

Fato e necessità dal pensiero antico a Dante*

Francesco Ademollo

Questo contributo fornisce una sintetica ricostruzione di alcuni momenti salienti della riflessione antica e tardoantica su fatalismo e determinismo, con un'escursione finale in territorio dantesco. L'obiettivo è di illuminare almeno in parte lo sfondo contro il quale si svolgono i dibattiti medievali che verranno più specificamente presi in esame nel resto del volume. Dovremo procedere a tappe forzate e tagliare bruscamente nodi interpretativi complessi che meriterebbero un'analisi più approfondita e paziente, nella speranza che il quadro d'insieme compensi il sacrificio di dettagli e sfumature.

1. Il fato in Omero

L'idea che gli esseri umani siano soggetti a un destino superiore che ha stabilito in anticipo ciò che accadrà loro compare a più riprese nei poemi omerici, sui quali è opportuno gettare un breve sguardo all'inizio del nostro itinerario. Consideriamo un esempio famoso. In *Iliade* XXII 168-76 Zeus, vedendo Ettore inseguito da Achille intorno alle mura di Troia, e dispiaciuto per l'imminente sorte di un eroe che in passato gli

* Le ricerche che hanno condotto a questo lavoro sono state finanziate dal progetto PRIN PNRR 2022 *Social, Political, and Religious Prognostication and its Roots: Philosophical Strategies for Coping with Uncertainties and Planning the Future* (CUP B53D23028970001). Ringrazio Anna Rodolfi per avermi invitato a partecipare al progetto e al convegno di cui qui si pubblicano gli atti.

ha offerto molti sacrifici, chiede agli altri dèi se si possa salvarlo o se si debba lasciare che muoia per mano di Achille. Atena gli risponde contrariata (178-81)¹:

ѡ πάτερ Ἀργικέραυνε κελαινεφές, οἵον ἔειπες.
ἄνδρα θνητὸν ἔόντα, πάλαι πεπρωμένον αἴσῃ,
ἄψ ἐθέλεις θανάτοιο δυσηχέος ἔξαναλῦσαι;
ἔρδ'. ἀτὰρ οὐ τοι πάντες ἐπαινέομεν θεοὶ ἄλλοι.

O padre dal vivido lampo, adunatore di nembi, che cosa hai detto!
Un uomo che è mortale, da un pezzo votato al fato,
lo vuoi risciogliere dalla morte dall'orrendo fragore?
Fa' pure; ma certo non tutti ti approviamo noi altri dei.

Zeus si lascia convincere dalle parole di Atena, apparentemente per benevolenza verso di lei («con te voglio essere dolce», 184), e acconsente a che Ettore muoia. Allora Atena si reca sul campo di battaglia, rincuora Achille e induce Ettore, apprendogli con le sembianze del fratello Deifobo, a fermarsi ad affrontarlo. Gli eroi si scontrano; quando Ettore chiede una lancia di ricambio e non trova Deifobo più al suo fianco, comprende l'inganno di cui è stato vittima e così commenta (297-305):

ѡ πόποι, ἦ μάλα δή με θεοὶ θάνατόνδε κάλεσσαν.
Δηῆφοβον γάρ ἐγώ γ' ἐφάμην ἤρωα παρεῖναι,
ἄλλ' ὁ μὲν ἐν τείχει, ἐμὲ δ' ἔξαπάτησεν Ἀθήνη.
νῦν δὲ δή ἐγγύθι μοι θάνατος κακός, οὐδὲ ἔτ' ἄνευθεν,
οὐδὲ ἀλέη. ἦ γάρ ῥα πάλαι τό γε φύλτερον ἦεν
Ζηνί τε καὶ Διὸς υἱὸς Ἐκηβόλω, οἵ με πάρος γε
πρόφρονες εἰρύνατο. νῦν αὖτέ με μοῖρα κιχάνει.
μὴ μὰν ἀσπουδεί γε καὶ ἀκλείως ἀπολοίμην,
ἀλλὰ μέγα ρέξας τι καὶ ἐσσομένοισι πυθέσθαι.

¹ Qui e nel seguito, per i passi dell'*Iliade* ho modificato la traduzione di Giovanni Cerri (OMERO, *Iliade*, traduzione di Giovanni Cerri, commento di Antonietta Gostoli, Milano, BUR, 2005⁵).

Ahimé, davvero gli dei m'hanno invitato alla morte:
io credevo mi fosse vicino l'eroe Deifobo,
invece è dentro le mura e Atena m'ha tratto in inganno.
M'è accanto la morte funesta, non è più lontana,
e non c'è scampo: da un pezzo questo era caro
a Zeus e al figlio di Zeus, il Saettatore, che pure in passato
benigni mi proteggevano; ma adesso mi coglie il destino.
Che almeno io non muoia senza battermi e senza gloria,
ma compiendo qualcosa di grande, che lo apprendano i posteri!

Dunque è stabilito dal destino (ἀίσα, 179; μοῖρα, 303) che Ettore debba morire. Eppure Zeus si è chiesto se fosse opportuno salvarlo, esprimendosi come se ciò fosse concretamente possibile e rientrasse nelle sue prerogative, benché egli poi finisca, di fatto, col rispettare il destino². Ciò solleva difficili questioni: veramente il destino di Ettore avrebbe potuto essere modificato? Che relazione c'è tra il destino e la volontà degli dei? Gli interpreti hanno tentato di fornire risposte diverse a queste domande, ma è lecito sospettare che in realtà non ci siano risposte definite³. Agli albori del pensiero occidentale, Omero fa uso di nozioni di potenziale rilevanza filosofica per arricchire il tessuto drammatico

² Il passo ha un parallelo in *Il.* xvi 431-61, dove Zeus si chiede se salvare Sarpedone benché sia destino (μοῖρα, 434) che egli venga ucciso da Patroclo in duello. In quel passo è Era a dissuadere Zeus, usando in parte le stesse parole di Atena (441-43). Un altro parallelo parziale in xx 290-317, dove Poseidone chiede a Era di salvare Enea da Achille. Era questa volta acconsente; la situazione però è ben diversa, poiché in questo caso *il destino è favorevole all'eroe*, in quanto è fatale (μόριμον, 302) che Enea sopravviva per perpetuare la stirpe di Dardano. Di fatto, quindi, in tutti e tre i passi che abbiamo considerato finisce con l'accadere ciò che era destino che accadesse.

³ Solo a titolo di esempio si possono confrontare fra loro, all'interno della stessa opera (*The Iliad: A Commentary*, a cura di Geoffrey Stephen Kirk, 1-vi, Cambridge, Cambridge University Press, 1985-94), le diverse posizioni assunte da R. Janko (vol. iv, p. 375: «His [= Zeus'] protest against fate does not prove that he can reverse it, although Hera implies this; the question of relative power, though posed, is left unanswered») e N. Richardson (vol. vi, p. 126: «It is clear that Zeus is not bound by the fact that a person's doom has long ago been fixed: but the fear of disapproval from the other gods is enough to deter him from altering this»).

e patetico della sua narrazione, ma non è interessato – e forse neppure pronto – a sottoporle a un'analisi rigorosa e coerente.

2. Il mito di Er in Platone

Accenni più o meno sviluppati e coerenti all'idea che le vite degli esseri umani siano governate dal destino, o in alternativa dall'im-perscrutabile volere degli dei, che dispensano beni e mali senza un criterio evidente (cfr. *Iliade* xxiv 525-32), si trovano in diversi autori della letteratura greca post-omerica. La tappa successiva del nostro viaggio, però, sarà costituita da un autore che si contrappone intenzionalmente a molti aspetti della cultura tradizionale, e più precisamente all'idea che la poesia epica e tragica possa essere il fondamento dell'educazione. Mi riferisco naturalmente a Platone nella *Repubblica*, libro x. Alla fine di quell'ultimo libro del dialogo (614b-621b), Socrate narra un famoso mito nel quale si espongono le esperienze ultraterrene dell'anima di Er, un guerriero morto in battaglia cui viene consentito di visitare l'aldilà per poi ritornare alla vita. La parte del mito che ci interessa è quella nella quale Er scopre che le anime dei morti, dopo essere state premiate o punite per le loro azioni in vita, vengono radunate al cospetto delle tre Moire, le dee del destino, qui descritte come figlie della Necessità (*Ἀνάγκη*). Qui un araldo annuncia alle anime che stanno per essere chiamate a scegliere la loro prossima vita terrena (617d-e):

Ἀνάγκης θυγατρὸς κόρης Λαχέσεως λόγος. Ψυχαὶ ἐφήμεροι, ἀρχὴ ἀλλῆς περιόδου θνητοῦ γένους θανατηφόρου. οὐχ ὑμᾶς δαιμῶν λήξεται, ἀλλ᾽ ὑμεῖς δαίμονα αἱρήσεσθε. πρῶτος δὲ λαχῶν πρῶτος αἱρείσθω βίον ὃ συνέσται ἐξ ἀνάγκης. ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον, ἦν τιμῶν καὶ ἀτιμάζων πλέον καὶ ἔλαττον αὐτῆς ἔκαστος ἔξει. αἵτια ἐλομένου· θεός ἀναίτιος.

Parole della vergine Lachesi, figlia di Necessità. Anime effimere, questo è l'inizio di un nuovo ciclo di generazione mortale foriera di morte. Non sarà un demone ad avervi in sorte, ma sarete voi a scegliere un demone. Chi per primo

venga sorteggiato per primo scelga una vita cui sarà associato di necessità. La virtù è senza padrone; onorandola o disprezzandola ciascuno ne avrà di più o di meno. La responsabilità è di chi sceglie; il dio è senza responsabilità.

Nel seguito si racconta come le anime, in un ordine determinato da un sorteggio, scelgano a turno uno tra moltissimi e assai dettagliati tipi di vita, umana o non, che vengono loro proposti (617e-620d). Questa scelta viene poi resa definitiva e irreversibile dalle tre Moire (620d-e). Nella maggior parte dei casi le anime si lasciano influenzare da ciò cui si sono abituate nella vita precedente (620a) o fuorviare da dettagli appariscenti, come l'anima che sceglie la vita di un potente tiranno e si dispera quando scopre quanta infelicità la attenda; solo la filosofia costituisce una guida sicura alla scelta (618b-619e). In realtà, spiega l'araldo (619b),

Καὶ τελευταίω ἐπιόντι, ξύννῷ ἐλομένῳ, συντόνως ζῶντι κεῖται βίος ἀγαπητός, οὐ κακός. μήτε ὁ ἄρχων αἰρέσεως ἀμελείτω μήτε ὁ τελευτῶν ἀθυμείτω.

Anche per chi si presenti per ultimo, se sceglie con senno e vive con impegno, è disponibile una vita amabile, non cattiva. Chi comincia non trascuri la scelta e chi è ultimo non si perda d'animo.

L'interpretazione del mito di Er è controversa. In particolare non è chiaro se (o in che misura) esso debba essere letto come una descrizione letterale di una singola, decisiva scelta ultraterrena o come una descrizione metaforica delle singole scelte che compiamo nel corso della nostra vita terrena. Se mettiamo da parte questo dubbio, tuttavia, e ci limitiamo al piano strettamente letterale, sembra ragionevolmente chiaro che la scelta della vita è influenzata da diversi fattori (il caso, le esperienze precedenti) ma non ne viene necessitata, e dunque è sostanzialmente libera, almeno per quelle anime che hanno coltivato la filosofia. Ciò che viene descritto come soggetto alla «Necessità», e che viene sancito dalle tre Moire, e dunque dal destino, non è la scelta stessa, ma *il fatto che la vita si svolga conformemente alla scelta una volta che questa sia avvenuta*. Dunque Platone nel mito di Er recepisce da una cer-

ta tradizione poetica la nozione del destino e la sua personificazione nelle tre Moire, ma modifica questi materiali per comporre un quadro sostanzialmente diverso e alternativo a quello tradizionale: un quadro nel quale l'anima individuale, e la sua capacità di farsi guidare dalla filosofia, sono in ultima analisi indipendenti da forze trascendenti.

3. Fatalismo e determinismo in Aristotele

Nei pensatori che prenderemo in esame dopo Platone la riflessione sui concetti di fato e necessità assume forme più consapevoli, astratte e sistematiche. Cominciamo con Aristotele, più precisamente dal trattato *De interpretatione*⁴. Si tratta com'è noto di un'opera di logica, nella quale vengono affrontate diverse questioni relative alla struttura degli enunciati e alle relazioni tra diversi tipi di enunciato dichiarativo. Il famoso cap. 9, 18a28-33, esordisce proponendo un'antitesi:

Ἐπὶ μὲν οὖν τῶν ὄντων καὶ γενομένων ἀνάγκη τὴν κατάφασιν ἢ τὴν ἀπόφασιν ἀληθῆ ή ψευδῆ εἶναι ... ἐπὶ δὲ τῶν καθ' ἔκαστα καὶ μελλόντων οὐχ ὁμοίως.

Nel caso delle cose che sono e sono state è necessario che l'affermazione o la negazione sia vera o falsa ... Nel caso delle cose particolari e future, invece, la situazione è diversa.

Secondo l'interpretazione più diffusa di queste formulazioni, che qui adotteremo, Aristotele vuol dire che (a) nel caso di fatti presenti e passati necessariamente ciascun enunciato, che sia affermativo o negati-

⁴ Le mie osservazioni su *De int.* 9 sono sostanzialmente indipendenti dalla maggior parte delle controversie interpretative su questo difficile capitolo. Di fatto, comunque, la mia interpretazione segue a grandi linee quella classica che si può ritrovare – al di là di alcune divergenze – in JOHN LLOYD ACKRILL, *Aristotle: Categories and De Interpretatione*, Oxford, Clarendon Press, 1963, pp. 132-142; PAOLO CRIVELLI, *Aristotle on Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 198-233, 266-283; HERMANN WEIDEMANN, *Aristoteles: Hermeneutik / Peri hermeneias*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2015, pp. 195-213.

vo, è soggetto al Principio di Bivalenza e quindi è vero o falso, mentre (b) nel caso di fatti singolari futuri questo non accade. Che cosa questo significhi, e perché le cose stiano così, viene spiegato nel seguito attraverso una *reductio ad absurdum*. Aristotele cioè assume provvisoriamente che la differenza da lui asserita nel passo non sussista e che gli enunciati su fatti futuri singolari si comportino come tutti gli altri, e dunque siano tali che ciascuno sia vero o falso; quindi mostra, con due argomenti, che tale assunzione implica delle assurdità e pertanto deve essere respinta.

Non potremo esaminare i due argomenti in dettaglio. Possiamo però dire che essi vertono sulla seguente idea centrale: attribuire un valore di verità a *ogni* enunciato sul futuro – compresi quelli che vertono su fatti che ordinariamente considereremmo *contingenti* – implica che in realtà tutto accada *necessariamente*. Aristotele enuncia chiaramente questa conclusione in 18b5-8, alla fine del primo argomento:

οὐδὲν ἄρα οὔτε ἔστιν οὔτε γίγνεται οὔτε ἀπὸ τύχης οὔθ' ὀπότερ' ἔτυχεν, οὐδὲ ἔσται ἢ οὐκ ἔσται, ἀλλ' ἔξ ἀνάγκης ἀπαντά καὶ οὐχ ὀπότερ' ἔτυχεν (ἢ γὰρ ὁ φὰς ἀληθεύει ἢ ὁ ἀποφάσις).

Niente, dunque, è o accade, o sarà o non sarà, per caso o in quello fra i due modi che capita, ma *tutte le cose di necessità* e non in quello fra i due modi che capita (giacché o chi afferma o chi nega dice il vero).

Per capire come si possa arrivare a questa conclusione occorre anzitutto aver chiaro che l'argomento dipende da due assunzioni implicite.

La prima è una concezione *temporalizzata* della verità: Aristotele, come per lo più i filosofi dell'antichità, assume che la verità o falsità di un enunciato (o proposizione, credenza, giudizio) sia relativa al tempo, ossia che un enunciato (o proposizione, ecc.) sia vero o falso soltanto relativamente a un certo tempo t . Quest'assunzione evidentemente implica che uno stesso enunciato possa cambiare il suo valore di verità nel tempo ed essere vero a un certo tempo t_1 e falso a un altro tempo t_2 . Essa è anche, in linea di principio, compatibile con la possibilità che un enunciato non abbia alcun valore di verità a un certo

tempo t_1 e ne acquisti invece uno a un altro tempo t_2 . Come vedremo, quest'ultima sembra essere la posizione assunta da Aristotele alla fine del capitolo.

La seconda assunzione implicita che governa gli argomenti di Aristotele è una concezione della necessità come *inevitabilità*. In base a questa concezione, è necessario tutto ciò che non può, o non può più, essere evitato o cambiato. Sono quindi necessari tutti i fatti passati e presenti, che nessuno ha il potere di alterare; ma sono necessari anche i fatti futuri, se essi per qualsiasi ragione sono già “scritti”, stabiliti, determinati o decisi prima che si verifichino.

Queste due assunzioni sono accettate implicitamente da Aristotele e non sono oggetto di discussione nel capitolo. Ora, se ad esse se ne aggiunge una terza, quella che Aristotele intende discutere e in definitiva confutare, ossia che ogni enunciato, compresi tutti gli enunciati sul futuro, sia sempre – cioè rispetto a un *qualsiasi* tempo t – o vero o falso, la *reductio* può scattare. Infatti, se al tempo t_1 è già vero (o falso) l'enunciato che dice che al tempo t_2 le cose andranno in un certo modo, è ragionevole concludere che al tempo t_1 sia già “scritto”, stabilito, e quindi necessario, che le cose andranno (o non andranno) in quel modo. Se infatti al tempo t_1 ci fosse un'effettiva possibilità che a t_2 le cose andassero diversamente, l'enunciato non potrebbe essere già vero (o falso) a t_1 , prima dell'evento. Per citare il famoso esempio di Aristotele (18b24-5), se oggi, quando apparentemente una decisione deve ancora essere presa, è già vero che domani ci sarà una battaglia navale, poniamo nello stretto di Salamina, allora oggi è già stabilito, e quindi necessario, che domani la battaglia ci sarà.

Ora, se le cose stessero così, le nostre deliberazioni su quale sia la decisione giusta da prendere diventerebbero superflue: «non ci sarebbe bisogno di deliberare [βουλεύεσθαι] o preoccuparsi che, se facciamo questo, questo sarà, ma se non facciamo questo, non sarà» (18b31-3). E questo per Aristotele è assurdo e inaccettabile (19a7-10):

ὅρῶμεν γὰρ ὅτι ἔστιν ἀρχὴ τῶν ἐσομένων καὶ ἀπὸ τοῦ βουλεύεσθαι καὶ ἀπὸ τοῦ πρᾶξαι τι, καὶ ὅτι δῆλος ἔστιν ἐν τοῖς μὴ ἀεὶ ἐνεργοῦσι τὸ δυνατὸν εἶναι καὶ μή.

Infatti vediamo che un principio delle cose future deriva sia dal deliberare sia dall'agire, e che in generale nelle cose che non sono sempre in atto vi è la possibilità di essere e di non essere.

Questa è dunque la *reductio ad absurdum* dell'assunzione iniziale che tutti gli enunciati, compresi tutti quelli che concernono eventi futuri, obbediscano al Principio di Bivalenza in modo tale da essere veri o falsi in qualsiasi momento *t*. La reazione aristotelica – secondo l'interpretazione tradizionale del seguito del capitolo, che qui accoglieremo senza discussione – consiste nel rifiutare infine quell'assunzione e ammettere eccezioni al Principio di Bivalenza: gli enunciati che vertono su eventi futuri contingenti non sono né veri né falsi.

Torniamo alla *reductio* di Aristotele. Per i nostri scopi è importante sottolineare che essa si limita a mostrare che certe premesse (le assunzioni implicite ed esplicite che abbiamo elencato) implicano logicamente una certa conclusione (tutto accade di necessità). Aristotele non è interessato a fornire alcuna *spiegazione fisica* o metafisica del perché, nello scenario considerato, tutto accadrebbe di necessità. Per noi può essere naturale supporre che un mondo simile sarebbe un mondo soggetto a una forma di *determinismo causale*, nel quale gli eventi futuri sarebbero le conseguenze inevitabili di una catena di cause antecedenti. Aristotele aveva probabilmente familiarità con teorie di questo tipo, come quella che sembra fosse stata sostenuta dagli atomisti⁵, e tocca egli stesso questo problema in altri contesti, come vedremo fra poco. In questo capitolo, però, egli non fa alcun riferimento a meccanismi causali. Effettivamente in linea puramente teorica il futuro potrebbe essere già scritto per altre ragioni: per es. potrebbe essere soggetto alla volontà di un Dio occasionalista che ha stabilito sin dall'eternità che cosa deve accadere ed è in grado di farlo accadere via via. Per questa ragione gli studiosi usano spesso il termine «fatalismo» per riferirsi alla

⁵ Si veda la citazione dall'opera di Leucippo *Sull'intelletto* in Aezio 1 25.4 = 67 B2 Diels/Kranz: «Nessuna cosa avviene invano, ma tutte in base a una ragione e in forza di una necessità» (οὐδέν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης).

generica tesi che tutto accade di necessità derivata in *De interpretatione* 9, riservando «determinismo» alla specifica versione di quella tesi secondo cui tutto accade di necessità – o comunque in modo inevitabile – in virtù di catene causali⁶.

Dunque il fatalismo (la tesi più generica) non implica logicamente il determinismo (la tesi più specifica). Vale però l'inverso: il determinismo implica il fatalismo. Cioè, se gli eventi futuri sono resi necessari dalle loro cause passate e presenti, allora a maggior ragione gli eventi futuri sono genericamente necessari. Quest'implicazione ha una conseguenza molto rilevante: dalla negazione del fatalismo segue logicamente, per contrapposizione, la negazione del determinismo⁷. È ragionevole supporre che quest'implicazione sia sufficientemente evidente da non sfuggire all'attenzione di Aristotele e che egli sia quindi pronto a combinare il suo rifiuto del fatalismo con un rifiuto anche del determinismo.

Questo dato ci aiuta a gettare luce, indirettamente, su un problema che per noi qui sarebbe impossibile trattare direttamente, ossia la posizione di Aristotele nei confronti del determinismo. Il problema non riceve mai una trattazione sistematica nel *corpus*, ma emerge in diversi luoghi. Un testo famoso nel quale viene considerata – e apparentemente rifiutata – la possibilità di catene causali in virtù delle quali tutto accade «di necessità» è *Metaph.* E 3. Altri testi rilevanti per la questione – e di interpretazione non chiara – si trovano in alcuni capitoli del libro VIII della *Fisica* (2, 6) e del *De motu animalium* (7-9). Una discussione adeguata di questi difficili testi ci porterebbe troppo lontano; per i nostri scopi presenti sarà dunque sufficiente osservare

⁶ Vedi p.es. RICHARD TAYLOR, *Fatalism*, in «Philosophical Review», 71, 1962, pp. 56-66. Secondo una terminologia alternativa, introdotta da JAN ŁUKASIEWICZ, *On Determinism*, in JAN ŁUKASIEWICZ, *Selected Works*, a cura di Ludwik Borkowski, Amsterdam and London, North-Holland Publishing Company, 1970, pp. 110-128 (pubbl. orig. 1961), potremmo chiamare «determinismo logico» la tesi di *De interpretatione* 9, distinguendola dal «determinismo fisico».

⁷ Ringrazio Martina Buston e Matteo Moretti per aver attirato la mia attenzione su questo punto.

che a rigore *De interpretatione* 9 impegna Aristotele a rifiutare qualsiasi teoria in virtù della quale tutto accade «di necessità».

4. Il determinismo stoico

Il determinismo riveste invece un ruolo centrale nella filosofia stoica⁸. Gli Stoici ne forniscono una prima definizione classica, à la Laplace (Cicerone, *De divinatione* I 125-26, dove chi parla è il fratello Quinto, stoico convinto; cfr. Gellio, *Noct. Att.* VII 2.1-3):

Fatum autem id appello quod Graeci είμαρμένη, id est ordinem seriemque causarum, cum causae causa nexa rem ex se gignat. Ea est ex omni aeternitate fluens veritas sempiterna. Quod cum ita sit, nihil est factum quod non futurum fuerit, eodemque modo nihil est futurum cuius non causas id ipsum efficientes natura contineat. Ex quo intellegitur, ut fatum sit non id quod superstitione sed id quod physice dicitur, causa aeterna rerum, cur et ea quae praeterierunt facta sint et quae instant fiant et quae secuntur futura sint.

Chiamo fato ciò che i Greci chiamano *heimarmene*, ossia la serie ordinata delle cause, nella quale una causa intrecciata a un'altra genera da se stessa ogni cosa. Esso è la verità sempiterna che scorre da tutta l'eternità. Così stando le cose, non è accaduto nulla che non dovesse accadere, e allo stesso modo niente accadrà del quale la natura non contenga le cause che produrranno proprio quello. Da ciò si comprende che il fato è quello così chiamato non nel senso superstizioso del termine, ma in quello fisico: una causa eterna delle cose, in virtù della quale sono accadute quelle passate, accadono quelle presenti e accadranno quelle future.

Sembra che all'interno della scuola stoica siano state sostenute due versioni diverse di questa teoria. La prima, attribuita a Cleante,

⁸ Su tutti i contenuti di questa sezione e della successiva rimando al fondamentale studio di Bobzien: SUSANNE BOBZIEN, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1998. In particolare sul determinismo stoico si vedano le pp. 33-53.

concepisce il fato come qualcosa che si realizza con o senza il nostro «assenso», che lo vogliamo o no. Questa posizione emerge nell'inno a Zeus citato da Seneca, *Epist. CVII 10-11*⁹, ed è ben condensata dal famoso verso finale della citazione: *ducunt volentem fata, nolentem trahunt* («i fatti conducono chi vuole e trascinano chi non vuole»). La seconda versione, sostenuta da Crisippo, è quella che più ci interessa qui. Essa considera invece il fato come un meccanismo universale che governa assolutamente tutto ciò che accade, *compresi gli atti stessi di concessione o rifiuto del nostro «assenso»*¹⁰, i quali sono dunque rotelle del grande ingranaggio del fato. Questa posizione viene riportata con chiarezza da Cicerone, *De fato* 40-45, e da Gellio, *Noct. att.* VII 2. Ecco un estratto dal secondo testo (VII 2, 6-7):

Contra ea Chrysippus tenuiter multa et argute disserit; sed omnium fere, quae super ea re scripsit, huiuscemodi sententia est. «Quamquam ita sit,» inquit, «ut ratione quadam necessaria et principali coacta atque conexa sint fato omnia, ingenia tamen ipsa mentium nostrarum proinde sunt fato obnoxia, ut proprietas eorum est ipsa et qualitas».

Contro queste critiche Crisippo ha dato molte risposte con acume e sottiligiezza, ma di tutto ciò che ha scritto in proposito mi sembra che questo sia più o meno il senso: 'Benché sia un fatto che tutte le cose sono obbligate e connesse dal fato secondo una certa legge necessaria e fondamentale, tuttavia le indoli stesse delle nostre menti sono sottoposte al fato secondo le loro stesse proprietà e caratteristiche'.

Il determinismo stoico era esposto ad alcune ovvie obiezioni: se esso è vero, che margine rimane alla nostra autonomia di agenti?

⁹ Cfr. Epitteto, *Encheiridion* 53.1. La testimonianza di Epitteto e quella di Seneca sono raccolte insieme da von Arnim nel fr. 1527 degli *Stoicorum Veterum Fragmenta* (*Stoicorum Veterum Fragmenta* collegit I. ab Arnim, *Stutgardiae, in aedibus B. G. Teubneri, 1903-24*, nel seguito *SVF*). Sull'inno di Cleante vedi SUSANNE BOBZIEN, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, cit., pp. 345-349.

¹⁰ Sul concetto stoico di *assenso* si veda JULIA ANNAS, *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley, Los Angeles and London, University of California Press, 1992, pp. 65-102.

Come si può dire che le nostre azioni sono in nostro potere e che di conseguenza ha senso lodarci per quelle buone e punirci per quelle cattive? La risposta di Crisippo – che qui non possiamo approfondire –, riportata da Cicerone e Aulo Gellio nei testi citati sopra, è notoriamente di tipo “compatibilista”: le nostre azioni rimangono in nostro potere proprio in quanto concorrono a determinarle anche le nostre nature individuali, che sono diverse da un individuo a un altro e reagiscono diversamente (benché in modo perfettamente determinato) agli stessi stimoli esterni, cioè alle stesse rappresentazioni, col concedere o non concedere loro l’«assenso». Pertanto mantengono un senso anche la lode e il biasimo¹¹.

5. Crisippo su determinismo e fatalismo

A differenza di Aristotele, gli Stoici esplorano la connessione tra il determinismo e il problema, discusso in *De interpretatione* 9, della verità degli enunciati sul futuro. Ce ne dà testimonianza Cicerone nel *De fato*, 20-21 (SVF II 952)¹²:

Concludit enim Chrysippus hoc modo: «Si est motus sine causa, non omnis enuntiatio, quod ἀξιωμα dialectici appellant, aut vera aut falsa erit; causas enim efficientis quod non habebit, id nec verum nec falsum erit. Omnis autem enuntiatio aut vera aut falsa est; motus ergo sine causa nullus est. [21] Quod si ita est, omnia quae fiunt causis fiunt antegressis; id si ita est, fato omnia fiunt. Efficitur igitur fato fieri, quaecumque fiant». Hic primum si mihi libeat adsentiri Epicuro et negare omnem enuntiationem aut veram esse aut falsam, eam plagam potius accipiam quam fato omnia fieri comprobem; illa enim sententia habet aliquid disputationis, haec vero non est tolerabilis. Itaque contendit omnis nervos Chrysippus, ut persuadeat omne ἀξιωμα aut verum esse

¹¹ Sul compatibilismo di Crisippo vedi SUSANNE BOBZIEN, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, cit., pp. 234-314.

¹² Tr. Maso (CICERONE, *Il fato*, introduzione, edizione, traduzione e commento a cura di Stefano Maso, Roma, Carocci, 2014) modificata. Per un’analisi approfondita del passo di Cicerone vedi SUSANNE BOBZIEN, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, cit., pp. 59-75.

aut falsum. Ut enim Epicurus veretur ne, si hoc concederit, concedendum sit fato fieri quaecumque fiant (si enim alter utrum ex aeternitate verum sit, esse id etiam certum, et si certum, etiam necessarium: ita et necessitatem et fatum confirmari putat), sic Chrysippus metuit, ne, si non obtinuerit omne quod enuntietur aut verum esse aut falsum, non teneat omnia fato fieri et ex causis aeternis rerum futurarum.

Crisippo argomenta in questo modo: ‘Se c’è un movimento incausato, non può essere che ogni asserto – che i dialettici chiamano axioma – sia o vero o falso; infatti ciò che non avrà cause efficienti non potrà essere né vero né falso. [21] Ma ogni asserto è o vero o falso; quindi non vi è un movimento senza causa. E se è così, tutte le cose che accadono accadono per cause antecedenti; e se è così, tutto accade in virtù del fato. Risulta dunque che, *qualsiasi cosa accada, essa accade in virtù del fato*’. Qui, se mi sembrasse opportuna l’idea di dare il mio assenso a Epicuro e di negare che ogni asserto sia vero o falso, preferirei subire questo colpo che dover ammettere che tutto accada in virtù del fato: quella tesi infatti ha qualche margine di discussione, mentre quest’ultima non è tollerabile. Per questo dunque Crisippo compie il massimo sforzo per convincerci che ogni *axioma* è o vero o falso. Come dunque Epicuro teme che, una volta concesso ciò, dovrebbe concedere che qualsiasi cosa accada accada in virtù del fato (se infatti uno dei due asserti è vero dall’eternità, esso è anche certo, e, se è certo, è anche necessario: così, egli ritiene, sia la necessità sia il fato trovano conferma), così Crisippo teme che, se invece non avrà tenuto fermo che ogni cosa che venga enunciata è o vera o falsa, non potrà tener fermo che tutto accade in virtù del fato e delle cause eterne degli eventi futuri.

In questo passo (e in particolare nella parte evidenziata) Cicerone riferisce che Crisippo proponeva un argomento dalla validità incondizionata del Principio di Bivalenza (un principio che Crisippo applicava alle *proposizioni* significate dagli enunciati più che agli enunciati stessi: questo è il senso del latino *omnis [...] enuntiatio aut vera aut falsa est*) alla tesi determinista (*fato omnia fiunt*). Lo snodo centrale dell’argomento sembra essere costituito dal concetto di *causa*: cioè Crisippo sembra assumere che una proposizione *P*, relativa a un evento che si svolgerà nel tempo t_2 , sia vera al tempo t_1 (con $t_1 < t_2$) se e soltanto se al tempo t_1 esistono già le cause del verificarsi di *P* a t_2 . In altre parole, le cause presenti degli eventi futuri sono i *truthmakers* degli eventi futuri. Questa sembra essere l’interpretazione più naturale della compressa for-

mulazione usata da Cicerone alla fine del par. 20: *causas enim efficientis quod non habebit, id nec verum nec falsum erit* (cfr. 26-7: *futura vera [...] non possunt esse ea quae causas cur futura sint non habent; habeant igitur causas necesse est ea quae vera sunt. Ita, cum evenerint, fato evenerint*).

Il passo mostra anche che Epicuro o gli epicurei accettavano l'esistenza di una connessione concettuale fra Bivalenza e determinismo o fatalismo, ma anziché accettare entrambi gli elementi di questa connessione li rifiutavano entrambi¹³. In particolare, anziché accettare il Princípio di Bivalenza essi erano apparentemente disposti a concedere che non ogni enunciato o proposizione fosse sempre vero o falso; ciò significava tornare alla soluzione di Aristotele nel *De interpretatione*. Per quanto invece riguarda il rifiuto del determinismo, nel seguito del passo (*De fato* 22-23) Cicerone spiega che la mossa epicurea consisteva nel sostenere che gli atomi potevano avere dei movimenti completamente privi di causa. Si tratta evidentemente della celebre dottrina del *clina-men* o «declinazione» casuale degli atomi (cfr. Lucrezio, *De rerum natura* II 216-93), che qui non tratteremo.

6. Il problema della prescienza divina: le origini stoiche

Gli stoici sono anche coloro che per la prima volta introducono nel dibattito il tema della prescienza divina, che giocherà un ruolo molto importante nella questione nel contesto dei dibattiti medievali. L'idea che Dio abbia conoscenza di tutti gli eventi futuri è una conseguenza naturale della concezione stoica di Dio come un'intelligenza attiva che plasma il cosmo dall'interno e che nel momento della conflagrazione,

¹³ SUSANNE BOBZIEN, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, cit., pp. 81-86, ha osservato che in realtà l'argomento criticato da Epicuro non sembra essere identico a quello avanzato da Crisippo. Quest'ultimo si basava (come abbiamo visto) sul concetto di *causa* e non faceva uso di nozioni modali come quella di necessità. Invece l'argomento criticato da Epicuro «proceeds from (present) truth via certainty to necessity and perhaps to fate. This kind of argument is not recorded for the Stoics». L'argomento di Epicuro sembrerebbe piuttosto simile agli argomenti in base ai quali Aristotele deduce la conclusione fatalista in *De int.* 9.

all'inizio di un nuovo ciclo cosmico, contiene già in sé le istruzioni per lo sviluppo di ogni più piccolo dettaglio del cosmo. Questa concezione è riassunta efficacemente in questa famosa testimonianza (Aezio I 7, 33 = 46A Long/Sedley ≈ SVF II 1027):

οἱ Στωικοὶ νοερὸν θεὸν ἀποφαίνονται, πῦρ τεχνικόν, ὁδῷ βαδίζον ἐπὶ γενέσει κόσμου, ἐμπειριληφός πάντας τοὺς σπερματικοὺς λόγους καθ' οὓς ἄπαντα καθ' εἰμαρμένην γίνεται, καὶ πνεῦμα μὲν ἐνδιήκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου.

Gli Stoici affermano l'esistenza di un dio intelligente, un fuoco artefice che procede con metodo alla generazione del cosmo e comprende in sé tutte le ragioni seminali conformemente alle quali tutte le cose si generano secondo il fato, e un soffio che attraversa tutto il cosmo.

Per gli Stoici il fatto che Dio (o gli dei, se si deve seguire la religione tradizionale) conosca in anticipo gli eventi futuri gli consente di fornire in anticipo dei segni. Questo è il fondamento teologico dell'arte divinatoria, come spiega ancora Quinto presso Cicerone, *De divinatione* I 82-83¹⁴:

[82] *Quam quidem esse re vera hac Stoicorum ratione concluditur: 'Si sunt di neque ante declarant hominibus quae futura sint, aut non diligunt homines, aut quid eveneturum sit ignorant, aut existumant nihil interesse hominum scire quid sit futurum, aut non censem esse suae maiestatis praesignificare hominibus quae sunt futura, aut ea ne ipsi quidem di significare possunt. At neque non diligunt nos (sunt enim benefici generique hominum amici), neque ignorant ea quae ab ipsis constituta et designata sunt, neque nostra nihil interest scire ea quae eventura sint (erimus enim cautores, si sciemus), neque hoc alienum ducunt maiestate sua (nihil est enim beneficentia praestantius), neque non possunt futura praenoscere.* [83] *Non igitur sunt di nec significant futura. Sunt autem di; significant ergo. Et non, si significant, nullas vias dant nobis ad significationis scientiam (frustra enim significarent); nec, si dant vias, non est divinatio: est igitur divinatio.'*

¹⁴ Tr. Timpanaro (SEBASTIANO TIMPANARO, *Cicerone: Della divinazione*, Milano, Garzanti, 1988) modificata.

[82] Che davvero la divinazione esista si dimostra con questa argomentazione degli stoici: ‘Se gli dèi esistono e non fanno sapere in anticipo agli uomini il futuro, o non amano gli uomini, o ignorano ciò che accadrà, o ritengono che non giovi affatto agli uomini sapere il futuro, o stimano indegno della loro maestà preavvertire gli uomini delle cose che avverranno, o nemmeno gli dèi stessi sono in grado di farle sapere. Ma non è vero che non ci amino (sono, infatti, benifici e amici del genere umano), né si dà il caso che ignorino ciò che essi stessi hanno stabilito e predisposto, né si può ammettere che non ci giovi sapere ciò che accadrà (ché, se lo sapremo, saremo più prudenti), né essi ritengono che ciò non si confaccia alla loro maestà (niente è, difatti, più gratificante che fare il bene), né possono essere incapaci di prevedere il futuro. [83] Dunque, dovremmo concludere, non si dà il caso che gli dèi esistano e non predicono il futuro. Ma gli dèi esistono; dunque predicono. E se danno indizi, non è ammissibile che ci precludano ogni mezzo di interpretare tali indizi (ché darebbero gli indizi senza alcun frutto), né, se essi ci forniscono quei mezzi d’interpretazione, si dà il caso che non vi sia la divinazione. Dunque c’è la divinazione.’

Altri partecipanti al dibattito antico, schierati sul fronte opposto rispetto agli Stoici, attaccarono la tesi della conoscenza divina del futuro. Così Alessandro di Afrodisia, che alla fine del II sec. d.C. nel suo *De fato* lancia una critica profonda del determinismo stoico, si scaglia anche contro questo aspetto della teoria (*De fato* xxx 200, 12-15 Bruns = SVF II 940)¹⁵:

τὸ δὲ λέγειν εὖλογον εἶναι τοὺς θεοὺς τὰ ἐσόμενα προειδέναι (ὅτοπον γὰρ τὸ λέγειν ἐκείνους ἀγνοεῖν τι τῶν ἐσομένων), καὶ τοῦτο λαμβάνοντας κατασκευάζειν πειρᾶσθαι δι’ αὐτοῦ τὸ πάντα ἐξ ἀνάγκης τε γίνεσθαι καὶ καθ’ εἰμαρμένην, οὐτε ἀληθὲς οὕτε εὖλογον.

Dire che è ragionevole che gli dei prevedano ciò che sarà – dato che sarebbe assurdo dire che essi ignorano qualcosa di ciò che sarà – e, assumendo

¹⁵ Tr. Natali-Tetamo (*Alessandro, Il destino*, prefazione, introduzione, commento, bibliografia e indici a cura di Carlo Natali, traduzione a cura di Carlo Natali ed Elisa Tetamo, Milano, Rusconi, 1996) modificata.

questo, per suo tramite cercare di fondare la tesi che tutto accade di necessità e secondo il fato, è cosa non vera, né ragionevole.

Nella tarda antichità la protesta di Alessandro è riecheggiata e resa più articolata da Boezio nella *Consolatio philosophiae*, V 3, 3-6¹⁶:

«*Nimium*», inquam, «adversari ac repugnare videtur praenoscere universa deum et esse ullum libertatis arbitrium. Nam si cuncta prospicit deus neque falli ullo modo potest, evenire necesse est quod providentia futurum esse praeviderit. Quare si ab aeterno non facta hominum modo sed etiam consilia voluntatesque praenoscit, nulla erit arbitrii libertas; neque enim vel factum aliud ullum vel quaelibet exsistere poterit voluntas nisi quam nescia falli providentia divina praesenserit. Nam si aliorum quam provisae sunt detorqueri valent, non iam erit futuri firma praescientia, sed opinio potius incerta, quod deo credere nefas iudico».

«Mi sembra», dissi, «che ci sia un completo conflitto e incompatibilità tra l'idea che Dio conosca in anticipo tutte le cose e che vi sia un qualche libero arbitrio. Infatti, se Dio prevede tutto e non può in alcun modo ingannarsi, è necessario che avvenga ciò che con la sua provvidenza egli ha previsto che sarebbe stato. Pertanto, se egli conosce in anticipo sin dall'eternità non solo le azioni ma anche le decisioni e i desideri degli uomini, non vi sarà alcuna libertà di scelta; infatti non potrà esistere alcun'altra azione o un qualsivoglia altro desiderio se non quello che avrà presagito la provvidenza divina, che non può ingannarsi. Infatti, se i desideri sono capaci di essere deviati in una direzione diversa da quella nella quale sono stati previsti, non vi sarà più salda prescienza del futuro, ma piuttosto un'opinione incerta, cosa che ritengo empio credere riguardo a Dio».

È importante notare che qui come altrove Boezio usa l'espressione *libertatis arbitrium*, «libero arbitrio», per riferirsi a ciò che una teoria come quella stoica mette a repentaglio. Boezio ha in mente l'idea che gli esseri umani sono dotati della capacità di scegliere intenzional-

¹⁶ Sul passo di Boezio si veda Cicero: *On Fate (De Fato)* and Boethius: *The Consolation of Philosophy (Philosophiae Consolacionis)* IV.5-7, V, edited with an introduction, translation and commentary by Robert William Sharples, Warminster, Aris & Phillips, 1991, pp. 218-221.

mente tra corsi di azione alternativi senza che la scelta sia obbligata da cause antecedenti o dalla loro stessa natura. Quest'idea è familiare alla filosofia greca almeno da Alessandro di Afrodisia (p.e. *De fato* v, 169.9-10 Bruns). Se e in che misura essa sia presente già negli autori più antichi che respingono forme di fatalismo o determinismo, come Platone e Aristotele, è una questione assai controversa fra gli studiosi, nella quale non ci addentreremo¹⁷.

7. Il problema della prescienza divina: una soluzione platonica

Più avanti nel testo della *Consolatio*, Filosofia risponde a Boezio offrendo una soluzione del problema. Per comprendere tale soluzione e le sue origini occorre risalire fino al *Timeo* di Platone.

Nel *Timeo*, com'è noto, si racconta come un dio-demiurgo benevolo abbia creato l'universo ordinato che vediamo organizzando e animando una materia primordiale disordinata a imitazione di un modello ideale perfetto. Il modello gode di un'esistenza eterna e senza tempo; a imitazione di quest'eternità, come sua «immagine mobile», insieme all'universo Dio crea anche il tempo, scandito dai movimenti periodici dell'anima del mondo. Leggiamo 37d-38c¹⁸:

καθάπερ οὖν αὐτὸ τυγχάνει ζῶον ἀίδιον ὄν, καὶ τόδε τὸ πᾶν οὔτως εἰς δύναμιν ἐπεχείρησε τοιοῦτον ἀποτελεῖν. ή μὲν οὖν τοῦ ζῶον φύσις ἐτύγχανεν οὔσα αἰώνιος, καὶ τοῦτο μὲν δὴ τῷ γεννητῷ παντελῶς προσάπτειν οὐκ ἦν δυνατόν.

¹⁷ Sulla questione vedi SUSANNE BOBZIEN, *The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem*, in «Phronesis», 43, 1998, pp. 133-175, rist. in SUSANNE BOBZIEN, *Determinism, Freedom and Moral Responsibility. Essays in Ancient Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2021, pp. 13-50, la cui tesi è che la nozione di volontà libera non compaia nella filosofia greca prima di Alessandro. L'ampia e approfondita trattazione di Bobzien costituisce un punto di riferimento esemplare anche per chi, come me, non ne condivide tutte le conclusioni.

¹⁸ Tr. Petrucci (PLATONE, *Timeo*, introduzione a cura di Franco Ferrari, testo, traduzione e commento a cura di Federico Petrucci, Milano, Mondadori, 2022) modificata.

εἰκὼ δ' ἐπενόει κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν ιοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον δὲν χρόνον ὀνομάκαμεν. [37e] ἡμέρας γάρ καὶ νύκτας καὶ μῆνας καὶ ἐνιαυτούς, οὐκ ὅντας πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι, τότε ἅμα ἐκείνῳ συνισταμένῳ τὴν γένεσιν αὐτῶν μηχανᾶται· ταῦτα δὲ πάντα μέρη χρόνου, καὶ τό τ' ἦν τό τ' ἔσται χρόνου γεγονότα εἰδη, ἀ δὴ φέροντες λανθάνομεν ἐπὶ τὴν ἀίδιον οὐσίαν οὐκ ὄρθως. λέγομεν γάρ δὴ ὡς ἦν ἔστιν τε καὶ ἔσται, τῇ δὲ τὸ ἔστιν μόνον κατὰ τὸν [38a] ἀληθῆ λόγον προσήκει, τὸ δὲ ἦν τό τ' ἔσται περὶ τὴν ἐν χρόνῳ γένεσιν ιοῦσαν πρέπει λέγεσθαι.

Come dunque questo [sc. il modello] si trova a essere un vivente eterno, così anche questo universo egli si impegnò a portarlo a compimento come tale nella misura del possibile. Ora, la natura di quel vivente era per l'appunto eterna, e ciò non era possibile attribuirlo completamente a ciò che è generato; egli però elaborò il piano di produrre un'immagine mobile dell'eternità e, nell'ordinare il cielo, produce un'immagine eterna, che procede secondo il numero, dell'eternità che permane nell'unità, e proprio questo è ciò cui noi abbiamo dato il nome di «tempo». Infatti, giorni e notti e mesi e anni, che non esistevano prima che il cielo fosse generato, proprio allora egli concegnò la loro generazione, insieme a quel cielo che veniva composto; tutte queste sono parti di tempo, e sia «era» che «sarà» sono forme generate di tempo, che noi non ci accorgiamo di attribuire in modo scorretto all'essere eterno. Infatti diciamo, appunto, che esso «era», «è» e «sarà», ma ad esso, secondo il discorso vero, si addice solo «è», mentre è opportuno dire «era» e «sarà» solo a proposito della generazione che procede nel tempo.

Questo passo contiene un punto filosofico importante, espresso in modo forse non del tutto soddisfacente. Ciò che Timeo dovrebbe presumibilmente dire è che le Forme esistono *fuori dal tempo* e che pertanto di esse si può parlare solo in un *tempo grammaticale presente* con valore *atemporiale* (come quando diciamo p.e. «Il triangolo è un poligono con tre lati»). Alcuni aspetti del passo, però, sembrano suggerire un'idea diversa e meno nitida: che le Forme esistono in una sorta di *eterno presente*, senza passato e senza futuro, e che questo eterno presente è espresso dal tempo grammaticale presente usato negli enunciati sulle Forme. In altre parole, Timeo sembra non distinguere chiaramente tra il presente come tempo grammaticale e il presente come tempo crono-

logico (in inglese rispettivamente «tense» e «time»). La stessa mancanza di distinzione del resto era identificabile in modo ancor più chiaro in un testo che Timeo sta intenzionalmente riecheggiando, ossia Parmenide, 28 B8. 5-6 Diels/Kranz, dove di ciò che è si afferma «Né mai era o sarà, poiché è ora» (οὐδέ ποτ’ ἦν οὐδὲ ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν).

Indipendentemente da queste difficoltà, l'idea che l'eternità consista in una sorta di eterno presente (comunque questo debba essere inteso) ritorna alcuni secoli più tardi in altri autori della tradizione platonica che riferiscono questa condizione a Dio stesso o comunque a un principio divino. Così Plutarco, *De E apud Delphos* 393 A-B, sostiene che il dio esiste in un'eternità (αἰών) senza tempo, nella quale non c'è né futuro né passato, sicché egli «essendo uno, con l'ora, che è uno, ha riempito il sempre» (εἷς ὁν ἐνὶ τῷ νῦν τὸ ἀεὶ πεπλήρωκε). Plotino, *Enn.* III 7.3.16-19, 7.5.18-28 si esprime in termini simili sull'eternità dell'Intelletto.

Alcuni di questi autori inoltre combinano quest'idea con l'idea ulteriore che in virtù della sua condizione di eterno presente Dio abbia conoscenza degli eventi temporali, *compresi quelli futuri*. Così già Filone di Alessandria, *Quod deus sit immutabilis* 29-32, afferma che «per Dio niente è incerto o futuro» (οὔτε [...] ἀδηλον οὔτε μέλλον οὐδὲν θεῶ) e che «nell'eternità niente è passato o futuro, ma solo presente» (ἐν αἰώνι δὲ οὔτε παρελήλυθεν οὐδὲν οὔτε μέλλει, ἀλλὰ μόνον ὑφέστηκεν). In ambito cristiano, sulla stessa linea si trova Agostino, *De civitate Dei* XI 21, che attribuisce a Dio, nella sua eterna «presentità», comprensione di tutte le cose che accadono nel tempo, passate, presenti e future («ita ut illa quidem, quae temporaliter fiunt, et futura nondum sint et praesentia iam sint et praeterita iam non sint, ipse vero haec omnia stabili ac sempiterna praesentia comprehendat»)¹⁹.

¹⁹ I testi citati qui sopra sono menzionati, insieme ad altri che non posso discutere (in particolare Ammonio, *in Arist. De interpretatione* 136, 1-137, 11 Busse, più o meno contemporaneo di Boezio), da RICHARD SORABJI, *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, London, Duckworth, 1983, pp. 255-256, 263-264, e Cicero: *On Fate (De Fato)*, cit., pp. 44-5, 229.

Alla stessa tradizione appartiene Boezio, e questa costituisce per l'appunto la base della risposta di Filosofia al problema che le era stato posto (vedi § 6)²⁰. In v 6, 8 Filosofia distingue fra ciò che ha un'esistenza temporale e ciò che è *aeternum*, ossia «ciò che comprende e possiede simultaneamente la pienezza intera di una vita illimitata, dal quale non è assente alcunché di futuro né è scorso via alcunché di passato» (*cui neque futuri quicquam absit nec praeteriti fluxerit*). Questa distinzione viene prima sostenuta con un esplicito riferimento al *Timeo* (v 6, 9-14) e subito dopo applicata al problema della prescienza divina (15-16):

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 praevidentiam²¹ pensare uelis qua cuncta dino- scit non esse praescientiam quasi futuri sed scientiam numquam deficientis instantiae rectius aestimabis.

Poiché dunque ogni giudizio comprende secondo la sua propria natura le cose che gli sono soggette, e d'altra parte Dio possiede *sempre uno stato eterno e presente*, anche la sua conoscenza, superando ogni movimento temporale, permane nella semplicità del suo presente e, abbracciando le infinite estensioni del passato e del futuro, *considera tutte le cose nella sua cognizione semplice come se si svolgessero ora*. Pertanto, se vuoi concepire la “previdenza” con la quale egli discerne tutte le cose non come la prescienza, per così dire, del futuro, ma come *la scienza di un presente che non viene mai meno*, valuterai più correttamente.

²⁰ Per un'analisi del passo di Boezio rimando a Cicero: *On Fate (De Fato)* and Boethius: *The Consolation of Philosophy*, cit., pp. 44-45, 227-29.

²¹ Accetto qui la lezione *praevidentiam* seguendo Bieler (BOETHIUS, *Philosophiae consolationis*, iteratis curis ed. Ludovicus Bieler, *Corpus Christianorum – series Latina* 94, Turnholti, 1984²[1957] e Sharples (Cicero: *On Fate (De Fato)* and Boethius: *The Consolation of Philosophy*, cit.); la maggioranza dei manoscritti legge *praesentiam*, stampato da Moreschini (BOETHIUS, *De Consolatione Philosophiae*, *Opuscula Theologica*, ed. Claudio Moreschini, München-Leipzig, 2005²).

Dunque Dio esiste in un eterno presente e in questa prospettiva coglie come contemporanei con lui e fra loro eventi che nella nostra prospettiva accadono invece in momenti diversi. A rigore, quindi, non è corretto dire che Dio «conosca in anticipo» gli eventi futuri, o ne possieda «prescienza»: non si dà il caso che Dio sappia al tempo t_1 che un certo evento, che vorremmo considerare contingente, accadrà al tempo futuro t_2 . Piuttosto, potremmo dire con una certa improprietà, Dio sa al “tempo” t_D (il “tempo”, per così dire, del suo eterno presente) che l’evento accade allo stesso t_D . Di conseguenza il fatto che Dio conosca eventi che *per noi* sono futuri, ma *per lui* sono presenti, non implica che tali eventi accadano necessariamente e non li priva del loro carattere di contingenza. Analogamente il fatto che un osservatore umano sappia al tempo t_1 che un certo evento si svolge nel presente, ossia allo stesso tempo t_1 , non implica che l’evento sia necessario (18-19):

Quid igitur postulas ut necessaria fiant quae divino lumine lustrentur, cum ne homines quidem necessaria faciant esse quae videant? Num enim quae praesentia cernis aliquam eis necessitatem tuus addit intuitus? Minime. Atqui si est divini humanique praesentis digna collatio, uti vos vestro hoc temporario praesenti quaedam videtis, ita ille omnia suo cernit aeterno.

Perché dunque insisti che divengano necessarie le cose illuminate dalla vista divina, quando nemmeno gli esseri umani rendono necessarie le cose che vedono? Forse, infatti, il tuo sguardo aggiunge una qualche necessità alle cose che scorgi presenti? Niente affatto. Eppure, se è accettabile paragonare il presente divino e quello umano, come voi nel vostro presente temporale vedete alcune cose, così egli nel suo presente eterno le vede tutte.

Un osservatore umano, prosegue Filosofia (22-23), può ben vedere ugualmente un uomo camminare e il sole sorgere in cielo; ciò non toglie che egli sia in grado di distinguere che il primo evento è volontario e contingente, mentre il secondo è necessario. Allo stesso modo lo sguardo divino scorge dall’alto tutte le cose senza alterare la loro modalità.

Infine Filosofia concede (25-36) che c’è, dopo tutto, una forma di necessità che un evento può possedere in virtù del fatto che è cono-

sciuto da qualcuno, nel caso specifico da Dio. Non si tratta della necessità «semplice» (*simplex*), che si applica a una proposizione semplice P, bensì di una necessità puramente condizionale (*condicionis*), in virtù della quale ciò che è necessario è l'implicazione «(Qualcuno sa che P) → P». Questa forma di necessità è del tutto innocua e irrilevante rispetto al problema degli eventi futuri contingenti. Di tali eventi quindi si può legittimamente dire che «sono necessari se vengono posti in relazione con la conoscenza divina, ma sciolti dai vincoli della necessità se vengono considerati di per sé» (*si ad divinam notitiam referantur necessaria, si per se considerentur necessitatis esse nexibus absoluta*, 36).

L'ingegnosa soluzione “relativistica” di Boezio verrà ripresa da autori successivi, fra i quali Tommaso (*Summa Theologiae* I q. 14 art. 13) e anche Dante, in un noto passo del canto XVII del *Paradiso*. Qui infatti leggiamo che Cacciaguida, come tutti i beati, vede «le cose contingenti anzi che sieno in sé, mirando il punto / a cui tutti li tempi son presenti» (13-18). Lo stesso antenato di Dante nei versi successivi sviluppa quest'idea con una memorabile similitudine (37-42)²²:

La contingenza, che fuor del quaterno
dela vostra matera non si stende,
tutta è dipinta nel cospetto eterno;
necessità però quindi non prende,
se non come dal viso in che si specchia
nave che per corrente giù discende.

39

42

Questo testo densissimo meriterebbe un'analisi precisa, che purtroppo non mi è possibile fornire qui ma che spero di poter tentare in altra sede²³. Esso può comunque costituire una degna conclusione del

²² Cito il testo secondo l'edizione di Inglese (DANTE ALIGHIERI, *Commedia*, a cura di Giorgio Inglese, 3 voll., Firenze, Le Lettere, 2021).

²³ Vedi FRANCESCO ADEMOLLO, *Conoscenza divina e futuri contingenti in Dante, Paradiso XVII*, di prossima pubbl. in «Rivista di Studi Danteschi». Per un'ampia e precisa nota recente vedi DANTE ALIGHIERI, *Divina Commedia. Paradiso*, a cura di Nicola Fosca, Roma, Aracne, 2020.

Fato e necessità dal pensiero antico a Dante

nostro itinerario, gran parte del quale si è svolta fra gli «spiriti magni» dell'antichità pagana.

Riassunto L'articolo fornisce una sintetica ricostruzione di alcuni momenti salienti della riflessione su fatalismo e determinismo nel pensiero antico, da Omero a Boezio, passando attraverso Platone, Aristotele e la filosofia ellenistica, e si conclude con un rapido accenno alla ripresa della posizione di Boezio in Tommaso e Dante.

Abstract The article provides a concise overview of some key moments in the reflection on fatalism and determinism in ancient thought, from Homer to Boethius, passing through Plato, Aristotle and Hellenistic philosophy, and concludes with a brief mention of the revival of Boethius' position in Aquinas and Dante.