

GLI SCOTISTI SECENTESCHI DI FRONTE AL DIBATTITO TRA BAÑEZIANI E MOLINISTI: UN'INTRODUZIONE E UNA NOTA

MARCO FORLIVESI

«(...) rudes omnino theologos illos esse
in quorum lucubrationibus historia muta est»
Melchor CANO, *De locis theologicis*, lib. 11, cap. 2.

I presupposti cinquecenteschi della controversia tra bañeziani e molinisti

La pubblicazione nel 1588 della *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione* di Luis de Molina e il dibattito che ne seguì costituiscono soltanto un episodio tra innumerevoli altri – sebbene altamente significativo – nella lunga storia della questione del rapporto tra la prescienza e la provvidenza divine e la libertà delle volontà (increata e create), e, più in generale, nella storia del problema relativo al darsi di eventi futuri contingenti e alla loro prevedibilità.¹

Nel Cinquecento il dibattito è infiammato e polarizzato dallo scontro tra protestantesimo e cattolicesimo sul rapporto tra grazia divina e libero arbitrio umano, tuttavia ciò non esclude né che al centro dell'attenzione vi fossero anche problematiche specificamente filosofiche, né che le principali forze in campo fossero scosse da contrasti anche al loro interno. In effetti, le differenti risposte fornite alla questione del rapporto tra grazia divina e libero arbitrio umano dipendevano anche da precise dottrine filosofiche circa la natura della grazia, delle facoltà umane e della loro interazione e, in linea generale, discendevano dalle diverse risposte fornite al problema del rapporto tra l'essere e l'operare divini e l'essere e l'operare creati.

Nella prospettiva di Lutero, ad esempio, la grazia è innanzi tutto un “atteggiamento” di Dio, una particolare modalità con cui Dio “guarda” alcuni uomini; al contrario, nella prospettiva assunta dal decreto tridentino sulla giustificazione essa è qualcosa di reale, realmente infuso nell'anima umana e – per questo – realmente operante in quest'ultima.² Anche nel con-

¹ Non mi occuperò qui della storia delle dottrine circa la natura della libertà e la possibilità “intrinseca” del darsi di cause seconde libere. Mi occuperò invece della storia della dottrine relative alla compatibilità tra futuri contingenti liberi e prescienza e provvidenza divine, ossia delle dottrine relative alla possibilità “estrinseca” del darsi di cause create contingenti libere a fronte dell'operare divino. Sullo sviluppo del primo tema nel pensiero universitario tra tardo medioevo e prima età moderna, cfr. J. Schmutz, *Du péché de l'ange à la liberté d'indifférence. Les sources angélogiques de l'anthropologie moderne*, in «Les Études philosophiques», 2002, pp. 169-198. Sul secondo tema cfr. A. BONET, *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del XVII*, Imprenta Subirana, Barcelona 1932.

² Per una storia del problema dal punto di vista dello sviluppo delle concezioni della giustificazione (questione connessa a quella della predestinazione ma non riducibile a quest'ultima), cfr. A.E. McGrath, *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification*, 2 voll., Cambridge University Press, Cambridge 1986. In Fr. Buzzi, *Il concilio di Trento (1545-1563). Ermeneutica di un modello teologico*, in *Storia della teologia*, Piemme, Casale Monferrato 1993-2001, IV, pp. 17-65, a p. 42 si legge che i padri conciliari che formularono il decreto erano in parte di orientamento scotista, in parte di orientamento tomista e si precisa che i primi era-

trasto tra Erasmo e Lutero riemergono le tesi e le argomentazioni caratteristiche del dibattito universitario. Nel suo *De libero arbitrio diatriba sive collatio* (pubblicato nel 1524) Erasmo si appella anche alla tradizionale distinzione tra necessità del conseguente e necessità della conseguenza,³ mentre Lutero ritiene tale distinzione un sotterfugio sofisticato e inutile: se Dio preconosce un certo evento, scrive esplicitamente Lutero nel *De servo arbitrio* (pubblicato nel 1525), allora tale evento accade necessariamente. Nessun valore, egli precisa, ha la distinzione tra la necessità della conseguenza e la necessità del conseguente,⁴ né rileva che la volontà umana voglia qualcosa liberamente, ossia senza costrizione: ciò che la volontà creata vuole è comunque da essa voluto necessariamente.⁵

no la maggioranza. La tesi di Buzzi, presa *sicut sonat*, non trova riscontro nelle memorie conciliari giunte fino a noi ed è contraddetta dalle considerazioni di altri storici: cfr. ad esempio l'equilibrato giudizio di L. Honnefelder, *Scotus und der Scotismus. Ein Beitrag zur Bedeutung der Schulbildung in der mittelalterlichen Philosophie*, in M.J.F.M. Hoenen – J.H.J. Schneider – G. Wieland (a cura di), *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages*, (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance, 6), E.J. Brill, Leiden – New York – Köln 1995, pp. 249-262, in particolare p. 251. Va inoltre osservato che la perorazione della natura reale della grazia e della sua iniezione all'anima umana è un elemento caratteristico e qualificante della posizione tomista, non di quella scotista: cfr. V. Heynck, *Der Einfluss der Skotismus auf dem Konzil von Trient (Bonaventura Pio da Costacciaro, OFMConv., der Fürher der skotistischen Gruppe in der ersten Tagungsperiode, 1545-1547)*, in Commissione Scotistica (a cura di), *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta congressus scotistici internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 septembris 1966 celebrati, IV Scotismus decursu saeculorum*, (Studia scholastico-scotistica, 4), Commissione Scotistica, Romae 1968, pp. 259-290, in particolare pp. 284-286.

³ Erasmo fa uso anche di uno schema di “*triplex auxilium*” simile a quello utilizzato dal domenicano Javelli (su cui cfr. *infra*), tuttavia l'umanista olandese non dichiara la fonte da cui ha tratto tale dottrina. Cfr. Desiderius Erasmus, *De libero arbitrio διατριβη sive collatio*, in Idem, *Opera omnia*, Cura et impensis Petri Vander, Lugduni Batavorum 1703-1706, IX, col. 1223 d – 1224 b.

⁴ Lutero non è l'unico autore cinquecentesco a respingere, posta la perfetta prescienza divina dei futuri contingenti, la possibilità di risolvere la questione facendo uso della distinzione tra necessità della conseguenza e necessità del conseguente; si veda l'opera, pubblicata nel medesimo 1525, di Joannes Baptista Confalonierius, *Questio de providentia*, in IDEM, *Averrois Libellus de substantia orbis nuper castigatus et duobus capitulis auctus, diligentisque studio expositus – Opuscula*, In ædibus Francisci Bindoni et Maphei Pasini sociorum – sumptibus ac impensis Bernardini Benalii et sociorum, Venetiis 1525, c. 90v. Confalonieri risolve la questione negando che Dio conosca il valore di verità delle proposizioni contingenti; cfr. *ivi*, cc. 92v-93v (ringrazio Franco Bacchelli per avermi segnalato questo interessante autore). Addirittura una figura rilevante del pensiero teologico cattolico del Cinquecento, il minore conventuale – ma di orientamento ockhamista – Giovanni Antonio Delfini, afferma che le distinzioni tra necessità del conseguente e della conseguenza, necessità assoluta e condizionata, necessità di immutabilità e inevitabilità, determinazione assoluta, o di fatto, e secondo la possibilità (*determinatio de inesse, de possibili*), senso composito e diviso, e tra ciò che al contempo può essere e può non essere e ciò che può al contempo essere e non essere, rendono la questione del rapporto tra volontà divina e volontà umana «labirintho (...) irremeabilior, si quis ad eam <quæstionem> semel ingrediatur explicandam»; cfr. Ioannes Antonius Delphinus, *De salutari omnium rerum, ac præsertim hominum, progressu*, lib. 1 *De rerum eventu*, <§> *Deum voluisse, ut liberæ hominum operationes magis a voluntate nostra pendeant, quam a sua: quatenus voluit, ut ipsæ iam motæ a deo, se ipsas determinent*, e <§> *Quid præcipui theologi sentiant de divina illa deliberatione, qua deliberavit Deus possibile fore, vel non fore*, Apud Antonium Giojosum, Camerini 1553, pp. 17 e 23. Peraltro anche uno scotista ortodosso, ma creativo, quale Mastri (sul quale cfr. *infra*) riterrà che l'utilizzo di tali distinzioni nella questione dei futuri contingenti sia fruttuoso solamente se legittimato sul piano reale; tra i diversi luoghi pertinenti, cfr. ad esempio Bartholomæus Mastrius, *Disputationes theologicæ in primum librum Sententiarum*, disp. 3, q. 3, a. 6, n. 150, Apud Ioannem Iacobum Hertz, Venetiis 1655, p. 233b, ove menziona precisamente Delfini.

⁵ Cfr. Chr. Schabel, *Divine Foreknowledge and Human Freedom: Auriol, Pomponazzi, and Luther on “Scholastic Subtleties”*, in R.L. Friedman – L.O. Nielsen (a cura di), *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory, 1400-1700*, (The New Synthese Historical Library, 53), Kluwer, Dordrecht 2003, pp. 165-189, in particolare pp. 180-185. I testi menzionati da Schabel sono reperibili rispettivamente in D. Erasmus, *De libero arbitrio*, cit., col. 1232 a-c, e in Martin Luther, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Hermann Böhlau, Weimar 1883-, XVIII, pp. 614-617 e 715-722. Si noti che Lutero attacca precisamente e “scolasticamente” il ragionamento di Erasmo relativo alla natura della libertà del tradimento di Giuda e che proprio tale ragionamento è “scolasticamente” difeso da Erasmo nel suo *Hyperaspistes. Diatribæ adversus*

Il pensiero di Calvino su questo tema presenta un'evoluzione, al termine della quale esso non appare identico a quello di Lutero. Non vi è dubbio che in tutte le sue opere il riformatore francese sostenga che il governo divino del mondo è del tutto invincibile e determinato, tuttavia la presentazione e la difesa di questa tesi mutano nel corso del tempo.

Nella prima edizione della *Institutio christianæ religionis* (pubblicata nel 1536) Calvino afferma questa posizione in modo perentorio e polemico, tuttavia non procede ad alcun approfondimento speculativo. Al contrario, già nella *Defensio sanæ et orthodoxæ doctrinæ de servitute et liberatione humani arbitrii adversus calumnias Alberti Pighii Campensis* del 1543 egli presenta una dottrina più articolata. In questo scritto Calvino afferma che la volontà umana è libera sia nel senso che essa opera spontaneamente, sia nel senso che tale spontaneità si oppone alla coazione, tuttavia ritiene che queste considerazioni debbano essere integrate da due fondamentali precisazioni. In primo luogo, posteriormente al peccato originale la volontà umana inclina spontaneamente al male; ciò significa che essa effettivamente esprime in modo spontaneo le proprie scelte, tuttavia tali scelte non possono essere che moralmente cattive. In secondo luogo, se è vero che la libertà della volontà è incompatibile con la coazione, essa non è però incompatibile con la necessità. In effetti, spiega il nostro autore, tutte le cose create sono e divengono in modo necessario. Certamente, egli scrive, esse non sono necessarie per sé stesse, o perché inserite in un'invincibile concatenazione di cause, ossia in forza di un "fato stoico"; sono però necessarie in forza della loro subordinazione ai decreti divini, ossia in virtù dell'infallibilità e invincibilità dei decreti con cui Dio governa distintamente ogni singola creatura.

La *Defensio* del 1543 contiene numerosi passaggi aspri nei confronti dei "teologi papisti" e degli autori universitari in genere, tuttavia è chiaro che in essa Calvino accetta di esaminare il problema anche su un piano in qualche misura filosofico e facendo uso di un lessico "accademico". Nelle opere degli anni '50 il nostro autore tenta un'ulteriore conciliazione tra le proprie tesi e le concettualizzazioni formulate in ambito universitario al fine di affrontare la questione dei futuri contingenti. Nel *De æterna Dei prædestinatione* del 1552 e nell'edizione del 1559 della *Institutio* egli ammette che le distinzioni tra necessità assoluta e relativa e tra necessità del conseguente e necessità della conseguenza siano dotate di senso, interpretando però di fatto almeno la seconda di tali distinzioni come equivalente a una distinzione tra necessità intrinseca e necessità estrinseca, o tra necessità per concatenazione di cause e necessità per subordinazione delle cause seconde alla causa prima. Resta che anche nell'edizione del 1559 della *Institutio* egli sostiene che o non si dà alcuna predestinazione, o essa è duplice – alla salvezza o alla dannazione –, e afferma esplicitamente, menzionando il *De libero arbitrio* di Lorenzo Valla, che la prescienza divina si fonda sui decreti divini. All'obiezione per cui una sif-

Servum arbitrium Martini Lutheri, II, in Idem, *Opera*, cit., X, col. 1423 a - 1428 c. Circa le conoscenze di Erasmo a proposito della storia del problema del rapporto tra grazia e libero arbitrio, cfr. anche Idem, *De libero arbitrio*, cit., col. 1222 f - 1224 d. Sul contesto storico-teologico in cui si collocano i tre trattati di Erasmo e sulle loro fonti (con introduzioni alle posizioni di Johann Eck, Jacques Masson [*Latomus*], John Fisher, Celio Calcagnini, Juan Ginés de Sepúlveda, Jan Nijs [*Driedo*, su cui cfr. *infra*], Albert Pigge [*Pighius*], Lancellotto de' Politi [Ambrogio Catarino da Siena] e Georg Witzel), cfr. M. Gielis, *Scholastiek en humanisme. De kritiek van de Leuvense theoloog Jacobus Latomus op de Erasmiaanse theologiehervorming*, (TFT-studies, 23), Tilburg University Press, Tilburg 1994; E. Rummel, *Erasmus and His Catholic Critics*, (Bibliotheca Humanistica et Reformatorica, 45), 2 voll., De Graaf, Nieuwkoop 1989; A. Godin, *Érasme lecteur d'Origène*, (Travaux d'Humanisme et Renaissance, 190), Librairie Droz, Genève 1982, in particolare pp. 449-558. Sullo sviluppo del pensiero di Lutero anteriormente alla stesura del *De servo arbitrio*, cfr. Th.H.M. Akerboom, *Vrije wil en/of genade. Een theologie-historisch onderzoek naar het dispuut tussen Erasmus en Luther over de (on)vrijheid van het menselijke willen*, diss. Universiteit van Amsterdam 1995, in particolare pp. 73-142. Sullo scontro tra Lutero e Politi, cfr. P. Preston, *Catharinus versus Luther; 1521*, in «History», 88 (2003), pp. 364-378. Per un esame di ampio respiro circa i contenuti del pensiero di Lutero, le sue fonti e i dibattiti cui diede luogo, cfr. A. Bonet, *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del XVII*, Imprenta Subirana, Barcelona 1932, pp. 13-92.

fatta predestinazione sottrae al peccatore la colpa e l'attribuisce a Dio, Calvino rifiuta di rispondere distinguendo in Dio tra volizione e permissione; piuttosto, egli scrive, si deve accettare il fatto – fatto che supera le capacità di comprensione delle menti create – che tutti i decreti divini, compresi quelli che predestinano alla dannazione, sono perfettamente giusti.⁶

Le posizioni sul rapporto tra libertà umana e predestinazione evolveranno in modo diverso nelle differenti correnti della Riforma. Se con Melantone il luteranesimo giungerà a sostenere – contro Lutero, di fatto – semplicemente che la santificazione dell'uomo ha origine da un'iniziativa divina,⁷ nel calvinismo olandese dei primi anni del Seicento si scontreranno due posizioni antitetiche: quella propugnata da Franz Gomar, assertore di un fatalismo divino perfetto (fedele al pensiero di Théodore de Bèze e più rigido di quello teorizzato da Calvino), e quella di Jacob Hermanzoon (*Arminius*), difensore della compatibilità dell'infalibilità della prescienza divina con la contingenza degli atti delle volontà create. Il dibattito tra arminiani e gomaristi (noti anche rispettivamente come “rimostranti” e “contro-rimostranti”) fu simile, per molti aspetti, a quello tra molinisti e bañeziani di cui dirò tra breve e fu anche del tutto consapevole di quest'ultimo, che lo precedette di pochi anni. Anch'esso peraltro, com'era accaduto nel caso del dibattito sviluppatosi in ambito cattolico, fu “risolto” d'autorità: il sinodo di Dordrecht del 1618-1619 della Chiesa riformata d'Olanda si concluse rigettando le tesi dei rimostranti e autorizzando la loro persecuzione.⁸

Nel mondo cattolico gli aspetti filosofici delle discussioni su prescienza, provvidenza e predestinazione sono oggetto di riflessione da ben prima del sorgere della questione protestante, come mostrano gli stessi saggi contenuti nella raccolta che accoglie queste note. Gli anni che separano la controversia sull'aureolismo di Pietro da Rivo da quella sul molinismo abbondano di casi celebri ed esemplari. Nel 1489 il minorita Giorgio Benigno Salviati (Juraj Dragišić), che pochi anni prima aveva già scritto un *De arcanis Dei* nel contesto del dibattito innescato da Rivo e Zomeren,⁹ e il domenicano Nicola de Mirabilibus si confrontano in Fi-

⁶ Ioannes Calvinus, *Christianae religionis institutio (...) 1536*, cap. 2, in Idem, *Opera quae supersunt omnia*, ed. G. Baum – E. Cunitz – E. Reuss, I, (Corpus Reformatorum, XXIX), Apud C.A. Schwetschke et filium, Brunsvigae 1863, col. 1-252, in particolare col. 60-61 (si osservi che è con questo Calvino che polemizza Albert Pigge nel suo *De libero hominis arbitrio et divina gratia* del 1542); Idem, *Defensio sanæ et orthodoxæ doctrinæ de servitute et liberatione humani arbitrii adversus calumnias Alberti Pighii Campensis*, [§] *In secundum librum*, in Idem, *Opera*, cit., VI, (Corpus Reformatorum, XXXIV), Apud C.A. Schwetschke et filium, Brunsvigae 1867, col. 225-404, in particolare col. 257 e 280; Idem, *De aeterna Dei praedestinatione*, in Idem, *Opera quae supersunt omnia*, ed. G. Baum – E. Cunitz – E. Reuss, VIII, (Corpus Reformatorum, XXXVI), Apud C.A. Schwetschke et filium, Brunsvigae 1870, col. 248-366, in particolare col. 353-364 (ora anche in Idem, *Opera omnia*, Series III *Scripta ecclesiastica*, I *De aeterna Dei praedestinatione*, ed. W.H. Neuser – O. Fatio, Droz, Genève 1998); Idem, *Institutio christianae religionis (...) 1559*, lib. 1, cap. 16, n. 9, e lib. 3, cap. 23, in Idem, *Opera*, cit., II, (Corpus Reformatorum, XXX), Apud C.A. Schwetschke et filium, Brunsvigae 1864, col. 152-153 e 698-711. Per i dibattiti tra Calvino, Melantone, Sadoletto e Pigge cfr. H. Rimbach, *Gnade und Erkenntnis in Calvins Prädestinationslehre. Calvin im Vergleich mit Pighius, Beza und Melancthon*, (Kontexte, 19), Lang, Frankfurt a.M. 1996; J.C. Olin (a cura di), *A Reformation Debate: Sadoletto's Letter to the Genevans and Calvin's Reply. With an Appendix on the Justification Controversy*, (Harper Torchbooks. The Academy Library, 1239), Harper & Row, New York 1966.

⁷ Cfr. W. Matz, *Der befreite Mensch. Die Willenslehre in der Theologie Philipp Melanctons*, (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 81), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2001.

⁸ Cfr. J. van Belzen – S.D. Post, *Vroom, vurig en vreedzaam. Het leven van Franciscus Gomarus (1563-1641)*, Den Hertog, Houten 1996; E. Dekker, *Rijker dan Midas. Vrijheid, genade en predestinatie in de theologie van Jacobus Arminius (1559-1609)*, Boekencentrum, Zoetermeer 1993; C.O. Bangs, *Arminius. A Study in the Dutch Reformation*, Asbury, Grand Rapids (Mich.)²1985; G.P. Van Isterzon, *Franciscus Gomarus*, Nijhoff, 's Gravenhage 1930 (ed. anast. Bouma, Groningen 1979). Segnalo al lettore anche il seguente volume, di imminente pubblicazione al tempo della stesura di queste righe: K.D. Stanglin, *Arminius on the Assurance of Salvation. The Context, Roots, and Shape of the Leiden Debate, 1603-1609*, (Brill's Series in Church History, 27), Brill, Leiden 2007.

⁹ Bessarion [ma Georgius Benignus Salviati], *De arcanis Dei*, a cura di G.J. Etzkorn, (I maestri francescani, 8), Miscellanea Francescana, Roma 1997.

renze in una disputa – alla presenza e con l’attiva partecipazione di Lorenzo il Magnifico, Mengo Bianchelli, Bernardo Torni, Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola e Angelo Poliziano – sul tema della natura dell’origine divina del male e del ruolo del libero arbitrio umano.¹⁰ Lo stesso Nicola de Mirabilibus scrive nel 1493 un trattato sulla predestinazione per Ladislao II d’Ungheria.¹¹

Nella prima edizione del suo commento al primo libro delle *Sentenze*, pubblicata nel 1510, John Mair sostiene con Scoto e Wodeham (di cui però respinge le argomentazioni basate sulla dottrina degli istanti di natura) contro Ockham e Holcot che anche il presente è contingente, e con Pietro di Ailly contro Gregorio da Rimini e Andrea *de Novo Castro* che Dio ha al presente un potere anche sul passato, nel senso che può far sì ora che allorché qualcosa accade egli poteva far sì che le cose andassero diversamente. Nella seconda edizione dell’opera,¹² pubblicata nel 1530, Mair dà al problema dei futuri contingenti la seguente risposta: gli eventi creati sono effetto di un atto della volontà divina compiuto fuori dal tempo, tuttavia le libere scelte compiute nel tempo dalle creature hanno il potere di incidere sull’atto atemporale della volontà divina.

Secondo Christopher Martin il potere che Mair attribuisce alle creature può essere inteso nel senso di un potere causale, mentre l’atto atemporale della volontà divina di cui parla il teologo scozzese può essere inteso anche come una capacità di Dio di intervenire sul passato come passato, tale per cui, ad esempio, qualora Pietro non avesse rinnegato Cristo, Dio avrebbe fatto sì che precedentemente a tale evento non fosse mai stato vero che in futuro Pietro avrebbe rinnegato Cristo. Sta comunque di fatto che Molina – e successivamente, mi permetto di aggiungere, Mastri – attribuisce a Ockham la tesi per cui Dio possiede un tale potere “retroattivo”; tesi che, conclude Martin, non può essere attribuita al *Venerabilis Inceptor*, ma che è simile a quella di Mair.¹³

Altrettanto degne di nota sono le divergenti soluzioni proposte dai tomisti Tommaso de Vio e Francesco de’ Silvestri. Nel suo commento (pubblicato nel 1508) alla prima parte della *Summa theologiae* dell’Aquinata, il domenicano Tommaso de Vio sostiene che il modo di operare della causa prima supera il modo di operare delle cause create, così che non si può dire né che essa sia necessaria oppure contingente, né che essa renda ciò che causa, per il semplice fatto che lo causa, evitabile oppure inevitabile. Alcuni anni dopo, nel suo commento (pubbli-

¹⁰ Cfr. J. Krayer, *Lorenzo and the Philosophers*, in M. Mallet – N. Mann (a cura di), *Lorenzo the Magnificent. Culture and Politics in Medicean Florence*, (Warburg Institute Colloquia, 3), Warburg Institute, London 1996, pp. 151-166 (rist. in Idem, *Classical Traditions in Renaissance Philosophy*, [Variorum Collected Studies Series, 743], Ashgate, Aldershot – Burlington 2002, testo IV); S.I. Camporeale, *Lo Studio Fiorentino e la vita universitaria (1473-1503). Cronache di cultura a Firenze nel '400*, in «Memorie domenicane», 18 (1987), pp. 347-367, in particolare pp. 361-363.

¹¹ Cfr. Nicolaus de Mirabilibus, *Abhandlung über die Prädestination nach dem Cod. 1566 der Wiener Hofbibliothek*, ed. C.J. Jellouschek, Mayer & Comp., Wien 1918.

¹² Intendo qui “edizione” secondo il senso editoriale, non secondo il senso bibliologico.

¹³ Cfr. Chr.J. Martin, *John Mair on Future Contingency*, in R.L. Friedman – St. Ebbesen (a cura di), *John Buridan and Beyond. Topics in the Language Sciences, 1300-1700*, (Historik-filosofiske Meddelelser, 89), Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, Copenhagen 2004, pp. 183-201; Chr. Schabel, *art. cit.*, pp. 170-172. Ritengo tuttavia che l’affermazione di Martin circa Ockham sia questionabile; cfr. ad esempio M. McCord Adams, *Introduction*, in William Ockham, *Predestination, God’s Foreknowledge, and Future Contingents*, a cura di M. McCord Adams – N. Kretzmann, Hackett Publishing Company, Indianapolis 2^a 1983, pp. 1-33, in particolare pp. 27-28. Mi permetto di aggiungere che la possibilità del darsi di eventi dotati di potere causale retroattivo ha interessato i teologi cristiani anche per ragioni più specifiche di quella relativa al problema del valore di verità delle proposizioni concernenti stati di cose futuri contingenti. Una di queste ragioni risiede nella questione della natura del merito salvifico acquisito dai giusti dell’antico testamento, giacché tale problema è connesso alla questione della natura della retroattività del merito acquisito da Cristo. Per un’approccio alle posizioni su questo tema formulate nell’epoca qui in esame, cfr. G. Kokša, *Die Lehre der Scholastiker des XVI. und XVII. Jahrhunderts von der Gnade und dem Verdienst der alttestamentlichen Gerechten*, Orbis Catholicus, Roma 1955.

cato nel 1524) al *Contra gentiles* di Tommaso d'Aquino, il correligionario Francesco de' Silvestri obietta a de Vio che "evitabile" e "inevitabile" sono contraddittori, e dunque tali per cui tutto ciò che accade o è l'uno, o è l'altro. Piuttosto, secondo Silvestri, si può e deve dire semplicemente che ciò che Dio prevede accade infallibilmente e immutabilmente secondo il modo, necessario oppure contingente, nel quale esso – come Dio ha previsto – accade.¹⁴

Nel suo *De fato, de libero arbitrio et de prædestinatione* del 1520 (l'opera sarà pubblicata solamente nel 1567, ma era in precedenza circolata in forma manoscritta) Pietro Pomponazzi sostiene che, posto – per via "sovrasensibile", e dunque non "aristotelicamente" filosofica – che si diano atti liberi delle creature, Dio possa conoscere tali atti secondo due diverse modalità. In quanto egli conosce nella sua eternità tali atti come presenti, e per ciò stesso determinati, li conosce in modo determinato: pertanto, considerati da tale punto di vista, questi atti non sono né contingenti, né liberi. Tuttavia, Dio ha il potere – limitando la sua onniscienza e, in qualche modo, la sua onnipotenza – di decidere di considerare tali atti precisamente come futuri, prescindendo dal fatto che essi gli sono presenti nella sua eternità. Ebbene, considerati da tale punto di vista i futuri contingenti non sono determinati e Dio non ha certezza di essi, così che – propriamente parlando – non si può dire che Dio ne abbia "pre"-scienza.

In definitiva, anche la dottrina di Pomponazzi (contro le intenzioni del suo autore e nonostante le ferme critiche che egli rivolge alla posizione di Boezio e Tommaso) interpreta la contingenza come un "punto di vista parziale" sulle cose. Da un lato tale dottrina contiene una reale novità: diversamente da quanto sostenuto dall'aristotelismo "canonico", in essa la contingenza degli atti liberi futuri è garantita non da un limite intrinseco della conoscenza, della volontà o della potenza divine, bensì da una sorta di loro volontario ritrarsi. Dall'altro, si colloca nel dibattito universitario tardo-medievale e rinascimentale e ne propaga e sviluppa i contenuti. La presenza – talvolta implicita, talvolta esplicita – degli autori tardo-medievali nel *De fato* è stata oggetto dei lavori di Martin Pine e Chris Schabel. Se il primo, però, ha posto in evidenza le critiche di Pomponazzi a Tommaso e Scoto e la sua convergenza – a mio avviso parziale – con Ockham, il secondo ha messo in luce la pressoché certa dipendenza del pensatore rinascimentale da Pietro di Rivo e il suo conseguente debito nei confronti di Pietro Auriol, attraverso le cui dottrine egli interpreta e giudica la nozione tomista di "presenza degli enti temporali all'eternità divina".¹⁵

Secondo Richard Lemay, tra le opere nate allo scopo di confutare la tesi di Pomponazzi sulla predestinazione andrebbe verosimilmente annoverata anche la *Quæstio perpulcra et resolutissima, de Dei prædestinatione, et reprobatione* del tomista domenicano Crisostomo Javelli (ca. 1470-1538).¹⁶ Le mie modeste conoscenze in materia non mi permettono né di confermare, né di smentire l'affermazione di Lemay. In tale *quæstio* Javelli menziona espressamente soltanto Aristotele, Paolo di Tarso, Agostino, Pier Lombardo (*Magister*), Tommaso d'Aquino, Giovanni Duns Scoto, Giovanni Baconthorpe (*Bacconius*), Tommaso di Strasburgo (*de Argentina*), Gregorio (intendo: da Rimini) e Jean Cabrol (*Capreolus*). Al contrario, non fa

¹⁴ Cfr. C. Giacon, *La seconda scolastica, II Precedenze teoretiche ai problemi giuridici*. Toledo, Pereira, Fonseca, Molina, Suarez, (Archivum philosophicum Aloisianum. Serie II, 3), Fratelli Bocca, Milano 1946, pp. 105-107.

¹⁵ Cfr. Chr. Schabel, *art. cit.*, pp. 174-180; M.L. Pine, *Pietro Pomponazzi: Radical Philosopher of the Renaissance*, (Saggi e testi, 21), Editrice Antenore, Padova 1986, in particolare pp. 275-343; Idem, *Pietro Pomponazzi and the Medieval Tradition of God's Foreknowledge*, in (a cura di) E.P. Mahoney, *Philosophy and Humanism. Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*, Brill, Leiden 1976, pp. 100-115. Osservo incidentalmente che una compiuta comprensione del pensiero di Pomponazzi richiederebbe una più attenta analisi della sua concezione della "rivelazione cristiana" e della "teologia": è infatti del tutto evidente, ad esempio, che lo storico studio di Giovanni di Napoli su *Libertà e fato in Pietro Pomponazzi* è infirmato da un'ingenua e acritica applicazione al pensatore rinascimentale di una concezione neo-tomista della rivelazione e della teologia.

¹⁶ R. Lemay, *Prolegomena*, in Petrus Pomponatius, *Libri quinque de fato, de libero arbitrio et de prædestinatione*, ed. R. Lemay, In ædibus Thesauri Mundi, Lucani 1957, pp. IX-LXII, in particolare p. X-XI.

alcuna menzione esplicita di Pomponazzi. Peraltro, non vi è neppure alcuna menzione esplicita di Lutero o di autori “protestanti” in genere, né alcun accenno a una particolare “urgenza” storica della questione. Per tale ragione, non sono in grado di confermare neppure la tesi, formulata da Michael Tavuzzi e in effetti verosimile, secondo la quale l’opera ha intenti anti-luterani.¹⁷ Per di più, nessuno dei biografici di Javelli fornisce indicazioni sulla data di stesura del testo, così che l’unica data certa è quella della sua pubblicazione: il 1577, all’interno della prima edizione cumulativa (ma non ancora integrale) delle opere del domenicano piemontese.¹⁸

Javelli affronta il seguente problema:¹⁹ se vi sia una causa della predestinazione dal lato del predestinato e quale essa sia. La risposta del nostro autore combina una dottrina che egli deriva dall’Aquinata con una dottrina che egli deriva da Scoto. Dal primo Javelli trae la tesi per cui rispetto all’atto di volizione Dio può infondere tre tipi di “sostegno” (*triplex auxilium*). Primo tipo: il “sostegno” universale con cui Dio muove ogni causa seconda a compiere gli atti che sono propri di quest’ultima e con il quale, in particolare, muove le volontà create ad autodeterminarsi. Secondo tipo: il “sostegno” speciale con cui Dio consente alle volontà umane decadute di compiere atti moralmente buoni. Terzo tipo: il “sostegno” speciale soprannaturale con cui Dio consente alle volontà umane di compiere atti meritori e tali da rendere degni della beatitudine.²⁰ Ebbene, secondo Javelli la volontà umana, in forza del primo “sostegno”, ha il potere di accogliere o respingere il secondo; ma solamente se accoglie il secondo, è capace di compiere atti moralmente buoni; e solamente se compie atti moralmente buoni, si dispone adeguatamente a ricevere il terzo sostegno. Dunque l’accogliere il secondo “sostegno” e il compiere atti moralmente buoni è condizione adeguata *sine qua non*, ossia *congrua*, della predestinazione. A questo punto, Javelli introduce l’elemento scotista: una revisione dell’applicazione, formulata dallo stesso Scoto, della dottrina degli istanti di natura al problema della predestinazione. Secondo Javelli si danno, nel “processo” della predestinazione, cinque istanti di natura: nel primo Dio conosce i singoli uomini e li vuole tutti ugualmente beati; nel secondo li conosce come destinatari del dono della luce dell’intelletto agente e di una legge divina positiva; nel terzo li conosce come destinatari dei primi due “sostegni”; nel quarto conosce le libere decisioni delle creature di accogliere o non accogliere il secondo sostegno; nel quinto decide, di conseguenza, a chi conferire e a chi non conferire il terzo sostegno. L’aspetto centrale della revisione operata da Javelli consiste in questo: Dio sa chi accoglierà il secondo sostegno e chi non l’accoglierà; grazie a ciò nel primo caso può porre in atto la sua previa decisione di conferire universalmente la grazia, mentre nel secondo caso non può porre in atto tale decisione. Ne viene che l’accogliere o non accogliere il secondo “sostegno” è la causa della predestinazione dal lato del predestinato.

¹⁷ M. Tavuzzi, *Chrysostomus Javelli O.P. (ca. 1470-1538). A Biobibliographical Essay: Part I, Biography*, in «Angelicum», 67 (1990), pp. 457-482, in particolare p. 481.

¹⁸ Nell’edizione semi-integrale del 1577 delle opere di Javelli il testo si presenta come opera autonoma. Tuttavia in seguito esso fu ristampato anche nel contesto della *Expositio* di Javelli sulla prima parte della *Summa* dell’Aquinata con il titolo di *Tractatus de prædestinatione de qua agit B. Thomas in prima parte, q. XXIII*. Per quanto riguarda le ristampe del testo, cfr. M. Tavuzzi, *Chrysostomus Javelli O.P. (ca. 1470-1538) – A Biobibliographical Essay: Part II, Bibliography*, in «Angelicum», 68 (1991), pp. 109-121, in particolare pp. 111-112 e 117-118. Io ho consultato l’opera così come essa si legge in Chrysostomus Javellus, *Expositio præclarissima <in primam partem>*, in Thomas Aquinas, *Summa sacrae theologiae, in tres partes digesta*, ed. Cosmas Morelles, 3 voll., Apud Ioannem Keerbergium – Balthasarum Lippium, Antverpiæ – Moguntia 1612, I, cc. (terza serie) 37r-40r. Si osservi tuttavia che benché la *Expositio* di Javelli sia annunciata nel frontespizio del volume ora menzionato, essa occupa una serie di fascicoli autonomi, con numerazione e colophon propri.

¹⁹ Il lettore mi perdonerà se mi soffermo un po’ più lungamente su quelle dottrine a proposito delle quali – certamente per mia ignoranza – non mi sono noti studi.

²⁰ Javelli aggiunge che tale terzo tipo di sostegno è la *grazia gratum faciens, sive charitas*; ove si noti l’equivalenza, di derivazione scotista, di grazia e carità.

Marie-Dominique Chenu giudicò Javelli un molinista *ante litteram*,²¹ nondimeno a me sembra che la posizione del domenicano italiano non sia sovrapponibile a quella del gesuita spagnolo. L'unica somiglianza – per quanto rilevante – tra Javelli e Molina consiste nel ritenere che la volontà umana sia una potenza attiva. Ciò significa, come scrive il domenicano, che il “sostegno” universale «aliter (...) recipitur in causa naturali, <secundum[?]> quod cooperatur ei determinate ad unum, causæ autem liberæ cooperantur ad opposita, secundum quod determinant se». Ciononostante, lo schema dei cinque istanti di natura non può essere ridotto allo schema molinista “*scientia naturalis – scientia media – scientia libera*” (sul quale cfr. *infra*). Inoltre, Javelli descrive in modo peculiare il rapporto tra conoscenza e volontà divine da un lato e libere scelte delle creature dall'altro: nel caso degli enti naturali, i quali sono determinati *ad unum* dalla mozione universale divina, la volontà divina è antecedente al loro atto; al contrario, nel caso degli enti liberi, i quali sono mossi dalla mozione divina ad autodeterminarsi, la volontà divina, «ut declaretur libertas voluntatis creatæ», è conseguente ai loro atti. Una concezione prossima a quella propria della dottrina scotistica del “decreto concomitante”, sulla quale cfr. *infra*.

Se la proposta di Javelli può lasciare perplessi, la risposta del teologo lovaniese Jan Nijs (*Driedo*) all'argomentazione di Lutero, che egli affronta esplicitamente, risulta certamente più deludente. Driedo – che risulta affetto dalla medesima logorrea che caratterizza tanto Erasmo che il riformatore tedesco – nel suo *De concordia liberi arbitrii et prædestinationis divinæ* (pubblicato nel 1547) scrive che «libertas nostræ voluntatis in hæc vita consistit, non solum in eo ipso quod ipsa spontanee et non coacte operetur, sed et in eo, quod non necessitate, sed contingenter consentit in id quod vult, et operatur, habens in potestate non consentire». Contro la tesi per cui la volontà umana possiede un potere siffatto, ricorda Nijs, si pone l'argomentazione di Lutero: se Dio prevede che un uomo debba essere salvato, allora è necessario che quell'uomo si salvi; ma poiché Dio possiede tale prescienza, si deve concludere che tutto accade di necessità. Sennonché Nijs sembra fraintendere il discorso del riformatore. Nella sua risposta egli così argomenta: benché la volontà e la prescienza divine siano immutabili, Dio farà quello che farà in modo contingente e libero; dunque prevede di farlo in quel modo; dunque la prescienza divina (*visio æterna qua Deus videt se aliquid esse facturum*), benché immutabile, non comporta che Dio faccia per necessità assoluta ciò che farà. Ebbene, come si è visto Lutero non intende negare la libertà della volontà divina; intende negare la libertà della volontà umana.

Nel medesimo luogo Nijs contesta anche il rifiuto di Lutero di conferire qualche valore alla distinzione tra la necessità del conseguente e la necessità della conseguenza, tuttavia si limita a osservare che «multæ sunt consequentiæ necessariae, quarum consequens est contingens». Il senso della risposta di Nijs a Lutero si chiarisce solamente alcune pagine più avanti: dire che Dio vuol fare in modo contingente ciò che farà è lo stesso che dire che Dio vuole «quibusdam effectibus præparare causas liberæ et contingentes, alijs causas ex necessitatis inclinatione operantes»; per questo, conclude il lovaniese, si deve dire che la proposizione “*aliud quam Deus ab æterno prævidit atque proposuit fieri non potest*” presa secondo il senso composito è vera, presa secondo il senso diviso è falsa.

In definitiva, secondo Nijs la volontà divina dispone tutte le cose in modo tale «ut agant secundum vires, et potestates semel datas, ita dirigens et gubernans causas liberæ, ut agant libere, id est, ex libero rationis arbitrio, causas vero naturales, ut agant ex inclinationis naturalis necessitate». In quale modo la causalità divina si eserciti così da permettere sia alle creature libere di autodeterminarsi, sia alla conoscenza divina di conoscere infallibilmente e determi-

²¹ M.-D. Chenu, voce *Javelli*, *Chrysostome*, in DThC, XVIII/1, col. 535-537.

natamente gli atti liberi delle creature senza dipendere dal loro darsi storico, è cosa che Nijs non spiega.²²

Nel 1551 il domenicano Pedro de Soto, il decano della Facoltà teologica di Lovanio Ruard Tapper e il teologo lovaniese Josse Ravesteyn affrontano, in uno scambio epistolare, il tema del rapporto tra prescienza, predestinazione, grazia e libero arbitrio in termini che preludono in modo più prossimo al futuro scontro tra molinisti e bañeziani. Il primo e il terzo sostengono che la salvezza dell'uomo dipende sostanzialmente dall'intrinseca efficacia della grazia divina. Più radicalmente, sul piano filosofico Soto ritiene che la libertà della volontà sia incompatibile con la coazione, ma sia del tutto compatibile con il fatto di essere determinata *ab intrinseco* verso una certa azione. Proprio questa compatibilità è ciò che regge la necessità di distinguere tra il senso composito e il senso diviso della proposizione che afferma l'impossibilità che accada qualcosa di diverso da ciò che Dio ha previsto. Al contrario Tapper ritiene in primo luogo che l'azione divina causi gli atti della volontà umana solamente cooperando con tale volontà; in secondo luogo che la grazia sia solamente un impulso interiore, la cui efficacia deriva da una duplice causa: da un lato, l'affetto che Dio genera nell'anima e, più specificamente, il fatto che tale affetto sia generato in modo appropriato (*secundum propositum*); dall'altro, la libera – ossia auto-determinata – decisione della volontà creata di acconsentire a tale impulso. Poste tali premesse, per Tapper diviene difficile spiegare l'infallibilità sia della prescienza divina che della predestinazione. Se si cerca nelle sue lettere quale fondamento egli assegni a tale infallibilità, si trova un'unica spiegazione bimembre: chi non è "chiamato" in modo appropriato, non può perseverare nel bene; Dio «Habet tamen et novitque modos, quibus vocat electos et persuadet, eorumque animos quocumque voluerit flectit et inclinatur, sic quod certissime sunt venturi, et in omnibus indeclinabiliter vocationem secuturi».²³

Negli anni '50 del secolo il problema si ripropone anche nella forma della "questione Baio". Essa raggiunse il suo apice nel 1567, con la condanna papale di numerose proposizioni tratte dalle opere del docente lovaniese Michel de Bay, ma si trascinò pressoché fino alla morte di quest'ultimo, avvenuta nel 1589. La dottrina di de Bay sul libero arbitrio può essere descritta come una combinazione di elementi agostiniani ed elementi tomistici. Nel *De libero hominis arbitrio eiusque potestate* (pubblicato nel 1563) de Bay scrive che la volontà umana, anche allorché è presa nel senso stretto di moto razionale (*motus rationalis*) e si trova nelle

²² Cfr. Ioannes Driedo, *De concordia liberi arbitrii et prædestinationis divinæ*, rispettivamente pars 2, cap. 2, <particula 1>, consideratio 4; pars 2, cap. 2, <particula 1>, consideratio 3; cap. 3, ad primum; cap. 3, [Iam restant examinanda]; in Idem, *De concordia liberi arbitrii, et prædestinationis divinæ, liber unus. De gratia et libero arbitrio, libri duo* [titolo riordinato], Ex officina Bartholomei Gravij, Lovanii 1547, rispettivamente cc. 40r; 38v-39r; 42v; 45r. Per un'introduzione generale al pensiero teologico di Driedo, cfr. M. Gielis, *Johannes Driedo. Anwalt der Tradition im Streit mit Humanismus und Reformation*, in M.H. Jung – P. Walter (a cura di), *Theologen des 16. Jahrhunderts. Humanismus – Reformation – Katholische Erneuerung. Eine Einführung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2002, pp. 135-153.

²³ Le lettere di Soto, Tapper e Ravesteyn sono reperibili in [Petrus de Soto – Ruardus Tapper – Jodocus Ravesteyn], *De conciliatione gratiæ et liberi arbitrii disputatio habita primum inter r.p.f. Petrum de Soto (...) ac d. Ruardum Tapperum (...). Deinde inter eundem Ruardum, et d. Jodocum Ravesteyn*, in Antoninus Reginaldus, *De mente S. Concilii Tridentini circa gratiam se ipsa efficacem opus postumum* – Jacobus le Bossu, *Anima-dversiones in viginti-quinque propositiones p. Ludovici Molinæ Societatis Jesu De concordia liberi arbitrii cum gratiæ donis* – [Petrus de Soto – Ruardus Tapper – Jodocus Ravesteyn], *De conciliatione gratiæ et liberi arbitrii disputatio habita primum inter r.p.f. Petrum de Soto (...) ac d. Ruardum Tapperum (...). Deinde inter eundem Ruardum, et d. Jodocum Ravesteyn*, Apud Franciscum Foppens, Bruxellis 1706, fascicoli a-m (paginazione irregolare), coll. I-CXIV; citazione da Ruardus Tapper, *Responsio (...) ad (...) epistolam Ruardus Tiletano [sic]*, col. LXXVII. Segnalo anche l'opera seguente, che io però non ho veduta: Josephus Augustinus Orsi, *De Petri a Soto ejusdem ordinis, et Judoci Ravesteyn, de concordia gratiæ, et liberi arbitrii cum Ruardo Tappero epistolari disputatione. Liber apologeticus quo Soti doctrina a recentis historici censuris adseritur*, Typis Hieronymi Mainardi, Romæ 1734. Cfr. anche J. Orcibal, *Jansénius d'Ypres (1585-1638)*, (Études augustiniennes. Série Moyen Âge et Temps modernes, 22), Études Augustiniennes, Paris 1989, pp. 26-27 e A. Bonet, *op. cit.*, pp. 231-267.

condizioni di emettere spontaneamente (ossia non coattivamente) i propri atti, in alcuni casi opera in modo contingente, in altri in modo necessario. Gli atti relativi alla vita quotidiana sono prodotti dalla volontà umana in modo contingente, ossia tale per cui «qui vult quippiam, habet in sua potestate ut quod vult etiam possit nolle, aut contra quod non vult, velle»; al contrario, gli atti che esprimono le tendenze di fondo della volontà, quali l'adesione a Dio propria dei beati o l'universale desiderio di essere felici, sono emessi da essa in modo necessario. Ebbene, de Bay inserisce in questo secondo gruppo anche gli atti che la volontà umana emette in forza della grazia che Dio, se vuole, dona all'uomo.

Così facendo, sotto il profilo teoretico egli concepisce e presenta la grazia come qualcosa capace di far muovere la volontà verso il bene in modo – congiuntamente – spontaneo e necessario; sotto il profilo storico riconduce la tesi agostiniana secondo cui la volontà “autenticamente libera” (ossia volta al bene in forza della grazia che l'alimenta) tende per sé stessa a Dio alla concezione tomistica secondo cui la volontà inclina spontaneamente ma necessariamente a quei beni che le si presentano come puri beni. È chiaro che la dottrina di de Bay forza la tesi dell'Aquinate: nel pensiero dell'autore duecentesco la spontaneità necessaria di alcuni atti della volontà consegue alla piena corrispondenza tra l'inclinazione ultima intrinseca della volontà come tale e una particolare classe di oggetti colti dall'intelletto; nel pensiero dell'autore cinquecentesco la spontaneità necessaria dell'atto meritorio (compiuto dalla volontà in forza della grazia) è effetto di un principio – la grazia, per l'appunto – che opera sulla volontà riconfigurando direttamente l'orientamento – ossia la natura stessa – di quest'ultima. Non sorprende che tra le proposizioni tratte dalle opere di de Bay condannate nella bolla del 1567 quattro affermino che la libertà consiste non nella mancanza di necessità, bensì solamente nella mancanza di coazione;²⁴ dottrina, come ho già ricordato, sostenuta in qualche misura anche da Pedro de Soto e, più nettamente, da Lutero.

Lo scontro tra bañeziani e molinisti

I PRELIMINARI DELLO SCENTRO

Tra gli anni '80 del Cinquecento e la prima decade del Seicento la questione assume in ambito cattolico la forma di uno scontro tra ordini religiosi di fronte all'arbitraggio speculativamente e politicamente affannato della Curia Romana. La Compagnia di Gesù, che aveva in poco tempo assunto esplicite finalità anti-protestanti, imposta la sua battaglia culturale, pastorale e politica anche sulla valorizzazione del ruolo del libero arbitrio umano nel processo salvifico. Seguendo questa strada, però, i gesuiti entrano in conflitto con altre tradizioni dottrinali cattoliche.²⁵

²⁴ Cfr. Michael Baius, *De libero hominis arbitrio*, in Idem, *Opera. Cum bullis pontificum, et aliis ipsius causam spectantibus*, a cura di <Gabriel Gerberon>, Sumptibus Balthasaris ab Egmont et sociorum, Coloniae Agrippinae 1696 (ed. anast. Greg Press, Ridgewood 1964), pp. 74-88; Pio V, Bolla *Ex omnibus afflictionibus*, 1 ottobre 1567, proposizioni nn. 39, 65[62], 66[63] e 67[64]. Cfr. anche M.W.S. Stone, *Michael Baius (1513-89) and the Debate on 'Pure Nature': Grace and Moral Agency in Sixteenth-Century Scholasticism*, in J. Krayer – R. Saarinen (a cura di), *Moral Philosophy on the Threshold of Modernity*, Springer, Berlin 2005, pp. 51-90, e J. Orcibal, *op. cit.*, pp. 28-39.

²⁵ Sulle fonti e sullo sviluppo della controversia sul molinismo entro la congregazione *de auxiliis*, cfr. A. Bonet, *op. cit.*, pp. 93-230 e C. Giacon, *op. cit.*, II, pp. 107-168. Sulle controversie sul tema della grazia entro la Compagnia di Gesù dalla fondazione della Compagnia alla metà degli anni '20 del Seicento, cfr. L. Gómez Hellín, *Praedestinatio apud Ioannem cardinalem de Lugo. Doctrinae de electione ad gloriam in theologia Soc. Jesu saec. XVI et XVII historica evolutio*, (Analecta Gregoriana, 12), Universitas Gregoriana, Romae 1938. Sulla controversia tra Leys e la facoltà teologica di Lovanio, cfr. E.J.M. van Eijl, *La controverse louvaniste autour de la grâce et du libre arbitre à la fin du XVI^e siècle*, in M. Lamberigts – L. Kenis (a cura di),

Nel 1582 un giovane gesuita, Prudencio de Montemayor, in una disputa accademica in Valladolid esprime alcune tesi circa la prescienza e la provvidenza che suscitano le immediate e aspre critiche di alcuni teologi, tra i quali compaiono due dei principali protagonisti della futura “questione molinista”: Francisco Zumel e Domingo Báñez. Tra le affermazioni contestate, e sottoposte da Báñez all’Inquisizione spagnola, troviamo le seguenti: Dio non ha né previsto, né predeterminato il numero delle cose singolari; in particolare, Dio non ha né previsto, né predefinito i singoli atti morali buoni, ma solamente il fatto che essi sarebbero stati determinati dal libero arbitrio delle creature; la prescienza divina degli atti liberi delle creature non dipende dal fatto che Dio abbia predefinito tali atti, bensì dal darsi futuro di questi ultimi; la grazia sufficiente può essere detta efficace in forza del fatto che l’uomo coopera all’effetto di tale grazia. Nel 1584 l’Inquisizione spagnola emette una sentenza di condanna contro le proposizioni incriminate e in quel medesimo anno Domingo Báñez pubblica i suoi *Scholastica commentaria in primam partem*, nei quali espone le proprie tesi circa la natura della libertà umana e il rapporto tra libero arbitrio umano e azione divina.

L’anno seguente, il gesuita Lenaert Leys (*Lessius*) viene incaricato della docenza di teologia scolastica nel collegio gesuitico di Lovanio. Le dottrine insegnate da Leys su prescienza e predestinazione provocano perplessità e dibattiti tra gli studenti – non tutti gesuiti – e il successivo intervento della facoltà di teologia dell’università lovaniese. Nel 1587 la facoltà censura 34 proposizioni di Leys, di cui 31 su prescienza, predestinazione, grazia e libero arbitrio, tratte dagli appunti presi dagli studenti durante il corso tenuto da Leys l’anno precedente. Lo scontro che ne segue si estende rapidamente ai vescovi belgi e alla facoltà di teologia di Douai, i quali si esprimono a favore della censura, e si “conclude” – ossia: viene posto sotto silenzio – solamente l’anno seguente. Grazie anche ai buoni uffici del card. Bellarmino, nel 1588 il papa Sisto V interviene sulla questione con tre brevi. In essi dichiara che ogni decisione sulla materia oggetto della controversia è di esclusiva competenza della Santa Sede,²⁶ incarica il nunzio pontificio a Colonia di raccogliere tutto il materiale sulla questione e impone alle parti il silenzio fino al giorno in cui la Santa Sede avrà formulato un verdetto. Il verdetto in questione non giungerà mai,²⁷ ma in quel medesimo anno Molina pubblica la sua *Concordia*,

L’augustinisme à l’ancienne faculté de théologie à Louvain, Leuven University Press, Leuven 1994, pp. 207-282. Sulla fase spagnola della controversia, cfr. V. Beltran de Heredia, *Domingo Bañez y las controversias sobre la gracia. Textos y documentos*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1968. Su Molina e sul “giovane” Suárez, cfr. W.L. Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, (Brill’s Studies in Intellectual History, 7), Brill, Leiden 1988, rispettivamente pp. 169-206 (e le relative note a pp. 268-275) e 207-233 (e le relative note a pp. 275-280). Su Molina in particolare, con introduzione e traduzione in lingua inglese di parte della *Concordia*, cfr. Ludovicus Molina, *On Divine Foreknowledge (part IV of the Concordia)*, a cura di A.J. Freddoso, Cornell University Press, Ithaca (N.Y.) 1988. Sulle controversie entro la Compagnia posteriormente allo scioglimento della congregazione *de auxiliis*, cfr. X.-M. Le Bachelet, *Prédestination et grâce efficace. Controverses dans la Compagnie de Jésus au temps d’Aquaviva (1610-1613). Histoire et documents inédits*, 2 voll., (Museum Lessianum. Section théologique, 25-26), Museum Lessianum, Louvain 1931.

²⁶ L’affermazione di Sisto V secondo la quale ogni decisione relativa alla questione del rapporto tra grazia e libero arbitrio è di esclusiva competenza della Santa Sede riveste un’importanza storica che supera la contingenza del “caso Leys”. I tre brevi del 1588 spogliano in via definitiva le facoltà teologiche del ruolo di sedi competenti per determinare i contenuti della fede e le riducono al ruolo di eventuali semplici consulenti della Curia Romana. Sotto questo profilo il 1588 segna il definitivo tramonto della concezione che le facoltà teologiche tardo-medievali ebbero del proprio ufficio, e delle loro conseguenti aspirazioni in ambito dottrinale e politico-ecclesiastico.

²⁷ In sintesi, Leys sostiene che in Dio la conoscenza di ciò che l’uomo farebbe a fronte di sollecitazioni diverse precede il decreto divino; pertanto l’elezione alla gloria richiede che l’uomo abbia in suo potere il compiere o il non compiere l’atto meritorio; viceversa, una predeterminazione assoluta degli atti delle volontà create da parte di Dio implica la negazione della libertà di tali volontà. Nonostante il soccorso prestato da Bellarmino a Leys, non sembra che i due gesuiti sostenessero le medesime tesi in materia di predestinazione, né sembra che nel 1588 Bellarmino avesse del tutto compreso la posizione di Leys. In una lettera di Bellarmino a Leys del 1611, posteriore e conseguente alla pubblicazione nel 1610 del *De gratia efficaci* del gesuita fiammingo,

nella quale sviluppa una critica radicale alle posizioni di Báñez e propone una teoria alternativa a quella avanzata dal domenicano.

LO SVILUPPO STORICO-ISTITUZIONALE DELLA CONTROVERSIA

Sotto il profilo storico, la “questione molinista” si sviluppa in due fasi: una “spagnola” e una “romana”. Venuto a conoscenza dell’imminente pubblicazione dell’opera di Molina, Báñez tenta dapprima di impedire che essa riceva l’approvazione canonica e successivamente di bloccarne la vendita. Gli sforzi di Báñez però falliscono e nel 1589 l’opera di Molina è liberamente in vendita in tutta la penisola iberica. Seguono anni in cui i due autori, e con loro gli ordini ai quali essi appartengono, si scambiano pubblicamente accuse di eresia sempre più esplicite: i domenicani (appoggiati dai mercedari) accusano i gesuiti di pelagianesimo, mentre i secondi accusano i primi di calvinismo. Nel 1594 Molina sottopone alcune proposizioni dei suoi avversari all’Inquisizione spagnola, la quale a sua volta amplia il novero di coloro che sono coinvolti nello scontro chiedendo il parere di alcuni vescovi spagnoli e delle università iberiche. Il contrasto si trasferisce anche sul piano civile, tanto che Filippo II di Spagna, vedendo minacciata l’unità politico-religiosa della nazione, esercita pressioni affinché il papa Clemente VIII avochi a sé la causa.

Nello stesso 1594 il papa ordina che siano raccolti e inviati a Roma testi e documenti relativi alle dottrine controverse e, al contempo, in attesa del verdetto proibisce che si discuta pubblicamente di esse. Sennonché Báñez, con un memoriale inviato al papa, chiede e ottiene che si riunisca una commissione avente il fine di giudicare la *Concordia* di Molina. La commissione in questione viene effettivamente nominata nel 1597 e, come effetto delle differenti ragioni – prossime ma non sovrapponibili – che motivano la sua istituzione, assume il nome di congregazione *de auxiliis* (ossia: relativa agli “aiuti” costituiti dalla grazia sufficiente e da quella efficace) e il compito di giudicare il testo di Molina.²⁸ Durante tutta la sua esistenza, nell’impossibilità – anche politica – di venire a capo delle questioni a fronte delle quali fu istituita (ossia: stabilire la natura e l’operato della grazia e valutare l’ortodossia dell’opera di Molina), le riunioni della commissione oscillarono tra l’uno e l’altro intento, giungendo più volte in prossimità di un verdetto di condanna della *Concordia* che però non venne mai emesso. Nel 1604 Clemente VIII muore senza aver formulato un giudizio definitivo e il papa Paolo V decide di far proseguire le riunioni. Negli anni immediatamente seguenti, anche a seguito di numerosi consulti, si fa strada l’opinione secondo la quale non si possano formulare né condanne, né approvazioni.

All’inizio del settembre del 1607 Paolo V, a fronte dell’esito conflittuale dell’ennesima riunione “decisiva” della commissione, convoca i ministri generali dei domenicani e dei gesuiti e rende loro una dichiarazione. «Nel negotio de auxiliis, Nostro Signore ha fatto intendere a i disputanti, e consultori, che possono tornare alle case loro. Et ha detto che a suo tempo la Santità Sua darà fuori la sua dichiarazione, e determinazione. E tra tanto ha ordinato molto

il primo scrive al secondo di averlo a suo tempo difeso dai teologi lovaniensi poiché convinto che egli sostenesse che la predestinazione alla gloria dipende dai meriti previsti, mentre la predestinazione alla grazia efficace deriva dalla semplice volontà di Dio; ora però, prosegue, con sua grande sorpresa si è reso conto che Leys ritiene che la predestinazione dipenda semplicemente e assolutamente dalla previsione dei meriti, così che, conclude Bellarmino, non vi è propriamente predestinazione, ma solamente prescienza. La lettera di Bellarmino a Leys è pubblicata in X.-M. Le Bachelet, *op. cit.*, I, pp. 156-158. Sulle posizioni del “giovane” Bellarmino (con ampia e articolata presentazione delle sue fonti medievali e cinquecentesche), cfr. M. Biersack, *Initia Bellarminiana. Die Prädestinationslehre bei Robert Bellarmin SJ bis zu seinen Löwener Vorlesungen 1570-1576*, (Historische Forschungen, 15), Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1989.

²⁸ A rigore “*congregatio*” significa “riunione”; sarebbe dunque più esatto parlare di *congregationes*, ossia di riunioni, sul tema *de auxiliis*. È però anche vero che tali riunioni furono le riunioni di una specifica commissione.

seriamente, che nel trattare di queste materie, nessuno ardisca di qualificare, o censurare l'altra parte: ordinando di più tanto a i Domenicani, quanto alli Padri Gesuiti, che se alcuno mancherà in questo, sia punito severamente: intendendo Sua Santità, che questo suo ordine si eseguisca inviolabilmente». ²⁹ Nonostante tale “compromesso” e divieto, le frizioni tra i due partiti non si placano; per questo nel 1611 Paolo V, con un editto dell'Inquisizione romana, vieta di pubblicare opere *in materia de auxiliis*, specificando che chi avesse voluto dare alle stampe testi su questo tema avrebbe dovuto inviarli preventivamente alla stessa Inquisizione. Analogamente a quanto accaduto nel caso del giudizio che Sisto V avrebbe dovuto formulare su Leys e i teologi lovaniesi, anche l'impegno assunto da Paolo V di “determinare” a tempo debito la questione *de auxiliis* non è stato, forse, ancora assolto. ³⁰

Come dirò rapidamente in seguito, il dibattito di cui ho ora ricordato lo sviluppo “istituzionale” non lasciò indifferenti gli scotisti. A ciò si deve aggiungere che a partire dal 1601 due esponenti di tale “corrente” fecero parte della commissione romana: il minore osservante Juan de Rada e il minore conventuale Girolamo Pallantieri sr. Il ruolo del primo è stato oggetto di un documentato studio di Isaac Vázquez Janeiro, il quale non solo ha ricostruito le funzioni – tutt'altro che secondarie – ricoperte da Rada in seno alla commissione, ma ha anche rinvenuto e pubblicato alcuni importanti testi nei quali lo scotista aragonese esprime esplicitamente e formalmente le proprie convinzioni a fronte delle questioni dibattute. ³¹ Al contrario, nessuno ha fin'ora tentato di determinare quali posizioni abbia sostenuto Pallantieri.

Questi i dati certi. Più problematico è invece ciò che molti anni più tardi scrive nella sua *Bibliografia e memorie letterarie di scrittori francescani conventuali* (pubblicata nel 1693) il francescano conventuale Giovanni Franchini da Modena. In quest'opera si legge che il papa avrebbe chiesto agli scotisti di intervenire nella congregazione *de auxiliis* al fine di «giudicare tra le parti come neutrali». Secondo l'autore modenese, a tale scopo fu interpellato il conventuale Giuseppe da Trapani, il quale avrebbe sostenuto che Scoto offre una soluzione del problema definibile nei termini di “decreto concomitante”. ³² Ora, a cavallo tra XVI e XVII secolo l'ordine dei francescani conventuali annovera tra le proprie fila due Giuseppe La Napola (o “Napoli”) da Trapani, rispettivamente zio e nipote. Franchini riferisce l'episodio a Giuseppe La Napola jr., tuttavia tale attribuzione è più che dubbia. Giuseppe La Napola jr. nacque a Trapani nel 1586. Nel 1605 divenne collegiale a Roma nel Collegio di S. Bonaventura e da ciò si deduce che ne uscì addottorato approssimativamente nel 1608. Nel 1613-1616 fu docente nello *studium* dell'ordine di Bologna. Nel 1617 divenne reggente dello *studium* di Padova, ma nel 1618 fu eletto provinciale di Sicilia. Per il triennio 1620-23 fu incaricato della reggenza dello *studium* di Palermo, tuttavia tra il 1621 e il 1623 fu verosimilmente reggente dello *studium* di Napoli. Nel 1625, o verso la fine del 1627 secondo altri, tornò a Trapani, dove mo-

²⁹ La dichiarazione di Paolo V è riportata in Jacobus Hyacinthus Serry, *Historia Congregationum de auxiliis divinae gratiae sub summis pontificibus Clemente VIII et Paulo V*, Sumptibus Societatis, Antverpiæ 1709, lib. 4, cap. 22, col. 587.

³⁰ Dico “forse” perché il 31 ottobre 1999 ad Augsburg il Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani e la Federazione Luterana Mondiale hanno sottoscritto una *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione* nella quale si approva la sostanza della dottrina luterana, la quale affida la salvezza umana solamente alla grazia divina e alla fede umana. Così facendo il Consiglio suddetto ha in definitiva optato per la teoria di Báñez. Va tuttavia aggiunto che successivamente alla firma della dichiarazione in questione, il medesimo Consiglio ha sottoscritto un documento congiunto con la Congregazione della Dottrina della Fede (dal sorprendente ma significativo titolo di “*Risposta della Chiesa Cattolica alla Dichiarazione congiunta...*”) tramite il quale, nella forma di “precisazioni”, la Curia Romana smentisce di fatto l'accordo raggiunto con i luterani e torna alle formule bifronti del decreto tridentino.

³¹ I. Vázquez Janeiro, *El arzobispo Juan de Rada y el molinismo*, in «Verdad y vida», 20 (1962), pp. 351-396.

³² Giovanni Franchini, *Bibliografia e memorie letterarie di scrittori francescani conventuali ch'anno scritto dopo l'anno 1585*, Per gli eredi Soliani stampatori ducali, Modena 1693, pp. 84-85.

ri il 30 novembre 1649.³³ Sul fatto che Giuseppe La Napola jr. abbia sostenuto e diffuso nel proprio ordine religioso la dottrina “del decreto concomitante”, su cui dirò in seguito, non vi sono dubbi. Ciononostante, nel 1607 egli era ancora un semplice collegiale; è dunque improbabile che sia stato interpellato per offrire una consulenza alla congregazione *de auxiliis*. Si potrebbe dunque pensare che il Giuseppe da Trapani in questione sia lo zio; purtroppo, però, neppure su questa figura mi è noto alcuno studio.³⁴

LE DOTTRINE IN CONFLITTO

Il dibattito di cui ho ora ripercorso le fasi “istituzionali” verte sulla natura del “contributo” offerto dalla grazia nella generazione dell’atto meritorio di salvezza. Nondimeno alla sua base vi è un preciso e complesso problema filosofico, che nel dibattito in questione si articolò attorno a tre domande. La prima riguarda la natura della prescienza divina e il suo fondamento. La seconda riguarda la natura della libertà divina, la natura della libertà umana e i loro rispettivi fondamenti. La terza riguarda la compatibilità tra la risposta fornita alla prima domanda e la risposta fornita alla seconda. I diversi autori coinvolti nel dibattito formularono soluzioni assai distanti le une dalle altre, nondimeno essi condivisero due presupposti. Il primo consiste nella tesi per cui la prescienza divina è del tutto certa, compiuta e immutabile, e dunque né congetturale, né tale da dipendere – almeno sul piano della causalità efficiente – dall’ente creato. Il secondo consiste nell’individuazione degli “elementi” costitutivi del problema: la scienza divina, ossia il complesso delle conoscenze divine; i decreti divini, ossia il complesso delle decisioni divine; la conoscenza umana; la volontà umana; l’azione esercitata da Dio sulle creature, e in particolare sulla volontà umana e sui suoi atti.

La soluzione del domenicano Domingo Báñez (1528-1604) si dispiega nei seguenti tre punti. *i*) Tutte le potenze create, compresa la volontà, sono in potenza rispetto al loro atto. Ne viene che in esse il passaggio dalla potenza all’atto (ossia il passaggio dal non generare alcun atto al generare un atto) richiede un principio motore distinto da esse. Tale principio motore è Dio, che causa con una causalità di tipo efficiente il passaggio in questione. Questa causalità è, nel lessico di Báñez, una premozione (ossia: una mozione che si esercita sulla potenza creata e che precede l’atto di quest’ultima) fisica (ossia: reale ed efficiente, non morale) *ad unum* (ossia: muove la potenza a generare un ben determinato atto). Quanto detto vale anche per quella potenza che è la volontà umana. Tale premozione fisica *ad unum* è un effetto dei decreti divini, i quali possono pertanto essere il fondamento della prescienza divina: Dio conosce perfettamente ciò che accadrà non semplicemente grazie al fatto che egli conosce tutto ciò che egli può creare, bensì perché conosce ciò che egli decreta, e ciò che egli decreta causa ogni evento futuro in modo determinato. *ii*) Il libero arbitrio umano consiste certamente in un’autodeterminazione conseguente a uno stato di indeterminazione, tuttavia tale indeterminazione si dà solamente nei confronti dei beni finiti che l’intelletto umano presenta *in statu viæ* alla volontà umana e allorché si considera l’atto della volontà umana prescindendo dalla premozione divina (nel lessico di Báñez: *in sensu diviso*); al contrario, non si dà alcuno “spazio” di indeterminazione allorché si considera l’atto della volontà umana congiuntamente alla premozione divina (nel lessico di Báñez: *in sensu composito*). *iii*) La compatibilità tra la prescienza divina e la libertà della volontà umana è garantita a due livelli. In primo luogo, il de-

³³ Su Giuseppe La Napola jr. mi permetto di rinviare a M. Forlivesi, “*Scotistarum Princeps*”. *Bartolomeo Mastri (1602-1673) e il suo tempo*, (Fonti e studi francescani, 11), Centro Studi Antoniani, Padova 2002, *ad indicem*.

³⁴ P. Iannelli, *Lo Studio teologico OFMConv nel San Lorenzo maggiore di Napoli*, (I maestri francescani, 3), Miscellanea francescana, Roma 1994, p. 131 scrive che colui che fu inviato alla congregazione fu Giuseppe La Napola sr., tuttavia Fr. Costa, *Il p. m. Giovanni Franchini da Modena dei Frati minori conventuali (1633-1695). Cenni biografici e scritti*, in «Miscellanea francescana», 101 (2001), p. 313, nota 120 osserva che questa tesi è priva di riscontri documentali.

creto divino determina la volontà umana a operare secondo la propria natura, ossia liberamente. In secondo luogo, la libertà in questione non consiste nella possibilità per la volontà di emettere un atto diverso da quello al quale è determinata dalla causalità divina; al contrario, essa consiste, come si è detto, nell'indeterminazione di fronte ai beni finiti e nella possibilità per la volontà di emettere qualsivoglia atto allorché si prescinde dalla determinazione operata dalla causalità divina. In sintesi: secondo Báñez Dio ha prescienza dei futuri contingenti solamente *post decretum* e l'uomo è libero, nel senso di indeterminato, solamente allorché è considerato *ante decretum*.

La soluzione del gesuita Luis de Molina (1536-1600) si dispiega nei seguenti tre punti. *i*) Come Báñez, anche Molina ritiene che tutti gli enti creati esistano solamente in forza di un influsso generale divino, il quale è tale da conservarli esistenti, e che ciò valga anche per le volontà create e per i loro atti. Tuttavia, diversamente da Báñez, Molina sostiene che la generazione di tali atti non richiede alcun ulteriore intervento divino e che nel caso in esame Dio non decreta null'altro che l'esistenza dei singoli atti prodotti dalle singole volontà. Il fatto è che la libertà della volontà (la quale consiste nel potere, posti tutti i requisiti all'azione, di agire, di non agire o di agire in modo contrario rispetto a come agisce) è un potere di autodeterminazione capace, come tale, di generare i propri atti – ossia di passare dalla potenza all'atto – senza che sia richiesta l'opera di alcun motore efficiente distinto da essa. Ne viene che, nel lessico di Molina, l'agire divino nei confronti dell'agire delle volontà create consiste in un concorso simultaneo: Dio coopera alla generazione degli atti liberi delle volontà create non (pre-)muovendo le volontà, bensì causando il semplice esistere di tali atti nel momento stesso in cui la volontà creata ne determina la specie, ossia la natura. In altri termini, la volontà creata concorre alla produzione dei propri atti liberi producendone la determinazione, mentre Dio concorre producendone l'esistenza. Pertanto, nel caso della generazione degli atti delle volontà create il decreto divino non può essere il fondamento della prescienza divina; tutt'al più, questa deve precedere il primo. *ii*) La scienza divina è di tre tipi: naturale, libera e media. La prima consiste nella conoscenza di quali creature Dio possa creare, immediatamente o per mezzo di cause seconde. Essa riguarda specificamente sia le essenze degli individui; sia i nessi necessari tra tali essenze (e dunque gli eventi necessari conseguenti al darsi di certe cose e non di altre); sia i nessi possibili tra esse (e dunque gli eventi contingenti resi possibili dal darsi di certe cose e non di altre, nella misura in cui la possibilità o impossibilità dei nessi che uniscono tali essenze compete a esse necessariamente). Tale conoscenza, precisa Molina, precede il decreto divino. La seconda scienza divina consiste nella conoscenza di quali cose la volontà divina ha deciso di far esistere e, di conseguenza, è del tutto determinata. La terza scienza divina consiste nella conoscenza dei futuri condizionati, ossia dei "futuribili": tutto ciò che tutte le possibili volontà libere sceglierebbero liberamente una volta poste in tutte le possibili configurazioni di circostanze. Anche tale scienza precede il decreto divino, tuttavia, diversamente dalla scienza divina naturale, essa è intrinsecamente contingente (giacché dipende dalle libere scelte, che Dio osserva nella sua essenza, delle creature) e permette a Dio – una volta che egli abbia decretato e disposto le circostanze – di conoscere infallibilmente le scelte operate dalle volontà create. Pertanto, congiuntamente alla conoscenza libera divina, essa costituisce il fondamento della prescienza divina dei futuri contingenti. Tale scienza, precisa Molina, non è né espressione di una mancanza di indeterminazione delle volontà create, né congetturale: essa è certissima e immutabile, tuttavia lo è non in forza dell'oggetto, il quale è intrinsecamente incerto, bensì in forza del soggetto che la possiede, il quale è capace di scrutare – entro la propria essenza – le possibili volontà create con tanta profondità da "vedere", postulato un quadro di circostanze, le scelte libere di tali volontà nel loro essere libere. *iii*) La compatibilità tra la prescienza divina e la libertà della volontà umana è garantita a due livelli. In primo luogo, Dio non causa gli atti liberi delle volontà create. In secondo luogo, egli è ugualmente capace di prevederli in modo certo e immutabile. Tuttavia ciò accade, come si è

detto, non in forza dell'oggetto, intrinsecamente incerto, bensì in forza della eminenza del soggetto che possiede tale scienza. In sintesi: secondo Molina Dio ha prescienza dei futuri condizionati *ante decretum* e l'uomo è libero, nel senso di indeterminato, anche allorché è considerato *post decretum*.

I rispettivi punti deboli delle dottrine di Báñez e Molina sono palesi. A proposito della prima, ci si può chiedere cosa resti della libertà della volontà creata una volta che si sia ammesso che essa è libera solamente in rapporto agli oggetti finiti presentati a essa dall'intelletto e considerata disgiuntamente dalla premozione divina. A proposito della seconda, ci si può chiedere quale valore speculativo abbia il ricorso alla natura "altissima" della mente divina al fine di sottrarsi al dilemma di considerare la scienza media o una conoscenza di natura congetturale, o la rappresentazione di una concatenazione necessaria di eventi. Per di più, anche sotto il profilo teologico le due dottrine conducono a esiti problematici. Nella concezione di Báñez la grazia esplica il proprio effetto salvifico solamente in forza della propria intrinseca natura, così che o essa è intrinsecamente efficace, o nessuna "collaborazione" da parte della creatura (giacché per Báñez non vi può essere propriamente nessuna "autonoma collaborazione" da parte della creatura) può renderla tale. Inoltre la predestinazione disposta da Dio assume un grado di universalità tale da far ritenere non solamente che vi siano predestinati alla salvezza e che lo siano *ante praevisa merita*, ma che vi siano anche predestinati alla dannazione e che lo siano *ante praevisa demerita*. Nella concezione di Molina, al contrario, la grazia è resa efficace solamente dall'atto della volontà creata, tanto che nessuna operazione divina può sostituire il libero e autonomo concorso della volontà creata nella produzione – resa possibile dalla grazia – degli atti meritori. Inoltre la predestinazione divina degli eletti alla salvezza diviene, in qualche misura, una predestinazione *post praevisa merita*.³⁵ infatti, dato che per mezzo della sua scienza media Dio conosce come agiranno le creature libere una volta poste in certe circostanze, egli già sa chi potrà salvarsi e chi non potrà salvarsi a prescindere dalla decisione della volontà divina di destinare o non destinare qualcuno alla salvezza.

Allo scopo di superare tali difficoltà, fu sviluppato più di un tentativo di correzione. Tra essi, ve ne sono due – entrambi proposti da Francisco Suárez – dotati di particolare importanza storica. Il primo consiste nel tentare di escludere la possibilità di intendere la scienza media come una conoscenza congetturale sostenendo che i futuribili futuri (ossia: i futuri condizionati che effettivamente si daranno nel futuro) possiedono una "verità oggettiva" che i futuribili non futuri non possiedono. Contro tale ipotesi, tuttavia, già Molina osservò che se così stessero le cose, il futuribile futuro si imporrebbe necessariamente da sé sia alla volontà divina, sia a quella creata. Il secondo tentativo di Suárez consiste nel concepire i contenuti della scienza media non come complessi di condizioni e condizionati che semplicemente si impongono alla volontà divina, bensì come un elenco di opzioni tra le quali Dio può scegliere quali porre in essere e quali lasciare non realizzate. Sul piano della questione della predestinazione questa prospettiva si traduce nella seguente rappresentazione del "procedere" divino: dapprima Dio decide di concedere la salvezza a un individuo, a prescindere da ogni previsione circa i meriti che egli acquisirà; dopodiché, grazie alla propria scienza media, Dio conosce quali grazie – e in generale quali circostanze – permetteranno a quell'individuo di meritare la salvezza (grazie che restano intrinsecamente soltanto sufficienti, e non efficaci, ma che sono congrue – ossia adeguate – a far sì che quell'individuo compia atti meritori); infine Dio decide di elargire tali grazie. Con questa procedura gli eletti vengono predestinati alla salvezza *ante praevisa merita*, secondo però la modalità del *de congruo*. In sintesi, questa posizione enfatizza due aspetti della dottrina molinista, peraltro ammessi in qualche modo anche da Molina. In primo luogo, quello per cui Dio ha prescienza dei futuribili (ossia: dei futuri ipotetici condizionati) *ante decretum*, ma – propriamente – ha conoscenza dei futuri contingenti (ossia: dei

³⁵ Ovviamente, in tale prospettiva la "predestinazione" dei reprobri alla dannazione ha luogo *post praevisa demerita*, tuttavia dal punto di vista della teologia cattolica cinquecentesca ciò non dà luogo a difficoltà.

futuri contingenti che di fatto si daranno) solamente *post decretum*, ossia posteriormente al decreto con cui egli decide di far esistere certi complessi di circostanze invece che altri. In secondo luogo, enfatizza il fatto che la natura e il grado della libertà umana restano i medesimi sia che essi siano considerati a prescindere dal decreto divino, sia che siano considerati congiuntamente e posteriormente a esso.

Scoto e gli scotisti nello scontro tra bañeziani e molinisti

GIUDIZI SU SCOTO E PRESE DI POSIZIONE DEGLI SCOTISTI

Sia le interpretazioni proposte dai protagonisti del dibattito sul molinismo relative alla posizione di Scoto a fronte dell'oggetto della contesa, sia le posizioni assunte dagli scotisti secenteschi a proposito di tale dibattito sono state oggetto delle ricerche di Jean-Pascal Anfray.³⁶ In questa sede ricapitolò brevemente i risultati del lavoro di questo studioso, salvo su pochi punti di cui dirò.

Secondo Molina, ricorda Anfray, la tesi del *Subtilis* è semplicemente sovrapponibile a quella dei tomisti bañeziani. Più articolato appare invece il giudizio di Suárez: dopo aver rilevato che, a suo avviso, vi è una significativa discrepanza tra *Ord.*, II, dist. 37 e *Ord.*, IV, dist. 49 da una parte e *Ord.*, I, dist. 39 dall'altra, il gesuita granadino scrive che, a proposito della questione della predeterminazione degli atti umani da parte di Dio, o Scoto ha cambiato idea, o si è contraddetto. Tra gli scotisti barocchi vi è chi, come Filippo Fabri e John Punch, sono favorevoli alla dottrina della scienza media, e vi è chi, come Juan de Rada, Gaspare Sghemma e Francisco de Santo Agostinho de Macedo, sono contrari a essa. I primi ritengono che la contingenza sia un effetto del concorso della volontà divina e delle volontà create e che la conoscenza divina dei futuri contingenti dipenda in qualche modo anche dalle decisioni libere delle creature. I secondi ritengono che la contingenza consista propriamente nella semplice intrinseca impeditività delle cause seconde che producono gli enti contingenti e che la conoscenza divina dei futuri contingenti dipenda esclusivamente dai decreti divini.³⁷

Veniamo ora alla dottrina del “decreto concomitante”. Per quanto mi è noto, nessuno scritto di Giuseppe La Napola jr. (redatto di proprio pugno o, come *reportatio* delle sue lezioni o dispute, dai suoi studenti) è giunto fino a noi. La dottrina del decreto concomitante è esposta in almeno cinque opere a stampa.³⁸ La prima è lo *Sacrae theologiae summa Ioannis Duns Scoti doctoris subtilissimi et commentaria quibus eius doctrina elucidatur, comprobatur, defenditur* del minore conventuale Angelo Volpe da Monte Peloso (oggi Irsina). Laureatosi al Collegio di

³⁶ J.-P. Anfray, *Prescience divine, décrets concomitants et liberté humaine d'après Bartolomeo Mastri*, in M. Forlivesi (a cura di), “*Rem in seipsa cernere*”. *Saggi sul pensiero filosofico di Bartolomeo Mastri (1602-1673)*, (Subsidia mediaevalia Patavina, 8), Il Poligrafo, Padova 2006, pp. 435-474.

³⁷ Per la posizione di Rada si veda I. Vázquez Janeiro, *art. cit.*, in particolare le *Propositiones quae videntur definiendae in materia de gratia et libero arbitrio* dell'osservante aragonese pubblicate in appendice al contributo ora ricordato. Da esse risulta che Rada aderì puramente e semplicemente alla posizione di Báñez.

³⁸ Intendo la dottrina del decreto concomitante così come formulata da La Napola. Scrive infatti Bartolomeo Mastri nelle sue *Disputationes theologicae in primum librum Sententiarum*, disp. 3, q. 3, a. 8, nn. 172-173, Apud Ioannem Iacobum Hertz, Venetiis 1655, p. 243a-b, che un'interpretazione della posizione di Scoto simile a quella di La Napola, e alla propria, è rinvenibile anche nelle opere – che non ho esaminato – di John Punch, Theodor Smising e Girolamo Fasulo (il che, si noti, secondo Mastri non equivale a dire che costoro la seguano). Segnalo inoltre di non aver veduto il *Pinacotheca selecta praecipuarum conclusionum, ac quaestionum diversas materias continentium*, in Collegio seraphico almæ Urbis ex doctrina Scoti discussarum, I *De scientia Dei*, Apud Iacobum Mascardum, Romæ 1621 (pubblicato *sub auspiciis* dall'allora reggente del collegio, Bonaventura Passero da Nola), in cui potrebbe trovarsi una prima eco della formulazione lanapoliana della dottrina del decreto concomitante.

S. Bonaventura nel 1617, Volpe fu reggente dello *studium* dell'ordine annesso al convento napoletano di S. Lorenzo Maggiore – forse addirittura ininterrottamente – dal 1620 al 1647, anno della sua morte. L'opera fu pubblicata a Napoli dal 1622 al 1646 divisa in quattro parti di tre tomi ciascuna per un totale di dodici volumi. In essa Volpe abbandona l'ordine degli argomenti stabilito dalle *Sententiae* di Pietro Lombardo e ridispone la materia seguendo criteri interni alla stessa. Per questa ragione tale opera fu percepita come positivamente rivoluzionaria dai correligionari di Volpe suoi contemporanei. Non vi sono ragioni per affermare che egli sia stato allievo di La Napola; più probabilmente, egli fu semplicemente collega del correligionario trapanese nello *studium* napoletano.³⁹ La dottrina del decreto concomitante è trattata e difesa nel secondo tomo della prima parte, pubblicato nel 1622, e nel primo tomo della seconda parte, pubblicato nel 1631.⁴⁰

Una prima critica alla dottrina in questione, innanzi tutto nella forma che essa ha nell'opera di Volpe, si trova nelle *Scoticæ digressiones cum commentariis ad octo libros Physicorum Aristotelis* del minore conventuale palermitano Gaspare Sghemma.⁴¹ Laureatosi nel 1615 nel Collegio di S. Bonaventura, fu reggente degli *studia* dell'ordine di Catania, Napoli, Assisi e Palermo e docente di teologia presso l'Università di Catania.⁴²

La terza opera in cui è presentata – e, in questo caso, difesa – la dottrina in questione è il *Philosophiæ ad mentem Scoti cursus integer* dei minori conventuali Bartolomeo Mastri da Meldola e Bonaventura Belluto da Catania. Entrati nei Minori conventuali rispettivamente nel 1616 ca. e nel 1620, entrambi completano gli studi al Collegio romano di S. Bonaventura. Dal 1628 al 1641 sono co-reggenti degli *studia* del loro ordine di – in successione – Cesena, Perugia e Padova, e precisamente durante questo periodo redigono il *cursus* ora ricordato. L'opera fu pubblicata a Roma e Venezia, in prima edizione, tra il 1637 e il 1647 nella forma di trattazioni dedicate alle singole parti della filosofia.⁴³ Alla dottrina del decreto concomitante si fa cenno per la prima volta nel volume dedicato alla logica, ossia nel *Disputationes in Organum*

³⁹ Per cenni biografici e bibliografia su Angelo Volpe mi permetto di rinviare a M. Forlivesi, “*Scotistarum Princeps*”, cit., ad indicem.

⁴⁰ Angelus Vulpes, *Sacrae theologiæ summa Ioannis Duns Scoti doctoris subtilissimi et commentaria quibus eius doctrina elucidatur, comprobatur, defenditur*, pars 1, disp. 30 *De præscientia Dei contingentium futurorum absolutorum* e disp. 31 *De divina præscientia futurorum conditionatorum*, II (ovvero I/2), Apud Lazarum Scorigium, Neapoli 1622, pp. 1-77; pars 2, disp. 5 *De creaturarum activitate, ac de prima earum differentia in modo agendi*, aa. 12-13; disp. 6 *De modo agendi Dei ad extra cum creaturis, et de prima radice libertatis, ac contingentia in rebus*, in particolare gli aa. 2-3 e 5-8; disp. 7 *De concursu Dei cum creaturis universis ad singulos earum effectus*, IV (ovvero II/1), Apud Lazarum Scorigium, Neapoli 1631, pp. 120-169. Volpe presenta la dottrina del decreto concomitante come già sostenuta da Scoto e dagli scotisti Giovanni di Bassoles e Marco Vigerio e si confronta – nominandoli esplicitamente – con Durando, Tommaso di Strasburgo (*de Argentina*), Tommaso de Vio, Francesco de' Silvestri, Giovanni Antonio Delfini, Miguel de Palacios, Báñez, i Conimbricensi, Molina, Suárez, Gabriel Vázquez, Filippo Fabri, Diego Álvarez. Non fa in alcuna occasione il nome di La Napola.

⁴¹ Gaspar Sghemma, *Scoticæ digressiones cum commentariis ad octo libros Physicorum Aristotelis*, pars 1 *Circa rerum principia. Causas. Exemplaria. Instrumenta. Fortunam. Casum. Fatum*, ex II Physicorum, digr. 17 *De fato*, quæsitum 4 *An continentia virtualis causæ secundæ in prima, sit sufficiens recursus ut fatum, et decreta Dei stent cum nostra libertate*, Typis Alphonsi de Insula, Panormi 1635, pp. 322a-331b. Segnalo tuttavia come pertinente anche *ivi*, quæsitum 3 *An prævisio futuri eventus, saltim sub conditione, componat fatum, et providentiam cum nostra libertate* e 5 *An essentialis subordinatio causæ secundæ liberæ ad primum velle Dei liberum, optime componat fatum, et Dei decreta cum usu nostro libero*, pp. 315b-322a e 331b-338a. Sghemma fa riferimento a «Vulpus, et quidam nostri».

⁴² Per cenni biografici e bibliografia su Gaspare Sghemma mi permetto di rinviare a M. Forlivesi, “*Scotistarum Princeps*”, cit., ad indicem.

⁴³ Alcune parti del *Philosophiæ ad mentem Scoti cursus integer* ebbero una seconda edizione tra il 1646 e il 1671. Per la biografia di Mastri e di Belluto e per i tempi di composizione e stampa del *Philosophiæ ad mentem Scoti cursus integer* mi permetto di rinviare al mio “*Scotistarum Princeps*”, cit. Segnalo anche in questa sede che dopo la morte degli autori il *cursus* in questione fu più volte ristampato e che, a rigore, solo in tali ristampe esso assume il titolo suddetto.

Aristotelis. Questo volume fu pubblicato in prima edizione a Venezia nel 1639 e in seconda edizione nel 1646. Il passo in cui i due autori espongono la dottrina del decreto concomitante, identico nelle due edizioni, è piuttosto breve, tuttavia in esso si afferma esplicitamente che tale dottrina è stata illustrata da Giuseppe La Napola, che essa è stata accolta, sviluppata e insegnata dal conventuale Anteo Sassi da S. Giovanni in Persiceto e che solo successivamente è stata presentata da Volpe nelle proprie opere a stampa.⁴⁴

La quarta opera in cui è presa in esame la dottrina in questione è il *Controversiæ theologicæ inter scotistas*, pubblicato diviso in due volumi a Bologna nel 1652-53, del minore conventuale Alessandro Rossi da Lugo. Entrato nell'ordine nel 1624, fu probabilmente allievo di Mastri e Belluto. Posteriormente alla laurea, conseguita nello *studium* dell'ordine di Bologna, fu docente negli *studia* di Piacenza, Urbino, Assisi e Bologna.⁴⁵ La dottrina del decreto concomitante, nella forma che essa ha nell'opera di Volpe, è oggetto di critica nella sedicesima controversia della prima parte delle *Controversiæ*.⁴⁶

Infine, separatosi dal confratello Belluto, il solo Mastri torna lungamente sulla questione nel primo tomo del suo *Disputationes theologicæ in quatuor libros Sententiarum*, pubblicato a Venezia nel 1655.⁴⁷ Qui essa occupa parte della disp. 3 *De divino intellectu*, della disp. 4 *De divina voluntate* e della disp. 5 *De divina prædestinatione, et reprobatione*. Nella disp. 3 la q. 3 è dedicata al tema *De futuris absolutis* (il titolo della *quæstio* è seguito da una sorta di sottotitolo: *An Deus cognoscat futura contingentia absoluta, et quo medio*)⁴⁸ e la q. 4 al tema *De scientia futurorum conditionatorum*.⁴⁹ Nella disp. 4, la q. 2 è dedicata al tema *An Deus decreto suo absoluto, et efficaci prædefiniat omnes actiones nostras liberas distincte, et in particulari*,⁵⁰ la q. 3 al tema *An etiam actus nostri mali sint a Deo prædefiniti*,⁵¹ la q. 4 al tema *An ad conciliandum efficaciam divini decreti cum libertate nostra opus sit illud concipere, ut nunc egrediens a divina voluntate*.⁵² Nella disp. 5 la questione del rapporto tra decreto divino e atti

⁴⁴ Bartholomæus Mastrius – Bonaventura Bellutus, *Disputationes in Organum Aristotelis*, disp. 10 *De enunciatione*, q. 2 *De veritate, et falsitate*, a. 5 *An propositiones de futuro contingentis absoluto sint determinatæ veræ, vel falsæ*, Typis Marci Ginammi, Venetiis 1639, pp. 807b-813b, in particolare p. 813a-b (l'opera ebbe una seconda edizione – prendendo il termine “edizione” secondo il suo senso comune – Typis Marci Ginammi, Venetiis ²1646, ma io non ho potuto verificare se in essa il testo ora ricordato sia rimasto invariato). Nel *Disputationes theologicæ in primum librum Sententiarum* (su cui cfr. *infra*), disp. 3, q. 3, a. 8, p. 241a Mastri ribadisce che, pur essendo la dottrina dei decreti concomitanti già presente in Scoto e negli scotisti antichi, «p. Ioseph Neapolis a Drepano Siculus (...) primus omnium inter recentiores scotistas hunc dicendi modum elucidavit in suo tractatu manuscripto de concordia causæ primæ cum secundis, et postea ad verbum etiam secutus est Vulpes in sua summa». Segnalo come pertinente, sebbene non si faccia esplicitamente menzione in esso della “concomitanza” del decreto divino con gli atti delle volontà create, anche ciò che Mastri e Belluto scrivono in Bartholomæus Mastrius – Bonaventura Bellutus, *Disputationes in De anima*, disp. 7 *De voluntate, ac eius actibus*, q. 3 *Quæ, et qualis sit prima radix nostræ libertatis, tam extrinseca, quam intrinseca*, a. 1 *Sola libertas divinæ voluntatis, non eius efficacia, est prima radix extrinseca libertatis creatæ*, Typis Marci Ginammi, Venetiis 1643, pp. 597b-601b (l'opera ebbe una seconda edizione – prendendo il termine “edizione” secondo il suo senso comune – Sumptibus Francisci Brogiolli, Venetiis ²1671, ma io non ho potuto verificare se in essa il testo ora ricordato sia rimasto invariato).

⁴⁵ Per cenni biografici e bibliografia su Alessandro Rossi mi permetto di rinviare a M. Forlivesi, “*Scotistarum Princeps*”, cit., *ad indicem*.

⁴⁶ Alexander Rubeus, *Controversiæ theologicæ inter scotistas*, pars 1, contr. 16 *An cum infallibilitate divinæ scientiæ stet usus liberi arbitrij, et quomodo*, I, Typis Io. Baptistæ Feronij, Bononiæ 1652, pp. 139-148, in particolare pp. 142a-143a. Risulta tuttavia pertinente anche *ivi*, contr. 17 *An determinatio divina, seu prædestinationis inferat libero arbitrio necessitatem*, pp. 149-159.

⁴⁷ Bartholomæus Mastrius, *Disputationes theologicæ in primum librum Sententiarum*, Apud Ioannem Iacobum Hertz, Venetiis 1655.

⁴⁸ *Ivi*, pp. 199a-258b.

⁴⁹ *Ivi*, pp. 258b-295b.

⁵⁰ *Ivi*, pp. 305b-313a.

⁵¹ *Ivi*, pp. 313a-323b.

⁵² *Ivi*, pp. 323b-342a.

liberi delle creature, e la dottrina dei decreti concomitanti, si ripresenta esplicitamente in q. 2 *An electio efficax ad gloriam sit ante, vel post meritorum praevisionem*, a. 10 *Quinta obiectio ex libertate expeditur*.⁵³

LA DOTTRINA DEI DECRETI CONCOMITANTI SECONDO BARTOLOMEO MASTRI

Non ho esaminato analiticamente le posizioni degli autori che ho ora elencato e non ho tentato di valutare in che misura esse differiscano da quella sostenuta da Mastri, o siano in contrasto con essa.⁵⁴ Qui mi limito a riferirmi a quest'ultima in forza del fatto che le opere dello scotista romagnolo godettero di maggiore diffusione di quelle del confratello lucano.

I contenuti di disp. 3, qq. 3-4 e di disp. 4, q. 4 sono stati oggetto delle ricerche di Anfray. Al contrario, per quanto è a mia conoscenza non vi sono studi storico-filosofici dedicati a disp. 4, qq. 2-3 e a disp. 5, q. 2, a. 10. A rigore, quest'ultimo articolo è dedicato a un'estensione, ossia all'applicazione a un caso "straordinario", della dottrina dei decreti concomitanti: quello costituito dalla tesi della dogmatica cattolica secondo la quale vi è un'asimmetria tra la *electio* dei beati e la *reprobatio* dei dannati. Le tappe del procedere argomentativo della disp. 3, q. 3, dedicata ai futuri contingenti assoluti, e la sostanziale ripetizione delle soluzioni ivi individuate nella disp. 3, q. 4, dedicata ai futuri contingenti condizionati, sono già state esposte nel saggio di Anfray e a esso rinvio. Qui mi limito a segnalare che questi luoghi dell'opera di Mastri pongono in luce in modo particolarmente efficace la continuità tra le discussioni medievali e quelle tra gli autori universitari secenteschi sulla questione in esame e la loro vitalità.⁵⁵ Una continuità duplice, giacché costituita da un lato dalla stabilità dei problemi dibattuti e dalla permanenza – in linea di massima – di alcune soluzioni, dall'altro dalla concatenazione, anche istituzionale, degli autori che si occuparono di tali temi.⁵⁶ E una vitalità che risiede nel fatto che quegli autori tentarono di ripensare, e non di ripetere, le soluzioni precedentemente proposte e di prospettare formulazioni più raffinate o articolazioni innovative.⁵⁷

Mi soffermo, invece, sul significato della dottrina sostenuta da Mastri. Jean-Pascal Anfray ne illustra i contenuti nei termini seguenti. Dio conosce i futuri contingenti solamente in forza dei decreti della sua volontà; nondimeno, tali decreti non tolgono la natura libera degli atti liberi delle creature. Ciò è possibile perché i decreti divini e gli atti liberi delle creature sono concomitanti: i primi sono "anteriori" ai secondi non nell'ordine della causalità, bensì solamente nel senso che la volontà divina contiene eminentemente e virtualmente le decisioni libere delle creature. D'altro lato, tale inclusione è precisamente ciò che permette a Dio di conoscere tali decisioni entro la sua stessa essenza, sebbene determinata dal decreto della sua

⁵³ *Ivi*, pp. 466a-473a.

⁵⁴ Segnalo che Mastri critica esplicitamente e sistematicamente Sghemma e Rossi, ma non sempre condivide le tesi di Volpe e Fasolo. Non ho trovato invece luoghi in cui egli si confronti su questo tema con Punch e Smising.

⁵⁵ A scanso di equivoci, preciso che questo mio giudizio si colloca sul piano storico e solo obliquamente (nella misura in cui per presentare il pensiero di un autore occorre comprenderlo) su quello teoretico.

⁵⁶ Non è questo il luogo per documentare l'ampiezza della presenza degli autori medievali nelle trattazioni barocche. Si consideri, a titolo di esempio, che la tesi di Molina secondo la quale la certezza della scienza divina dei futuri contingenti deriva non dall'oggetto (ossia dagli stati di cose futuri), bensì dal soggetto (ossia dalla mente divina che li considera) è né più né meno la tesi che Ockham formula nel suo *Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris contingentibus*, <q. 1>, <assumptiones>, ass. 6, e in *Ord.*, dist. 38.

⁵⁷ Come espressione esemplare tanto della continuità che della vitalità di cui ho ora detto, si veda la raffinatezza delle interpretazioni proposte da Mastri delle posizioni di Boezio e di Bonaventura circa il darsi in Dio di una conoscenza dei futuri condizionali (B. Mastrius, *Disputationes*, cit., disp. 4, q. 4, a. 3, n. 89, pp. 340b-341a) e della posizione di Gregorio da Rimini a proposito del problema della determinatezza del valore di verità delle proposizioni *de futuris* (*ivi*, disp. 3, q. 3, [prooemium], n. 72, p. 199b).

volontà. A questo punto, commenta Anfray, Mastri ha l'onere di dar ragione del fatto che i decreti divini si accordano perfettamente e infallibilmente con le decisioni libere delle creature. Ebbene, la risposta di Mastri consiste solamente nel proporre una sorta di armonia prestabilita, il cui fondamento risiede in Dio stesso. Ed ecco la conclusione di Anfray:⁵⁸

Il semble donc que Mastri soit contraint de faire reposer l'accord sur Dieu lui-même. Mais puisqu'il a rejeté l'hypothèse de la science moyenne qui permettrait de diriger l'action divine, il ne lui reste plus qu'à se réfugier dans la transcendance inexplicable de la volonté divine. Il est certain que les textes de Mastri ne vont pas au-delà de l'affirmation de ce mystère d'une contenance éminente des volontés créées dans la volonté divine, alors que du point de vue de notre entendement nous nous représentons Dieu comme un agent très chanceux (puisque les causes secondes s'accommodent toujours à ses décisions). Au fond, Mastri ne parvient à surmonter l'apparente contradiction de la théorie scotiste qu'au prix d'une très grande obscurité sur la nature des décrets divins et sur leur concomitance avec les décisions libres des créatures. La conclusion de notre recherche est que la tentative de Mastri d'inscrire la théorie scotiste sur une voie moyenne entre la pré-détermination physique et la science moyenne est d'une certaine façon un échec, mais un échec instructif cependant.

Ora, non mi sembra che queste considerazioni di Anfray rendano giustizia alla dottrina di Mastri. Non intendo difendere teoreticamente tale dottrina, se non altro perché non la condivido. Nondimeno ritengo che la proposta dello scotista secentesco sia più chiara e sottile di quanto la giudichi Anfray.

Il problema del rapporto tra prescienza e volontà divine e atti liberi delle creature si pone, agli occhi di Mastri, nei termini seguenti. Secondo il nostro autore, è falso che la volontà divina sia il principio della totalità dell'efficacia della causa seconda; se così fosse, la causa seconda non sarebbe principio di alcuna attività. Nondimeno, le azioni delle cause seconde sono possibili solamente in forza di un concorso (*concursum; influxus*) divino e in subordine alla causa prima.⁵⁹ Nel caso delle volizioni espresse dalle cause seconde libere, tale concorso è duplice. Un primo concorso consiste nel far essere la causa seconda libera come libera, ossia nella disponibilità divina a concorrere alla realizzazione di qualsiasi volizione libera sia espressa dalla volontà creata. Un secondo concorso consiste nel far essere la volizione determinata e particolare espressa dalla volontà creata. Questi due concorsi discendono da due decreti (*decretum; præfinitio; prædefinitio*)⁶⁰ divini, ossia da due disposizioni della volontà divina. Il primo precede la volizione della causa seconda libera, ma è generale, indifferente e condizionale; esso si colloca più dal lato della facoltà che da quello dell'atto e permette alla causa seconda libera di produrre effettivamente uno qualsiasi di due atti opposti. Il secondo è particolare, determinato e assoluto; esso si colloca più dal lato dell'atto che dal lato della facoltà e permette alla causa seconda libera di generare effettivamente l'atto determinato al quale essa si autodetermina.⁶¹

Questa dottrina riveste un ruolo cruciale nel pensiero di Mastri, giacché grazie a essa – e grazie a essa sola – egli ritiene di poter fondare sia la perfetta prescienza divina dei futuri contingenti liberi, sia la perfetta provvidenza divina nei loro confronti. Al primo argomento egli dedica *Disputationes*, cit., disp. 3, qq. 3-4; al secondo argomento egli dedica *Disputationes*, cit., disp. 4, qq. 2-3 (con un'appendice polemica in *ivi*, q. 4). In disp. 3, q. 3 Mastri sostiene che, nell'ipotesi che si diano futuri contingenti liberi, Dio può avere prescienza di essi sola-

⁵⁸ J.-P. Anfray, *art. cit.*, p. 592.

⁵⁹ B. Mastrius, *Disputationes*, cit., disp. 3, q. 3, a. 8, n. 179; *ivi*, a. 9, n. 187, p. 250a; *ivi*, a. 9, n. 193, p. 252a-b. Nelle pagine ora in esame Mastri non dimostra queste due tesi, ponendole di fatto semplicemente come presupposte. A esse dovremmo affiancarne una terza: quella per cui si danno cause seconde libere, ossia autodeterminantesi. Anche questa tesi nelle pagine in questione è posta semplicemente come presupposta.

⁶⁰ *Ivi*, disp. 4, q. 2, [proœmium], n. 24, p. 305b.

⁶¹ *Ivi*, disp. 3, q. 3, a. 4, n. 113, p. 216a; *ivi*, a. 5, n. 137, pp. 227b-228a; *ivi*, a. 7, nn. 163-164, p. 239a-b; *ivi*, a. 9, n. 187, p. 250a; *ivi*, a. 9, n. 193, p. 252a-b; *ivi*, a. 10, n. 197, p. 254b; *ivi*, a. 10, n. 203, p. 257a. Nei diversi luoghi ora ricordati Mastri pone l'accento talvolta sul decreto, talvolta sul concorso.

mente *post decretum*, ossia grazie al decreto della sua volontà. Per la precisione, in *ivi*, q. 3, aa. 1-5 il nostro autore prova che la prescienza in questione (ossia, specificamente, la prescienza dei futuri contingenti liberi in quanto liberi) non può precedere il decreto divino⁶² e in *ivi*, a. 10 prova che il decreto divino può effettivamente fondare la prescienza delle cose alla cui esistenza esso concorre.⁶³ In disp. 4, qq. 2-3 egli sostiene che tutte le cose create, incluse tutte le deliberazioni naturali delle volontà create – comprese, a loro volta, tutte le deliberazioni moralmente cattive –, sono predefinite (ossia volute *ab æterno*) da Dio, e lo sono non solamente in generale o condizionatamente (o, nel caso degli atti moralmente cattivi, permisivamente), bensì nel dettaglio, in modo determinato e positivamente.⁶⁴

Ora, la tesi secondo la quale si dà il secondo tipo di decreto prima veduto e l'utilizzo di tale tesi per fondare sia l'infallibile prescienza divina dei futuri contingenti liberi, sia la capacità della provvidenza divina di preordinare ogni cosa creata – comprese le libere deliberazioni delle creature – nel dettaglio, solleva una duplice difficoltà. Per quanto riguarda la prescienza divina, in *Disputationes*, cit., disp. 3, q. 3, aa. 1-7 Mastri esamina numerose teorie relative alla “procedura” (*medium*) grazie alla quale Dio conosce le volizioni libere delle creature e giunge a un duplice risultato. Da un lato, egli mostra che il concepire il rapporto tra quel secondo tipo di decreto divino e la libera volizione della creatura nei termini di una semplice antecedenza sul piano causale del primo rispetto alla seconda sopprime la libertà di tale volizione. D'altro lato, egli mostra anche che (posta quella concezione del rapporto tra decreto divino e volizione della creatura) il collocare il fondamento della prescienza divina dei futuri contingenti nella conoscenza divina, in qualsivoglia modo si concepisca tale conoscenza, o non salva la libertà della volizione della creatura (e secondo una certa formulazione compromette addirittura la libertà di Dio), o impedisce a Dio di conoscere con certezza tale volizione. In definitiva, Mastri si trova di fronte al seguente problema: se quei particolari futuri contingenti costituiti dalle deliberazioni delle cause seconde libere non sono determinati dal decreto divino, non si vede come Dio possa conoscerli; ma se tali futuri contingenti sono determinati dal decreto divino, non si vede come essi possano essere espressi liberamente dalle cause seconde libere. Per quanto riguarda la provvidenza divina, in *Disputationes*, cit., disp. 4, qq. 2-3 il nostro autore esamina alcuni tentativi di salvaguardare la libertà delle volizioni libere delle creature a fronte della preordinazione operata dalla volontà divina e giunge nuovamente alla prima delle con-

⁶² Cfr. in particolare *ivi*, disp. 3, q. 3, a. 4, nn. 126-132, pp. 222b-225b. Ecco, ad esempio, l'enunciazione generale della critica che egli avanza in *ivi*, n. 126, p. 222b contro il tentativo di fondare la prescienza divina dei futuri contingenti nella scienza media divina: «determinatio voluntatis creatæ respectu effectus futuri sub conditione, a qua supponitur dependere in esse creata volitio, v. g. quod Petrus sit consensus divinæ vocationi, si cum talibus circumstantijs, et in tali rerum ordine ponatur, est aliquid positivum a parte rei; ergo sicut in tempore non elicit consensum sine actuali concursu Dei, ita neque ab æterno prævideri potest eum consensus, nisi dependenter a decreto conditionato, quo scilicet decrevit Petrum consensus si taliter vocetur; probatur consequentia, quia creata voluntas ob subordinationem essentialem causæ secundæ ad primam tam ab ea dependet in quantum actu operans in tempore, quam ut prævisa operatura ab æterno».

⁶³ In questo articolo Mastri affronta propriamente il problema dello statuto “noetico” dei contingenti futuri liberi presi come conoscibili e considerati sia entro l'essenza divina che fuori da essa.

⁶⁴ Cfr. in particolare le seguenti argomentazioni. *Ivi*, disp. 4, q. 2, a. 1, n. 29, p. 307b: «cum <divina providentia> dicatur ratio ordinandorum in finem, consequenter necessario supponit, vel involvit voluntatem præordinantem; cum ergo Deus omnium actuum liberorum perfectissimam habeat providentiam, dicendum est illos esse a Deo præordinatos, et præfinitos (...). Confirmatur quia divina providentia non solum includit actum intellectus, quo Deus feratur in omnes, et singulas creaturas in particolari, sed etiam actum voluntatis, quo eas distincte, et in particolari velit; sed si humanos actus etiam in individuo ab æterno non decerneret, ac præfinitet, profecto fierent præter ipsius voluntatem, et intentionem; ergo ecc.» *Ivi*, n. 28, p. 307a: «cum Deus non operetur ad extra, nisi ex sua voluntate consequente, et efficaci, quæ et ultima et absoluta dicitur (...), consequenter quicquid in tempore fit, nedum fieri non potest sine absoluta Deu voluntate, sed nec fieri, nisi Deus ex illa sua absoluta voluntate concurrat, et applicet determinate suam virtutem ad hunc actum»; inoltre «voluntas conditionata, ut talis, nihil causat, nisi quando purificata conditione transit in absolutam». Cfr. anche *ivi*, disp. 4, q. 3, a. 1, n. 47, pp. 315b-316a.

clusioni vedute poc'anzi: posto che si deve ritenere che la volontà divina voglia tutte le deliberazioni naturali delle volontà create nel dettaglio, in modo determinato e positivamente, anche in questo caso il concepire il rapporto tra il decreto divino e la libera volizione della creatura nei termini di una semplice precedenza sul piano causale del primo rispetto alla seconda sopprime la libertà di tale volizione. In, definitiva, Mastri si trova di fronte a un problema simile a quello prima veduto a proposito della prescienza divina: se quei particolari futuri contingenti costituiti dalle deliberazioni delle cause seconde libere non sono determinati dal decreto divino, non si vede come Dio possa concorrere a farli essere; ma se tali futuri contingenti sono determinati dal decreto divino, non si vede come essi possano essere espressi liberamente dalle cause seconde libere.⁶⁵

Ebbene, il nostro autore ritiene di poter risolvere entrambe le difficoltà con un'unica teoria, che egli sviluppa in due passaggi. Posto che non è stato possibile risolvere le due difficoltà facendo leva, rispettivamente, su concezioni innovative della conoscenza divina e su concezioni innovative della volontà divina, Mastri sostiene che l'unica strada ancora percorribile consiste nel chiarire quale requisito il rapporto tra decreto divino e futuri contingenti liberi debba soddisfare al fine di permettere a questi ultimi di essere liberi. La risposta del nostro scotista è la seguente: ciò che si muove solo se mosso ha in suo potere il proprio muoversi solamente se ha in suo potere il fatto che lo si muova; ma la volontà creata si muove solo se mossa; ergo, essa ha in suo potere il proprio muoversi solamente se ha in suo potere il fatto che la si muova.⁶⁶

(...) quandocunque aliquod consequens sequitur necessario ad aliquod antecedens, in cuius potestate non est illud antecedens, nec minus in illius potestate erit illud consequens, (...) sed futurum contingens necessario sequitur saltim necessitate consequentiae determinationem divinæ voluntatis, ergo in cuius potestate non est talis determinatio, nec in eius potestate erit id, quod illam necessario consequitur scilicet futurum contingens (...).

Ora, concepire il rapporto tra decreto divino e futuri contingenti liberi in modo tale che esso soddisfi questa condizione corrisponde a concepirlo nei termini di una “concomitanza”, in cui la volizione libera della creatura abbia effettivamente in proprio potere – secondo una modalità da definire – la mozione con cui Dio la muove. Se ciò fosse possibile, l'uomo sarebbe libero, nel senso di indeterminato e auto-determinantesi, anche (e, in qualche misura, solamente⁶⁷) allorché è considerato precisamente *post decretum*; sarebbe dunque salvaguardata sia

⁶⁵ Detto in altri termini, Mastri nega che la predefinizione (*prædefinitio*) degli atti liberi delle creature implichi la loro predeterminazione (*prædeterminatio*). La prima – come ho già detto – consiste nel fatto che gli atti delle volontà create sono possibili solamente in forza di un concorso, o influsso, divino e subordinatamente alla causa prima; la seconda consiste nel fatto che gli atti delle volontà create siano predeterminati, ossia determinati anteriormente al loro darsi. Al fine di evitare equivoci, avverto il lettore che il nostro scotista distingue tra due tipi di predeterminazione: quella estrinseca eterna e quella intrinseca nel tempo. La prima consiste nella determinazione degli atti della causa seconda libera in forza della semplice subordinazione essenziale della causa seconda alla causa prima (ossia in forza della predefinizione); la seconda consiste nella determinazione degli atti della causa seconda libera attraverso il porre realmente qualcosa, sia esso stabile o transitorio, in tale causa seconda. Mastri respinge entrambi i tipi di predeterminazione, tuttavia nega – contro alcuni scotisti – che il primo tipo implichi necessariamente il secondo (cfr. *ivi*, disp. 3, q. 3, a. 6, nn. 142-147, pp. 230a-232b). Alla confutazione del darsi di predeterminazioni intrinseche nel tempo dei futuri contingenti liberi egli dedica specificamente *ivi*, disp. 3, q. 3, a. 1, nn. 74-81, pp. 200a-203b; alla confutazione del darsi di una predeterminazione estrinseca eterna egli dedica, propriamente, le intere disp. 3, qq. 3-4 e disp. 4, qq. 2-3. Va tuttavia osservato che tutte le argomentazioni di Mastri procedono dal presupposto secondo il quale si danno atti liberi di cause seconde libere. Nelle *disputationes* ora in esame l'esistenza di questi atti non è mai posta in questione; ciò che è posto in questione sono esclusivamente i tentativi di conciliare la prescienza e la provvidenza divine con tali atti e, in subordine, i modi in cui sono state concepite la prescienza e la provvidenza suddette.

⁶⁶ *Ivi*, disp. 3, q. 3, a. 6, n. 145, p. 231a-b e n. 149, p. 233a-b. Il testo riportato *infra* è tratto da *ivi*, n. 149, p. 233a.

⁶⁷ Introduco questa specificazione perché secondo Mastri vi sono creature libere solo nella misura in cui partecipano non della scienza divina, bensì della volontà divina (*ivi*, disp. 3, q. 3, a. 6, n. 158, p. 237a: «radicem

la compatibilità del decreto dettagliato, determinato e positivo di Dio con la libertà dei futuri contingenti liberi, sia la possibilità di una prescienza divina perfetta (perfetta giacché fondata precisamente su tale decreto) dei futuri contingenti liberi presi in quanto liberi (ossia una prescienza divina perfetta che sia tale da non contraddire l'essere liberi dei futuri contingenti liberi).⁶⁸ All'illustrazione della natura di tale concomitanza e alla dimostrazione della sua possibilità sono dedicati specificamente gli articoli 8 e 9 di *Disputationes*, cit., disp. 3, q. 3. All'interno di questi articoli e in *ivi*, disp. 3, q. 4 la dottrina in essi formulata è applicata al problema della prescienza divina dei futuri contingenti liberi; in *ivi*, disp. 4, qq. 2-3 tale dottrina è applicata al problema della preordinazione divina dei futuri contingenti liberi.

La teoria di Mastri, che egli stesso definisce “del decreto concomitante” è, in sintesi, la seguente. La libera volontà creata è contenuta in modo eminente e perfetto nella libera volontà divina. Ciò permette alla volontà divina di “riprodurre”, o “simulare”, in sé stessa le libere scelte della libera volontà creata, ossia di esprimere esattamente le medesime deliberazioni che emetterebbero le volontà create qualora esse potessero esprimere le loro deliberazioni nell'eternità e indipendentemente da Dio. Ne consegue che, al fine di concorrere all'esistenza delle libere volizioni delle creature, Dio non ha necessità né di conoscere previamente ciò che le creature sceglieranno, né di determinare le loro scelte; è invece necessario e sufficiente che egli voglia “simulare” nella sua volontà le libere scelte delle creature. Inoltre, l'esito di tale simulazione nell'eternità è noto all'intelletto divino, al quale dunque non occorre altro per conoscere ciò che le creature effettivamente e liberamente sceglieranno nel tempo. Ebbene, Dio ha stabilito precisamente di consentire alle cause seconde libere di esprimere liberamente le loro volizioni; dunque la sua volontà effettivamente simula nell'eternità ciò che le creature sceglieranno, e lo fa volendo far essere precisamente le volizioni che le creature libere emetteranno nel tempo.

Si può dunque ricapitolare il quadro del rapporto tra decreto divino e volizioni delle creature nei termini seguenti. Le creature libere si auto-determinano in modo attuale nel tempo e in modo virtuale nell'eternità, entro la volontà divina. Tale simulazione, che rientra tra i poteri divini e che Dio vuole effettivamente operare, è precisamente il modo secondo cui ogni volontà creata ha un potere sul decreto divino da cui discende il concorso che fa esistere le volizioni di tale volontà creata. In sintesi:⁶⁹

<Deus> legem statuit, ut sinerentur causæ liberæ motus suos agere, et se se accomodare libertati earum, unde quia perfectissime continet voluntatem meam secundum totam eius virtutem, et indifferentiam in modo agendi, virtute illius legis in ferendo decreto coincidit in eandem determinationem cum mea voluntate, perinde ac si ipsa ab æterno fuisset, et simul determinassent effectum futurum; neque in hoc sensu absurdum est asserere, Deum velle ab æterno me aliquid velle in tempore, quia ego sum id voliturus mea libertate (...), quoniam particula quia non dicit notam causalitatis, sed simplici concomitantia; et ex sua [cioè di Dio] liberalitate prorsus oritur, quod se velit sic accomodare causis secundis liberis, ne propria libertate priventur, sed plenissime ea gaudeant (...).

intrinsicam libertatis nostræ non esse indifferentiam iudicij, sed ipsius potentia volitivæ»), presa, per di più, non in quanto efficace, bensì in quanto libera (*ivi*, n. 155, p. 235b: «falsum est primam radicem extrinsecam libertatis creatæ esse eius efficaciam, cum potius sit summa eius libertas ad extra, ut ostendi disp. 7 de anima q. 3 art. 1<;> verum quidem est quicquid evenit in mundo ex efficacia divinæ voluntatis provenire, sed quod contingenter eveniat, hoc plane ex libertate divinæ voluntatis spectandum est, non ex eius summa efficacia, hæc siquidem adhuc ostenderetur, etiamsi omnia necessario produceret ad extra»).

⁶⁸ In definitiva, secondo Mastri Dio ha prescienza dei futuri contingenti solamente *post decretum* e l'uomo è libero allorché è considerato precisamente *post decretum*. Si confrontino con questa posizione quelle di Báñez, Molina e Suárez: secondo Báñez Dio ha prescienza dei futuri contingenti solamente *post decretum* e l'uomo è libero, propriamente, soltanto allorché è considerato *ante decretum*; secondo Molina Dio ha prescienza dei futuri condizionali contingenti *ante decretum* e l'uomo è libero anche allorché è considerato *post decretum*; secondo Suárez Dio ha prescienza dei futuri contingenti solamente *post decretum* e l'uomo è libero sia che sia considerato a prescindere dal decreto divino, sia che sia considerato *post decretum*.

⁶⁹ B. Mastrius, *Disputationes*, cit., disp. 3, q. 3, a. 9, n. 191, p. 251b.

Questa dottrina permette a Mastri sia di mantenere una forma di anteriorità della volontà divina su quella umana;⁷⁰ sia di affermare che gli atti liberi della volontà umana sono tali non perché la loro contingenza e libertà sono contenuti virtualmente nell'eternità nella volontà divina, bensì perché sono prodotti come tali nel tempo dalla nostra volontà;⁷¹ sia di sostenere che la coincidenza tra il volere divino e quello umano non è per nulla un parallelismo casuale o infondato, bensì deriva da un duplice fatto: da un lato Dio può consentire alla volontà umana di agire in modo libero, ossia di auto-determinarsi, giacché essa è contenuta virtualmente nella volontà divina; dall'altro Dio ha deciso di servirsi effettivamente di tale possibilità, decidendo di consentire alla volontà umana di agire in modo libero.⁷²

Ciò detto, non mi sembra che descrivere – come fa Anfray – la dottrina di Mastri circa il rapporto tra decreto divino e volizioni umane nei termini di «un rapport de dépendance contrefactuelle symétrique», o parlare di “armonia prestabilita” tra l'ordine dei decreti divini e quello delle volizioni umane, renda adeguatamente conto della posizione dello scotista secentesco. Non mi sembra neppure che Mastri introduca «une très grande obscurité sur la nature des décrets divins et sur leur concomitance avec les décisions libres des créatures». Vi è, anzi, un aspetto della posizione di Mastri che è di nitida chiarezza e di notevole importanza storica: quello per cui egli ritiene che la libertà delle creature rispetto all'azione divina non possa essere salvata né ricorrendo all'eminenza della conoscenza divina, né all'efficacia della sua volontà; al contrario, come si è visto, egli ritiene che tale libertà possa essere salvata solamente ricorrendo all'eminenza della volontà divina presa come libera. In altri termini, secondo Mastri la radice ultima della libertà umana non è la scienza divina, in qualunque modo la si concepisca (peraltro, egli ritiene che essa non sia la radice ultima neppure della libertà della volontà divina). La radice ultima della libertà della volontà umana è l'eminenza della libera volontà divina, la quale pre-contiene tutte le volizioni libere, prese anche precisamente come libere, espresse dalle creature. Da questo punto di vista la dottrina di Mastri è realmente radicalmente alternativa sia alla posizione dei bañeziani, sia a quella dei molinisti.

Dicendo questo – lo ripeto – non intendo difendere teoreticamente la dottrina dello scotista secentesco, se non altro perché essa presenta almeno un passaggio che mi sembra non giustificato. Si è detto che, secondo il nostro autore, la libera volontà creata è contenuta in modo eminente e perfetto nella libera volontà divina e che ciò permette alla volontà divina di “riprodurre”, o “simulare”, in sé stessa le libere scelte della libera volontà creata. Ebbene, cosa fonda il passaggio dalla *continentia eminentialis* della volontà creata in quella divina alla *continentia virtualis* della prima nella seconda, ossia il passaggio alla capacità di simulare le effettive libere scelte che le creature porrebbero in atto da sé sole se esse non dovessero dipendere dal concorso divino? Mastri fornisce, consecutivamente, due risposte lievemente diverse:⁷³

quia enim voluntas divina est infinita, et eminenter continens voluntatem creatam secundum omnem eius inclinationem, bene potest, cum ab intellectu suo infinito oblata fuerint omnes rerum ordines, cum quibus ipsa poni potest, nec non, et omnes determinationes, quas ipsa potest facere, licet non sine Deo, ex vi tali eminentiæ ita se conformare cum voluntate creata, ac si eam expectasset, aut decretum illius, seu futuram inclinationem cognovisset.

(...) sicut divinus intellectus, quia est infinitus in genere potentiae intellectivæ potest virtute divinæ essentiae omnia intelligibilia intelligere, perinde ac si ab æterno illi præsentia forent, et divinum intellectum moverent

⁷⁰ Mastri precisa che si tratta di un'anteriorità *a quo*, che consiste nel fatto che la prima volontà contiene virtualmente la seconda, e non di un'anteriorità *in quo*, che consisterebbe nel fatto che la prima determinerebbe i moti della seconda prescindendo completamente da essa: cfr. *ivi*, disp. 3, q. 3, a. 8, nn. 166-167, pp. 240b-241a.

⁷¹ *Ivi*, disp. 3, q. 3, a. 9, n. 183, p. 248a-b.

⁷² *Ivi*, disp. 3, q. 3, a. 8, n. 178, p. 245a-b e *ivi*, a. 9, n. 186, p. 249b.

⁷³ *Ivi*, disp. 3, q. 3, a. 8, n. 175, p. 244a-b.

in propria existentia, et ad eorum propriam intellectionem; ita divina voluntas, quia est infinita in genere potentiae volitivae, et liberae potest ab aeterno omnes effectus velle, et eodem prorsus modo, quo vellet creata voluntas, si Deo ab aeterno coexisteret, et se cum divina voluntate condeterminaret ad omnes suos effectus in tempore ponendos; dato enim opposito, quod ita determinare non posset divina voluntas ab aeterno virtute omnino aequivalenti voluntati creatae, et in eam prorsus partem, in quam pro sua libertate inclinabit creata voluntas in tempore, eo ipso sequeretur, quod infinita non esset in genere potentiae volitivae, et liberae.

In definitiva, dalla tesi per cui la volontà divina è in grado di “mettersi nei panni” di tutte le possibili volontà libere create e di simularne tutte le possibili libere volizioni, Mastri deduce che la volontà divina è in grado di “riprodurre virtualmente” in sé l’espressione delle determinate libere volizioni che effettivamente le volontà create esprimeranno nel tempo. Ebbene, questa deduzione non mi sembra giustificata.