

Il futuro perduto come futuro negato. Leibniz e il problema dei futuri contingenti nell'universo tardo-medievale

di Alfredo Gatto

“Essere necessitati moralmente dalla saggezza, essere obbligati dalla considerazione del bene, significa essere liberi, non essere necessitati metafisicamente. E solo la necessità metafisica, come abbiamo osservato tante volte, è opposta alla libertà¹”. Con queste parole, collocate alla fine della seconda parte dei suoi *Essais de Théodicée*, Leibniz riassume il significato complessivo della propria operazione teoretica: presentando una distinzione intrinseca all’operare di Dio, diviso fra la ‘felice necessità’ (*heureuse nécessité*) di natura morale che ne vincola l’epifania, e la necessità metafisica che coordina la regione dei possibili in cui dimora la Sua *cogitatio*, il filosofo tedesco sembra nuovamente rispondere alle obiezioni presentategli da Arnauld subito dopo la pubblicazione del *Discours de métaphysique*². In quella sede, interrogandosi sulla nozione di sostanza individuale, e sul dominio, univocamente determinato, dei suoi molteplici e possibili accadimenti, Leibniz aveva presentato una distinzione di capitale importanza, che si sarebbe costituita, nel prosieguo della propria avventura concettuale, come la pietra angolare dell’intero edificio della sua teodicea. Distinguendo fra le verità necessarie e quelle meramente contingenti, il filosofo di Lipsia intendeva conservare, *simul*, tanto la *praesentia Dei* circa gli accadimenti futuri che avrebbero coinvolto le scelte delle creature, quanto la libera contingenza delle loro decisioni³. Se la conoscenza divina, infatti, implica la compiuta presenza dei futuri contingenti – sapientemente disposti in quel *palais des destinées* a disposizione del suo *intellectus* –, non per questo il contenuto determinato che ne costituisce l’essenza dovrebbe situarsi in una correlazione talmente necessaria con l’originario piano della *creatio* da renderne immediatamente contraddittoria la mancata realizzazione⁴. La prescienza di Dio, dunque, pur disponendo di una perfetta comprensione della collocazione di ogni evento *pura-mente* componibile, non per questo contribuisce a privare la determinazione futura della contingenza che la caratterizza. Nelle pieghe di questo tessuto concettuale, l’*adveniens*, sebbene non sia libero di *determinarsi* altrimenti, la sua esistenza essendo da sempre *prevista*, rimane tuttavia contingente, proprio perché la sua mancata realizzazione non appare contraddittoria. Dato che il criterio che guida la scelta di Dio non è uniformato da alcuna necessità ‘*geometrica*’, ma da una necessità *ipotesica* di stampo morale che definisce l’orizzonte della Sua *voluntas*, diviene opportuno prendere le distanze sia da quegli autori che, equivocando il binomio appena menzionato, identificano la non contraddittorietà degli eventi

con la necessità di una loro futura realizzazione⁵ – costringendo la necessità morale nell'alveo di una rigida necessità metafisica –, sia da coloro che, allontanandosi da questo filosofema, affermano l'originaria indifferenza divina rispetto al piano della propria *ordinatio*⁶.

L'atto creatore con cui Dio stabilisce l'attualità dei possibili, quindi, lungi dall'essere 'geometricamente' necessario, ovvero a tal punto imperscrutabile da sembrare privo di proporzione e ragionevolezza, appare il risultato di una mediazione riflessiva guidata, *in mente Dei*, dalla compartecipazione della bontà e saggezza divine. In quest'ottica, la configurazione mondiale di cui facciamo esperienza è il prodotto non necessario di una libera opzione, e l'attualità dei possibili presenti al nostro sguardo, ivi compresi quei futuri contingenti già *preordinati* nel mondo che Dio ha giudicato opportuno preferire, sono null'altro che il frutto di una libera de-cisione, direttamente correlata alla necessità morale che ne ha guidato la manifestazione.

Tuttavia, sebbene sia possibile affermare, rimanendo all'interno del paradigma leibniziano, che la necessità morale in nulla limiti la *potentia Dei*, essendo sempre possibile, in quanto non contraddittoria, una scelta differente⁷, è importante sottolineare, in linea con le problematiche emerse dal fitto carteggio con Arnauld, che il risultato delle scelte operate da Dio non è più libero, una volta portato alla presenza, di essere differente da com'è attualmente, lo *status* complessivo del mondo essendo univocamente determinato circa la struttura essenziale che lo costituisce⁸. Il problema, dunque, come indica il filosofo francese, è di sapere se il legame esistente fra il contenuto della scelta divina e le future peripezie che andranno a riguardarlo sia "tale per se stesso, indipendentemente da tutti i liberi decreti di Dio o se, al contrario, ne dipenda"⁹. Ciò che Arnauld propriamente vorrebbe sapere è se i possibili, in Leibniz, siano tali "anteriormente a tutti i liberi decreti di Dio"¹⁰, ovvero se la loro natura dipenda direttamente dalla *creatio* divina. Nel primo caso, come abbiamo sopra preannunciato, lo spettro di possibilità in cui la *voluntas* divina potrà esercitare la propria mediazione creatrice¹¹ sarà *con-segnato* a Dio, non essendo in Suo potere de-cidere alcunché circa il contenuto dei possibili; nel secondo caso, al contrario, la *potentia Dei*, essendo la condizione di possibilità delle verità eterne, non sarà *re-legata* ad alcuna originaria correlazione, la Sua condotta trovandosi libera di fronte al risultato delle sue stesse scelte.

La risposta che il filosofo tedesco fornirà in questa sede rimarrà immutata nel prosieguo della sua teoresi: "Io rimango d'accordo con voi e *contro i cartesiani* che i possibili siano tali *prima* dei decreti attuali di Dio"¹². Ora, tacendo sull'errata identificazione che Leibniz compie fra le proprie posizioni e quelle di Arnauld, ben lontane, su questo tema, dalle considerazioni che gli vengono erroneamente attribuite¹³, ciò su cui è opportuno soffermarsi è la scelta compiuta da Leibniz. Prendendo partito per la prima delle due opzioni,

il filosofo di Lipsia uniforma la condotta divina ad una struttura formale – le verità eterne – ad essa co-originaria, un dominio archetipale inevitabilmente coinvolto nella struttura intrinseca delle sue decisioni. Non è un caso, dunque, che sia la natura morale del divino a consentire al filosofo di procedere *in mente Dei*, nei Suoi labirinti, nelle pieghe del Suo edificio intellettuale, nella pienezza delle Sue manifestazioni naturali, divenendo così specchio vivente di quell’armonia che circonda ‘quella’ città felice, governata dal migliore Architetto e Monarca possibile. Se è questa correlazione che guida la condotta di Dio, consegnando al *viator* le chiavi della propria intelligibilità, non sorprende che vi debba essere una *ragion sufficiente* per queste scelte, una ragione a tal punto cogente da non poter essere smentita, pena l’impossibilità di esibire un farmaco per l’esistenza del male, un ragionamento chiaro e distinto sulla luce del *mysterium Dei*, un discorso su quel brulicare monadico che rifiuta l’esistenza del vuoto.

Potrà allora Dio modificare qualcosa nel mondo?: “Di sicuro non potrebbe cambiarlo *senza* venir meno alla sua saggezza, dato che ha previsto l’esistenza di questo mondo e di quel che contiene, e anche perché ha preso la risoluzione di farlo esistere (...) Essendo ogni cosa regolata fin dal principio, è *soltanto* questa necessità ipotetica a far sì che, dopo la previsione di Dio, o dopo la sua risoluzione, niente possa esser cambiato: e *tuttavia* gli eventi restano in se stessi contingenti¹⁴”. Questo assunto verrà confermato, nel celebre carteggio con Samuel Clarke, al termine dell’avventura intellettuale leibniziana: “Dopo che le cose, insieme con i loro rapporti, sono state decise, *non v’è più scelta* né nel tempo né nel luogo, che in sé stessi non hanno nulla di reale e nulla di determinante¹⁵”.

La necessità morale che guida l’operare divino, se non elimina la contingenza radicale della sua condotta, che avrebbe potuto dare luogo a diverse configurazioni mondane, ne circoscrive tuttavia i risultati, non più liberi, una volta creati, di essere differenti. La de-cisione prodotto da Dio, quindi, finisce per stabilire nella sua immutabile fissità la restante totalità di quei possibili che non sono stati condotti all’esistenza. Certo, il *Creator mundi* ha scelto liberamente; avrebbe potuto compiere, stando sul dominio della necessità assoluta, scelte affatto differenti, senza dare luogo ad alcuna intrinseca contraddizione; tuttavia, per rimanere fedele alla propria struttura morale, per dare corpo e forma alla propria saggezza, si trova ora costretto a non poter più modificare alcunché della propria disposizione creatrice. Se agisse così, infatti, scompaginando il piano originario della *creatio*, e ricercando nell’attualità dell’esistente la memoria della passata virtualità che lo riguardava, verrebbe meno, non alla bontà delle sue disposizioni, ma a quell’ordine ‘sapiente’ che ne ha guidato le riflessioni. Intervenendo nuovamente nel mondo, Dio violerebbe quel principio “in virtù del quale consideriamo che

nessun fatto può essere vero o esistente e nessuna proposizione vera, senza che vi sia una *ragione sufficiente* perché sia così e non altrimenti¹⁶”.

Se in Leibniz l'*in-stans* della libertà divina si accompagna – già da sempre – alla possibilità della propria negazione, è altresì vero che la necessità di ogni esistente serba in sé la memoria della contingenza che ha perduto, quasi fosse una traccia, appena accennata e tuttavia percepibile, della bontà che ne ha accompagnato l'epifania. Ma se tutto ciò è vero per gli esistenti presenti al nostro sguardo, cosa rimane da dire di quei contingenti il cui futuro negato è un'esistenza andata per sempre sfiorando?

Il futuro che i contingenti si sono visti negare è un futuro perduto: la compostibilità *finita* degli esistenti, richiesta per la non contraddittorietà dell'atto creatore, e l'immutabilità della de-cisione divina, funzionale alla necessità morale delle proprie scelte, infatti, non ammettono né possono ammettere repliche, linee di fuga, tracce minute di una possibilità contraria. La *potentia Dei*, disponendo del miglior piano possibile, sapientemente selezionato dal proprio *intellectus*, informa la sua 'creatura' della propria bellezza, relegando i restanti contingenti – impossibili con il progetto portato alla presenza – in una virtualità oramai *definita*, che continua a ricevere lo *status* di 'contingente-possibile' solo in virtù della propria – *perfecta* – non contraddittorietà.

I possibili esclusi dal piano della creazione divina, in conclusione, pur rimanendo contingenti *absolute*, conservano un'attualità negata. In tal modo, se l'enfasi leibniziana sulla contingenza delle determinazioni future è funzionale a conservare la libertà di Dio nei riguardi della propria *creatio* – respingendo, *ante litteram*, le ben note accuse di costringere in un legame univoco i progetti della *voluntas Dei* –, la continua sottolineatura dell'*impotenza* divina circa l'immutabilità dei risultati sopraggiunti in seguito alla creazione, è invece necessaria per salvaguardare la leggibilità di un mondo che, pur essendo creato da un Dio infinitamente onnipotente, deve poter conservare – alla luce di una *proportio* inclusiva – dei margini stabili, ovvero dei punti archimedei su cui l'*episteme* umana possa far leva per conquistare il pieno possesso delle proprie fatiche intellettuali¹⁷.

A questo proposito, in un passaggio degli *Essais de Théodicée* poco discusso dai suoi interpreti, Leibniz fa riferimento ad alcuni autori che ritiene opportuno identificare criticamente: “Sono ben lontano dalle opinioni di Bradwardine, di Wyclif, di Hobbes e di Spinoza i quali, *a quanto pare*, insegnano questa necessità del tutto matematica¹⁸”. In verità, a dispetto della ricostruzione fornita dal filosofo tedesco, Thomas Bradwardine, fervido agostiniano oxfordiano¹⁹, figura imprescindibile per comprendere quella “metamorfosi del discorso scolastico²⁰” che prese piede fra le due condanne parigine a cavallo del XIV secolo²¹, non si riconoscerebbe affatto nella descrizione sopra riportata. Il *Doctor Profundus*, infatti, lungi dall'essere il fautore di una rigida concatenazione necessaria del reale, sembra riproporre, in

una *quaestio* sui futuri contingenti²², le medesime dinamiche che saranno proprie del più maturo discorso leibniziano. Se, come suggerisce Eugenio Randi, “il dibattito sui futuri contingenti in Inghilterra, durante gli anni Trenta e Quaranta del Trecento, nasconde e implica uno scontro fra due diversi concetti di Dio e della *potentia Dei absoluta*²³”, porteremo alla luce, attraverso un’indagine sulla potenza divina, una filiazione – tematica e lessicale – presente nel dibattito consumatosi fra le pagine serotine della tardo-scolastica e la speculazione di Leibniz. Dato che il miglior modo per farsi largo nell’imponente costruzione del *magister* agostiniano è quello di rileggere la problematica dei futuri contingenti attraverso il dibattito sulla *potentia Dei*, occorrerà prendere spunto dall’analisi che Bradwardine compie della distinzione *absoluta-ordinata*. Il *Doctor Profundus*, riproponendo i risultati emersi dalla teoresi ockhamiana²⁴, insiste sull’unicità del potere divino: “*Potentia absoluta est illa potentia ordinata, sed tamen est potentia absoluta ut indeterminata est ad utramque partem contradictionis; et potentia ordinata est illa eadem ut est determinata ad alteram partem contradictionis tantum*²⁵”. La distinzione *absoluta-ordinata*, dunque, lontana dal costituirsi come una diade reale nelle pieghe della *voluntas Dei*, è il risultato di un *modus loquendi* frutto della creaturalità dell’intelletto umano, un espediente euristico funzionale a non risolvere, nel suo aspetto formale, lo *stra-potere* divino nell’orizzonte univocamente determinato dell’universo mondano. Lontana dalla visione ‘operativa’ della distinzione, patrimonio della tradizione scotista, l’indagine portata avanti da Bradwardine accoglie le modifiche strutturali²⁶ che il *Venerabilis Inceptor* aveva apportato alla fragilità epistemica introdotta dal *Doctor Subtilis*. Se in Scoto, infatti, la *potentia absoluta* eccedeva infinitamente l’attualità dell’*ordo* in-formato *de potentia ordinata*²⁷, in Ockham, al contrario, la relazione fra le due potenze veniva a trovarsi temporalmente determinata: fermo restando l’onnipotenza, la *potentia Dei absoluta* era ciò che, ‘prima’ della creazione del mondo, aveva determinato originariamente le sue condizioni, consegnando al proprio agire ‘ordinato’ la futura supervisione della creatura.

Thomas Bradwardine presenta la soluzione al problema dei futuri contingenti rimanendo fedele alla distinzione ‘logica’²⁸ fra le due potenze presentata da Ockham: sebbene gli eventi futuri siano contingenti se considerati in forza della *potentia Dei absoluta*²⁹, lo scenario cambia radicalmente non appena si affronti la medesima questione alla luce della potenza ordinata, l’unica a cui l’*homo viator* possa fare concretamente riferimento. Sostando nell’infinito spettro di possibilità *formalmente* *dischiuso* *prima* della *creatio*, possiamo infatti immaginare come possibile un serie di eventi che non si sono storicamente realizzati; tuttavia, non appena si abbandoni questo costrutto ipotetico, e si scelga di giudicare l’unico dominio di esperienza possibile, si giungerà a comprendere che l’intero creato non è altro che un’individuazione (*de*)*terminata* di quella compossibilità originaria disponibile alla *voluntas Dei*.

All'interno di quest'ottica, la totalità degli eventi preordinati da Dio non è libera di presentarsi altrimenti, e l'intero piano della *ordinato* andrà svolgendosi secondo il progetto stabilito *ab origine* dalla sapienza divina³⁰.

L'enfasi di Bradwardine sulla *non* necessità degli eventi passati e futuri, alla luce di ciò che è possibile a Dio – *id est*: a ciò che 'sarebbe stato possibile' *de potentia absoluta* –, si trasforma così in un plesso argomentativo necessario per difendersi dall'accusa di costringere l'operare divino in uno schematismo a tal punto vincolante da metterne in dubbio l'onnipotenza³¹. Le considerazioni svolte dal *Doctor Profundus* saranno, in tal modo, perfettamente funzionali alla polemica anti-pelagiana contro quei teologi, di matrice scotista, a cui sarà consacrata la sua opera più importante (*De Causa Dei contra Pelagium*³²): "Sostenendo la necessità *sub conditione* degli eventi futuri, la concezione che Bradwardine ha della *potentia Dei absoluta* per un verso certifica la 'leggibilità' dell'universo effettivamente creato (...), per l'altro serve al suo 'antipelagianesimo nella misura in cui finisce col presentare la predestinazione come un dato di fatto in sé contingente ma *ora* necessario³³".

Nonostante i suoi sforzi, Bradwardine non è in grado, al pari di Leibniz, di assegnare alla contingenza altro *status* che quello di una possibilità che dice stessa disdicendosi, cioè negando, *in actu exercito*, le condizioni della propria stessa possibilità. L'accadere degli eventi, infatti, essendo *predisposto* ad abitare una porzione circoscritta di esistenza, non potrà che ribadire l'*ordinatio* divina, dandole il 'corpo' necessario per confermarne la *previsione*. In un mondo che non può più essere stravolto dalla *potentia Dei*, la contingenza degli accadimenti si trasforma in un fantasma intellettuale, un sistema di segni che non serba più *traccia* alcuna della propria possibilità inaudita.

L'itinerario intellettuale di Gregorio da Rimini è un perfetto esempio per confermare le nostre considerazioni. Prendendo posizione nella diatriba sui futuri contingenti, e sostenendo la non neutralità del loro valore logico – data l'immutabilità divina, l'accadere dell'evento implica, già da sempre, un determinato fattore di verità³⁴ –, il '*tortor infantium*' si interroga sul rapporto che sussiste fra l'onnipotenza di Dio e il corso temporale degli accadimenti mondani. *De potentia Dei absoluta*, è certo possibile che una cosa passata non sia passata, come è legittimo che un determinato futuro non verrà ad essere³⁵. Nel presente eterno di Dio, infatti, l'esistenza di Adamo non è alcunché di passato, dunque potrebbe non far parte del mondo che la potenza divina ha deciso di creare senza dare vita ad alcuna contraddizione; tuttavia, analizzando la questione alla luce dell'attuale corso temporale, l'unico disponibile all'intelligenza delle creature, l'atto con cui Dio ha scelto di creare Adamo, essendo il risultato di un'autentica *de-cisione*, viene immediatamente a costituirsi come un dato non più altrimenti questionabile. I due ipotetici corsi temporali – X è stato passato/ X *non* è stato passato – non possono attualizzarsi simultaneamente in una diade priva di contraddizione; in caso

contrario, qualora si realizzassero, finirebbero per introdurre nell'*intellectus* divino una differenziazione che verrebbe a minarne l'immutabilità. In questo modo, pensando la *potentia Dei* come impotente di fronte alla contraddizione, lo stesso Gregorio è costretto a circoscrivere la sovrana libertà della volontà divina in un presente eterno che non può essere significato discorsivamente se non per il tramite della propria negazione. Anche se lo spazio che ci troviamo ad occupare *avrebbe potuto, de potentia absoluta*, essere affatto differente – nulla costringeva in termini assoluti la *voluntas Dei* a scegliere questo determinato corso temporale –, il fatto che Adamo sia passato comporta che egli lo sia stato da tutta l'eternità³⁶. L'esser passato di Adamo, quindi, essendo già da sempre consegnato alla supervisione della potenza ordinata di Dio, esclude di principio l'opportunità che i plessi temporali che ne definiscono le condizioni possano in qualche modo cambiare. Unico è il corso temporale che ci troviamo attualmente a vivere, ed unica è la scelta divina che ha deciso di porlo in-forma: la contingenza che i 'possibili' sembrano poter rivendicare alla luce della potenza assoluta di Dio, dunque, altro non è che un espediente formale necessario per non circoscrivere il dominio di azione del *Creator mundi* in uno spazio a tal punto vincolante da mettere in discussione il libero spettro della Sua *potentia*. Qui è Ockham a dominare la scena³⁷. È l'irrevocabilità della scelta divina a costituire la cartina al tornasole per farsi largo nella selva di *quaestiones* interessate a chiarificare le trame intelligibili dell'*ordinatio*; ed è la distinzione di natura meramente formale fra le 'due' potenze a giustificare l'immutabilità dell'universo creato, lasciando così in dote all'uomo le chiavi del suo segreto. Non è allora degna di sorpresa la reazione di quei 'cantori' radicali dell'onnipotenza divina cresciuti nell'ombra di Duns Scoto: richiamandosi all'esegesi 'giuridica' proposta dal Dottor Sottile, tanto Robert Holcot³⁸ quanto Adam Wodeham³⁹ e Thomas Buckingham⁴⁰, con esiti diversi e con un differente bagaglio dottrinale⁴¹, si rifanno criticamente alla *traditio* ockhamiana, con l'intenzione di non ridurre, attraverso l'identificazione del potere divino, ad un passato remoto il libero esercizio della Sua *voluntas*.

L'esempio più chiaro per dare forza a questa visione alternativa è quello di Robert Holcot. In una delle *Quaestiones quodlibetales* dedicate al problema dei futuri contingenti, prima di formulare la propria risposta al quesito in esame, il domenicano ripercorre, con piena consapevolezza storica, le due modalità con cui è possibile descrivere l'operare divino⁴²: allontanandosi dalla *responsio* ockhamiana – Dio non agisce se non in virtù della propria *potentia ordinata* –, Holcot interpreta la *potentia Dei absoluta*, non come una forza propulsiva consegnata all'*eterno passato* del mondo, ma come un dispositivo universalmente disponibile alla volontà divina. Seguendo un'analogia di stampo scotista⁴³, il domenicano descrive il dominio di azione dell'onnipotenza di Dio attraverso una metafora 'regale': "*Sicut princeps qui est supra legem potest aliquem actum facere sine peccato vel malitia qualem*

existens sub lege nullo modo potest facere sine peccato, *ita Deus* non perficiendo quod promisit facit sine malitia falsitatis vel periurii, quod tamen existens sub lege nullo modo potest facere. Et sic decendum est quod Deus *potest facere oppositum illius quod se promisit facturum vel omittere quod se iuravit facturum*⁴⁴”. Su questa linea si pone lo stesso Buckingham, quando, sempre in una *quaestio* sui futuri contingenti, rifiutando la *solutio* offerta da Bradwardine⁴⁵ [45], si richiama a Duns Scoto, allontanandosi in tal modo dall’esegesi offerta dal *Doctor Profundus*⁴⁶.

Il positivo riferimento al Dottor Sottile, quindi, proprio in un plesso concettuale a tal punto decisivo, sottolinea come la reazione agli esiti necessitaristici conseguiti dalla tradizione ockhamiana possa essere articolata, nel dominio storico e teoretico disponibile a quegli autori, proprio facendo riferimento alla concezione ‘operativa’ dell’onnipotenza di Dio. La *potentia Dei*, in-formando di sé la totalità del creato, e non trovandosi, parimenti, in alcun modo vincolata ai risultati del proprio ‘aver voluto’, di-*segna* nuovi scenari intellettuali, ovvero differenti forme di *episteme* non riducibili ad un costrutto intelligibile interpretabile nell’ottico di un perpetuo possesso. Il *viator*, consapevole di abitare la fragilità di un universo mai univocamente de/*terminato*, ‘conosce’ la contingenza del futuro e la possibilità dei suoi molteplici accadimenti; mai, dunque, potrebbe porre in dubbio la ‘regalità’ del potere divino senza la certezza di negarne la *potentia*. L’onnipotenza di Dio, infatti, all’interno dell’ottica scotista, non è in alcun modo limitata dal risultato della propria *voluntas*: se ha stabilito, *ab origine*, di dare vita ad una configurazione mondana, non per questo è attualmente impotente di fronte all’esito che ha deciso di porre in essere. Dio è dunque tanto libero di uniformare le proprie azioni future alla porzione mondana che ha stabilito di creare, quanto è ancora nelle condizioni, grazie alla propria *potentia absoluta*, di modificare le proporzioni conoscitive attualmente vigenti. Questo significa che la totalità dei contingenti che non sono stati condotti all’esistenza, potrebbero, se Dio solo lo volesse, far parte di quel mondo che si erano originariamente visti negare. Nell’interpretazione di Scoto, il rapporto Creatura-creatura non è infatti articolato secondo una relazione biunivoca: è tanto necessario che l’*intellectus* di Dio conosca perfettamente la Sua essenza, quanto è libero il legame che il divino stabilisce con l’insieme dei ‘propri’ beni finiti (quale potrebbe essere un futuro contingente che non è stato ‘condotto’ all’esistenza); in quest’ultimo caso, nota Etienne Gilson, “non c’è più nessuna necessità da parte dell’oggetto. Essendo soltanto possibile, non c’è alcuna necessità per cui la volontà divina debba volerlo⁴⁷”. Potremmo aggiungere: non solo non vi è alcuna necessità che costringa Dio a sceglierlo, ma non vi è nemmeno alcunché che imponga a Dio di *continuare* a volerlo (cioè che lo vincoli a perpetuare *questo* determinato – e finito – legame d’amore) : “La questione ormai non consiste più nel sapere se Dio possa causare un effetto

contingente, ma se possa causare un *nuovo* effetto contingente. Ora, non c'è alcuna ragione perché ciò sia impossibile⁴⁸”.

I risultati appena conseguiti dimostrano quanto la prospettiva di Leibniz sia lontana da questa *traditio* scotista, lasciando presagire una vicinanza, tutt'altro che marginale, con alcuni plessi della teoresi ockhamiana, sia per quanto concerne il ruolo della *distinctio* all'interno della 'dialettica' dei poteri divini, sia per quanto riguarda il problema dei futuri contingenti. Certo, alcuni passaggi presenti nel *corpus* leibniziano sembrano condurre altrove: una delle dimostrazioni dell'esistenza di Dio, ad esempio, così come viene discussa nella *Monadologia*⁴⁹, pare vicina a quella 'coloritura' dell'argomento anselmiano proposta da Scotto nel suo *Tractatus de primo principio*⁵⁰ (affinché sia possibile dare prova dell'esistenza di Dio, è prima necessario dimostrare la possibilità del suo concetto, dunque la sua non immediata contraddittorietà); tuttavia, a dispetto di questa consonanza, sono altre le tracce che permettono di rinvenire un diretto rapporto di filiazione fra il filosofo tedesco e la tradizione, *lato sensu*, ockhamiana. Non potendo in questa sede ripercorrere le svariate occorrenze in cui il nostro assunto di partenza possa trovare le condizioni per essere corroborato, ci limiteremo ad alcuni rinvii testuali particolarmente significativi e paradigmatici.

Nel *Discours de métaphysique*, ad esempio, tanto la modalità con cui vengono distinte le azioni divine, quanto la descrizione dell'esperienza del miracolo, sono perfettamente congruenti con la nostra interpretazione: “Le volontà o azioni di Dio vengono comunemente distinte in *ordinarie e straordinarie*. Ma è bene riflettere che *Dio non fa nulla fuori dell'ordine*⁵¹”. Nel capitolo successivo, a proposito del ruolo ricoperto dal miracolo: “Ora, *poiché nulla può accadere che non rientri nell'ordine*, si può dire che *anche i miracoli rientrano nell'ordine*, come tutte le operazioni naturali⁵²”. I passaggi citati avrebbero potuto trovare collocazione in una delle *quaestiones* del *Venerabilis Inceptor* senza destare la benché minima sorpresa: anziché essere 'segno' della *potentia Dei*, frutto stra-ordinario di una volontà sovrana, il miracolo è qui un evento naturale, perfettamente integrato nell'ordine stabilito *ab aeterno* dall'*ordinatio* divina; lontano dal costituirsi come un'improvvisa manifestazione della *voluntas Dei*, l'accadere del miracolo è così in pieno accordo con l'agire 'ordinario' di Dio, non potendo Egli dare prova di sé se non all'interno di quell'ordine che ha deciso – originariamente – di preferire.

Questi esempi confermano quanto la speculazione leibniziana dipenda, nei suoi plessi concettuali, da quel bagaglio metafisico formulato dalla *traditio* ockhamiana. Il richiamo 'formale' alla *potentia Dei absoluta*, dunque, come l'opportunità di intendere un agire 'straordinario' di Dio da porre accanto alle Sue azioni 'ordinarie', non fa riferimento ad alcuna possibilità concretamente attualizzabile. Sostenere che l'universo mondano avrebbe potuto essere differente, è così funzionale a richiamare, declinandola al passato, una diversa

opportunità creatrice; tuttavia, questo mondo, ovvero lo spazio finito che è lasciato in dote all'uomo costretto a transitare nel 'secolo', non è più libero di essere differente, la struttura che lo costituisce essendo da sempre *determinata*. L'insieme degli universi possibili, disposti *ab origine* nell'intelletto divino, e l'umana consapevolezza di questa originaria possibilità, non sono altro che semplici *tracce* di un'indifferenza creatrice invero mai costituitasi come tale.

La totalità di ciò che è non può vedersi modificare il proprio *status*; ma ciò che attualmente esiste, avrebbe potuto essere differente: fare riferimento a questa *possibilità negata* non ha quindi altro scopo che quello di differire l'identificazione, di matrice abelardiana⁵³, fra l'ordine attualmente esistente e l'impotenza divina a volere il contrario, in una congiuntura storica vicina alla condanna parigina comminata da Tempier⁵⁴. È all'interno di quest'ottica, ad esempio, che andrebbero collocati i rilievi ockhamiani sull'opportunità che Dio possa dare vita ad un mondo migliore (*Utrum Deus possit facere mundum meliorem isto mundo*⁵⁵): il *Venerabilis Inceptor*, decostruendo la struttura archetipale che innervava la *ratio* tomista, e sostenendosi sull'autorità di Agostino, può benissimo sostenere, senza dare adito ad alcuno scandalo, che Dio potrebbe creare un mondo migliore sotto il profilo della bontà essenziale, specificamente distinto da quello attuale⁵⁶. La realizzazione di una simile possibilità, infatti, non è in alcun modo contraddittoria; tuttavia, in linea con i rilievi svolti in precedenza, è importante sottolineare come una simile concreta eventualità, disponendosi verticalmente rispetto alla linearità dell'*ordinatio* divina, sia ben lungi dal costituirsi come una possibilità effettuale, una sfera di azione stra-ordinaria sempre disponibile alla *potentia Dei*⁵⁷.

È questo stesso costrutto concettuale ad accompagnare l'indagine leibniziana, collegando come una corda tesa gli esordi metafisici alle pagine serotine dei suoi *Essais de Théodicée*. Scrive Leibniz nel *Discours*: "Ogni connessione o derivazione è di due tipi, la prima è assolutamente necessaria e di essa il contrario implica contraddizione, e questa deduzione si verifica nelle verità eterne, quali sono quelle della geometria; l'altra, invece, non è necessaria che *ex hypothesi*, e, per così dire, per accidente, ma in se stessa è contingente, perché il suo contrario non implica contraddizione. Questa conclusione è fondata non già sulle idee pure di Dio o sul suo intelletto puro e semplice, ma sulle sue libere decisioni⁵⁸". A questo proposito, è importante sottolineare che il secondo termine della connessione, a dispetto dello stesso Leibniz, pur essendo contingente in termini assoluti – il suo contrario non essendo immediatamente contraddittorio –, è destinato, non appena si disponga in opera il volere divino, a vedersi negare quello *status* di 'possibile' che era legittimo attribuirgli *prima* della creazione. Ora, certamente il filosofo tedesco continua ad insistere sulla contingenza dell'evento creato, ma, in verità, la 'fragilità' epistemica che sembra poterlo caratterizzare non è altro che la traccia di quella libertà divina che, nel momento atemporale precedente alla

creatio, ‘avrebbe potuto’ scegliere altrimenti. Tuttavia, non appena la *voluntas Dei* si *determini*, dando forma al miglior mondo possibile, l’accadimento mondano – venendo meno l’opportunità di poter esser diversamente – divine necessario, ma di una necessità ‘geometrica’. Da questo momento in poi, allora, il contingente, necessario *ex hypothesi*, non potrà più cambiare; se accadesse il contrario, infatti, la necessità ipotetico-morale di Dio, che ne ha ‘inclinato senza necessitare’ la scelta, verrebbe smentita, minando alla radice l’intera teodicea.

La de-cisione divina, dunque, spoglia l’evento di ogni possibile contingenza. In questo modo, la totalità degli accadimenti *pre-ordinati* nella creazione non potrà presentarsi se non all’interno di quell’*unico* orizzonte che Dio ha stabilito potesse rispecchiare la Sua infinita bontà e saggezza. La necessità morale di Dio, tra-ducendo la contingenza dell’evento in un accadimento necessario, garantisce così la non contraddittorietà del proprio atto creatore, vincolando i restanti contingenti all’ordine della sua *potentia ordinata*. Se è corretto sottolineare come *de potentia Dei absoluta* il mondo – e la totalità dei contingenti destinati a farne parte – avrebbe potuto essere differente, è altrettanto necessario affermare, in linea con le dinamiche intrinseche all’opera nella speculazione leibniziana, che il mondo, *de potentia Dei ordinata*, non è altro che l’insieme finito di quei possibili destinati, già da sempre, alla creazione. La possibilità logica cede il passo alle geometrie dell’esistente: ciò che è, è, ma ciò che non è stato, mai potrà essere. Unica è la potenza divina.

È questa stessa *indistinzione* della *potentia Dei*, che comporta l’impossibilità di intervenire nuovamente nel mondo per sconvolgerne le proporzioni, a guidare la prosecuzione del dialogo fra Valla e Boezio con cui Leibniz chiude i suoi *Essais de Théodicée*. Nell’appartamento più bello, situato al vertice della piramide, è possibile vedere il miglior mondo possibile, quello che Giove non poteva non scegliere (*il ne pouvoit manquer de choisir*), data l’immensa saggezza che l’ha *determinato* all’azione. Il più terribile degli eventi, se posto al vertice di questo edificio, è necessario alla sua perfezione. Tuttavia, ogni attore di questo teatro, *prima* della *creatio* divina, è in se stesso contingente, libero, cioè, di non essere condotto all’esistenza dall’onnipotenza di Dio. Ma non appena Egli si decida a dare forma alla propria ‘creatura’, la contingenza di cui ogni maschera è partecipe, individuandosi, quindi prendendo posto nella cavità del teatro, è *ora/mai* perduta. Se tutto ciò è vero, allora la contingenza che Leibniz continua ad attribuire agli enti mondani è una contingenza che continua a caratterizzarli solo alla luce di quell’*in-stans* in cui l’Architetto, soppesando le vite degli attori all’opera nella Sua rappresentazione, ha de-ciso quali maschere avrebbero occupato la scena.

È dunque contingente il nostro dolore, solamente poiché la volontà di Dio avrebbe potuto dare luogo ad un’altra commedia. Ma il nostro *alter/ego* – il dominio infinito delle maschere compossibili a cui stata negata l’esistenza –,

non appena prenda *corpo* la de-cisione divina, è costretto a ripiegare nell'ombra di un futuro perduto.

Note:

¹ G.W. Leibniz, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710), trad. it., *Saggi di Teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, a c. di S. Cariati, Bompiani, Milano 2005, p. 603.

² G.W. Leibniz, *Discours de métaphysique* (1686), trad. it., *Discorso di metafisica*, in *Scritti filosofici*, a c. di D.O. Bianca, Utet, Torino 1967 (Vol. I).

³ “Bisogna distinguere fra il certo e il necessario: tutti infatti sono d'accordo nell'ammettere che i futuri contingenti sono certi perché Dio li prevede, ma non per questo si ammette che siano necessari (...) Dirò che ogni connessione o derivazione è di due tipi, la prima è assolutamente necessaria e di essa il contrario implica contraddizione, e questa deduzione si verifica nelle verità eterne, quali sono quelle della geometria; l'altra, invece, non è necessaria che *ex hypothesi*, e, per così dire, per accidente, ma in sé stessa contingente, perché il suo contrario non implica contraddizione”, *Ibid.*, p. 76.

⁴ Che la distinzione fra le verità di ragione, il cui opposto è impossibile comportando contraddizione, e le verità di fatto, in se stesse contingenti, a sua volta articolata secondo i “due grandi principi”, quello di non contraddizione e di ragion sufficiente, rappresenti un nodo fondamentale per affrontare le questioni chiamate in causa dalla teoresi leibniziana, è ampiamente documentabile a partire dalla continua e metodica riproposizione di questo plesso concettuale nell'*opera omnia* di Leibniz. Limitandoci alle più note opere di carattere eminentemente metafisico, oltre ai passaggi testé citati del *Discours*, possiamo vedere all'opera questa unità discorsiva tanto nel *De rerum originatione radicali* (1697), trad. it., *Sull'origine radicale delle cose*, in *Scritti filosofici, cit.*, pp. 217-225 e nei *Les principes de la philosophie ou La Monadologie* (1714), trad. it. *I Principi della Filosofia o Monadologia*, *Ibid.*, pp. 283-299, quanto nei successivi *Essais de Théodicée, cit.*, in particolare §37, § 44, § 53, § 174, § 175, § 201, § 226, § 227, § 228, § 230, § 234, in cui il binomio metafisico prima esemplificato viene articolato, da un lato, facendo riferimento alla necessità metafisicamente intesa, mentre, dall'altro, attraverso il positivo riferimento ad una necessità ipotetica, costituita dai paradigmi morali a cui Dio è ‘liberamente costretto’ ad uniformarsi.

⁵ Operare una simile identificazione, infatti, significa “confondere ciò che è necessario di necessità morale, vale a dire in base al principio della saggezza e della bontà, con ciò che è necessario di necessità metafisica e assoluta, che si ha quando il contrario implichi contraddizione. Perciò Spinoza cercava una necessità metafisica negli eventi: credeva che Dio fosse determinato non dalla propria bontà e della propria perfezione (...) bensì dalla necessità della propria natura – così come il semicerchio è necessitato a contenere soltanto angoli retti, senza averne né la conoscenza né la volontà”, G. W. Leibniz, *Saggi di Teodicea, cit.*, p. 501.

⁶ Questi autori, infatti, “col pretesto di liberare la natura divina dal giogo della necessità, hanno voluto renderla del tutto indifferente, di un'indifferenza di equilibrio, senza considerare che, quanto la necessità metafisica è assurda rispetto alle azioni di Dio *ad extra*, altrettanto la necessità morale è degna di lui. È una felice necessità quella che obbliga il

saggio a ben fare, mentre l'indifferenza rispetto al bene e al male sarebbe segno di un difetto o di bontà o di saggezza", *Ibid.*, p. 503.

⁷ "Rispondo che è la bontà a spingere Dio a creare, affinché possa comunicare il proprio essere; e questa stessa bontà, unita alla saggezza, lo porta a creare il meglio: ciò comprende tutta la serie, l'effetto e le vie per realizzarlo. Ve lo porta senza necessitarlo, perché non rende impossibile ciò che ha escluso la scelta. Chiamare ciò *fatum* significa intendere il fato in un senso buono, che non è affatto contrario alla libertà", *Ibid.*, pp. 589-591.

⁸ Scrive Arnauld: "Ho creduto di poter inferire che Dio era sì libero di creare o di non creare Adamo, ma che, supposto che l'avesse voluto creare, tutto ciò che in seguito è accaduto al genere umano ha dovuto e deve accadere per una necessità fatale; o almeno che Dio, una volta creato Adamo, non abbia libertà rispetto al tutto che ne è derivato, più di quanto abbia di non creare una creatura capace di pensare, una volta che abbia creato me", G. W. Leibniz, *Dal carteggio con A. Arnauld (1686-1687)*, in *Scritti filosofici*, cit., p. 112.

⁹ *Ibid.*, p. 113 (la citazione è lievemente modificata).

¹⁰ *Ibid.*, p. 114.

¹¹ Che si tratti di un'autentica 'mediazione', è ammesso dallo stesso Leibniz quando, riconoscendo la "suprema necessità delle verità eterne" ("supreme nécessité des vérités éternelles), descrive il 'processo' (atemporale) che ha portato all'attuale configurazione mondana: "Bisogna concludere che Dio vuole tutto il bene in sé antecedentemente, che vuole il meglio conseguentemente come fine, che talvolta vuole l'indifferente e il male fisico come mezzo, ma che non vuole permettere il male morale se non a titolo di *sine quo non*, o di necessità ipotetica, che lo lega al meglio", G. W. Leibniz, *Saggi di Teodicea*, cit., pp. 241-243.

¹² G. W. Leibniz, *Dal carteggio con A. Arnauld*, cit., p. 122 (corsivo nostro).

¹³ A prescindere dalla personale posizione di Arnauld circa la libera creazione delle verità eterne (è importante sottolineare, infatti, come, nel corso del carteggio, Leibniz prenda le distanze da tale dottrina senza che Arnauld si richiami criticamente, nel corso della sua risposta successiva, ad un tale assunto: "le nozioni più astratte contengono solo le verità necessarie od eterne, che non dipendono per nulla dai decreti di Dio – checché ne pensino i cartesiani, dei quali, su questo punto, voi non vi siete occupato", *Ibid.*, p. 119), è ampiamente documentabile il rifiuto del filosofo francese di qualunque posizione tesa a sostenere la necessità e immutabilità dell'ordine mondano attualmente esistente, a scapito di quell'onnipotenza divina che dovrebbe dirsi libera, in ogni istante, di modificare le strutture formali della propria creazione. Sulla relazione fra Arnauld e le verità eterne, G. Rodis-Lewis, *Polémiques sur la création des possibles et sur l'impossible dans l'école cartésienne*, "Studia Cartesiana" 2, 1981, pp. 105-123, e G. Gasparri, *Le grande paradoxe de M. Descartes. La teoria cartesiana delle verità eterne nell'Europa del XVII secolo*, Leo S. Olschki, Roma 2007 (in part., pp. 1-60). Sul ruolo dell'onnipotenza divina all'interno della teologia di Arnauld, V. Carraud, *Arnauld théologien cartésien? Toute-puissance, liberté d'indifférence et création des vérités éternelles*, "XVIIème siècle" 2, 1996, pp. 259-276, trad. ingl. in *Interpreting Arnauld*, a c. di E. Kremer, University of Toronto Press, Toronto 1996, pp. 91-110; S. Nadler, *The Best of All Possible World. A Story of Philosopher, God, and Evil*, trad. it., *Il migliore dei mondi possibili. Una storia di filosofi, di Dio e del Male*, a c. di F. Piro, Einaudi, Torino 2009 (in part., pp. 161-209).

¹⁴ G. W. Leibniz, *Saggi di Teodicea*, cit., p. 279 (corsivo nostro).

¹⁵ G. W. Leibniz, *Carteggio Leibniz-Clarke (1715-1716)*, in *Scritti filosofici*, cit., p. 356 (corsivo nostro).

¹⁶ G. W. Leibniz, *I Principi della Filosofia o Monadologia*, cit., p. 288 (corsivo nostro).

¹⁷ In questo contesto, non è certo casuale il riferimento continuo, presente in tutta l'opera leibniziana, alla posizione cartesiana, duramente criticata per aver sostenuto la dipendenza

della verità eterne dall'arbitrio insondabile della *potentia Dei*. Già nell'*incipit* del suo *Discours*, ad esempio, citando implicitamente il filosofo francese, Leibniz rifiuta la sottile pericolosità di una simile posizione teoretica: "Dicendo che le cose non sono buone per una qualche regola di bontà, ma solo per la volontà di Dio, si distrugge, mi sembra, senza pensarvi, tutto l'amore di Dio e tutta la sua gloria. Perché, infatti, lodarlo di ciò che ha fatto, se fosse egualmente lodevole nel caso che avesse fatto tutto il contrario? (...) Perciò io trovo molto strana l'espressione di certi filosofi, che le verità eterne della metafisica e della geometria, e, di conseguenza, anche le regole della bontà, della giustizia e della perfezione, sono effetti della volontà di Dio, mentre, secondo me, non sono che conseguenze del suo intelletto, che certo non dipende affatto dalla sua volontà, più che non ne dipenda la sua essenza", G. W. Leibniz, *Discorso di Metafisica*, cit., pp. 64-65. A questo passaggio, potremmo aggiungere un richiamo critico alla medesima tematica presente nella *Monadologia*: "Tuttavia non bisogna affatto immaginarsi, come fanno taluni, che le verità eterne, essendo indipendenti dalla sua volontà, come pare abbia sostenuto Cartesio e dopo, il signor Poiret, siano arbitrarie e soggette alle sue volontà. Ciò non è vero se non per le verità contingenti, il cui principio è la *convenienza* o scelta *del meglio*; mentre le verità necessarie dipendono unicamente dal suo intelletto e ne sono l'oggetto interno", G. W. Leibniz, *I Principi della Filosofia o Monadologia*, cit., p. 290. Ad ogni modo, è proprio nei suoi *Saggi di Teodicea* che il filosofo tedesco si occupa in modo più analitico e dettagliato dell'intera questione, soppesando le molteplici conseguenze che potrebbero derivare dalla statuto principiato delle verità eterne, facendo quasi testualmente riferimento ad alcuni passaggi presenti in una lettera che Cartesio scrisse a Mersenne il 15 Aprile del 1630: "Dio, in verità, non conosce altro giudice che possa costringerlo a dare ciò che può in male; non è come Giove, che teme lo Stige. Ma la sua saggezza è il più grande giudice che egli possa trovare, e i suoi giudizi sono senza appello: sono i decreti del destino. *Le verità eterne, oggetto della sua saggezza, sono più inviolabili dello Stige*. Queste leggi, questo giudice non costringono affatto: sono più forti perché persuadono", G. W. Leibniz, *Saggi di Teodicea*, cit., p. 393 (corsivo nostro). In merito ai giudizi leibniziani sulle verità eterne, oltre al già menzionato G. Gasparri, *Le grand paradoxe de M. Descartes*, cit., pp. 203-245, si veda J.-L. Marion, *De la création des vérités éternelles au principe de raison. Remarques sur l'anti-cartésianisme de Spinoza, Malebranche, Leibniz*, "XVIIe siècle" 147, 1985, pp. 143-164, ora in *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*, PUF Paris 1996.

¹⁸ G. W. Leibniz, *Saggi di Teodicea*, cit., p. 301 (corsivo nostro).

¹⁹ Un'esauritiva presentazione della teologia del 'Doctor Profundus' è fornita da H. A. Oberman, *Archbishop Thomas Bradwardine: A Fourteenth Century Augustinian. A Study of His Theology in its Historical Context*, Kemink & Zorn, Utrecht 1958.

²⁰ G. Leff, *William of Ockham. The Metamorphosis of the Scholastic Discourse*, Manchester University Press, Manchester 1977.

²¹ Ci stiamo riferendo a quel periodo che intercorre fra il movimento anti-necessarista che prese corpo nella condanna comminata dal vescovo parigino Stefano Tempier nel 1277 e la reazione avignonese contro gli esiti critici della teologia ockhamiana che portò alle condanne di Nicola di Autrecourt e Giovanni di Mirecourt. Su questo tema, R. Hisette, *Enquete sur le 219 articles condamnés à Paris le 7 Mars 1277*, Publications Universitaire Vander-Oyez, Paris-Louvain 1977; E. Grant, *The Condemnation of 1277, God's Absolute Power and Physical Thought in the Late Middle Ages*, "Viator" 10, 1979, pp. 211-244; L. Bianchi, *Onnipotenza divina e ordine del mondo fra XIII e XIV secolo*, "Medioevo" 10, 1984, pp. 105-153; L. Bianchi, *Il Vescovo e i Filosofi. La condanna parigina e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*,

Lubrina, Bergamo 1990; L. Bianchi, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIIIe-XIVe siècles)*, Les Belles Lettres, Paris 1999.

²² J.-G. Genest, *Le 'De futuris contingentibus' de Thomas Bradwardine*, "Recherches Augustiniennes" 14, 1979, pp. 249-336.

²³ E. Randi, *Onnipotenza divina e futuri contingenti nel XIV secolo*, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, Vol. I, fasc. 2 (1990), p. 623.

²⁴ È in una *quaestio* dei suoi *Quodlibet* che il *Venerabilis Inceptor* presenta la propria *responsio* al problema in esame: "Quaedam potest Deus facere de potentia ordinata et aliqua de potentia absoluta. Haec distinctio non est sic intelligenda quod in Deo sint realiter duae potentiae quarum una sit ordinata et alia absoluta, quia unica potentia est in Dei ad extra, quae omni modo est ipse Deus. Nec sic est intelligenda quod aliqua potest Deus ordinata facere, et aliqua potest absolute et non ordinate, quia Deus nihil potest facere inordinate", Guglielmo di Ockham, *Quodlibet VI*, q. unica, in *Quodlibeta Septem, Opera Theologica* (Vol. IX), a c. di J.C. Wey, St. Bonaventure, New York 1980 (pp. 585-589).

²⁵ J.-G. Genest, *Le 'De futuris contingentibus' de Thomas Bradwardine, cit.*, p. 311 (corsivo nostro).

²⁶ A questo proposito, sono molteplici le linee interpretative sulla reale *novitas* introdotta nel panorama teologico dall'analisi ockhamiana della *potentia Dei*. Per una tesi 'continuista', interessata a sottolineare la comunanza di intenti fra la tradizione tomista e il nominalismo di Ockham, pur nella consapevolezza della distinzione di natura gnoseologica presente in queste due grandi testimonianze della filosofia medievale, M. A. Pernoud, *The Theory of the Potentia Dei according to Aquinas, Scotus and Ockham*, "Antonianum" XLII, 1972, pp. 69-95 e W.J. Courtenay, *Nominalism and Late Medieval Religion*, in *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, a c. di Oberman e Trinkhaus, Leiden, Brill 1974, pp. 28-59; al contrario, un'interpretazione che pone in rilievo la frattura ockhamiana è quella di D. W. Clark, *Ockham on Human and Divine Freedom*, Franciscan Studies XXXVIII, 1978, pp. 122-160.

²⁷ "In omni agente per intellectum et voluntatem, potente conformiter agere legi rectae et tamen non necessario conformiter agere legi rectae, est distinguere potentiam ordinatam a potentia absoluta; et ratio huius est, quia potest agere conformiter illi legi rectae, et tunc secundum potentiam ordinatam (...), et potest agere praeter illam legem vel contra eam, et in hoc est potentia absoluta, excedens potentiam ordinatam", Duns Scoto, 1, dist. 44, q. unica, in *Opera Omnia, Ordinatio, Liber Primus (A distinctione vigesima sexta ad quadragessimam octavam)*, a c. di P. Pacifici e M. Perentori, Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis MCML (pp. 363-364).

²⁸ Stiamo facendo implicitamente riferimento a quella duplice tradizione interpretativa che ha attraversato il dibattito post-scolastico: vi sarebbe una corrente teologica, di stampo ockhamiano, sostenitrice di una visione 'logico-tradizionale' della potenza divina, secondo cui la *potentia absoluta* "descrive il complesso delle possibilità *inizialmente* aperte a Dio, il quale peraltro agisce esclusivamente *de potentia ordinata*", ed una 'via scotista', fautrice di una concezione 'operativa e giuridico-politica' della distinzione, "secondo la quale la *potentia absoluta* di Dio (ma anche di ogni agente umano) rappresenta un effettivo *modus agendi*, che consente di stravolgere occasionalmente o in modo definitivo l'esistente stato di cose", E. Randi, *Onnipotenza divina e futuri contingenti nel XIV secolo, cit.*, p. 606. Su questo stesso tema, E. Randi, *A Scotist Way of Distinguish between God's Absolute and Ordained Powers*, in *From Ockham to Wyclif*, a c. di A. Hudson e M. Wilks, Oxford 1987, pp. 43-50.

²⁹ Il testo di Bradwardine è assolutamente chiaro a proposito: "Respondetur consequenciam negando et conclusionem quoad omnes partes ejus. Et cum arguitur contra sic: A est aliquod futurum contingens ad utrumlibet quod Deus in illo instanti presenti

prescit fore, et arguitur sic: A non erit et Deus prescit A fore, igitur Deus prescit aliquod fore futurum quod non erit, et per consequens quod non est futurum, et per consequens Deus errat illa presciencia, et per consequens decipitur et sua sciencia fallitur: antecedens est possibile et consequencia est bona, igitur et consequens est possibile – respondetur negando antecedens”, J.-G. Genest, *Le ‘De futuris contingentibus’ de Thomas Bradwardine*, cit., p. 311.

³⁰ Come sottolinea giustamente William Courtenay, “*De potentia absoluta*, future events could happen in a different way than God foreknows, just as the past and present could have been different *de potentia absoluta* had God determined them otherwise. *De potentia ordinata*, however, events can only happen as God foreordains and foreknoes. Otherwise, God’s will might be frustrated, his knowledge in error, and his revelations of future events false and mendacious”, W. J. Courtenay, *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Lubrina, Bergamo 1990, pp. 156-157.

³¹ Se la scansione temporale, in termini assoluti, può infatti dirsi contingente, una volta posti i decreti divini tutto diviene necessario in forza del loro contenuto. Come suggerisce Verdú Berganza, “Bradwardine puede afirmar que tanto el pasado, como el presente y el futuro, en términos absolutos, son contingentes. Todo debe necesariamente ser contingente por virtud de la infinita libertad que reside en la causa primera, es decir, en Dios y en el ejercicio de su voluntad. Ahora bien, siendo contingentes, hay que significar que, puesto que los decretos divines, libremente queridos por Dios, son irrevocables, tanto el pasado como el presente y el futuro han de considerarse necesarios, sometidos a la voluntad de Dios, la necesidad antecedente”, I. V. Berganza, *Introducción al problema de la libertad en la obra de Thomas Bradwardine*, Anales del seminario de la filosofía, ISSN 0211-2337, 1, 1996, p. 116.

³² Su questo tema, G. Leff, *Bradwardine and the Pelagians. A Study of His ‘De Causa Dei’ and Its Opponents*, Cambridge University Press, Cambridge 1957.

³³ E. Randi, *Onnipotenza divina e futuri contingenti nel XIV secolo*, cit., p. 613.

³⁴ Su questa particolare tematica, si veda la prima parte dell’attento lavoro di Francesco Fiorentino, *Gregorio da Rimini, Contingenza, futuro e scienza nel pensiero tardo-medievale*, Antonianum, Roma 2004 (in part. pp. 17 –109).

³⁵ “Hanc probo primo sic: quamlibet rem praeteritam non fuisse non implicat contradictionem; igitur quamlibet praeteritam rem potest Deus facere non fuisse. Consequentia patet supra. Antecedens probo, quia Adam non fuisse et similiter Evam et Abel et sic de singulis non implicat contradictionem. Non enim dicens quod Adam non fuit, dicit Adam fuisse et non fuisse, aut aliqua alia contradictoria sequuntur dictum suum non plus, quam sequantur, si dicatur quod Antichristus aut aliquod aliud, quod secundum veritatem est futurum, non erit”, Gregorius Ariminensis, *Lectura supra primum et secundum librum Sententiarum*, a c. di A. D. Trapp et alii, Berlin-New York 1979-1984, I, dist. 42-44, q. 1, art. 2, n. 4-11.

³⁶ “Posto che Dio dall’eternità abbia voluto produrre Adamo e che Egli abbia potuto non produrlo così da non averlo realmente prodotto, non si formano due corsi temporali, l’uno in cui Adamo è passato, e l’altro in cui Adamo non è passato, oppure non si crea un unico corso temporale in cui Adamo improvvisamente scompare e da passato diviene non-passato. Ma l’unica e identica volontà divina disegna un corso temporale, in cui Adamo è sempre stato passato”, F. Fiorentino, *Gregorio da Rimini, Contingenza, futuro e scienza nel pensiero tardo-medievale*, cit., p. 276.

³⁷ Quest’ultima affermazione non vuole certo negare alcune importanti differenze operanti nella teologia dell’*Ariminense*: rispetto alla *traditio* ockhamiana, infatti, Gregorio, in virtù

della mediazione operata dagli accenti agostiniani sulla natura dell'intelligibile, dà vita ad alcune posizioni in parte non conciliabili con lo statuto epistemico presente nell'opera di Ockham. Tuttavia, a dispetto di questi dati storiografici, è importante sottolineare come le posizioni del 'tortor infantium' sulla *potentia Dei*, e sulla distinzione funzionale a descriverne l'utilizzo, diano formalmente gli stessi risultati conseguiti dalle considerazioni del *Venerabilis Inceptor*: sia l'accento posto sull'immutabilità divina, sia i rilievi critici formulati contro la tradizione scotista – rea, a suo dire, di liberare il divino dalla componente morale che ne dovrebbe caratterizzare l'epifania – sono infatti dei chiari esempi di una comunanza di intenti e obbiettivi tutt'altro che marginale. Un valido studio per approfondire le problematiche appena descritte è quello di G. Leff. *Gregory of Rimini. Tradition and Innovation in fourteenth century thought*, Manchester University Press, Manchester 1961.

³⁸ Sull'onnipotenza divina quale pietra angolare dell'intero itinerario intellettuale di Holcot, L. A. Kennedy, *The Philosophy of Robert Holcot: Fourteenth-Century Skeptic*, Edwin Mellon Press, New York 1993; sul problema dei futuri contingenti nell'esegesi del domenicano inglese, P. Streveler, K. Tachau, *Seeing the Future Clearly: Questions on Future Contingents by Robert Holcot*, Toronto, 1995 e H. G. Gelber, *It Could Have Been Otherwise: Contingency and Necessity in Dominican Theology at Oxford, 1300–1350*, Brill Academic Publishers, Leiden 2004.

³⁹ Un'ottima introduzione all'opera di Wodeham è quella di W. J. Courtenay, *Adam Wodeham. An Introduction to His Life and Writings*, Leiden 1978.

⁴⁰ Sul problema dei futuri contingenti nell'opera di Buckingham il riferimento è B. R. De la Torre, *Thomas Buckingham and the Contingency of Futures: The Possibility of Human Freedom*, Notre Dame Press, Notre Dame 1987.

⁴¹ Accomunando questi autori alla 'tradizione' scotista circa il corretto modo di intendere ed interpretare le problematiche relative alla distinzione *absoluta-ordinata*, non si sta cercando di appiattare, in modo semplicistico e gratuito, alcune posizioni che, a dispetto di questa comunanza di intenti, sono semmai più affini, in ambito gnoseologico e metafisico, ai risultati della teoresi ockhamiana. L'orizzonte in cui ci muoviamo è ben diverso: infatti, pensando che la radicalità di questi autori possa acquisire una pregnanza ed un interesse teoretico irriducibile al semplice dibattito, di natura storiografica, relativo ad una storia degli effetti, solo prendendo congedo dall'orizzontalità di una visione 'continuista', interessata a ribadire la linearità di un percorso concettuale unitario, riteniamo più opportuno portare alla luce della fratture, degli slittamenti interni al dibattito, degli scarti incompensabili con l'usuale tassonomia. Ad ogni modo, quello che ci interessa sottolineare – e che descriveremo in queste pagine – è l'esistenza di una concezione della *potentia Dei* non riducibile alla natura meramente formale e terminologica della distinzione ockhamiana, una concezione del potere divino, dunque, che non disponga il creato alla sicura e mansueta supervisione della creatura, ma che possa implicare, ponendo a tema la fragilità dell'umana *episteme*, una differente modalità di accesso al mondo ed una diversa consapevolezza della certezza conseguita.

⁴² Scrive infatti Holcot: "Quando tamen dicitur quod Deus de potentia sua absoluta potest facere oppositum, dicit quod *haec propositio dupliciter potest intelligi*. Unus (sensus) est secundum communiter intelligentes quod Deus potest dimittere ordinationem factam et facere oppositum, ita quod haec sit vera simpliciter et absolute: Deus potest facere oppositum. Secundus sensus est iste: nisi Deus sic ordinasset, Deus posset facere oppositum, ita quod absolute considerando potentiam Dei ut potentia est sine eius ordinatione, non repugnat potentiae eius oppositum facere, nec in ea est defectus ad hoc. *Primus sensus falsus et secundus sensus verus*", pass. cit. in W. J. Courtenay, *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power, cit.*, p. 143 (corsivo nostro).

⁴³ Nella *distinctio* 44 prima citata, Scoto prosegue, in un passo subito successivo, la sua analisi intorno alla distinzione *absoluta-ordinata*, e lo fa servendosi di una metafora ‘giuridica’: “Et ideo non tantum in Deo, sed in omni agente libere – qui potest agere secundum dictamen legis recte et praeter talem legem vel contra eam – est distinguere inter potentiam ordinatam et absolutam; ideo dicunt iuristae quod aliquis hoc potest facere *de facto*, hoc est de potentia sua absoluta – vel *de iure*, hoc est de potentia ordinata secundum iura”, Duns Scoto, *Ordinatio*, 1, dist. 44, q. unica, *cit.*, p. 364 (corsivo nostro).

⁴⁴ Pass. cit. in W. J. Courtenay, *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, *cit.*, p. 145 (corsivo nostro).

⁴⁵ Come ha mostrato adeguatamente Randi, “la principale preoccupazione di Buckingham sembra essere di salvare e difendere la libertà umana; ed egli ritiene perciò necessario dimostrare che gli eventi futuri restano contingenti anche rispetto a Dio. Tuttavia, Buckingham non si unisce ai sostenitori della tesi estrema della contingenza del passato, e dunque, a differenza di Bradwardine, deve distinguere fra eventi passati e futuri anche rispetto a Dio. Con ciò, egli finisce per presentare un Dio che in certo modo viene toccato dal passare del tempo: per distinguere tra eventi passati, presenti e futuri, egli deve sostenere che gli eventi passati sono tali anche per Dio, ed ammettere dunque non poi tanto implicitamente che anche Dio ha un suo passato”, E. Randi, *Onnipotenza divina e futuri contingenti nel XIV secolo*, *cit.*, p. 618.

⁴⁶ “Unde vult (Scotus) quod, quia volutio Dei et divina ordinatio est in potestate Dei, potest Deus aliter facere quam vult facere et quam ordinavit facere et tamen recte semper facere quia ordinare aliam legem penes quam est recte agendum”, pass. cit. in B. R. De la Torre, *Thomas Buckingham and the Contingency of Futures: The Possibility of Human Freedom*, *cit.*, p. 202.

⁴⁷ E. Gilson, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Librairie Philosophique, Vrin, Paris 1952, trad. it., *Giovanni Duns Scoto. Introduzione alle sue posizioni fondamentali*, a c. di C. Marabelli e D. Riserbato, Jaca Book, Milano 2008 (p. 331).

⁴⁸ *Ibid.*, p. 347 (corsivo nostro).

⁴⁹ “Soltanto Dio (l’essere necessario) ha questo privilegio, che se è possibile bisogna che esista. E poiché nulla può impedire la possibilità di ciò che non implica alcun limite, alcuna negazione, alcuna contraddizione, questo soltanto basta a conoscere *a priori* l’esistenza di Dio”, G. W. Leibniz, *I Principi della Filosofia o Monadologia*, *cit.*, p. 290.

⁵⁰ “E con ciò si può colorare (*potest colorari*) anche l’argomento di Anselmo relativo al sommo pensabile. La descrizione che egli dà si deve intendere così: «Dio è ciò di cui», pensato senza contraddizione, «non si può pensare qualcosa di più grande», senza contraddizione. Infatti, ciò il cui pensiero include una contraddizione, si dice impensabile, e così è, perché si danno allora due pensabili opposti, che in nessun modo possono formare un solo pensabile, perché nessuno dei due determina l’altro. Ne consegue che tale sommo pensabile citato, con cui si indica Dio, esiste nella realtà, e in primo luogo per quel che riguarda l’essere quidditativo, poiché in tale sommo cogitabile l’intelletto trova la sua massima quiete, e perciò esso possiede la ragione del primo oggetto dell’intelletto, cioè la ragione di ente, e al massimo grado”, Duns Scoto, *Tractatus de primo principio*, trad. it., *Trattato sul primo principio*, a c. di P. Porro, Bompiani, Milano 2008 (p. 193).

⁵¹ G.W. Leibniz, *Discorso di metafisica*, *cit.*, p. 68 (corsivo nostro)

⁵² *Ibid.*, p. 69 (corsivo nostro).

⁵³ Per Abelardo, infatti, se è assolutamente necessario difendere la perfezione dell’azione divina, qualora Dio fosse libero di agire in modo diverso si finirebbe per affermare l’onnipotenza a scapito dell’ordine stabilito. Affinché ciò non accada, è necessario risolvere

la potenza divina nella puntualità del suo aver agito. E' pertanto immutabile sia l'essere del mondo, sia quella determinata configurazione mondana di cui facciamo esperienza. Riportiamo un passo emblematico a riguardo: "Necessario itaque Deus mundum esse voluit ac fecit, nec otiosus exstitit, qui eum, priusquam fecit, facere non potuit; quia priusquam fecit, fieri eum non oportuit. Si enim prius fecisset, utique et prius eum fieri oportuisset, quia facere quidquam nisi opportunum non potest, imo nisi optimum, id est tam bonum quantumcumque convenit, quod suo alto reservatur consilio", Abelardo, *Theologia Christiana*, Pl 178, 1330.

⁵⁴ Il nostro riferimento alla posizione di Abelardo, anziché a quella propriamente averroista, a proposito della condanna del 1277, non è casuale: infatti, come nota Luca Bianchi, se "la nozione di *potentia Dei absoluta* compare già a cavallo fra XII e XIII, il necessitarismo cui essa originariamente reagisce non può certo essere quello degli 'averroisti' – nessuna delle pur frequenti retrodatazioni è mai giunta a tanto –, ma semmai quello conseguente a taluni sviluppi della teologia di Abelardo che avevano trovato preoccupata eco già al concilio di Sens", L. Bianchi, *Onnipotenza divina e ordine del mondo fra XIII e XIV secolo*, cit., p. 115.

⁵⁵ Guglielmo di Ockham, dist. 44, q. unica, in *Scriptum in librum primum Sententiarum, Distinctiones XIX-XLVIII*, a c. di G.I. Etkorn e F.E. Kelly, *Opera Theologica* (Vol. IV), St. Bonaventure, New York 1979 (pp. 650-661).

⁵⁶ "Deus, per Augustinum, potest facere hominem cui repugnat peccare. Igitur talis homo non esset eiusdem speciei specialissimae cum isto homine. Igitur esset alterius speciei, et per consequens Deus potest facere individuum alterius speciei quam fecit, et per consequens mundum alterius speciei, et eadem ratione meliorem", *Ibid.*, pp. 652-653.

⁵⁷ I nostri rilievi sono perfettamente in linea con le considerazioni di Courtenay: "Ockham's definition and use of the *potentia absoluta/ordinata* distinction is traditional and conservative, identical with the standard theological definition development in the thirteenth century and employed by Thomas"; in Ockham, infatti, a differenza di Scoto, "*Potentia absoluta is not a sphere of action but a possibility*" W. J. Courtenay, *Capacity and Volition*, cit., p. 120 (corsivo nostro). Lungo la stessa linea ermeneutica vanno collocati i rilievi di Randi: "*Potentia Dei absoluta e potentia ordinata non sono dunque due insiemi parzialmente coestensivi; Dio non può fare effettivamente alcune cose de potentia absoluta, altre de potentia ordinata (...) L'azione divina de potentia absoluta si colloca, per così dire, in un tempo precedente alla 'scelta' dell'ordine del mondo; ordine che, come la volontà divina, è eterno e immutabile; ordine che include anche gli eventi miracolosi (che avvengono quindi de potentia ordinata). Si tratta, è chiaro, di un prius logico, non 'reale'; logicamente, come aveva già sostenuto Pietro di Trabibus, posse precede facere*", E. Randi, *Il sovrano e l'orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla «potentia absoluta» fra XII e XIV secolo*, La Nuova Italia, Firenze 1987, p. 67 (corsivo nostro).

⁵⁸ G.W. Leibniz, *Discorso di metafisica*, cit., p. 76.