

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

PASQUALE PORRO

Dalla parte di Giacobbe. Predestinazione, prescienza e provvidenza in Tommaso d'Aquino

ABSTRACT: In Thomas Aquinas, the notion of predestination is structurally and inescapably linked, on the one hand, to that of foreknowledge (or divine science), and on the other, to that of providence. What I set out to do here is: first (§2), to outline in broad terms the way in which Aquinas defines the meaning of these terms in their reciprocal relation – with particular reference to the account provided in *De veritate*, q. VI; then (§§3-4), to show how, at least with regard to predestination and foreknowledge, Aquinas appeals to different models which – to put it in deliberately simplified terms – may be traced respectively to Augustine and to Boethius. It should be borne in mind, however, that Aquinas does not appear to have always maintained exactly the same position, especially with regard to the relation between predestination and merit. As for providence, Aquinas's perhaps most significant move is his attempt to mitigate Aristotle's general anti-determinism (§5). The thread that binds these notions together is an overarching orientation in which the margin of indeterminacy in the created order is virtually nil, and in which even human agency may ultimately be traced back, from a strictly compatibilist standpoint, to the immutable decisions of the divine will.

SOMMARIO: In Tommaso d'Aquino, la nozione di predestinazione è strutturalmente e inevitabilmente legata, da un lato, a quella di prescienza (o scienza divina), e dall'altro, a quella di provvidenza. Ciò che mi propongo di fare qui è: in primo luogo (§2), delineare a grandi linee il modo in cui Tommaso definisce il significato di questi termini nella loro reciproca relazione – con particolare riferimento alla spiegazione fornita nel *De veritate*, q. VI; poi (§§3-4), mostrare come, almeno per quanto riguarda predestinazione e prescienza, Tommaso faccia appello a modelli diversi che – per dirla in termini volutamente semplificati – possono essere ricondotti rispettivamente ad Agostino e a Boezio. Va tenuto presente, tuttavia, che Tommaso non sembra aver sempre mantenuto esattamente la stessa posizione, soprattutto per quanto riguarda il rapporto tra predestinazione e merito. Per quanto riguarda la provvidenza, la mossa forse più significativa di Tommaso d'Aquino è il suo tentativo di mitigare il generale antideterminismo di Aristotele (§5). Il filo conduttore che lega insieme queste nozioni è un orientamento generale in cui il margine di indeterminatezza nell'ordine creato è virtualmente nullo, e in cui persino l'agire umano può in ultima analisi essere ricondotto, da un punto di vista strettamente compatibilista, alle decisioni immutabili della volontà divina.

KEYWORDS: Thomas Aquinas; Predestination; Divine Foreknowledge; Providence; Free Will; Compatibilism



1. PREMESSA

La nozione di predestinazione si lega strutturalmente e inevitabilmente, in Tommaso d'Aquino, a quelle di prescienza (o scienza divina) da una parte, e di provvidenza dall'altra. Predestinazione, prescienza e provvidenza formano in Tommaso – come più in generale nell'orizzonte del pensiero scolastico – una costellazione concettuale difficile da sezionare. E difficile anche da affrontare in modo analitico ed esaustivo. Ciò che mi propongo qui è qualcosa di ben più limitato e circoscritto, e cioè in primo luogo (§2) di chiarire a grandi linee il modo in cui Tommaso precisa il significato di questi termini nella loro relazione reciproca – facendo riferimento soprattutto alla sistemazione proposta dallo stesso maestro domenicano nella q. VI del *De veritate* –, poi (§§ 3-4) di mostrare come, almeno relativamente a predestinazione e prescienza, Tommaso faccia ricorso a modelli diversi, che – per esprimerci in modo volutamente semplificato – potrebbero essere riportati rispettivamente ad Agostino e a Boezio. Occorre tuttavia anche prestare attenzione al fatto che Tommaso non sembra aver sempre mantenuto esattamente la stessa posizione durante le varie fasi della sua biografia intellettuale, soprattutto intorno al rapporto tra predestinazione e merito. Quanto alla provvidenza, la scelta forse più significativa di Tommaso è quella di tentare un'interpretazione in grado di tenere insieme il complessivo antideterminismo di Aristotele con una concezione di tipo appunto provvidenziale (§5). Il filo che tiene insieme queste nozioni è rappresentato da un orientamento complessivo in cui il margine di indeterminatezza, nel mondo creato, è praticamente nullo, e in cui anche l'agire umano può essere ricondotto in ultima istanza, in un'ottica strettamente compatibilista, alla causalità essenziale e alle decisioni immutabili della volontà divina.

2. PREDESTINAZIONE, PROVVIDENZA, PRESCIENZA: IL QUADRO CONCETTUALE

Il testo che più degli altri permette di ottenere un quadro ad un tempo chiaro, sintetico e completo del modo in cui Tommaso intende predestinazione, prescienza e provvidenza, nonché il modo in cui esse si rapportano reciprocamente, è forse come detto la q. VI (in 6 articoli) delle *Quaestiones disputatae de veritate* (che si collocano negli anni della prima reggenza parigina, dunque tra il 1256 e il 1259).¹

Tommaso si preoccupa qui in primo luogo di precisare in che modo la predestinazione si rapporti alla provvidenza (a. 1). Da una parte, è chiaro che la predestinazione rientra in quanto tale nella provvidenza: la predestinazione implica in effetti l'idea che qualcosa venga indirizzato verso un fine, e in generale la proprietà di dirigere verso un fine appartiene alla provvidenza; la predestinazione è dunque senza dubbio parte della provvidenza. Dall'altra, i due ambiti tuttavia non coincidono: la provvidenza si estende

1. Per la proposta di datazione delle opere di Tommaso, mi permetto di rinviare a Porro 2012a. Per le edizioni che utilizzo per ogni singola opera rimando invece alla bibliografia finale. Delle *Quaestiones disputatae de veritate* è disponibile una utile edizione italiana (non è in verità l'unica) con testo latino a fronte, a cura di Fernando Fiorentino (cf. ugualmente la bibliografia). La più recente e accurata analisi della dottrina tommasiana della predestinazione (in rapporto a quella della creazione) è invece Lenzi 2025, in particolare i capitoli 4 e 5.

infatti a tutto ciò che viene indirizzato verso un fine, includendo perciò sia gli esseri razionali che quelli irrazionali; la predestinazione riguarda invece solo gli uomini, e limitatamente alle cose che riguardano la loro salvezza. Una seconda differenza è ancora più rilevante: in tutto ciò che è ordinato verso un fine, si devono considerare due cose: l'ordine stesso e ciò che consegue dall'ordine, ovvero il suo risultato – distinzione che risulta perfettamente comprensibile se si considera che non tutto ciò che è ordinato a un fine raggiunge poi di fatto quello stesso fine. La provvidenza riguarda solo l'ordinamento al fine; in questo senso, se si restringe la considerazione al solo caso degli uomini, la provvidenza prevede che tutti gli uomini siano ordinati alla beatitudine che costituisce il loro fine. La predestinazione concerne invece l'esito o risultato dell'ordinamento, e dunque riguarda solo coloro che conseguiranno effettivamente la beatitudine, ovvero la gloria.²

Come la provvidenza consiste in un atto della ragione (divina), anche la predestinazione consiste in un atto della ragione di chi dirige o ordina al fine. Ma in questo caso si dà un ovvio coinvolgimento della volontà: per dirigere a un fine, occorre volere quel fine, perché nessuno ordina qualcosa a un fine che non vuole o desidera. Il fine verso cui la predestinazione dirige non dev'essere considerato in universale, ma in rapporto a coloro che conseguiranno quel fine, e che vengono per ciò stesso distinti dagli altri. La predestinazione presuppone così l'amore in base a cui Dio vuole la salvezza di qualcuno. E presuppone anche la scelta o elezione (*electio*) in base a cui coloro che sono destinati a raggiungere il fine vengono separati da coloro che invece non lo conseguiranno. Questa separazione – come Tommaso si premura subito di precisare – non dipende da qualche elemento o aspetto che possa essere rinvenuto in coloro che vengono separati, non si fonda cioè su differenze oggettivamente presenti in coloro che vengono scelti, e tali da indurre Dio ad amare alcuni e riprovare gli altri (come Agostino e quasi tutta la tradizione della teologia cristiana, Tommaso fa qui riferimento al c. 9 della *Lettera ai Romani*, in part. 11-13).³ La predestinazione presuppone così l'elezione e

2. *De ver.*, q. 6, a. 1: 175, 163-187: “[...] praedestinatio quantum ad duo a providentia differt. Providentia enim dicit universaliter ordinationem in finem, et ideo se extendit ad omnia quae a Deo in finem aliquem ordinantur, sive rationalia sive irrationalia, sive bona sive mala; sed praedestinatio respicit tantum illum finem qui est possibilis rationali creaturae, utpote gloriam, et ideo praedestinatio non est nisi hominum, et respectu horum quae pertinent ad salutem. Differt etiam alio modo: in qualibet enim ordinatione ad finem est duo considerare, scilicet ipsum ordinem et exitum vel eventum ordinis; non enim omnia quae ad finem ordinantur finem consequuntur. Providentia ergo ordinem in finem respicit tantum, unde per Dei providentiam homines omnes ad beatitudinem ordinantur; sed praedestinatio respicit etiam exitum vel eventum ordinis, unde non est nisi eorum qui gloriam consequuntur. Sicut igitur se habet providentia ad impositionem ordinis, ita se habet praedestinatio ad ordinis exitum vel eventum: quod enim aliqui finem gloriae consequantur non est principaliter ex propriis viribus sed ex auxilio gratiae divinitus dato”.

3. *De ver.*, q. 6, a. 1: 176, 214-220: “Haec autem separatio non est propter aliquam diversitatem inventam in his qui separantur quae posset ad amorem incitare, quia ‘cum nondum nati essent aut aliquid boni egissent aut mali, dictum est: Iacob dilexi, Esau autem odio habui’, ut dicitur Rom. ix¹¹⁻¹³”. Sul modo in cui Agostino aveva interpretato il 9 capitolo della *Lettera ai Romani*, e più in generale sulla dottrina agostiniana della grazia immeritata e irresistibile cf.

l'amore, l'elezione presuppone solo l'amore. Quanto agli effetti, la predestinazione prevede invece in primo luogo il dono della grazia necessaria per conseguire il fine (*collatio auxilii ad consequendum finem*), e poi quello che coincide con il conseguimento del fine stesso (*consecutio finis, quod est glorificatio*): in altri termini, i doni della grazia (*in via*) e della gloria (*in patria*).

Per quanto riguarda invece il rapporto tra predestinazione e prescienza, Tommaso affronta innanzi tutto la questione se la prescienza (dei meriti) possa essere considerata come la causa o la ragione della predestinazione (a. 2). Il punto di partenza è rappresentato da un principio neoplatonico, proprio della tradizione procliana (e veicolato in quanto tale dal *De causis*): tutto ciò che è causa della causa è anche necessariamente causa dell'effetto, mentre tutto ciò che è causa di un effetto non necessariamente è causa della (o: di una) causa.⁴ In altri termini: tutto ciò che è prodotto da una causa seconda è anche prodotto, mediatamente, dalla Causa Prima: dunque la causa seconda produce l'effetto della Causa Prima, ma certamente non è causa della stessa Causa Prima. Ora, come abbiamo in parte già visto, nella predestinazione occorre distinguere tra la predestinazione stessa, che è eterna, e i suoi effetti temporali prima ricordati, ovvero la grazia e la gloria (anche se la durata di quest'ultima è eterna *ex parte post*). Gli atti umani concorrono a produrre come effetto la gloria, ma non sono causa meritoria della grazia, né quindi tanto meno della predestinazione. Al limite, svolgono la funzione di disposizione materiale, grazie alla quale l'uomo si prepara alla ricezione della grazia.

Qual è dunque la causa della predestinazione? Abbiamo visto come la predestinazione sia l'indirizzamento verso un fine da parte della ragione (divina), in quanto mossa dalla volontà. Dunque, la causa ultima della predestinazione è ciò che può muovere la volontà. La volontà può essere mossa *per modum debiti* (al modo di ciò che è dovuto) o *sine debiti ratione*, cioè in modo non dovuto. *Per modum debiti* la volontà può essere mossa ulteriormente in due modi: in senso assoluto, o presupponendo una determinata condizione (*ex suppositione alterius*). Ciò che muove in senso assoluto è il fine ultimo, che è l'oggetto della volontà. Così inteso, il fine risulta vincolante per la volontà: secondo la lezione dell'*Etica Nicomachea*, la volontà (in questo caso, quella umana) non sceglie il fine e non può in alcun modo scostarsi dal perseguire il fine o sottrarsi ad esso. Nel caso dell'uomo, questo fine (e qui si dà un significativo punto di contatto tra

Marafioti 1987; Flasch 1990; Cipriani 1995; Porro 1997 e 2010; Lettieri 2001; Ogliari 2003. Sul rapporto Tommaso-Agostino a questo proposito cf. Paluch 2002 e 2004.

4. L'ordinamento gerarchico delle cause e il primato della Causa Prima sono i temi di fondo della prima proposizione del *De causis*. Cf. quel che osserva lo stesso Tommaso commentando la medesima proposizione: "[...] causa secunda habet potentiam sive virtutem operandi a causa prima. Sed causa secunda per suam potentiam vel virtutem est causa effectus; ergo hoc ipsum quod causa secunda sit causa effectus, habet a prima causa. Esse ergo causam effectus inest primo causae primae, secundo autem causae secundae; quod autem est prius in omnibus, est magis, quia perfectiora sunt priora naturaliter. Ergo prima causa est magis causa effectus quam causa secunda" (*Super De causis*: 7, 9-16); "Causa secunda non agit in causatum suum nisi virtute causae primae; ergo et causatum non procedit a causa secunda nisi per virtutem causae primae; sic igitur virtus causae primae dat effectui ut attingatur a virtute causae secundae; prius ergo attingitur a virtute causae primae" (*Super De causis*: 7, 24-8, 5).

la tradizione aristotelica e quella agostiniana) è la felicità: nessun uomo può non voler essere felice. Ci sono poi determinati oggetti senza dei quali il fine continuerebbe a esercitare il suo vincolo nei confronti della volontà, ma che concorrono a integrare la bontà del fine. Tali cose sono pertanto dovute solo una volta concesso o presupposto il fine ultimo. Per adoperare l'esempio di Tommaso: un sovrano, in modo del tutto liberale e gratuito, può nominare qualcuno cavaliere; ma un cavaliere non è tale se non ha un cavallo; dunque, diviene necessario – ma solo una volta ammessa la decisione del re di nominare quel tale cavaliere –, che il sovrano gli dia anche un cavallo.

Nel caso di Dio, il fine della sua volontà è la sua stessa bontà, che non è subordinata ad alcuna condizione: per raggiungere tale fine, Dio non ha quindi bisogno di nulla. Tutto ciò che Dio fa, non lo fa perché deve qualcosa a qualcuno, ma per assoluta liberalità. La volontà divina si muove quindi originariamente in senso assoluto. Ma presupponendo invece che Dio voglia fare qualcosa di determinato, necessariamente (nel senso della necessità ipotetica o condizionale) anch'Egli deve fare quelle cose senza di cui la cosa voluta non potrebbe aver luogo. Se Dio vuole per esempio creare un uomo (decisione incondizionata, dunque libera in senso assoluto), deve comunque necessariamente fornirgli la razionalità.

Delineata questa griglia, veniamo al caso specifico: grazia e gloria sono perfezioni che vanno al di là della natura; dunque la natura può darsi senza di esse. Quindi il fatto che Dio voglia elargire grazia e gloria a qualcuno procede dalla sua pura liberalità. Causa del volere è in questo caso l'amore sovrabbondante (*superabundans affectio*) di chi vuole (Dio) nei confronti del fine in cui si realizza la perfezione della sua bontà. In termini più diretti, causa della predestinazione non è altro se non la stessa bontà di Dio:

Perfectio autem gratiae et gloriae sunt huiusmodi bona quod sine eis natura esse potest – excedunt enim naturalis virtutis limites –, unde quod Deus velit alicui dare gratiam et gloriam hoc ex mera liberalitate procedit; in his autem quae ex liberalitate tantum procedunt causa volendi est ipsa superabundans affectio volentis ad finem in quo attenditur perfectio bonitatis ipsius; unde causa praedestinationis nihil est aliud quam bonitas Dei.⁵

Questo permette, secondo Tommaso, di evitare sia l'errore di coloro che affermano che tutto procede unicamente dalla volontà di Dio, sia quello di coloro che affermano che tutto procede da Dio in modo dovuto. La prima posizione sbaglia nella misura in cui elimina l'ordine che si dà tra i diversi effetti divini; la seconda cade in una forma di necessitarismo naturale. La via da seguire è invece quella intermedia: ciò che Dio

5. *De ver.*, q. 6, a. 2: 181, 242-251. Tommaso segue Agostino anche nel postulare una fondamentale asimmetria tra il caso degli eletti e quello dei riprovati: per questi ultimi, si dà un merito (negativo; *meritum* è *vox anceps* in latino) della condanna, e cioè il peccato originale; l'elezione è invece del tutto immeritata da parte umana, e si radica solo nella bontà e nella misericordia divine; ivi, q. 6, a. 2, ad 9: 182, 355-183, 364: “[...] dicendum quod electio Dei qua unum reprobatur et alterum eligit, rationabilis est. Non tamen oportet quod ratio electionis sit meritum, sed ratio electionis est divina bonitas; ratio autem reprobationis est in hominibus peccatum originale, ut Augustinus dicit, vel infuit hoc ipsum quod est non habere debitum ad hoc quod eis gratia conferretur: rationabiliter enim possum velle denegare aliquid alicui quod sibi non debetur”.

vuole in prima istanza procede dalla sua pura volontà; tutte le cose che sono richieste per la realizzazione di ciò che è voluto in prima istanza procedono invece come cosa ‘dovuta’, sia pure *ex suppositione*, cioè in modo condizionale. Dio non è dunque in alcun modo in debito nei confronti delle cose, ma solo della sua volontà. Tommaso può così ribadire ulteriormente che la prescienza dei meriti futuri non può in alcun modo essere considerata causa della predestinazione, ovvero che è impossibile che l’uso previsto o preconosciuto della grazia sia la causa dell’apposizione della grazia stessa, dal momento che lo stesso debito uso della grazia è qualcosa che dipende ed è ordinato dalla provvidenza: è insomma un effetto della predestinazione, e non causa di essa.⁶

Il rapporto tra predestinazione e prescienza viene ulteriormente precisato, a partire dalla questione della certezza, nel successivo a. 3 della medesima q. VI del *De veritate*. Qui Tommaso si richiama in primo luogo alla distinzione tra *certitudo cognitionis* e *certitudo ordinis*. La certezza della conoscenza si ha (ovviamente) quando una cosa viene conosciuta così come essa è nella realtà. Ma poiché una cosa si conosce nel modo più certo soprattutto quando se ne conosce la causa, il termine ‘certezza’ può essere esteso fino a indicare, in modo più ampio, l’ordine che si dà tra una causa e il suo effetto: tale ordine è certo quando la causa produce in modo infallibile il proprio effetto. Ora, la prescienza – cioè la conoscenza divina assolutamente atemporale di tutti gli eventi e stati di fatto che gli uomini conoscono invece come passati, presenti o futuri – appartiene evidentemente alla sfera cognitiva, e non tutto ciò che Dio conosce (attraverso la *simplex intelligentia*, ovvero la considerazione delle creature indipendentemente dalla loro attualizzazione) viene di fatto prodotto da Dio stesso (attraverso l’estensione ‘pratica’ della sua scienza, ovvero la considerazione attuale delle creature in termini di *visio* diretta). La prescienza non implica pertanto in sé una forma di causalità (se è vero, più in generale, che la scienza di Dio è causa dei suoi contenuti, non è comunque – come si è appena detto – causa della posizione in atto di tali contenuti). Nel caso della prescienza si ha dunque solo la certezza della conoscenza. La predestinazione aggiunge alla prescienza una forma di causalità rispetto alle cose che ne costituiscono l’oggetto, perché appunto le destina a un fine: ed è in questo senso che si può dire che alla certezza della conoscenza si aggiunge in questo caso la certezza dell’ordine.

E così come la predestinazione è parte della provvidenza, e aggiunge qualcosa alla provvidenza, anche la certezza della predestinazione aggiunge qualcosa alla certezza della provvidenza. L’ordine della provvidenza è certo in due modi: nell’ambito dei fini particolari, quando le cose che sono ordinate dalla provvidenza a un determinato fine conseguono tale fine (e questo è il caso dei moti celesti e di tutto ciò che in natura agisce necessariamente); e in un modo più generale, e cioè nell’ambito delle cose generabili e corruttibili, in cui non sempre una potenza attiva produce il proprio effetto. Ma questo difetto (come quello che si ha nell’imperfetta formazione delle membra) viene pur sempre ordinato da Dio a qualche altro fine. Nulla così davvero sfugge al fine universale della provvidenza, anche se non sempre si realizza un determinato fine particolare.

6. *De ver.*, q. 6, a. 2, ad 1: 181, 271-275: “[...] debitus gratiae usus est quiddam ad quod divina providentia gratiam collatam ordinat, unde non potest esse quod ipse rectus gratiae usus praescitus sit causa movens ad gratiam dandum”.

Se si considera l'ordine della predestinazione, esso è invece certo non solo rispetto al fine universale, ma anche a quello particolare e determinato, perché chi è predestinato alla salvezza non potrà mai venir meno o sottrarsi a questo fine. Qui si può cogliere un'altra significativa asimmetria tra la predestinazione e la provvidenza: in quest'ultima, l'ordine rispetto al fine risulta certo solo quando anche le cause seconde producono necessariamente il proprio effetto (se le cause seconde operano in modo contingente, l'effetto sarà inevitabilmente investito dalla stessa contingenza); nell'ordine della predestinazione, invece, la certezza rimane inscalfibile, anche se la causa prossima – che in questo caso è il libero arbitrio umano – produce l'effetto solo in modo contingente.⁷

Questo scarto permette a Tommaso di tornare – sempre nel contesto del *De veritate* – sulla questione dei rapporti tra libero arbitrio e predestinazione, dal momento che l'infallibilità della predestinazione sembra conciliarsi poco e male con la libertà dell'arbitrio. Per Tommaso, non ci si può limitare a dire che la certezza della predestinazione aggiunge alla provvidenza solo la certezza della prescienza: in effetti, questo equivarrebbe a dire che i predestinati si distinguono dai riprovati solo perché nel primo caso si ha anche la prescienza dell'esito (della salvezza). Ma come Tommaso ribadisce, sempre sulla base della lezione agostiniana, la prescienza (dei meriti) non è mai a fondamento della predestinazione; quest'ultima ha come causa e origine solo la scelta di Colui che predestina (*electio praedestinantis*).⁸ Si comprende così con grande chiarezza il nocciolo della posizione (matura) di Tommaso intorno al rapporto tra predestinazione e merito: la predestinazione è eterna, certa e assolutamente infallibile, e tuttavia la causa prossima della salvezza resta subordinata ad essa in modo del tutto contingente. Anche nella natura, più in generale, alcuni effetti sono prodotti da Dio in modo infallibile attraverso l'azione di cause seconde necessarie, e altri – come verificheremo più oltre – attraverso il concorso combinato di più cause seconde contingenti. Lo stesso accade nella predestinazione: il libero arbitrio resta sempre una causa prossima e subordinata del tutto contingente. L'esempio che Tommaso fornisce in questa occasione si riferisce a qualcuno che è predestinato, e dunque non potrebbe più in alcun modo cadere, anche se il suo libero arbitrio di fatto non sembra più concorrere alla produzione dell'effetto

7. *De ver.*, q. 6, a. 3: 185, 177-190: “[...] ordo praedestinationis est certus non solum respectu universalis finis sed etiam respectu particularis et determinati, quia ille qui est ordinatus per praedestinationem ad salutem numquam deficit a consecutione salutis; nec tamen hoc modo est certus ordo praedestinationis respectu particularis finis sicut erat ordo providentiae, quia in providentia ordo non erat certus respectu particularis finis nisi quando causa proxima necessario producebat effectum suum, in praedestinatione autem invenitur certitudo respectu singularis finis, et tamen causa proxima, scilicet liberum arbitrium, non producit effectum illum nisi contingenter”.

8. *De ver.*, q. 6, a. 3: 185, 191-186, 205: “Unde difficile videtur concordare infallibilitatem praedestinationis cum arbitrii libertate; non enim potest dici quod praedestinatio supra certitudinem providentiae nihil aliud addat nisi certitudinem praescientiae, ut scilicet dicatur quod Deus ordinat praedestinatum ad salutem sicut et quemlibet alium, sed cum hoc de praedestinato scit quod non deficiet a salute: sic enim non diceretur praedestinatus differre a non praedestinato ex parte ordinis sed tantum ex parte praescientiae eventus, et sic praescientia esset causa praedestinationis nec praedestinatio esset per electionem praedestinantis, quod est contra auctoritatem Scripturae et dicta sanctorum”.

(della salvezza): Dio otterrà comunque inevitabilmente l'effetto previsto servendosi di un complesso di altre cause seconde che o impediscano che il predestinato cada, o facciano sì che, se cade, possa rialzarsi (un insieme di aiuti: *tot alia adminicula praeparat quod vel non cadat vel si cadit quod resurgat*).⁹ Si potrebbe qui notare, incidentalmente, che se la dottrina matura di Tommaso intorno al rapporto tra predestinazione e merito risponde in realtà in larga misura all'interpretazione che più o meno tre secoli più tardi ne darà Báñez, l'idea che sussista una 'cintura' di *auxilia* o *adminicula* che permettono la realizzazione del disegno divino attraverso il concorso di un insieme di cause seconde contingenti apre uno spiraglio anche per l'interpretazione gesuitica di Tommaso, e perfino per la posizione del grande avversario dei domenicani della prima età moderna, e cioè Molina.¹⁰ In definitiva, per Tommaso – così come recita la conclusione dell'a. 3 della q. VI del *De veritate* – la salvezza umana non è affatto certa rispetto alla causa prossima, e cioè il libero arbitrio umano; è invece infallibile e assolutamente certa rispetto alla causa prima, che è la predestinazione.¹¹ Nella sezione delle stesse *Quaestiones disputatae de veritate* dedicata al libero arbitrio (q. 24, a. 15), Tommaso per altro ribadisce – in termini ancora fedelmente agostiniani – che il libero arbitrio non può prepararsi da solo alla grazia, ma deve essere mosso e guidato dalla provvidenza divina (“[...] patet quod liberum arbitrium non potest se ad gratiam praeparare nisi ad hoc divinitus dirigatur”).¹²

Questo quadro concettuale permette a Tommaso di chiarire anche la questione relativa al numero dei predestinati, o meglio alla certezza del numero dei predestinati. Tommaso rifiuta con decisione l'idea che il numero (inteso come numero numerante, quindi come cifra matematica) sia fisso, ma che coloro che appartengano a questo numero (il numero numerato, cioè la quantità discreta reale a cui si applica il numero numerante) possano invece variare. Dio possiede una conoscenza certa del numero dei predestinati sia in senso formale che in senso materiale: sa quanti sono, e sa chi sono. Considerato invece dalla prospettiva umana, il numero numerato o materiale appare incerto (appare cioè incerto chi appartenga al novero degli eletti) in quanto la causa prossima della salvezza, ovvero il libero arbitrio umano, è in sé contingente. Questa incertezza non si estende però al numero numerante o formale. In altri termini, gli uomini possono dubitare su chi appartenga o no al numero degli eletti, ma non possono invece dubitare che il numero degli eletti sia stato fissato dall'eternità e risulti immutabile.¹³

9. *De ver.*, q. 6, a. 3: 186, 225-232: “Et hoc modo est in praedestinatione: liberum enim arbitrium deficere potest a salute; tamen in eo quem Deus praedestinat, tot alia adminicula praeparat quod vel non cadat vel si cadit quod resurgat, sicut exhortationes, suffragia orationum, gratiae donum et omnia huiusmodi quibus Deus adminiculatur homini ad salutem”.

10. Sulle interpretazioni della dottrina tommasiana nella controversia *de auxiliis* cf. Cessario 2014; Long, Nutt and White 2016; Matava 2016. Ma si vedano anche gli studi di De Franceschi citati nella successiva n. 46.

11. *De ver.*, q. 6, a. 3: 186, 232-236: “Si ergo consideremus salutem respectu causae proximae, scilicet liberi arbitrii, non habet certitudinem sed contingentiam; respectu autem causae primae, quae est praedestinatio, certitudinem habet”.

12. *De ver.*, q. 24, a. 15: 725, 100-103.

13. *De ver.*, q. 6, a. 4: 190, 129-153: “Ipse enim Deus habet certam cognitionem de numero

L'immutabilità implica ovviamente che nessuno dei non predestinati possa nel tempo aggiungersi alla schiera degli eletti (anche solo per rimpiazzare qualcuno), e che nessuno dei predestinati possa nel tempo cadere e non salvarsi: in un caso come nell'altro, la scelta divina si troverebbe a essere vanificata (anche se Dio è causa della salvezza dei predestinati, e non della caduta dei riprovati) e di conseguenza la stessa volontà divina risulterebbe inefficace. La certezza della predestinazione si conferma così – per Tommaso – ulteriore e in qualche modo doppia rispetto a quella della prescienza: Dio non solo conosce in modo certo chi si salverà e chi no, ma predispone in modo altrettanto certo l'ordine che è così conosciuto. Uno degli argomenti con cui Tommaso si confronta in questo contesto (l'ottavo *quod sic*) è degno di attenzione, anche perché destinato a diventare un luogo classico dei dibattiti teologici nei decenni successivi: poiché Dio è libero da vincoli (e dunque, potremmo dire, in ragione della sua onnipotenza e assoluta libertà), non potrebbe forse predestinare alla salvezza un numero maggiore di quelli già predestinati? O non potrebbe predestinare alla salvezza chi non era predestinato e abbandonare alla condanna chi era invece predestinato? Espressioni di questo tipo – per Tommaso – sono vere in senso diviso, ma false in senso composto. In altri termini: in senso assoluto, Dio avrebbe potuto scegliere un individuo al posto di un altro (e conserva sempre, atemporalmente, questa potenza), ma non muta certamente la sua decisione rispetto a chi è predestinato e chi non lo è. Il numero dei predestinati non può essere alterato, e dunque non può essere né aumentato né diminuito.¹⁴ Né giova in questo caso il modo in cui Dio si rapporta alla creazione.¹⁵ La creazione è infatti un atto *ad extra*,

praedestinatorum et formali et materiali: scit enim quot et qui sint salvandi et utrumque infallibiliter ordinat ut sic, quantum ex parte Dei est, respectu utriusque numeri inveniatur certitudo non solum cognitionis sed etiam ordinis. Sed si loquamur de certitudine numeri praedestinatorum per comparisonem ad causam proximam salutis humanae ad quam praedestinatio ordinatur, non erit idem iudicium de numero formali et materiali. Numerus enim materialis aliquo modo subiacet voluntati humanae quae est variabilis in quantum salus uniuscuiusque est sub libertate arbitrii constituta sicut sub causa proxima; et sic numerus materialis aliquo modo certitudine caret. Sed numerus formalis nullo modo cadit sub voluntate humana eo quod nulla voluntas humana se extendit per modum causalitatis alicuius ad totam integritatem numeri praedestinatorum; et ideo numerus formalis remanet omnibus modis certus: et sic potest praedicta distinctio sustineri ut tamen simpliciter concedatur quod uterque numerus ex parte Dei certitudinem habet”.

14. *De ver.*, q. 6, a. 4: 191, 248-265: “[...] quamvis de quolibet absolute concedi posset quod Deus potest eum praedestinare vel non praedestinare, tamen supposito quod praedestinauerit, non potest non praedestinare vel e contrario quia non potest esse mutabilis. Et ideo dicitur communiter quod haec ‘Deus potest non praedestinatum praedestinare vel praedestinatum non praedestinare’ in sensu composito est falsa sed in diviso est vera. Et propter hoc omnes illae locutiones quae sensum compositum implicant, sunt falsae simpliciter. Unde non est concedendum quod numero praedestinatorum possit fieri additio vel subtractio, quia additio praesupponit illud cui additur et subtractio illud a quo subtrahitur; et eadem ratione non potest concedi quod Deus possit plures praedestinare quam praedestinet vel pauciores”.

15. Naturalmente, questa diversità vale solo per questo aspetto specifico. Più in generale, come si mostra in modo ottimamente argomentato in Lenzi 2025, la dottrina della creazione e quella della predestinazione hanno in Tommaso una connessione profonda: l'una e l'altra manifestano allo stesso tempo da un lato la bontà, dall'altro la giustizia di Dio.

un atto estrinseco: il fatto che Dio faccia prima una cosa, e poi non la faccia più, non indica in questo caso una forma di mutazione o mutabilità in Dio stesso, ma solo nei suoi effetti (la creazione è in effetti per Tommaso una relazione che è reale dal punto di vista delle creature, ma soltanto di ragione in rapporto a Dio). Predestinazione e prescienza sono invece atti intrinseci: una mutazione di tali atti comporterebbe dunque – per assurdo – una mutazione di Dio stesso.

Definitivamente acclarata – se mai ce ne fosse stato davvero bisogno – la certezza della predestinazione da parte di Dio, ci si potrebbe chiedere se gli uomini abbiano una conoscenza certa del loro stato (q. VI, a. 5). Tommaso non esclude che possa essere conveniente che la predestinazione possa essere rivelata ad alcuni individui, ma rigetta decisamente l'ipotesi che essa possa invece essere rivelata a tutti: se infatti i predestinati conoscessero con certezza il loro stato, gli altri comprenderebbero di non rientrare nel numero dei predestinati, e cadrebbero nella disperazione. Per di più, i predestinati stessi non si impegnerebbero più di tanto nel rendersi, se non degni del loro destino, almeno congrui rispetto ad esso.¹⁶ La sezione delle *Quaestiones de veritate* destinata alla predestinazione si chiude infine con una questione delicata: se la predestinazione è certa e infallibile, che funzione o che efficacia hanno le preghiere, e in particolare le preghiere dei santi? La risposta di Tommaso è inequivocabile: le preghiere non giocano alcun ruolo diretto nella predestinazione, ovvero non possono in alcun modo far sì che uno venga predestinato. La ragione è ovvia: le preghiere sono temporali, la predestinazione è immutabile ed eterna.¹⁷ E per questo stesso motivo le preghiere non giovano neppure dal punto di vista della prescienza (ipotizzando ad esempio che Dio possa aver deciso di scegliere e predestinare coloro che, in base alla sua prescienza, sapeva che sarebbero stati fortemente aiutati dalle preghiere di altri), perché come si è già visto la predestinazione è del tutto indipendente rispetto alla prescienza, e non si fonda su di essa.

Dunque, va assolutamente esclusa la possibilità che le preghiere possano, per così dire, far cambiare idea a Dio: una tesi che Tommaso attribuisce agli Stoici, per quanto riguarda le scuole filosofiche antiche, e in parte ad Avicenna, nella misura in cui il filosofo persiano postula nella propria *Metafisica* un rapporto diretto tra le anime

16. *De ver.*, q. 6, a. 5: 192, 26-44: “[...] non est inconveniens alicui suam praedestinationem revelari, sed secundum legem communem non est conveniens ut omnibus reveletur, duplici ratione. Quarum prima potest sumi ex parte eorum qui non sunt praedestinati: si enim omnibus praedestinati sua praedestinatio sic nota esset, tunc omnibus non praedestinati certum esset se praedestinos non esse ex hoc ipso quod se praedestinos nescirent, et hoc quodam modo eos in desperationem induceret. Secunda ratio potest sumi ex parte ipsorum praedestinatorum: securitas enim negligentiam parit, si autem certi essent de sua praedestinatione securi essent de sua salute, et ita non tantam sollicitudinem apponerent ad mala vitanda. Et propter hoc a divina providentia salubriter est ordinatum ut homines suam praedestinationem vel reprobationem ignorent”.

17. *De ver.*, q. 6, a. 6: 194, 60-80: “Dicendum quod praedestinationem iuvare precibus sanctorum dupliciter potest intelligi: uno modo quod orationes sanctorum iuvent ad hoc quod aliquis praedestinetur; et hoc non potest esse verum neque de orationibus secundum quod in propria natura existunt quia temporales sunt, praedestinatio autem aeterna, neque etiam secundum quod existunt in Dei praescientia quia praescientia meritorum vel propriorum vel alienorum non est praedestinationis causa, ut supra dictum est”.

umane e le anime celesti che regolano gli atti di volizione umani.¹⁸ D'altra parte, non si può cadere neppure nella tesi epicurea secondo cui, proprio perché tutto accade immutabilmente, le preghiere sono del tutto vane e inutili. In altri termini, le preghiere non possono essere ritenute del tutto superflue (né ovviamente alcun teologo scolastico avrebbe potuto sostenere una tesi diversa). Esse tuttavia concorrono – per Tommaso – a produrre non la predestinazione, come si è appena detto, ma i suoi effetti, e svolgono pertanto il ruolo di cause strumentali. È significativo che il quadro teorico che legittima questa distinzione sia desunto da un'autorità strettamente filosofica, e cioè il *Liber de causis*: se, sulla scorta di quest'ultimo, si concede che la Causa Prima è ciò che permette alla seconda di influire sul proprio effetto,¹⁹ allora anche nel caso del rapporto tra predestinazione e preghiere si può postulare un ordinamento di questo tipo. È la Causa Prima che fa sì che quelle seconde possano concorrere alla produzione dell'effetto, ed è a fondamento della loro efficacia. In questo senso, si deve quindi intendere che le preghiere sono uno strumento di cui la predestinazione si serve per ottenere l'effetto già immutabilmente stabilito, e in questo – e solo in questo – consiste la loro efficacia. Non a caso, Tommaso interpreta in questo modo (nella risposta a uno degli argomenti *contra*) la celebre leggenda medievale di Traiano, salvato dall'inferno per intercessione di Gregorio Magno.²⁰ Traiano si trovava (temporaneamente) all'inferno, ma non era certamente stato riprovato: era invece stato predestinato a salvarsi, a tempo debito, attraverso le preghiere di Gregorio.

3. PREDESTINAZIONE E MERITO: TOMMASO E AGOSTINO

Quel che si è presentato finora – come anticipato – è il quadro che Tommaso d'Aquino offre nelle *Quaestiones de veritate*, che rappresenta forse la trattazione più organica e compatta del tema. Occorre però sottolineare che questo è in realtà uno dei punti intorno a cui Tommaso ha mutato almeno in parte parere nel corso della sua produzione: una differenza forse più di sfumature che di sostanza. Nel giovanile *Commento alle Sentenze* (*In I Sent.*, d. 41, q. 1, a. 3), l'allora ancora baccelliere domenicano aveva sì già affermato che la prescienza dei meriti umani non poteva essere considerata come la causa della predestinazione nel suo insieme (altrimenti l'elargizione della grazia risulterebbe qualcosa di dovuto, e non appunto di gratuito), ma aveva anche concesso – in misura un po' più pronunciata rispetto alla sistemazione del *De veritate* – che qualche effetto della predestinazione potesse trovare la propria causa nelle nostre azioni (“*nihil prohibet, illud quod est effectus praedestinationis, scilicet gratia et gloria, quae oblique*

18. Cf. per es. Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, X, c. 1: 527, 4-8: “Sed hoc totum fluit desuper [...]. Igitur propter has causas prosunt omnibus orationes et sacrificia [...]”.

19. È ancora un riferimento alla prima proposizione del *Liber*. Cf. *supra*, n. 4.

20. Sulla leggenda della salvezza ‘dilazionata’ di Traiano nel Medioevo (in riferimento anche al canto XIX del *Paradiso* di Dante) cf. Vickers 1983, Whatley 1984, Trumbower 2001, Porro 2015, Tedesco 2025.

ponuntur in ejus definitione, habere aliquam causam ex parte nostrorum operum”).²¹ Detto altrimenti, prima di diventare maestro, Tommaso non aveva in alcun modo negato che la causa ultima della volontà divina, nel predestinare qualcuno alla salvezza, fosse soltanto la stessa bontà di Dio, ma aveva comunque ipotizzato, da parte dei prescelti, non solo un merito per la gloria in riferimento alla volontà creaturale già informata dalla grazia (un aspetto che nell'essenziale, come abbiamo visto, permane anche dopo), ma anche un merito relativo alla disposizione alla grazia prima dell'apposizione temporale di quest'ultima. Più precisamente, Tommaso aveva escluso (ma non in senso assoluto) che tale disposizione negli eletti fosse una vera e propria *causa* della predestinazione, ma aveva concesso che fosse una *ratio* (e i confini tra i due termini e le due nozioni sono notoriamente abbastanza porosi) tale da rendere la predestinazione stessa ragionevole e giusta: “[...] opus meritorium informatum gratia est causa meritoria gloriae; sed opus bonum praecedens gratiam non est causa meritoria ejus, sed solum dispositio quaedam. Unde patet quod praedestinatio causam non habet, sed habet rationem ex parte effectus, secundum quam rationabilis et justa dicitur”.²²

Dalle *Quaestiones de veritate* in poi invece l'impianto tommasiano resta sostanzialmente stabile, ed è più marcatamente orientato verso la dottrina agostiniana della grazia immeritata.²³ Quando per esempio nella *Summa theologiae* Tommaso affronta il medesimo problema della causa della predestinazione (I, q. 23, a. 5: *Utrum praescientia meritorum sit causa praedestinationis*), la sua soluzione ripropone con pochi ritocchi quella maturata durante la prima reggenza parigina. Interrogarsi sulla causa della predestinazione vuol dire essenzialmente interrogarsi sulle possibili motivazioni della volontà divina: ma qui occorre distinguere innanzi tutto tra la causa di un atto di volontà *ex parte actus volendi* e quella *ex parte volitorum*. Nessuno è mai stato così temerario

21. *In I Sent.*, d. 41, q. 1, a. 3 (“Utrum praescientia meritorum sit causa praedestinationis”): 970.

22. *Ibid.* In altri termini, per il ‘giovane’ Tommaso, se, *ex parte actus volendi*, il fine ultimo della volontà divina è la stessa bontà di Dio, *ex parte volitorum* si può parlare di merito per la gloria se la volontà creaturale è già informata dalla grazia, e quanto meno di *disposizione* alla grazia in rapporto all'apposizione temporale di quest'ultima (intesa come effetto della predestinazione): “Finis autem voluntatis suae est sua bonitas, quae est ipsemet: unde dicitur communiter quod Deus vult hoc propter bonitatem suam, non quia scivit hoc, vel quia hoc factum est. Sed tamen effectus voluntatis ejus, scilicet ipsum volitum ordinatum ad bonitatem suam, potest procedere ex aliqua causa quam Deus praescivit ab aeterno; et istum ordinem causae ad causatum Deus vult, et vult quod effectus sit quia causa est; non autem ita quod causalitas referatur ad voluntatem, sed ad volitum: et ista causa voliti, non volendi, dicitur ratio quaedam voluntatis ex parte effectus. Sed haec causa in quibusdam habet completam rationem causae, quandoque vero est tantum dispositio. Ita etiam ad duplicem effectum praedestinationis diversimode se habet nostra opera [...]” (*ibid.*).

23. È molto probabile – come hanno suggerito Henri Bouillard e Michael Paluch – che Tommaso d'Aquino sia stato spinto ad adottare una visione più deterministica della predestinazione, che in realtà è molto più vicina alla posizione standard e definitiva di Agostino, a causa della sua peculiare interpretazione del *Liber de bona fortuna*, ovvero dell'assemblaggio latino di parti dei *Magna Moralia* (1206 b 30-1207 b 19) e dell'*Etica eudemia* (1246 b 37-1248 b 11). Cf. Bouillard 1944 e Paluch 2004, ma anche Wawrykow 1995, in particolare 34-42; Cordonier 2011; Lenzi 2025 (ma anche già Lenzi 2013).

– secondo Tommaso – da affermare che i meriti possano essere causa della predestinazione divina nel primo senso, cioè *ex parte actus praedestinantis*. Il problema sta invece nell'appurare se la predestinazione abbia qualche fondamento da parte degli effetti.²⁴ Scartate la posizione origeniana²⁵ (secondo cui gli effetti della predestinazione in questa vita terrena dipendono dai meriti acquisiti nella precedente vita puramente spirituale) e quella pelagiana (secondo cui gli effetti della predestinazione dipendono dai meriti acquisiti in questa stessa vita), Tommaso si occupa più in particolare della tesi che potremmo definire semipelagiana: i meriti che seguono l'effetto della predestinazione sono la causa della predestinazione stessa, ovvero, Dio concede la grazia a chi sa che ne farà buon uso. L'errore di questa tesi sta nell'artificiosa separazione tra ciò che dev'essere attribuito alla grazia e ciò che dev'essere attribuito al libero arbitrio. Ciò che appartiene alla grazia è infatti un effetto della predestinazione, e non può pertanto esserne considerato una causa; se dunque si desse un fondamento, da parte nostra, della predestinazione, esso dovrebbe trovarsi in qualcosa che è in nostro potere senza essere al contempo un effetto della predestinazione. Ma proprio questo è impossibile, dal momento che anche il nostro libero arbitrio, o meglio l'uso del nostro libero arbitrio, ricade tra gli effetti della predestinazione: allo stesso modo in cui l'azione delle cause seconde non è distinta da quella della Causa Prima, così l'operare del nostro libero arbitrio non può mai essere considerato indipendente o svincolato dalla predestinazione divina.²⁶ Certo – concede Tommaso –, un singolo effetto della predestinazione può essere considerato causa di un altro (secondo il duplice ordine della causalità efficiente e finale), e in questo senso è lecito dire per esempio che Dio prevede di elevare qualcuno alla gloria per i suoi meriti, in quanto prevede di concedergli la grazia per acquisire tali meriti. Ma nel complesso l'insieme degli effetti della predestinazione non ha nessun fondamento da parte di chi è predestinato: “[...] impossibile est quod totus praedestinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra”.²⁷

24. Cf. *Summa theol.*, I, q. 23, a. 5, resp.: 585: “Nullus ergo fuit ita insanae mentis, qui diceret merita esse causam divinae praedestinationis, ex parte actus praedestinantis. Sed hoc sub quaestione vertitur, utrum ex parte effectus, praedestinatio habeat aliquam causam. Et hoc est quaerere, utrum Deus praedeterminaverit se daturum effectum praedestinationis alicui, propter merita aliqua”.

25. Sull'interpretazione tommasiana di Origene in rapporto al tema della predestinazione cf. Lenzi 2023.

26. Cf. *Summa theol.*, I, q. 23, a. 5, resp.: 586: “Sed isti [*scil.* alii, qui dixerunt quod merita sequentia praedestinationis effectum, sunt ratio praedestinationis] videntur distinxisse inter id quod est ex gratia, et id quod est ex libero arbitrio, quasi non possit esse idem ex utroque. Manifestum est autem quod id quod est gratiae, est praedestinationis effectus: et hoc non potest poni ut ratio praedestinationis, cum hoc sub praedestinatione concludatur. Si igitur aliquid aliud ex parte nostra sit ratio praedestinationis, hoc erit praeter effectum praedestinationis. Non est autem distinctum quod est ex libero arbitrio, et ex praedestinatione; sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda, et causa prima: divina enim providentia producit effectus per operationes causarum secundarum [...]. Unde et id quod est per liberum arbitrium, est ex praedestinatione”. L'approccio compatibilista è qui espresso in modo inequivocabile.

27. Cf. *ibid.*: 587.

La ragione generale per cui alcuni sono salvati e altri sono rimessi alla loro condanna sta invece, per Tommaso, nella sola manifestazione della bontà divina. Poiché è impossibile che quest'ultima si manifesti nel creato con la stessa unità e semplicità che si ritrovano in Dio, è necessario che essa si riveli nel mondo e nell'umanità secondo gradi diversi. Secondo la lezione agostiniana, a cui Tommaso sembra conformarsi pienamente (ben più dei maestri francescani a lui contemporanei), negli eletti la bontà si manifesta sotto forma di misericordia, mentre nei riprovati si manifesta sotto forma di giustizia: e questa differenza è l'unico reale motivo per cui gli uomini sono destinati a sorti diverse.²⁸ La stessa conclusione è ribadita da Tommaso senza esitazioni anche nel più tardo *Commento alla Lettera ai Romani*.²⁹

Tanta est autem divinae bonitatis excellentia, quod non potest uno modo nec in una creatura sufficienter manifestari. Et ideo diversas creaturas condidit, in quibus diversimode manifestatur. Praecipue autem creaturis rationalibus, in quibus eius iustitia manifestatur quantum ad illos quos pro eorum meritis punit, misericordia vero in illis quos ex sua gratia liberat. Et ideo ut utrumque in hominibus manifestaretur, quosdam misericorditer liberavit, sed non omnes.³⁰

Se però ci si chiede nello specifico perché proprio alcuni determinati uomini siano oggetto della misericordia divina, e altri invece della condanna, non ci si può che rimettere all'insondabilità della volontà divina. A questo proposito Tommaso non ha alcuna esitazione nel richiamarsi esplicitamente ad Agostino: "Quare illum trahat et illum non trahat, noli uelle iudicare, si non uis errare".³¹ Si tratta di un limite ultimo che resiste a qualsiasi tentativo di spiegazione razionale. La stessa cosa, osserva per altro Tommaso nella *Summa*, si riscontra anche nella natura (e nella filosofia naturale): si può dare una ragione generale per cui la materia prima, di per sé uniforme e indifferen-

28. Cf. *Summa theol.*, I, q. 23, a. 5, ad 3: 587: "[...] ex ipsa bonitate divina ratio sumi potest praedestinationis aliquorum, et reprobationis aliorum. Sic enim Deus dicitur omnia propter suam bonitatem fecisse, ut in rebus divina bonitas repraesentetur. Necesse est autem quod divina bonitas, quae in se est una et simplex, multiformiter repraesentetur in rebus; propter hoc quod res creatae ad simplicitatem divinam attingere non possunt. Et inde est quod ad completionem universi requiruntur diversi gradus rerum, quarum quaedam altum, et quaedam infimum locum teneant in universo. Et ut multiformitas graduum conservetur in rebus, Deus permittit aliqua mala fieri, ne multa bona impediuntur [...]. Sic igitur consideremus totum genus humanum, sicut totam rerum universitatem. Voluit igitur Deus in hominibus, quantum ad aliquos, quos praedestinat, suam repraesentare bonitatem per modum misericordiae, parcendo; et quantum ad aliquos, quos reprobat, per modum iustitiae, puniendo". Su questo parallelismo tra i gradi dell'ordine naturale e quelli dell'ordine morale – parallelismo che Enrico di Gand giudicherà incomprensibile, se non aberrante – e in più in generale tra creazione e predestinazione rinviando ancora a Lenzi 2025.

29. Si ritiene comunemente che il corso sulla *Lettera ai Romani* sia stato tenuto da Tommaso negli ultimi anni della sua vita: nell'ultimo anno parigino (1271-1272) o, più probabilmente, a Napoli, tra il 1272 e il 1273. Solo il commento ai primi otto capitoli sembra essere stato rivisto direttamente da Tommaso: cf. Torrell 1994: 282-290. Sull'esegesi tomista della lettera paolina cf. Vosté 1942 e Domanyi 1979.

30. *Super Rom.*, IX, lect. 4, I: 144, n. 792.

31. Augustinus Hipponensis, *In Iohannis evangelium tractatus CXXIV*, tr. XXVI, 2: 260, 7-8.

te, si trova divisa e distinta sotto le quattro forme elementari – e cioè la necessità della differenziazione delle specie –, ma perché proprio una determinata parte della stessa materia si trovi sotto la forma del fuoco e un'altra ad esempio sotto quella della terra dipende semplicemente, senza altra ragione, dalla volontà divina. Allo stesso modo, nella costruzione di una parete di un edificio, è necessario che alcune pietre si trovino in una determinata posizione e altre in un'altra: ma perché proprio quella determinata pietra venga collocata in quella posizione dipende soltanto dalla volontà dell'artefice.³²

Ciò non giustifica nessuna possibile accusa di ingiustizia nei confronti di Dio. Giustizia e ingiustizia hanno senso solo là dove qualcosa è dovuto, e bisogna pertanto rendere a ciascuno il suo. Ma nulla – lo abbiamo già visto – è dovuto da Dio alle creature: ciò che Dio concede, dipende esclusivamente dalla sua liberalità, e nessuno pertanto ha il diritto di reclamare come suo ciò che non gli è mai stato dovuto. Anche in questo caso il *Commento alla Lettera ai Romani* non fa che precisare la medesima tesi:

Manifestum est enim quod iustitia distributiva locum habet in his quae dantur ex debito, puta si aliqui meruerunt mercedem, ut plus laborantibus maior merces donetur, non autem habet locum in his quae sponte et misericorditer aliquis dat; puta si aliquis duos pauperes in via inveniens det uni quod potest, vel disponit in eleemosynam dare, non est iniquus sed misericors. Similiter si aliquis, duobus aequae ipsum offendentibus, uni dimittat offensam et non alteri, est misericors uni, et iustus ad alterum, neutri vero iniquus.³³

Il diverso trattamento che Dio riserva a chi si trova in condizioni uguali è così per Tommaso umanamente inspiegabile, ma legittimo; in definitiva, la disuguaglianza non comporta di per sé ingiustizia: “Neque tamen propter hoc est iniquitas apud Deum, si inaequalia non inaequalibus praeparat” – una conclusione che sarà duramente at-

32. *Summa theol.*, I, q. 23, a. 5, ad 3: 588: “Sed quare hos elegit in gloriam, et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem. Unde Augustinu dicit, *Super Ioannem: Quare hunc trahat, et illum non trahat, noli velle diiudicare, si non vis errare*. Sicut etiam in rebus naturalibus potest assignari ratio, cum prima materia tota sit in se uniformis, quare una pars eius est sub forma ignis, et alia sub forma terrae, a Deo in principio condita: ut scilicet sit diversitas specierum in rebus naturalibus. Sed quare haec pars materiae est sub ista forma, et illa sub alia, dependet ex simplici divina voluntate. Sicut ex simplici voluntate artificis dependet, quod ille lapis est in ista parte parietis, et ille in alia: quamvis ratio artis habeat quod aliqui sint in hac, et aliqui sint in illa”. Lo stesso esempio si ritrova nel *Commento alla Lettera ai Romani*: “[...] considerandum est, quod circa electionem bonorum et reprobationem malorum duplex quaestio potest moveri. Una quidem in generali, quare Deus velit quosdam indurare, et quorundam misereri. Alia vero in speciali, quare velit huius misereri et hunc vel illum indurare. Et potest quidem ratio huius quaestionis assignari; secundae autem quaestionis non potest assignari ratio, nisi simplex Dei voluntas, cuius exemplum patet in rebus humanis. Si enim aliquis aedificare volens, haberet multos lapides similes et aequales congregatos, posset ratio assignari quare quosdam ponat in summo et quosdam in imo ex parte finis, quia ad perfectionem domus quam facere intendit, requiritur et fundamentum quod habet lapides in imo, et cacumen parietis quod habet lapides in summo. Sed quare ponat hos lapides in summo et hos in imo, non habet aliquam rationem, nisi quia artifex voluit” (*Super Rom.*, IX, lect. 4, I: 143, n. 788).

33. *Super Rom.*, IX, lect. 3, I: 140, n. 773.

taccata, a pochi anni dalla morte di Tommaso, da Enrico di Gand (nella q. 5 del suo *Quodlibet* VIII), per non citare che il caso più vistoso ed eclatante.³⁴

Una prima piccola conclusione può a questo punto già essere tratta: a proposito della predestinazione, o meglio ancora del rapporto tra predestinazione e merito, Tommaso è certamente più vicino alle tesi di fondo della dottrina agostiniana della grazia irresistibile e immeritata della maggior parte dei maestri francescani dello stesso periodo. E poiché la dottrina della grazia è – nonostante tutti i tentativi storici di edulcorazione – il cuore stesso della teologia agostiniana, si potrebbe dire che, contrariamente a una consolidata vulgata interpretativa, Tommaso sia ben più ‘agostiniano’ dei francescani che passano invece come tali.

4. PRESCIENZA E FUTURI CONTINGENTI: TOMMASO E BOEZIO

Nell’a. 12 della q. 2 delle *Quaestiones disputatae de veritate* Tommaso si confronta con la celebre obiezione epistemica che Boezio pone alla Filosofia all’inizio della discussione relativa alla compatibilità tra prescienza divina e libero arbitrio umano nel V libro della *Consolazione della filosofia*: se Dio conosce in modo certo e necessario i futuri contingenti in quanto questi ultimi non potranno di fatto non accadere, allora i futuri contingenti non sono veramente tali (e cioè contingenti) e di conseguenza bisognerebbe annullare ogni margine di libertà per l’arbitrio umano; ma se d’altra parte Dio conosce in modo certo e necessario eventi che sono e restano in sé contingenti, allora non conosce le cose così come esse sono, e pertanto o possiede una conoscenza meramente doxastica oppure si inganna e cade in errore sistematicamente.³⁵ Seguendo lo stesso Boezio, Tommaso aggira l’obiezione facendo leva sulla modalità della conoscenza divina: Dio conosce (atemporalmente) tutti gli eventi senza distinzioni temporali, ma come presenti, e li conosce in modo certo, senza che ciò annulli la natura in sé contingente di ciò che – considerato in senso assoluto, e non sotto la condizione della conoscenza divina – avrebbe potuto/potrebbe anche non aver luogo.³⁶ La stessa linea argomentativa com-

34. Cf. *Summa theol.*, I, q. 23, a. 5, ad 3: 599. Rimando in proposito a Porro 1997, 2010, 2014, 2020, da cui mi permetto per altro di riprendere qui alcuni elementi fondamentali.

35. Cf. Boethius, *De consolatione philosophiae*, V, 2, 22-28.

36. Sul rapporto Tommaso-Boezio a questo proposito, e comunque per una innovativa messa a punto della posizione di Tommaso intorno alla prescienza divina e ai futuri contingenti cf. Marenbon 2005. Concorro con Marenbon nel ritenere che la sola interpretazione dell’eternità come atemporalità non costituisca il vero fulcro né della soluzione di Boezio né di quella di Tommaso, considerati per altro entrambi da Marenbon – mi sembra – in una prospettiva che oggi verrebbe qualificata come ‘libertarian’. Non condivido invece la scelta di Marenbon di individuare tale fulcro, in entrambi i casi, nella natura peculiare della conoscenza divina (soluzione ‘epistemica’), né la decisione (in contrasto con quanto suggeriscono esplicitamente i testi di Boezio e Tommaso) di separare la questione della prescienza da quella della provvidenza o causalità. Mi sembra invece che: (i) sia Boezio che Tommaso adottino una prospettiva ‘compatibilista’, e non ‘libertarian’; (ii) che in Boezio come in Tommaso la scienza divina sia indissociabile dalla provvidenza, ovvero dall’ordinamento causale del mondo; (iii) che il nucleo della soluzione boeziano-tommasiana risieda nella distinzione tra necessità assoluta e necessità ipotetica, che rimanda a sua volta all’idea che *in se* – considerati cioè indipendentemente dal

pare in diversi altri luoghi. Il più significativo è probabilmente quello in cui Tommaso si sofferma sul luogo d'origine per eccellenza della questione dei futuri contingenti, e cioè il capitolo 9 del *De interpretatione* aristotelico. Tommaso segue in effetti il testo e la linea dello stesso Aristotele: gli enunciati relativi a eventi futuri contingenti ("domani ci sarà una battaglia navale" – esempio classico, che tuttavia nel testo aristotelico compare nella sezione 'dialettica' in cui Aristotele stesso fa parlare i suoi avversari) sfuggono a ciò che oggi chiamiamo principio di bivalenza, cioè non possiedono un valore di verità determinato (non sono in sé né veri né falsi). Al contrario, tutti gli enunciati al passato o al presente possiedono sempre un valore di verità determinato (cioè sono sempre o veri o falsi, come impone appunto il principio di bivalenza: l'enunciato "ieri c'è stata una battaglia navale" può essere vero o falso, a seconda che ieri ci sia stata effettivamente o no una battaglia navale, ma necessariamente è o vero o falso, e così per le proposizioni al presente). Ma gli eventi che si presentano come futuri contingenti per la conoscenza umana, sono invece – come abbiamo appena ricordato – conosciuti atemporalmente, e dunque in un eterno presente, dalla conoscenza divina: ciò che per gli uomini non ha un valore determinato di verità, lo possiede invece per l'intelletto divino. Ma se così è, non si deve ammettere che tutto nel mondo accade di necessità, e che non c'è pertanto alcuno spazio per la libertà dell'agire umano? Tommaso riprende la strategia dispiegata da Boezio (non solo nel suo commento al *De interpretatione*, ma anche appunto nella *Consolatio*): il fatto che Dio conosca come presenti tutte le cose non altera il loro intrinseco statuto modale. Poniamo il caso di osservare una scena dall'alto, da una finestra: se in questo momento in strada passa qualcuno, per me sarà impossibile non vederlo, e dunque lo osserverò necessariamente passare (secondo il classico principio della necessità del presente: *omne quod est, quando est, necesse est esse*). Ma dal fatto che io lo osservi ora necessariamente non dipende affatto che egli sia stato forzato o necessitato a passare proprio ora: per chi cammina, la scelta di passare in un dato momento per quella via è del tutto libera, anche se un osservatore dall'alto non può che conoscerla necessariamente come presente. La necessità che investe gli eventi contingenti in quanto conosciuti da Dio è pertanto una necessità ipotetica o condizionale, e non assoluta – una necessità vincolata cioè alla condizione della conoscenza divina: se qualcosa è conosciuto atemporalmente da Dio, non potrà che aver luogo, anche se ciò non annulla il fatto che in sé stesso quello stesso evento avrebbe potuto anche non verificarsi, o verificarsi in modo differente. Come scrive Tommaso:

Set Deus est omnino extra ordinem temporis, quasi in arce eternitatis constitutus, que est tota simul, cui subiacet totus temporis decursus, [secundum unum et simplicem eius intuitum] et ideo uno intuitu uidet omnia que aguntur secundum totum temporis decursum, unumquodque ut est in se ipso existens, non quasi sibi futurum quantum ad eius intuitum prout est in solo ordine suarum causarum (quamvis et ipsum ordinem causarum uideat), set omnino eternaliter sic uidet unumquodque eorum que sunt in quocunque tempore, sicut oculus humanus uidet Sortem se-

vincolo o dalla clausola epistemica della conoscenza divina – gli eventi e le azioni umane mantengono una natura intrinsecamente contingente (gli stessi eventi sono invece necessari se messi in rapporto *ad aliud*, cioè – estrinsecamente – alla scienza e alla provvidenza divine).

dere in se ipso, non in causa sua. Ex hoc autem quod homo uidet Sortem sedere, non tollitur eius contingencia, que respicit ordinem cause ad effectum, et tamen certissime et infallibiliter uidet oculus hominis Sortem sedere dum sedet, quia unumquodque prout est in se ipso iam determinatum est. Sic igitur relinquitur quod Deus certissime et infallibiliter cognoscat omnia que fiunt in tempore, et tamen ea que in tempore eueniunt non sunt uel fiunt ex necessitate, set contingenter.³⁷

Gli esseri umani non potranno non fare ciò che Dio ha previsto (ma ‘prevedere’, come aveva osservato già Boezio, è a questo proposito termine impreciso: Dio non pre-vede, ma vede tutto nel suo eterno presente),³⁸ ma ciò non toglie che – indipendentemente da questa condizione o clausola epistemica – essi avrebbero potuto non farlo, o farlo diversamente. Ciò ci permette di capire che il libero arbitrio umano è pertanto inteso – da Tommaso così come già da Boezio – in una prospettiva strettamente ‘compatibilista’, per usare il lessico contemporaneo, e non *libertarian*: si inserisce e svolge il suo ruolo in un ordine causale già determinato. A ciò bisogna aggiungere la tesi specificamente tommasiana – della quale ci occuperemo nel paragrafo successivo – secondo cui la stessa volontà divina ha disposto che alcuni effetti siano necessari (predisponendone perciò le cause necessarie) e altri contingenti (a differenza di ciò che affermerà qualche decennio più tardi Giovanni Duns Scoto, e cioè che la volontà divina produce in modo contingente tutto ciò che produce *ad extra*): se la prescienza non annulla – secondo il modello boeziano – la contingenza intrinseca o assoluta degli eventi e delle azioni umane, bisogna poi tener conto del fatto che la salvezza individuale dipende dalla predestinazione (su cui il libero arbitrio non può esercitare nessun ruolo causale diretto) e che l’ordinamento dell’intero Universo risponde a un disegno provvidenziale in cui ogni forma di contingenza è riconducibile a cause essenziali, e in ultima analisi alla provvidenza stessa.

5. OLTRE ARISTOTELE: IL ‘DETERMINISMO PROVVIDENZIALE’

Per Tommaso – così come per quasi tutti i maestri scolastici – la questione del determinismo si pone a livelli diversi; essa può riguardare il ruolo del fato, ovvero dell’influenza dei corpi celesti (determinismo astrale) o di altri agenti a noi ignoti sulle vicende umane; può riguardare il condizionamento che le passioni corporee (anche per effetto degli stessi corpi celesti) possono esercitare sulle facoltà dell’anima razionale, cioè l’intelletto e la volontà; può riguardare – all’interno della stessa sfera dell’anima razionale – proprio il rapporto tra queste due facoltà, nella misura in cui l’intelletto potrebbe

37. *In Peryerm.*, I, lect. 14: 78, 414-436.

38. Boethius, *De consolatione philosophiae*, V, 6, 17-17: 157, 58-70: “Quoniam igitur omne iudicium secundum sui naturam quae sibi subiecta sunt comprehendit, est autem deo semper aeternus ac praesentarius status, scientia quoque eius, omnem temporis supergressa motionem, in suae manet simplicitate praesentiae infinitaque praeteriti ac futuri spatia complectens, omnia, quasi iam gerantur, in sua simplici cognitione considerat. Itaque si praesentiam pensare velis qua cuncta dinoscit, non esse praescientiam quasi futuri sed scientiam numquam deficientis instantiae rectius aestimabis. Unde non praeventia sed providentia potius dicitur, quod porro a rebus infimis constituta, quasi ab excelso rerum cacumine cuncta prospiciat”.

vincolare o obbligare la volontà a perseguire ciò che ha appreso come bene (il cosiddetto ‘determinismo psicologico’ al centro dei dibattiti tra intellettualisti e volontaristi tra la fine del XIII secolo e gli inizi del XIV); può infine riguardare la riconducibilità di tutti gli eventi accidentali e fortuiti (o semplicemente contingenti) alla disposizione provvidenziale divina – il che non significa altro se non che nulla è veramente *indeterminato* rispetto alla provvidenza divina. Questo è l’aspetto che qui ci interessa. Mettendo da parte i rischi deterministici strettamente antropologici (determinismo delle passioni, determinismo psicologico), resta da capire in che modo la provvidenza divina – in cui, come abbiamo visto inizialmente, rientra la predestinazione – si distingua dal fato, ovvero come il provvidenzialismo si distingua dal fatalismo. Il tentativo portato avanti da Tommaso in molte delle sue opere è quello di rigettare il secondo aspetto (il determinismo fatalistico), mantenendo in modo molto rigido il primo (quello che mi sono permesso di chiamare, in circostanze precedenti, il ‘determinismo provvidenziale’). La lunga sezione del III libro della *Contra Gentiles* sulla causalità divina e la provvidenza ne offre una prima immediata riprova; da una parte Tommaso precisa che la provvidenza non esclude la contingenza dalle cose (c. 72), non esclude la fortuna e il caso (c. 74), e soprattutto non esclude il libero arbitrio, poiché ogni governo ordinato mira a conservare o aumentare la perfezione di ciò che è governato, e la contingenza del libero arbitrio è più perfetta di quella degli agenti inanimati (c. 73); dall’altra pone che la provvidenza si estende ai singolari contingenti (c. 75) ed è immediata in rapporto ad essi (c. 76), che anche la fortuna dipende da cause superiori (c. 92), che il fato non è altro – come insegnava ancora Boezio – che la disposizione della provvidenza inerente alle stesse cose mutevoli (c. 93), che causa delle nostre deliberazioni e volizioni può essere soltanto Dio (cc. 88-89), che le deliberazioni e volizioni umane sono soggette alla provvidenza (c. 90), per concludere infine che la provvidenza è assolutamente certa e infallibile (c. 94). Il perno di tutta questa sezione, e il punto di equilibrio di questa architettura comunque assai delicata, si trova nella ricapitolazione del c. 91: l’uomo è soggetto ai corpi celesti per quel che riguarda il corpo, alle intelligenze angeliche per quel che riguarda l’intelletto, e a Dio per quel che riguarda la volontà (c. 91), e dunque anche riguardo al suo agire.

Il testo però forse più importante, anzi cruciale a questo proposito – come pure ho cercato di mostrare in alcune occasioni precedenti³⁹ – può essere individuato nel *Comento alla Metafisica*, e precisamente nella sezione dedicata alla tesi aristotelica relativa all’impossibilità di ricondurre tutte le cause accidentali (e tutti gli eventi accidentali e contingenti) a delle cause essenziali (VI, lect. 3). Il problema è che la strategia anteterministica dispiegata con sagacia da Aristotele nel c. 3 del VI libro della *Metafisica* da un lato legittima caso e fortuna come cause accidentali, ma dall’altro di fatto rimuove – come Tommaso non può fare a meno di rilevare – sia il fato che la provvidenza. Pur ammettendo l’anteriorità delle cause per sé rispetto a quelle accidentali, Aristotele nega poi come detto l’assoluta riduzione o riconducibilità delle seconde alle prime: se una tale riduzione fosse possibile – se davvero ogni evento accidentale o fortuito potesse essere

39. Cf. Porro 2012b, da cui riprendo qui l’essenziale.

spiegato attraverso una catena causale in grado di risalire fino a una causa essenziale (come nel celebre esempio per assurdo, o meglio dialettico, del malcapitato che mangia cibi speziati, ha sete, esce per bere, e viene ucciso da malviventi che incontra per strada), il determinismo resterebbe di fatto per Aristotele inaggirabile o ineludibile. Tanto il fato quanto la provvidenza implicano in effetti che tutto accada secondo un certo ordine: ma ciò che segue un ordine non è per ciò stesso accidentale, e dunque o è sempre o si verifica nel maggior numero di casi. Ora, il determinismo con cui Aristotele si confronta tanto nel c. 9 del *De interpretatione* quanto appunto nel c. 3 del VI libro della *Metafisica* fa leva implicitamente o esplicitamente sul meccanismo della 'retrocessione' o 'retrogradazione' del futuro, ovvero sul fatto che ciò che è ora presente o passato (e in quanto tale determinato, immodificabile e necessario), era in precedenza stato futuro. Da ciò il determinista ricava che se le cause di qualcosa sono poste nel passato e nel presente, e si esclude la possibilità di cause accidentali, è già predeterminato ciò che avverrà in futuro – come per l'appunto la morte apparentemente inaspettata di colui che mangia cibi salati o piccanti ed esce di casa per placare la sete. Ma tanto nel caso del fato quanto in quello della provvidenza le cause essenziali sono già poste nel passato e nel presente: si tratta nel primo caso dei corpi celesti, la cui azione è immutabile, e nel secondo della provvidenza eterna e immutabile di Dio. Tommaso si sforza quindi di reinterpretare Aristotele in modo da accettare la critica al fatalismo, ma salvare l'ordinamento provvidenziale. Ciò a cui bisogna prestare attenzione è per Tommaso l'ordinamento gerarchico delle cause (ancora una volta, un tema veicolato dalla tradizione procliana e dal *Liber de causis* in particolare). Tanto più le cause sono elevate, a tanti più effetti si estende la loro causalità, così come nella città o nello stato, per riprendere l'esempio di Tommaso, la politica, che riguarda l'intera comunità, ha un'estensione maggiore dell'arte militare, che non si estende invece ai civili. L'ordine che sussiste tra gli effetti in dipendenza da una causa è coestensivo alla causalità di quella stessa causa. Ciò significa che gli effetti che dipendono da cause inferiori particolari non hanno alcun ordine tra loro, anche se talvolta accidentalmente coincidono; ma gli stessi effetti, rapportati a una causa superiore comune, rivelano invece un preciso ordinamento reciproco. Appare così del tutto accidentale che una pianta fiorisca contemporaneamente ad un'altra, considerando la natura di ciascuna pianta e le sue cause prossime; ma la coincidenza non si rivela tale (e cioè accidentale) se la fioritura contemporanea viene messa in rapporto con l'influsso delle cause superiori, e in questo caso dei corpi celesti, da cui dipende l'alternanza delle stagioni e la fioritura simultanea di determinate piante. Tommaso introduce quindi la celebre dottrina del *triplex gradus causarum*, che risponde per altro alla divisione delle regioni ontologiche in cui si struttura l'universo aristotelico: al vertice, c'è una causa incorruttibile immutabile, e cioè Dio; in mezzo, ci sono cause incorruttibili e mutevoli (dal punto di vista del movimento locale), e cioè i corpi celesti; in basso, ci sono infine le cause corruttibili e mutevoli che caratterizzano il nostro mondo sublunare. Queste ultime cause, in quanto particolari, sono sempre univoche, producono cioè sempre i propri effetti secondo le singole specie determinate: il fuoco genera sempre fuoco, una determinata pianta genera sempre quella determinata pianta, e l'uomo un uomo. Le cause intermedie o di secondo grado sono in parte universali e in parte particolari:

particolari perché si estendono solo a ciò che viene prodotto attraverso il movimento; universali perché non riguardano una sola specie di realtà mobili, ma tutto ciò che è alterabile, generabile e corruttibile, nella misura in cui tutto ciò che si muove dipende dal primo moto. La Causa Prima è invece solo universale, perché il suo effetto proprio è l'essere: dunque, tutto ciò che è, rientra nella causalità e nell'ordine della Causa Prima.

Ora, considerando le sole cause prossime e particolari, è innegabile che molte cose accadano accidentalmente, o in ragione del concorso o dell'interferenza di più cause, o in ragione della debolezza dell'agente, che non è in grado di realizzare il fine che si era proposto, o infine in ragione dell'assenza di una idonea disposizione da parte della materia. Se si sale di grado, questa contingenza si riduce in larga misura, poiché molte delle cose che al primo livello appaiono accidentali cominciano a rivelarsi non più tali: il concorso di più cause accidentali può infatti avere una causa celeste determinata. Per di più, in riferimento ai corpi celesti, anche la debolezza dell'agente può essere sostanzialmente trascurata. Ma poiché essi agiscono comunque tramite il movimento, hanno pur sempre bisogno della materia, e dipendono dalla sua disposizione. Quantunque il margine di accidentalità si riduca considerevolmente, non scompare quindi del tutto. Fin qui – per Tommaso – Aristotele ha ragione: se l'effetto si produce *ut in pluribus*, e non *semper*, è ovvio che ci sia un residuo accidentale, *in paucioribus*. Un altro fondamentale fattore di indeterminatezza risiede nel fatto che alcuni enti sublunari, come le anime razionali, non sono sottoposti direttamente all'influsso dei corpi celesti, anche se indirettamente le mutazioni corporee indotte dall'influsso dei corpi celesti si riflettono sull'anima e possono inclinarla ad agire in un determinato modo. Ma è comunque un fatto che le azioni deliberate dell'uomo non possono essere ricondotte direttamente all'azione dei corpi celesti. Ciò è sufficiente, per Tommaso, per respingere, in accordo con Aristotele, il fatalismo, inteso come determinismo astrale. Ma salendo ulteriormente di grado, non si può trovare nulla che sfugga all'ordinamento divino. Non si dà qui neppure il limite della materia, perché anche la materia riceve il suo essere dalla causa prima. Rispetto alla causa prima, dunque, se tutto è ordinato, nulla è accidentale – il che equivale a dire che tutto è sottoposto alla provvidenza:

Relinquitur igitur quod omnia, quae hic fiunt, prout ad primam causam divinam referuntur, inveniuntur ordinata et non per accidens existere; licet per comparationem ad alias causas per accidens esse invenientur. Et propter hoc secundum fidem Catholicam dicitur, quod nihil fit temere sive fortuito in mundo, et quod omnia subduntur divinae providentiae.⁴⁰

Ma questo non significa per Tommaso annullare del tutto la contingenza, e porre che tutto avvenga di necessità. Per il fato, ciò si spiega in base al margine di indeterminatezza assicurato da una parte dalla materia e dall'altra dall'agire libero degli enti razionali. Il caso della provvidenza, riconosce Tommaso, è più complicato (*Sed de providentia maiorem habet difficultatem*).⁴¹ La provvidenza non si inganna e non trova alcuna limitazione intrinseca o estrinseca, a differenza dei corpi celesti. È impossibile che qualcosa

40. *In Metaph.*, VI, lect. 3, n. 1216: 308.

41. *In Metaph.*, VI, lect. 3, n. 1218: 308.

sia disposto (*provisum*) da Dio, e non si verifichi, e questo sembra implicare che ogni effetto della provvidenza accada di necessità. Ma per Tommaso dalla causa non dipende solo l'effetto, ma anche tutti i suoi accidenti: per esempio, la natura non si limita a produrre l'uomo, ma l'uomo con la proprietà specifica di essere capace di ridere. Ora, Dio è causa dell'ente in quanto ente, ed è dunque causa anche degli accidenti che ineriscono all'ente in quanto ente, tra cui figurano anche le modalità, come necessità e contingenza. Alla provvidenza spetta dunque non solo produrre un ente, ma attribuirgli contingenza o necessità, ed è quanto la provvidenza ottiene predisponendo le cause intermedie, dalle quali un certo effetto conseguirà in modo necessario o contingente:

Sicut autem dictum est, ens inquantum ens est, habet causam ipsum Deum: unde sicut divinae providentiae subditur ipsum ens, ita etiam omnia accidentia entis inquantum est ens, inter quae sunt necessarium et contingens. Ad divinam igitur providentiam pertinet non solum quod faciat hoc ens, sed quod det ei contingentiam vel necessitatem. Secundum enim quod unicuique dare voluit contingentiam vel necessitatem, praeparavit ei causas medias, ex quibus de necessitate sequatur, vel contingenter. Invenitur igitur uniuscuiusque effectus secundum quod est sub ordine divinae providentiae necessitatem habere.⁴²

È dunque vero che ogni effetto sottoposto alla provvidenza divina possiede una necessità, ma sempre nella forma della necessità ipotetica postulata da Boezio: se è stato disposto da Dio, allora accadrà (*si aliquid est a Deo provisum, hoc erit*). La stessa cosa, tuttavia, può risultare contingente in rapporto alle cause prossime, e ciò per Tommaso è sufficiente per ribadire che non ogni effetto è necessario, ma alcuni sono necessari e alcuni contingenti *secundum analogiam suae causae* o *secundum conditionem proximarum causarum*, secondo la formulazione alternativa della *Summa theologiae* (I, q. 22, a. 4): gli effetti si assimilano alle cause prossime, non a quelle remote, la cui condizione non possono raggiungere (*Effectus enim in suis naturis simulantur causis proximis, non autem remotis, ad quarum conditionem pertinere non possunt*).

In definitiva, non bisogna per Tommaso limitarsi a ritenere che Dio abbia disposto che una cosa sia: Egli ha disposto anche il fatto che sia in modo necessario o contingente. Aristotele ha pertanto torto nel ritenere che una volta posta la provvidenza, tutto debba accadere di necessità, e tutti gli effetti debbano risultare necessari; la posizione della provvidenza implica invece per Tommaso una necessità in senso composto o congiunto: è necessario che l'effetto sia o in modo contingente o in modo necessario. Ma con ciò Tommaso si spinge in realtà ben oltre Aristotele, parlando espressamente in proposito di *lex necessitatis vel contingentiae* o *ordo necessitatis vel contingentiae*, dunque di una *lex necessaria* che, almeno rispetto al senso composto, investe tutti gli effetti:

Unde non sequitur secundum rationem Aristotelis hic inductam, quod ex quo divina providentia est posita, quod omnes effectus sint necessarii; sed necessarium est effectus esse contingenter, vel de necessitate. Quod quidem est singulare in hac causa, scilicet in divina providentia. Reliquae enim causae non constituunt legem necessitatis vel contingentiae, sed constituta a superiori causa utuntur. Unde

42. In *Metaph.*, VI, lect. 3, n. 1220: 308.

causalitati cuiuslibet alterius causae subditur solum quod eius effectus sit. Quod autem sit necessario vel contingenter, dependet ex causa altiori, quae est causa entis inquantum est ens; a qua ordo necessitatis et contingentiae in rebus provenit.⁴³

Anche ciò che è contingente è sottoposto a questa *lex necessaria*: pertanto esso è contingente solo in senso relativo – rispetto cioè alle cause prossime – ma non rispetto alla Causa Prima, perché nulla è indeterminato o accidentale rispetto alla provvidenza. Possiamo però intanto notare che questa stessa strategia – oltre a essere già chiaramente delineata nelle due *Summae* – si ritrova anche nel *Commento al De interpretatione*. Quest'ultimo luogo è particolarmente significativo perché Tommaso si preoccupa qui esplicitamente di rispondere all'accusa di sostenere una visione fortemente deterministica della provvidenza:

Set, si prouidencia diuina sit per se causa omnium que in hoc mundo accidunt, saltem bonorum, uidetur quod omnia ex necessitate accidant: primo quidem ex parte sciencie eius, non enim potest eius sciencia falli et ita ea que ipse scit, uidetur quod necesse sit euenire; secundo ex parte uoluntatis: uoluntas enim Dei inefficax esse non potet, uidetur ergo quod omnia quae uult ex necessitate eueniant.⁴⁴

Tommaso distingue accuratamente due aspetti: la provvidenza sembra imporre necessità alle cose sia perché la scienza divina è infallibile (e dunque le cose non possono accadere diversamente da come Dio le conosce) sia perché la volontà divina non può essere inefficace (e dunque le cose non possono accadere diversamente da come Dio le ha disposte). Abbiamo già considerato la risposta di Tommaso – di matrice boeziana – relativamente al primo aspetto. Ma anche per quanto riguarda la volontà, la soluzione è esattamente quella che abbiamo esaminato; non si può dire che la provvidenza sopprima la contingenza né che quest'ultima renda inefficace la volontà divina perché è Dio stesso a volere che alcune cose accadano in modo contingente, e predispone così le cause seconde perché producano alcuni effetti in modo contingente:

Similiter ex parte uoluntatis diuine differencia est attendenda. Nam uoluntas diuina est intelligenda ut extra ordinem entium existens, uelut causa quedam profundens totum ens et omnes eius differencias; sunt autem differencie entis possibile et necessarium, et ideo ex ipsa uoluntate diuina originantur necessitas et contingencia in rebus, et distinctio utriusque secundum rationem proximarum causarum: ad effectus autem quos uoluit necessarios esse disposuit causas necessarias, ad effectus autem quos uoluit esse contingenter, ordinauit causas contingenter agentes, <id est> potentes deficere; et secundum harum condicionem causarum, effectus dicuntur uel necessarii vel contingentes, quamuis omnes dependeant a uoluntate diuina sicut a prima causa que transcendit ordinem necessitatis et contingentie. Hoc autem non potest dici de uoluntate humana nec de aliqua alia causa, quia omnis alia causa cadit iam sub ordine necessitatis uel contingentie, et ideo oportet quod uel ipsa causa possit deficere, uel quod effectus eius non sit contingens, set necessarius. Voluntas autem diuina indeficiens est, tamen non omnes effectus eius sunt necessarii, set quidam contingentes.⁴⁵

43. *In Metaph.*, VI, lect. 3, n. 1222: 308.

44. *In Peryerm.*, I, lect. 14: 77, 356-364.

45. *In Peryerm.*, I, lect. 14: 78, 437-79, 461.

6. QUALCHE BREVE OSSERVAZIONE CONCLUSIVA

Se proviamo a mettere insieme i vari elementi che abbiamo chiamato in causa, ciò che si ottiene è un'immagine forse un po' diversa da quella suggerita dai neotomisti novecenteschi, per esempio da Gilson, secondo cui Tommaso avrebbe difeso la contingenza radicale del mondo in esplicita contrapposizione al necessitarismo della tradizione peripatetica greco-araba. E ciò che vale in generale per il modo d'intendere l'ordinamento provvidenziale vale a maggior ragione anche, più nello specifico, per la predestinazione, e non solo perché – come abbiamo visto – la predestinazione rientra a pieno titolo nella provvidenza, ma ancor più perché la predestinazione è intrinsecamente caratterizzata da una certezza ulteriore e superiore sia rispetto alla prescienza (che fa riferimento alla sola certezza della conoscenza) sia rispetto alla stessa provvidenza (perché nell'ordine naturale possono verificarsi effetti accidentali o contingenti, che pure rispondono indirettamente al disegno provvidenziale e sono predisposti attraverso il concorso di più cause seconde, mentre nella predestinazione non è neppure possibile ipotizzare il mancato conseguimento del fine). A ciò si legano le altre caratteristiche già segnalate in precedenza: una fedeltà molto forte di Tommaso alla dottrina agostiniana della grazia interamente immeritata (fedeltà che non solo rende giustizia alla classica interpretazione di Báñez, ma rende meno scandaloso e sorprendente che i giansenisti abbiano potuto trovare in Tommaso un punto di riferimento inaspettato)⁴⁶ e un'attitudine strettamente e fortemente compatibilista (come già nello stesso Agostino, ma ancor più in Boezio) a proposito del rapporto tra predestinazione, prescienza e libero arbitrio umano. Certo, il concorso del libero arbitrio alla produzione dell'effetto della predestinazione (la gloria) resta in sé contingente, ma la contingenza – all'interno del 'determinismo provvidenziale' di Tommaso – è pur sempre un elemento predeterminato in anticipo, e regolato attraverso il concorso di altre cause contingenti. In definitiva, per Tommaso come per Agostino (e Boezio, ma in modo differente) il nostro destino è nelle nostre mani solo nella misura in cui ci inseriamo in una concatenazione causale che non dipende da noi né a monte (in rapporto alla causa) né a valle (in rapporto all'effetto) – che è poi appunto l'essenza del compatibilismo.

Ma l'aspetto che resta più difficile da comprendere è che la separazione originaria tra eletti e riprovati (pur concedendo che questi ultimi siano agostinianamente causa del proprio male) risponda a un criterio metafisico generale – quello per cui nell'universo ci devono essere gradi differenti, che permettano a Dio di manifestare tanto la sua bontà quanto la sua giustizia – che sembra fuori luogo se applicato alla morale e all'eschatologia. Una dottrina tipicamente neoplatonica viene qui spogliata della sua veste di ottimismo metafisico, e trasposta in un luogo in cui risulta comunque problematica, nella misura in cui segna una cesura originaria nel genere umano che si pone al di là e al di sopra di qualunque scelta e qualunque azione umana. Possiamo certo concorrere, in modo contingente, a produrre l'effetto che desideriamo, e cioè la gloria o salvezza, ma solo se siamo già stati scelti e messi nella condizione di poter concorrere. Se stiamo, insomma, dalla parte di Giacobbe.

46. Cf. De Franceschi 2017 e 2018.

FINANZIAMENTI DELLA RICERCA

Questo contributo è stato portato a termine nell'ambito del Progetto PRIN 2022 finanziato dall'Unione Europea – Next Generation EU, Missione 4, Componente 1 –: “Believing without Evidence? The Ethics of Belief and Doxastic Control from Augustine to Fake News [BELIEVIDENCE]”; Project code: 2022KSEMSR, CUP: G53D23008050006 (Unità di Milano).

ABBREVIAZIONI ED EDIZIONI DI RIFERIMENTO DELLE OPERE DI TOMMASO D'AQUINO

- C. Gent.* = Thomas de Aquino, *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium seu Summa contra Gentiles*. Textus Leoninus diligenter recognitus. Cura et studio C. Pera coadiuv. P. Marc et P. Caramello, Taurini et Romae, Marietti, 1961.
- De ver.* = Thomas de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, cura et studio fratrum praedicatorum, 3 voll., Romae, Ad Sanctae Sabinae, 1970-1973 (Sancti Thomae de Aquino Opera omnia, 22); tr. it., con testo latino a fronte, *Sulla verità*, a cura di F. Fiorentino, Milano, Bompiani, 2005.
- In I Sent.* = Thomas de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, I, ed. P. Mandonnet, Paris, Lethielleux, 1929.
- In Peryerm.* = Thomas de Aquino, *Expositio libri Peryermenias. Editio altera retractata*, cura et studio fratrum praedicatorum, Roma et Paris, Commissio Leonina et Vrin, 1989 (Sancti Thomae de Aquino Opera omnia, I*/1).
- Summa theol.* = Thomas de Aquino, *Somma di teologia*. Testo latino a fronte (testo dell'edizione leonina emendato in base alle correzioni successivamente proposte dalla stessa Commissio Leonina), traduzione, note e apparati di F. Fiorentino, 5 voll., Roma, Città Nuova, 2018-2019.
- Super De causis* = Thomas de Aquino, *Super librum De causis expositio*, ed. H. D. Saffrey, Paris, Vrin, 2002 (Textes philosophiques du Moyen Âge, 21).
- Super Rom.* = Thomas de Aquino, *Super Epistolas S. Pauli lectura*, ed. R. Cai, Taurini et Romae, Marietti, 1953 (editio VIII revisa).

ALTRE FONTI PRIMARIE

- Augustinus Hipponeis 1954. *In Iohannis evangelium tractatus CXXXIV*, ed. R. Willems, Turnhout, Brepols (CCSL, 36).
- Avicenna Latinus 1980. *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, V-X. Édition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet. Introduction doctrinale par G. Verbeke, Louvain et Leiden, Peeters & Brill.
- Severinus Boethius 2005. *De consolatione philosophiae. Opuscula theologica*. Editio altera, ed. C. Moreschini, München et Leipzig, Saur.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Bouillard, H. 1944. *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin. Étude historique*, Paris, Aubier.
- Cessario, R. 2014. “Molina and Aquinas”, in *A Companion to Luis de Molina*, ed. by M. Kaufmann and A. Aichele, Leiden & Boston, Brill, pp. 291-323.
- Cipriani, N. 1995. “L'autonomia della volontà umana nell'atto di fede: le ragioni di una teoria prima accolta e poi respinta da S. Agostino”, in *Il mistero del male e la libertà possibile: linee di antropologia agostiniana*. Atti del VI Seminario del Centro Studi Agostiniani di Perugia, a cura di L. Alici, R. Piccolomini e A. Pieretti, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, pp. 7-17.
- Cordonier, V. 2011. “Sauver le Dieu du Philosophe: Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Guillaume de Moerbeke et l'invention du *Liber de bona fortuna* comme alternative autorisée à l'interprétation averroïste de la théorie aristotélicienne de la providence divine”, in *Christian Readings of Aristotle from the Middle Ages to the Renaissance*, ed. by L. Bianchi, Turnhout, Brepols, pp. 65-114.
- De Franceschi, S. H. 2017. *La Puissance et la Gloire. L'orthodoxie thomiste au péril du jansénisme (1663-1724): le zénith français de la querelle de la grâce*, Paris, Garnier.

- De Franceschi, S. H. 2018. *Thomisme et théologie moderne. L'école de saint Thomas à l'épreuve de la querelle de la grâce (XVII^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Artège Lethielleux.
- Domanyi, T. 1979. *Der Römerbriefkommentar des Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Untersuchung seiner Auslegungsmethoden*, Bern, Peter Lang.
- Flasch, K. 1990. *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo, De diversis quaestionibus ad Simplicianum I, 2*, Mainz, Dieterich.
- Lenzi, M. 2013. "Tra Aristotele e Agostino. Forma, materia e predestinazione in Tommaso d'Aquino", in *Medioevo e filosofia. Per Alfonso Maierù*, a cura di M. Lenzi, C. A. Musatti e L. Valente, Roma, Viella, pp. 151-172.
- Lenzi, M. 2023. "Reason, Free Will and Predestination. Origen in Aquinas' Theological Thought", in *Progress in Origen and the Origenian Tradition*, ed. by G. Lettieri, M. Fallica, and A.-C. Jacobsen, Bern & Bruxelles & Lausanne & New York & Oxford, Peter Lang, pp. 141-163.
- Lenzi, M. 2025. *Gloria Dei. Creazione e predestinazione nel pensiero di Tommaso d'Aquino*, Roma, Viella.
- Lettieri, G. 2001. *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Brescia, Morcelliana.
- Long, S. A., Nutt R. W., and White T. J. (eds.) 2016. *Thomism and Predestination: Principles and Disputations*, Washington DC, The Catholic University of America.
- Marafioti, D. 1987. "Alle origini del teorema della predestinazione (Simpl. I,2,13-22)", in *Atti del Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, vol. II, pp. 257-277.
- Marenbon, J. 2005. *Le temps, l'éternité et la préscience de Boèce à Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin.
- Matava, R. J. 2016. *Divine Causality and Human Free Choice: Domingo Báñez, Physical Premotion, and the Controversy De auxiliis Revisited*, Leiden, Brill.
- Ogliari, D. 2003. *Gratia et certamen. The Relation between Grace and Free Will in the Discussion of Augustine with the So-called Semipelagians*, Leuven & Paris & Dudley (Ma), Leuven University Press & Peeters.
- Paluch, M. 2002. "Saint Augustin et Saint Thomas: le 'De Praedestinatione Sanctorum' dans l'oeuvre de Thomas d'Aquin", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 86, pp. 641-647.
- Paluch, M. 2004. *La profondeur de l'amour divin: évolution de la doctrine de la prédestination dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin*, préface de J.-P. Torrell, Paris, Vrin.
- Porro, P. 1997. "Predestinazione e merito: Agostino e la teologia medievale", in *Il mistero del male e la libertà possibile (IV): ripensare Agostino*. Atti dell'VIII Seminario del Centro Studi Agostiniani di Perugia, a cura di L. Alici, R. Piccolomini e A. Pieretti, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, pp. 249-278.
- Porro, P. 2010. "Rien de personnel. Notes sur la question de l'acceptio personarum dans la théologie scolastique", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 94, pp. 481-509.
- Porro, P. 2012a. *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Roma, Carocci.
- Porro, P. 2012b. "Lex necessitatis vel contingentiae. Necessità, contingenza e provvidenza nell'universo di Tommaso d'Aquino", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 96, pp. 401-450.
- Porro, P. 2014. "Divine Predestination, Human Merit and Moral Responsibility: The Reception of Augustine's Doctrine of Irresistible Grace in Thomas Aquinas, Henry of Ghent and John Duns Scotus", in *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought: Studies in Honour of Carlos Steel*, ed. by P. d'Hoine and G. Van Riel, Leuven, Leuven University Press (Ancient and Medieval Philosophy, I/49), pp. 553-570.
- Porro, P. 2015. "Canto XIX. La condanna dei non credenti e la giustizia di Dio: il discorso dell'Aquila e la teodicea dantesca", in *Cento canti per cento anni. III. Paradiso. 2. Canti XVII-XXXIII*, a cura di E. Malato e A. Mazzucchi, Roma, Salerno Editrice, pp. 558-593.
- Porro, P. 2020. "From the beatitudo to the angustia of Philosophers. Implications and Effects of the Augustinian Turning Point in the Role of Philosophy as a Practice of Salvation", in *San Tommaso e la salvezza*, a cura di S.-T. Bonino e G. Mazzotta, Città del Vaticano, Urbaniana University Press, pp. 31-56.

-
- Tedesco, V. 2025. *L'anima di Traiano tra inferno e paradiso. Storia di una leggenda medievale*, Roma, Carocci.
- Torrell, J.-P. 1994. *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, Casale Monferrato, Piemme.
- Trumbower, J. A. 2001. *Rescue for the Dead: The Posthumous Salvation of Non-Christians in Early Christianity*, Oxford, Oxford University Press.
- Vickers, N. J. 1983. "Seeing is Believing: Gregory, Trajan, and Dante's Art", *Dante Studies*, 101, pp. 67-85.
- Vosté, I. M. 1942. "Sanctus Thomas Aquinas Epistularum S. Pauli Interpres", *Angelicum*, 19, pp. 257-276.
- Wawrykow, J. P. 1995. *God's Grace and Human Action. 'Merit' in the Theology of Thomas Aquinas*, Notre Dame & London, University of Notre Dame Press.
- Whatley, G. 1984. "The Uses of Hagiography: The Legend of Pope Gregory and the Emperor Trajan in the Middle Ages", *Viator*, 15, pp. 25-63.
-

**On Jacob's Side. Predestination,
Foreknowledge, and Providence in Thomas Aquinas**

Pasquale Porro
Università di Milano
pasquale.porro@unimi.it
ORCID: 0000-0001-5980-9793