

Contingenza e infallibilità divina nei testi logici di Pietro Abelardo

IRENE BININI*

ABSTRACT: *Contingency and Divine Infallibility in Peter Abelard's Logical Works*

Abelard takes the existence of contingent events as an evident and indubitable feature of the way things are. As any indeterminist, however, he must deal with several fatalist arguments, aiming to prove that the inevitability of all future events follows from the acceptance of some fundamental principles of logic and theology. In the article, I focus on the arguments for theological determinism that Abelard considers in the *Dialectica* and the *Logica ingredientibus*. The purpose of these arguments is to show that — because God has already established a providential plan for the world and knows everything that will occur — things cannot but happen in conformity to his knowledge, which is infallible, and according to his providential plan, which is unchangeable. Abelard rejects these arguments as sophistical, and strives to maintain the compatibility between God's omniscience and the existence of chance and free will. Abelard's strategy against theological determinism — which is deeply indebted to the one developed by his master, William of Champeaux — is built on a number of principles and rules of inference that are taken from his logic for modal propositions, such as the distinction between the *de rebus* and *de sensu* interpretations of modalities.

1. La difesa dell'indeterminismo nelle opere logiche di Abelardo

L'esistenza di eventi contingenti è ammessa da Abelardo come una caratteristica evidente e indubitabile della natura delle cose. Con-

* Irene Binini, Albert–Ludwig–Universität Freiburg.

tingenti sono tutti quegli eventi — passati, presenti o futuri — la cui realizzazione non è determinata né “imposta” da alcuna legge di natura, e che hanno la potenzialità sia di accadere sia di non accadere. Tali eventi sono detti da Abelardo *ad utrumlibet*. Nelle *glossae* al *De interpretatione*¹, Abelardo chiarisce che il termine *utrumlibet* è imposto a questi eventi non in virtù di una qualche proprietà che essi hanno in comune, ma piuttosto in virtù di una “causa comune”, e cioè del fatto che essi sono egualmente predisposti sia al realizzarsi sia al non realizzarsi². Seguendo Boezio, Abelardo distingue tre specie di contingenza: il “caso” (*casus*), che si riferisce alle cose che avvengono fortuitamente e inaspettatamente, e che non hanno più probabilità di verificarsi in un modo piuttosto che in un altro; la “predisposizione naturale” (*facilitas naturae*), che include quegli eventi la cui realizzazione dipende dalla conformazione fisica delle sostanze; e infine il “libero arbitrio” (*liberum arbitrium*), termine con cui ci si riferisce a quelle azioni umane che sono precedute da una volontà e da un “giudizio della mente” (o “deliberazione”) volti a ottenere un certo risultato. Sia per quanto riguarda il mondo naturale sia per quello umano, dunque, Abelardo afferma che non tutti gli eventi accadono necessariamente nel modo in cui accadono, e che esistono diversi modi alternativi in cui le cose potrebbero essere.

Per poter sostenere tale posizione, Abelardo deve confrontarsi con un certo numero di argomenti fatalisti, volti a mostrare l’incompatibilità fra una teoria indeterminista come quella da lui sostenuta e alcuni principi fondamentali della logica o della teologia. Nella *Dialectica*³ e nella *Logica Ingredientibus*, Abelardo considera due tipi di argomenti deterministici. Gli argomenti del primo tipo — comunemente chiamato “determinismo logico” — sono volti a dimostrare

1. PETRUS ABAELARDUS, *Logica Ingredientibus. Glossae super Peri Hermeneias in Petri Abaelardi Glossae super Peri Hermeneias*, K. Jacobi, C. Strub (edd.), Brepols, Turnhout 2010.

2. Ivi, p. 255, 304–311: « Est itaque *utrumlibet* nomen quorumlibet tam existentium quam non-existentium, secundum hoc quod se ad fieri et non fieri aequaliter habent, ut videlicet utrumque de eis possit contingere nec quid contingat, ulla ratione a nobis praesciri possit. Et hoc est nomen *utrumlibet*, non ex proprietate aliqua datum sed ex causa communi inventum, ex eo scilicet quod res quibus convenit, aequae ad fieri et non fieri se habent, id est aequae, ut dictum est, possibile est eas evenire et non ».

3. PETRUS ABAELARDUS, *Dialectica, First Complete Edition of the Parisian Manuscript*, L.M. De Rijk (ed.), Van Gorcum – Hak – Prakke, Assen 1956 (2a edizione rivista, 1970).

l'incompatibilità tra l'ammissione di eventi contingenti e la validità del principio di bivalenza, secondo il quale per ogni proposizione "p", o "p" è vera oppure essa è falsa. Secondo i sostenitori del determinismo logico, dall'ammettere il principio di bivalenza come valido indiscriminatamente per tutte le proposizioni, comprese quelle future, segue che ogni proposizione è o *necessariamente vera* o *necessariamente falsa*, e che dunque non esistono proposizioni il cui valore di verità è contingente. Abelardo considera tre diversi argomenti a sostegno del determinismo logico⁴, e cerca di ribattere a ognuno di essi argomentando in favore della compatibilità fra l'esistenza di eventi contingenti e l'ammissione della bivalenza come principio valido per tutte le proposizioni, future contingenti comprese⁵.

Un secondo genere di argomenti fatalisti — classificati solitamente sotto il nome di "determinismo teologico" — sono invece volti a dimostrare l'inconciliabilità fra l'esistenza di eventi contingenti e alcuni principi di fede o dogmi religiosi. In particolare, nella *Dialectica* e nella *Logica*, Abelardo considera una serie di argomentazioni secondo le quali la necessità di tutti gli eventi può essere provata logicamente a partire dal "principio dell'onniscienza e della provvidenza divina". Alcuni filosofi affermano infatti che, avendo Dio una conoscenza completa di tutto ciò che accadrà e avendo egli stabilito fin dall'eternità un certo piano provvidenziale per il mondo, le cose non possono che realizzarsi in conformità con tale conoscenza, che è infallibile, e in accordo con questo piano provvidenziale, che è immutabile⁶. Abelardo sottolinea che l'opinione di questi filosofi,

4. ABAELARDUS, *Dialectica*, pp. 210, 31–211, 1 e 212, 36–213, 28 (primo argomento); 213, 29–214, 25 e 219, 25–222, 25 (secondo argomento); 211, 32–212, 23 (terzo argomento). Id., *Logica Ingredientibus*, p. 245, 59–66 (primo argomento); 245, 1–246, 71 (secondo argomento); 250, 182–253, 241 (terzo argomento).

5. La trattazione abelardiana degli argomenti per il determinismo logico è considerata in C. NORMORE, *Future Contingents*, in N. KREZTMANN, A. KENNY, J. PINBORG (ed. by), *The Cambridge History to Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 358–381; N.T. LEWIS, *Determinate Truth in Abelard*, « *Vivarium* » 25/2 (1987), pp. 81–109; S. KNUUTTILA, *Medieval Commentators on Future Contingents in De Interpretatione* 9, « *Vivarium* » 48/1–2 (2010), pp. 75–95.

6. ABAELARDUS, *Logica Ingredientibus*, p. 259, 388–398: « Sunt autem nonnulli qui nil utrumlibet appellent nec aliqua futura contingentia dicant sed omnia quae eveniunt ita ut eveniunt ex necessitate evenire. Quod ex Dei providentia sive praedestinatione conantur ostendere. Aiunt enim, quod Deus qui in sua providentia falli non potest, omnia ab aeterno providit et praedestinavit ita evenire, ut eveniunt, et tunc evenire quando eveniunt; quare secundum eius providentiam, quae falli

oltre a rendere impossibile l'esistenza di fatti contingenti, ha la conseguenza di sollevare gli uomini dalla responsabilità morale delle loro azioni, poiché se nulla è contingente e tutto è già determinato dalla provvidenza divina, la causa di ogni buona e cattiva azione verrebbe imputata esclusivamente a Dio. Quest'idea è per Abelardo esecrabile, e contraria non solo alla religione ma anche alla ragione naturale e alla filosofia peripatetica⁷.

Abelardo respinge fermamente la tesi secondo cui l'infallibilità della conoscenza di Dio e l'immutabilità del suo piano provvidenziale sono incompatibili con la contingenza di alcuni eventi e con il libero arbitrio delle scelte umane. Prima di procedere con la sua replica agli argomenti del determinismo teologico, egli definisce cosa si intende con i termini "conoscenza divina" (*providentia, vis providentiae*) e "piano provvidenziale" o "predestinazione" (*vis praedestinationis*)⁸. La *providentia* di Dio consiste nella conoscenza simultanea di tutti gli eventi che accadono nel tempo, prima che essi avvengano (« est autem providentia ipsa eius praescientia futurorum, quae simul singula praescivit, antequam evenirent »). Essa include non soltanto le azioni volte al bene — le quali sono per Abelardo causate direttamente da Dio — ma anche quelle volte al male, delle quali solo noi, e non Dio, siamo responsabili (« est providentia non solum praescientia bonorum, quae ex eo procedunt, verum etiam malorum, quae a

non potest, et <institutionem> praedestinationis, quae mutari non potest, necesse est singula ita et tunc evenire, ut eveniunt et quando. Et ita omnia sub necessitate constringunt, ut nullatenus vitari possit, quin eveniant, sicut eveniunt et quando ». Il medesimo problema è posto in PETRUS ABALARDUS, *Dialectica*, p. 217, 19–22: « Cum enim ab aeterno Deus omnia futura esse, sicut futura erant, providerit, Ipse autem in dispositione suae providentiae falli non possit, necesse est omnia contingere sicut providit; si enim aliter contingere possent quam Ipse providerit, possibile esset Ipsum falli ».

7. ABALARDUS, *Logica Ingredientibus*, p. 259, 298–404: « Sed hi nimirum, cum omnia a Deo et provisata et praedestinata dicerent, omnium bonorum laudem vel malorum culpam in auctorem omnium refundebant, quia Dei providentiae et praedestinationi tam bene facta nostra quam male facta imputabant. Quae <peissima> omnium haeresum non solum christianorum religioni, verum etiam philosophorum naturali rationi abominatio est, et maxime (teste Boethio) Peripateticorum ».

8. La distinzione fra questi due concetti è proposta soltanto nelle *glossae* al *De interpretatione* 9, e non nella *Dialectica*, dove Abelardo parla soltanto di "providentia" o prescienza divina, e mai di predestinazione. Marenbon nota che una simile distinzione è già presente in Boezio: vedi J. MARENBNON, *Le temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 2005, p. 75.

nobis fiunt »)⁹. La *praedestinatio* (detta anche “*fatum*” o “*fatatio*”) è invece definita da Abelardo come l’insieme degli eventi che sono stati prestabiliti da Dio, e dunque voluti e causati direttamente da lui (« *praedestinatio idem esse quod fatum, id est fatatio, videtur, quando videlicet bonum quod providet stabiliendo mente disposuit, ut eveniat, quando ipse voluerit* »)¹⁰. Al contrario della *providentia*, la quale include sia le buone che le cattive azioni degli uomini, la predestinazione include soltanto le azioni volte al bene. Abelardo la caratterizza infatti, seguendo la tradizione agostiniana, come una “preparazione dei benefici di Dio” (*praeparatio beneficiorum dei*). A proposito della distinzione tra i concetti di *providentia* e *praedestinatio*, Abelardo si richiama esplicitamente all’autorità di Boezio¹¹, il quale nel *De Consolatione Philosophiae* equipara la *providentia* con la *divina ratio*, e il *fatum* con l’ordinamento divino di quegli eventi che hanno luogo nel mondo delle cose mutevoli (*inhaerens rebus mobilibus dispositio*)¹².

9. ABAELARDUS, *Logica Ingredientibus*, p. 260, 408–10.

10. Ivi, p. 260, 410–13.

11. Ivi, p. 261, 425–444; vedi anche MARENBN, *Le temps, l'éternité et la prescience*, p. 75. Questa distinzione ha una lunga storia anche prima di Boezio. Come nota Sharples, essa divenne particolarmente significativa all’interno della tradizione neoplatonica: vedi R.J. SHARPLES, *Fate, Prescience and Free Will*, in J. MARENBN (ed.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 207–227.

12. Abelardo nota che vi è un’ambiguità nella posizione di Boezio, dal momento che egli presenta la prescienza e la predestinazione divine come fossero a un tempo due cose diverse e la stessa cosa. Secondo Abelardo, è corretto considerarle come se fossero essenzialmente la stessa cosa, e affermare che entrambe non sono in fondo altro che Dio stesso. Sarebbe infatti improprio distinguere tra le diverse proprietà e attributi di Dio, dato che la natura divina è una e indivisibile. Tuttavia, conoscenza divina e predestinazione sono anche differenti, se considerate dal punto di vista degli uomini, poiché i due nomi sono assegnati in virtù di una diversa *causa impositionis* (o *vocabulorum causa*). Vedi in particolare ABAELARDUS, *Logica Ingredientibus*, pp. 261, 444–262, 462: « Quae quidem verba habent ambiguitatis, cum scilicet modo idem fatum et providentiam vocat, modo diversa. Sed cum in deo nil sit aliud ab ipso nec aliud sit sapientia eius vel providentia vel praedestinatio (id est fatalis stabilitio) eius, quam ipse, recte idem essentialiter dixit; quia vero homines <imponentes> nomina tam creatori quam creaturis aliunde providentem, aliunde fatalem dixerunt, recte secundum diversas vocabulorum causas diversa fatum et providentiam dixit, sicut aliud risibile esse, aliud navigabile esse dicimus, cum tamen idem sit penitus navigabile et risibile, ac est tale, ac si dicatur quod aliud sonat risibile, aliud navigabile secundum diversas impositionis causas. Sic et deus et providentia dicitur ex eo quod providet et praescit, et fatum ex eo quod stabilis et disponit in creaturis. Nec ullae sunt proprietates, quas in eo intelligamus, dum eum providentem vel fatalem dicimus

Abelardo insiste sul fatto che né la prescienza né la predestinazione di Dio determinano gli eventi in modo tale da renderli tutti necessari, e non contingenti. L'interesse di Abelardo sembra incentrarsi, sia nella *Dialectica* che nella *Logica*, sulla considerazione di un particolare tipo di argomento determinista, che chiamerò qui "argomento dell'infallibilità". La strategia di soluzione che Abelardo propone per tale argomento non è basata tanto sui testi di Agostino o di Boezio (ai quali egli si rifà per la sua discussione sul problema generale della prescienza divina e dei futuri contingenti) ma è piuttosto ispirata ad alcuni principi e modalità argomentative che egli aveva sviluppato precedentemente nella sua discussione sulla logica delle proposizioni modali, tanto che la discussione abelardiana di questo argomento si può considerare come una sorta di "logica modale applicata". La struttura dell'argomento dell'infallibilità sarà l'oggetto nella prossima sezione.

2. L'argomento dell'infallibilità

Dopo aver distinto fra *providentia* e *praedestinatio*, Abelardo passa a esporre, e quindi a confutare, alcune « astute e sofistiche » argomentazioni per mezzo delle quali alcuni filosofi sostengono l'incompatibilità fra l'esistenza di eventi contingenti e il dogma dell'infallibilità divina. Secondo tali argomentazioni, se ammettessimo che è possibile per le cose accadere diversamente da come accadono, e di conseguenza accadere diversamente da come Dio le ha previste, dovremmo anche ammettere che è possibile per Dio essere in errore riguardo a quali eventi accadranno o non accadranno. Ma poiché è empio credere che la divina *providentia* sia incompleta o fallibile, siamo costretti a concludere che non è possibile per le cose essere altrimenti da come sono, e che ogni evento accade necessariamente nel modo in cui di fatto accade. Dal dogma dell'infallibilità divina — rinunciare al quale è per Abelardo abominevole¹³ — sembra dunque seguire logicamente una tesi determinista. L'argomento è esposto da Abelardo

vel scientem vel intelligentem vel bene agentem, sed more humano loquentes simplicem eius essentiam et in se omnino invariabilem pro his, quae per eum invariabilem varie fieri contingunt et varie a nobis excogitantur, variis designamus nominibus ». A proposito della discussione di Abelardo sulla semplicità della natura di Dio vedi in particolare ABAELARDUS, *Logica Ingredientibus*, pp. 262, 455–263, 485.

13. ABAELARDUS, *Dialectica*, p. 218, 29.

sia nella *Dialectica*¹⁴ che nella *Logica Ingredientibus*¹⁵. In entrambi i testi, l'autore presenta l'argomento come invalido e sofisticato, e cerca di ribattervi sostenendo al contrario la compatibilità fra la sua posizione indeterminista e il principio dell'infallibilità della conoscenza divina. Nelle ultime due sezioni di questo articolo, considererò la risposta di Abelardo all'argomento e i modi in cui egli cerca di dimostrarne l'invalidità. In questa sezione mi concentrerò invece sull'argomento stesso, in modo da metterne in luce la struttura e le premesse, insieme ai principi logici su cui esso si basa.

14. Ivi, pp. 217, 16–218, 2: «Nunc autem de fato, hoc est Providentia Divina, superest uberius disputare, secundum quod quidem omnia necessario videntur contingere. Cum enim ab aeterno Deus omnia futura esse, sicut futura erant, providerit, Ipse autem in dispositione suae providentiae falli non possit, necesse est omnia contingere sicut providit; si enim aliter contingere possent quam Ipse providerit, possibile esset Ipsum falli. Cuiuscumque antecedens possibile est, et consequens; et cuius impossibile est consequens, et antecedens. At vero vera est haec consequentia: si aliter contingunt futura quam Deus providerit, Deus fallitur. Unde et istam secundum propositam regulam veram esse oportet: si possibile est futura aliter evenire quam Deus providit, possibile est Deum falli. At vero pessimum est omnium inconveniens atque dictu abominabile quod falli possit Hic cui omnia tam futura quam praesentia sive praeterita tamquam praesentia sunt, a cuius dispositione omnia contingunt! Non igitur possibile est res aliter evenire quam Deus providerit. Quodsi aliter quam Ipse providet, evenire nequeant, nec aliter quam eveniunt contingere possunt; quippe Ipse eo tantum modo quo contingunt, eas evenire providit, nec dissidet eventus a Providentia nec Providentia ab eventu. Quodsi aliter quam eveniunt, evenire non possunt, tunc ita ex necessitate eveniunt ut eveniunt. Itaque omnia ex necessitate fieri ipsa Dei providentia compellit, ut iam amplius nulla ad utrumlibet se habeant nec per consilium aut negotium nostrum contingant».

15. ABAELARDUS, *Logica Ingredientibus*, pp. 265, 520–266, 539: «Nunc autem illam callidam sed cavillatoriam ponamus et solvamus argumentationem, qua plerique conantur ostendere ex eo, quod res aliter evenire possunt quam eveniunt, posse deum falli. Quam et ipse Tullius teste Augustino in *Civitate Dei* disponit, cuius haec est summa: *Si possibile est rem aliter evenire, quam evenit, possibile est rem aliter evenire, quam deus eventuram esse providit. A pari. Et ita possibile est deum rem aliter providere, quam evenit, et ita possibile est deum falli.* Si enim aliter evenit res, quam Deus providit, vel aliter providit deus quam evenit, deus fallitur. Unde si possibile est aliter evenire, quam deus providit, vel aliter providisse, quam evenit, possibile est deum falli. Cuiuscumque enim antecedens est possibile, possibile est et consequens, ut si vera est haec consequentia: *Si est homo, est animal* vera est et ista: *Si possibile est esse hominem, et animal.* Cum itaque haec consequentia vera sit: *Si res aliter evenit, quam deus providit, vel aliter providit, quam evenit, deus fallitur* vera est et haec: *Si possibile est aliter providisse vel evenire, possibile est deum falli.* Itaque per medium probata est proposita consequentia, haec scilicet: *Si possibile est rem aliter evenire quam evenit, possibile est Deum falli*».

La struttura dell'argomento è piuttosto simile in entrambe le opere logiche di Abelardo, e può essere ricostruita nel modo seguente:

Argomento dell'infallibilità:

- 1) se una cosa accade diversamente da come accade, allora essa accade diversamente da come Dio l'ha prevista [*locus a pari*];
- 2) se una cosa accade diversamente da come Dio l'ha prevista, allora la conoscenza di Dio è fallace [definizione di conoscenza fallace];
- 3) se una cosa accade diversamente da come accade, allora la conoscenza di Dio è fallace [transitività del condizionale];
- 4) necessariamente, se una cosa accade diversamente da come accade, allora la conoscenza di Dio è fallace [definizione del condizionale];
- 5) se è possibile per una cosa accadere diversamente da come accade, allora è possibile che la conoscenza di Dio sia fallace [distributività dell'operatore modale sul condizionale];
- 6) è possibile per una cosa accadere diversamente da come accade [ipotesi della contingenza];
- 7) è possibile che la conoscenza di Dio sia fallace [*modus ponens* su 5, 6]¹⁶.

Nella versione proposta nella *Dialectica*, l'argomento continua con tre ulteriori passaggi — che sono invece lasciati impliciti nella *Logica* — in cui si afferma che, essendo impossibile che la conoscenza di Dio sia fallace (sostenerlo sarebbe una violazione del dogma dell'infalibilità) allora è anche impossibile per le cose accadere diversamente da come accadono:

16. Una versione simile dell'argomento si può trovare anche in PETRUS ABAELARDUS, *Theologia Scholarium*, E.M. Buytaert, C. Mews (edd.), in *Opera Theologica* III, Brepols, Turnhout 1987 (CCCM 13), pp. 541, 1337–542, 1355: « Quaerendum denique videtur utrum res possint aliter evenire quam deus providit? Quod quidem si ut verum est ponamus, videtur necessario consequi quod deus falli possit, iuxta illam regulam: *Cuius possibile est antecedens, et consequens*. Verum quippe est, inquit, quod si res evenit aliter quam deus providit, deus fallitur. Quare si possibile est rem aliter evenire quam Deus providit, possibile est deum falli ». Per un confronto tra la versione dell'argomento che Abelardo propone qui e le versioni proposte nelle sue opere logiche vedi MARENBOON, *Le temps, l'éternité et la prescience*, pp. 82–87.

- 8) non è possibile che la conoscenza di Dio sia fallace [dogma dell'infallibilità della conoscenza divina].
- 9) non è possibile per alcuna cosa accadere diversamente da come accade [*modus tollens* su 5, 8];
- 10) ogni cosa necessariamente accade nel modo in cui accade [regole di equipollenza fra proposizioni possibili e necessarie].

L'argomento procede a partire dalle proposizioni condizionali espresse ai punti (1) e (2). Entrambe sono considerate da Abelardo proposizioni vere. La verità della prima proposizione — « si res aliter evenit quam evenit, res aliter evenit quam Deus providit » — è garantita, dice Abelardo, da un *locus a pari*, che egli definisce come valido nel caso in cui antecedente e conseguente conseguono l'uno dall'altro, e quindi quando i due non possono esser veri l'uno senza l'altro¹⁷. La seconda proposizione — « si res aliter evenit quam Deus providit, Deus fallitur » — è vera in virtù della definizione di conoscenza fallace: la conoscenza di Dio è fallace se egli crede che un certo evento avverrà il quale invece di fatto non accadrà mai, oppure se sfuggono alla sua conoscenza alcuni eventi che di fatto si realizzeranno¹⁸.

Se si accettano come vere le due proposizioni espresse in (1) e (2), e se si accetta l'ipotesi della contingenza espressa in (6), la conclusione dell'argomento segue logicamente previa l'accettazione di una certa

17. La definizione di questo *locus* è data in ABAELARDUS, *Dialectica*, p. 349, 10–22: « Nunc vero locum a pari persequamur. Paritatem itaque modo secundum praedicationem, aliquando secundum significationem, modo secundum comitationem, nunc etiam secundum quantitatem aut secundum inferentiam accipimus. Secundum praedicationem quidem ea paria dicimus quae de eodem tantum praedicantur [. . .]. Secundum comitationem quidem, ut ea quorum essentia sese comitantur, idest quorum alterum numquam existit sine altero ut *mundus et tempus* vel quaelibet relativa. In inferentia vero ut propositiones sese mutuo inferentes, ut *nullus homo est lapis et nullus lapis est homo; si est homo, est animal et si non est animal, non est homo; si est homo, est animal* <et> *aut non est homo, aut est animal* ».

18. Abelardo non definisce in questo contesto cosa esattamente significhi dire che la conoscenza di Dio è fallace, o che Dio è in errore. Ne dà una definizione invece Guglielmo di Champeaux nelle *Sententiae* mentre considera lo stesso argomento che viene esposto qui da Abelardo. Vedi GUILLELMUS CAMPELLENSIS, *Sententiae*, in O. LOTTIN, *Les "Sentences" de Guillaume de Champeaux*, in ID., *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles. V: Problèmes d'histoire littéraire. L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux*, Duculot, Gembloux 1959, pp. 189–227: 195, 28–31: « Et nota quod Deum falli est credere tale quid eventurum quod numquam eveniet, vel aliquid latere providentiam illius. Posse autem falli est hoc posse credere, vel posse hoc ignorare, quod est eventurum ».

definizione del condizionale — secondo la quale un'implicazione è vera soltanto se essa è necessariamente vera — e di tre regole di inferenza: il *modus ponens*, la transitività dell'implicazione e una regola di distributività dell'operatore di possibilità sul condizionale, secondo la quale ogni volta che un condizionale del tipo “se p allora q ” è vero, è vero anche il condizionale “se è possibile che p allora è possibile che q ”. Quest'ultimo principio è menzionato da Abelardo sia nella *Dialectica* (217.22–3) che nella *Logica* (265.531–2), in cui egli scrive che se l'antecedente di una qualunque proposizione è possibile, allora è possibile anche il suo conseguente (« Cuiuscumque antecedens est possibile, possibile est et consequens »). John Marenbon ha proposto la seguente formulazione formale di tale principio di distributività: “ $((p \rightarrow q) \& \diamond p) \rightarrow \diamond q$ ”, dove “ \diamond ” è il simbolo dell'operatore di possibilità, “ $\&$ ” della congiunzione e “ \rightarrow ” del condizionale¹⁹. È possibile mostrare intuitivamente che la validità di questo principio deriva dalla particolare definizione di condizionale che viene assunta in questo contesto. Come accennato sopra, secondo tale definizione del condizionale, una proposizione della forma “se p , allora q ” è vera solo a condizione che tale proposizione sia necessaria, e cioè se è impossibile per l'antecedente “ p ” essere vero senza che lo sia anche il conseguente “ q ”²⁰. Supponiamo quindi che la proposizione “se p , allora q ” sia vera, e supponiamo anche che l'antecedente sia possibile, e cioè che esista una qualche situazione possibile in cui “ p ” è vero. In tale situazione anche il conseguente risulterà senz'altro esser vero, poiché, per definizione, non è possibile che l'antecedente sia vero e il conseguente falso. Esiste quindi una situazione possibile in cui “ q ” è vero, e questo significa che “ q ” è a sua volta possibile. Data la verità dell'implicazione “ $p \rightarrow q$ ” e dato “ $\diamond p$ ” avremo quindi che “ $\diamond q$ ”. Seguendo Marenbon, mi riferirò a questo principio come al “principio di trasferimento della possibilità”²¹. La strategia proposta

19. MAREN BON, *Le Temps, l'Éternité et la Prescience*, p. 68.

20. Questa è, secondo Abelardo, una condizione necessaria ma non sufficiente per la verità di un condizionale. Abelardo ritiene infatti che per la verità di una proposizione del tipo “se p allora q ” due condizioni debbano essere soddisfatte: (i) che sia impossibile per p essere vero senza che q sia vero a sua volta, e (ii) che il significato di q sia contenuto nel significato di p . Vedi su questo C. MARTIN, *Logic*, in J.E. BROWER, K. GUILFOY (ed. by), *The Cambridge Companion to Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 176–186.

21. In Marenbon il principio è chiamato “*transfer of possibility principle*”. Vedi in particolare MAREN BON, *Le temps, l'éternité et la prescience*, p. 68 e J. MAREN BON, *Abelard*

da Abelardo per la risoluzione dell'argomento dell'infallibilità è imperniata proprio sulla disamina di questo principio, che egli accetta come valido per alcuni tipi di proposizioni modali ma non per altri, come vedremo in dettaglio nella quarta sezione dell'articolo.

Nella *Logica Ingredientibus*, Abelardo fa esplicitamente riferimento, quali fonti per il dibattito sulla contingenza e sull'onniscienza divina, al *De civitate Dei* di Agostino, ai commenti di Boezio sul *De interpretatione* e alla *Consolatio*, e ad alcuni testi di Cicerone²². Sia Boezio che Agostino (e, almeno indirettamente, Cicerone) sono effettivamente usati da Abelardo come fonti per la sua discussione sul determinismo teologico. Per quanto riguarda la discussione sulle inferenze che costituiscono il cuore dell'argomento dell'infallibilità — e cioè le proposizioni (i) « Si possibile est rem aliter evenire quam evenit, possibile est Deum falli » e la sua contrapposta (i*) « Si non possibile est Deum falli, non possibile est rem aliter evenire quam evenit » — la riflessione di Abelardo è probabilmente stimolata da fonti a lui più vicine. Nonostante egli non citi alcun autore contemporaneo, ci sono infatti evidenze che un dibattito su queste inferenze fosse diffuso all'epoca in cui Abelardo scrive le sue opere logiche. Le ritroviamo in forma molto simile, ad esempio, nelle *Sententiae* di Guglielmo di Champeaux, il quale a sua volta vi fa riferimento come a una questione già considerata da molti altri prima di lui. Prima di procedere a esaminare nel dettaglio la soluzione di Abelardo al problema del determinismo teologico, cui sarà dedicata la quarta sezione dell'articolo, può essere interessante considerare la posizione di Guglielmo sullo stesso tema, per mettere poi a confronto le diverse strategie usate dai due logici per confutare l'argomento.

3. Gli argomenti contro il determinismo teologico nelle *Sententiae* di Guglielmo di Champeaux

Guglielmo considera le due inferenze (i) e (i*) in alcuni scritti teologici, raccolti nelle *Sententiae*²³. Esattamente come Abelardo, egli cerca di dimostrare la compatibilità fra l'idea che le cose possano accadere

in *Four Dimensions*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2013, pp. 53–54.

22. In particolare, il *De fato*, il *De natura deorum* e il *De divinatione*. Vedi ABAELARDUS, *Logica Ingredientibus*, p. 265, 523.

23. GUILLELMUS CAMPELLENSIS, *Sententiae*, cap. 237, pp. 195–196.

diversamente da come accadono e l'infallibilità dell'onniscienza divina. La discussione nelle *Sententiae* prende l'avvio da un argomento determinista simile a quello considerato da Abelardo:

- 1) se è possibile che una certa cosa accada diversamente da come accade, allora è possibile che ciò che Dio ha previsto non sia;
- 2) se è possibile che ciò che Dio ha previsto non sia, allora è possibile che avvenga il contrario di quanto Dio ha previsto;
- 3) se è possibile che avvenga il contrario di quanto Dio ha previsto, allora la conoscenza di Dio può essere falsa;
- 4) se la conoscenza di Dio può essere falsa, allora non è necessario che essa sia vera²⁴.

Guglielmo riporta innanzitutto l'opinione di alcuni filosofi, i quali sostengono che c'è una effettiva incompatibilità fra infallibilità divina e contingenza, e tentano di risolvere il dilemma affermando che, nonostante sia vero dire che Dio può fallire, egli di fatto non fallisce mai²⁵. Guglielmo di Champeaux rigetta fermamente questa opinione, e insiste sul fatto che è empio e falso sia il dire che la provvidenza di Dio di fatto fallisce sia il dire che essa può fallire. Guglielmo prosegue quindi sostenendo che l'argomento è invalido, e che sebbene le proposizioni espresse ai punti (1) e (2) siano vere, non è corretto inferire da esse quanto è espresso in (3), poiché anche se è possibile che avvenga il contrario di quanto Dio ha previsto, da questo non segue che Dio possa essere in errore o avere una conoscenza falsa. La strategia di Guglielmo per argomentare questa tesi è articolata in tre punti distinti.

24. Ivi, cap. 237, p. 195, 1–9: « De providentia Dei sic quidam argumentantur: Si providentiam Dei necesse est esse veram, tunc res impossibile est aliter evenire quia ita omnia fiunt ex necessitate, quia si possibile est res aliter evenire, et providentiam Dei possibile est falli. Quod ita probatur: Si possibile est res aliter evenire, tunc potest non esse quod Deus providit. Si autem hoc est, tunc potest evenire contrarium divine providentie. Et si hoc est, tunc potest evenire esse falsa divina providentia. Et si potest esse falsa providentia divina, tunc potest esse non vera. Quod si est, tunc non necesse est eam esse veram ».

25. Ivi, cap. 237, p. 195, 33–4: « Quidam concedunt quod Deus possit falli sed numquam fallitur, quod dicere insanum est ». Su questo punto vedi anche K. GUILFOY, *William of Champeaux*, in E. ZALTA (ed. by), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysics Research Lab, Stanford University, Stanford 2012, [https://champeaux/](https://champeaux/(data di consultazione: 05/12/2017)) (data di consultazione: 05/12/2017).

In primo luogo, Guglielmo sostiene che Dio non soltanto conosce tutti gli eventi che accadranno ma conosce anche “i loro modi”, cioè conosce in che modo essi si verificheranno, se necessariamente o contingentemente²⁶. Dio infatti sa che alcuni degli eventi che sono inclusi nella sua *providentia* — e che quindi senza dubbio si verificheranno — sono tali da avere la possibilità sia di accadere che di non accadere. In particolare, Guglielmo insiste sul fatto che Dio conosce, prima che si verifichino, gli eventi che saranno causati dalle libere scelte degli uomini, ma li conosce come contingenti, e non come necessari. È quindi vero dire che alcuni eventi che accadono hanno anche la possibilità di non accadere, e quindi che potrebbe accadere il contrario di ciò che Dio ha previsto, ma questo non implica che la conoscenza di Dio sia fallibile, perché la contingenza di questi eventi è a sua volta compresa nella conoscenza divina. L’onniscienza divina non impone dunque alcuna necessità alle cose:

Et nota, cum Deus providerit omnia eventura, ita providit quod nihil eum latere potuit. Nec tamen omnia providendo necessitatem rebus intulit. Cum enim omnia quae facturi sunt homines per libere arbitrium ante providerit, sic tamen providit ut homines sua voluntate quedam facturos et aliter sua voluntate eos posse facere provideret. Vidit itaque Deus quid in hominum factis esset eventurum et vidit quod aliter possent facere homines quam esset eventurum. Itaque cum verum sit quod homines possent facere aliter quam Deus providit, et cum sic Deus providerit, quia aliter possent facere, et ita contrarium eius providentia possit evenire, non sequitur ex hoc vero quod Deus possit falli²⁷.

Questa prima strategia di soluzione è del tutto in linea con la tradizione filosofica del dibattito sul determinismo teologico: essa è un elemento importante della discussione di Agostino²⁸ e di

26. GUILLELMUS CAMPELLENSIS, *Sententiae*, cap. 238, p. 197, 18–21: «Nota etiam quia Deus non solum providet actus hominum, sed etiam omnes modos. Cum enim modo sedeam, hoc providet Deus et modum etiam, scilicet posse non sedere; sedere enim et posse non sedere non sunt contraria». Questo punto è stato sottolineato da Marenbon in J. MARENBO, *The Philosophy of Peter Abelard*, CUP, Cambridge 1997, p. 226. Come si è visto nella prima sezione, Agostino, Boezio e lo stesso Abelardo sembrano abbracciare e utilizzare una posizione simile nella loro discussione sul determinismo teologico.

27. Ivi, cap. 237, p. 195, 17–28.

28. Secondo quanto Agostino afferma nel *De civitate Dei*, il fatto che Dio conosca alcune azioni future prima che esse avvengano, e che le conosca come contingenti e

Boezio²⁹ sul problema, e verrà ripresa brevemente dallo stesso Abelardo. In questo contesto, tuttavia, tale prima risposta non risulta molto convincente, poiché non chiarisce con precisione in che cosa consiste l'invalidità dell'argomento, e in che modo il fatto che Dio conosca alcuni eventi come contingenti garantisce che tali eventi possano anche non accadere, nonostante essi di fatto si verifichino necessariamente.

Più promettente è la seconda soluzione tentata da Guglielmo, interessante soprattutto perché contiene alcuni elementi che costituiranno il cuore della soluzione di Abelardo. Nella *Sententia* 237³⁰, Guglielmo prosegue dicendo che si potrebbe continuare a insistere che, se ammettiamo che è possibile per alcune cose essere diversamente da come sono, allora è anche possibile per Dio essere in errore rispetto alla sua conoscenza di tali cose. Supponiamo ad esempio che Dio abbia previsto che Socrate leggerà domani. Il fatto che Socrate legga o meno è un fatto contingente, e quindi è possibile sia che esso accada sia che non accada. Se è possibile per Socrate non leggere domani, dev'essere anche possibile per Dio prevedere che Socrate non leggerà domani. Infatti, sostiene Guglielmo, tutto ciò che ha la possibilità di accadere può essere previsto da Dio. Ma se è possibile per Dio prevedere che Socrate non leggerà, questo significa che è possibile per lui prevedere il contrario di ciò che di fatto avverrà, ed è quindi anche possibile che Dio sia in errore, dal momento che è possibile per lui credere che un certo evento, che di fatto non si verificherà, si verifichi.

La soluzione di Guglielmo a questa seconda versione dell'argomento consiste nel distinguere la possibilità che le cose hanno di accadere in modo diverso rispetto a quello attuale dalla possibilità che Dio ha di avere una conoscenza diversa delle cose. Non è detto che queste due possibilità siano necessariamente "concomitanti", e cioè che necessariamente quando si dà l'una si dia anche l'altra. In particolare, secondo Guglielmo, il fatto che sia possibile per un certo evento sia il verificarsi che il non verificarsi non implica

frutto del libero arbitrio umano, non impone alcuna necessità su queste azioni ma anzi garantisce che esse avverranno contingentemente e non necessariamente. Vedi su questo T.J. HOLOPAINEN, *Future Contingents in the Eleventh Century*, in V. HIRVONEN, T.J. HOLOPAINEN, M. TUOMINEN (ed. by), *Mind and Modality. Studies in the History of Philosophy in Honour of Simo Knuutila*, Brill, Leiden 2006, pp. 103–120: 110.

29. MARENBO, *The Philosophy of Peter Abelard*, p. 226.

30. GUILLELMUS CAMPELLENSIS, *Sententiae*, cap. 237, p. 196, 35–46.

che è possibile per Dio sia il conoscerlo che il non conoscerlo³¹. La proposizione

(*) Se è possibile per le cose avvenire diversamente da come avvengono, allora è possibile per Dio essere in errore (« Si possibile est res aliter evenire [quam eveniunt], possibile est Deum falli »)

è dunque considerata come proposizione falsa, dal momento che essa ha un antecedente vero e un conseguente falso. Esattamente come Abelardo, Guglielmo si chiede poi se la verità della proposizione espressa in (*) non segua forse dalla verità della corrispondente proposizione non modale:

(**) Se le cose avvengono diversamente da come avvengono, Dio è (o fu) in errore (« Si res aliter evenient, tunc Deus est vel fuit deceptus »).

A differenza di (*), che egli considera falsa, la proposizione (**) è ritenuta vera da Guglielmo. Si potrebbe infatti sostenere, prosegue Guglielmo, che se una proposizione della forma « se *p* allora *q* » è vera, dovrebbe esser vera anche la proposizione corrispondente in cui l'operatore di possibilità viene distribuito sul condizionale, in questo modo: « se è possibile che *p* allora è possibile che *q* ». Guglielmo fa qui riferimento alla stessa regola di inferenza che abbiamo chiamato sopra "principio di trasferimento della possibilità", secondo il quale

31. Ivi, cap. 237, p. 196, 47–54: « Huius oppositionis solutio est Deus non posse providere omnia que possunt contingere, hoc modo quod credat eventurum quicquid potest evenire. Cum enim Socrates, qui cras leget, posset cras non legere, Deus qui providit eum lecturum non potest providere eum non lecturum. Si enim aliter diceremus, videtur posse falli, quod omnino denegandum putamus, quia Deum posse falli merito inconveniens reputatur ». Questo particolare punto, solo brevemente accennato da Guglielmo, sarà sviluppato da Abelardo nella *Dialectica* e nella *Logica*, e costituirà il cuore della soluzione abelardiana. Abelardo sosterrà infatti più esplicitamente che la proposizione "è possibile per una cosa essere altrimenti da come è", intesa *de rebus* e cioè come riferentesi alle potenzialità della cosa cui il soggetto fa riferimento, non implica la proposizione "è possibile per Dio essere in errore", che è riferita invece alle potenzialità di Dio. È interessante notare che Guglielmo sembra qui escludere che Dio possa avere una diversa *providentia* da quella che di fatto ha. Abelardo, al contrario, sostiene sia nella *Logica* che nella *Dialectica* che la *providentia* di Dio avrebbe potuto essere diversa (cioè, non uguale a quella attuale) nelle diverse situazioni possibili. Sul significato di "poter essere diverso" rispetto alla *providentia* di Dio vedi la nota 43.

una qualunque implicazione il cui antecedente è possibile, ha un conseguente che è a sua volta possibile:

Et iterum hec alia [consequentia]: *Si possibile est res aliter evenire, tunc possibile est Deum posse falli*, falsa est. Cum ex vero antecedenti falsum consequens inferatur, quidam hanc per hanc regulam volunt probare. Cum vera sit ista consequentia: *Si res aliter evenient, tunc Deus est vel fuit deceptus*, tunc similiter debet esse vera haec: *Si possibile est res aliter evenire, tunc possibile est Deum falli*; quia si aliquid infert aliud sine modo, illud idem cum modo infert, aliud cum eodem modo, ut cum vera sit: *Si Socrates legit, tunc agit*³².

La risposta di Guglielmo a questa obiezione, nelle battute finali della *Sententia* 237, è molto rapida e concisa, ma l'idea di base è piuttosto chiara: egli sembra affermare che il principio di trasferimento della possibilità si applica soltanto se usiamo una particolare definizione del condizionale, tale per cui ogni volta che una proposizione « se p allora q » è vera essa è anche *necessariamente* vera, quando cioè dalla verità di « se p allora q » segue la verità di « necessariamente: se p allora q ». Il principio non si applica invece se affermiamo che una proposizione « se p allora q » è vera senza essere necessaria. E questo è proprio quanto Guglielmo sostiene a proposito dell'implicazione (**), dicendo che essa, pur essendo vera, non è necessariamente vera:

Cum autem vera sit hec: *Si res aliter evenient, tunc Deus est aut fuit deceptus*, tamen non est necessaria. Nulla enim est necessaria qua ex possibili sequitur impossibile. Hoc autem est possibile quod res aliter evenient, et impossibile Deum esse vel fuisse deceptum³³.

Qualcuno potrebbe chiedersi quale sia allora il significato del condizionale qui utilizzato, e quali siano le condizioni di verità dell'implicazione espressa in (**). Guglielmo non dà risposta a questa domanda, e non sembra nemmeno prenderla in considerazione. È interessante notare che anche Abelardo, nella *Dialectica*, fa brevemente riferimento a una posizione molto simile³⁴, che sarà però poi abbandonata nella *Logica*, come si vedrà più in dettaglio nella prossima sezione.

32. Ivi, cap. 237, p. 196, 58–66.

33. Ivi, cap. 237, p. 196, 67–70.

34. ABAELARDUS, *Dialectica*, p. 219, 19–24.

Nella *Sententia* successiva, Guglielmo propone infine una terza e ultima strategia per controbattere agli argomenti del fatalismo teologico. Egli sostiene qui che nonostante ogni evento sia determinato e necessario dal punto di vista di Dio e della provvidenza divina (*quantum ad Deum; quantum ad providentiam*), dal punto di vista delle azioni umane (*quantum ad actus hominum*) e della natura delle cose (*ad naturas*) alcuni eventi futuri non sono necessari ma contingenti³⁵. In questo contesto, Guglielmo ripete ancora una volta l'idea che Dio non soltanto conosce tutto ciò che è avvenuto e che avverrà, ma conosce anche le modalità di questi eventi, cioè sa se essi si realizzeranno in virtù della necessità delle cose o se invece sono contingenti e avrebbero anche potuto non realizzarsi³⁶. Nonostante Dio abbia previsto ogni cosa, e tutto sia già determinato quanto alla sua conoscenza, egli prosegue, ciò non significa che i nostri atti o le nostre preghiere siano vani, né che i nostri peccati, i nostri meriti o la nostra salvezza non siano il risultato del nostro libero arbitrio:

Cum igitur Deus provideat omnia, et quantum ad Deum sint necessaria, quantum vero ad nos possint aliter evenire, illi quod Deus providet cooperamur. Unde et salvamur³⁷.

Dall'ammettere il principio dell'infallibilità divina, non risulta dunque per Guglielmo l'abolizione della contingenza, né tantomeno della responsabilità morale che gli uomini hanno rispetto alle proprie azioni.

35. Tutti gli eventi presenti e passati sono invece determinati anche dal punto di vista degli uomini, dal momento che ogni cosa presente e passata è determinata (« Omne enim praesens determinatum ») in virtù del suo realizzarsi nel tempo (« quantum ad presentiam sui »). Quest'idea, presentata in GUILLELMUS CAMPELLENSIS, *Sententiae*, cap. 238, p. 197, 25–39, è adottata anche da Abelardo (vedi ABÆLARDUS, *Dialectica*, p. 210, 35–211, 5; 212, 1–2 e *Logica Ingredientibus*, p. 250, 169–176). La distinzione fra possibilità *quantum ad naturas creaturarum* e possibilità *quantum ad naturam divinitatis* sarà ripresa anche da Abelardo nella *Theologia Scholarium*. Vedi ad esempio ABÆLARDUS, *Theologia Scholarium*, p. 522, 693–703.

36. GUILLELMUS CAMPELLENSIS, *Sententiae*, cap. 238, p. 197, 18–21: « Nota etiam quia Deus non solum providet actus hominum, sed etiam omnes modos. Cum enim modo sedeam, hoc providet Deus et modum etiam, scilicet posse non sedere; sedere enim et posse non sedere non sunt contraria »; e ancora cap. 238, p. 197, 39–42: « Cum providisset Deus futura que modo sunt et que facta sunt et que futura sunt, sic providit futura quod quedam fierent per rerum necessitatem [...] quedam sine necessitatem rerum ».

37. Ivi, cap. 238, p. 197, 15–17.

4. La risposta di Abelardo all'argomento dell'infallibilità divina

Come Guglielmo di Champeaux, Abelardo insiste nel rigettare l'argomento dell'infallibilità come invalido e sofisticato, in quanto esso prende le mosse da proposizioni vere derivandone una conclusione falsa. A proporre un tale argomento, egli dirà nella *Theologia Scholarium*, sono "pseudofilosofi" che mirano a turbare la fede dei semplici nei confronti della provvidenza e del libero arbitrio. Seppur con alcune importanti differenze, i modi in cui Abelardo presenta e risolve l'argomento dell'infallibilità nella *Dialectica* e nella *Logica* sono piuttosto simili. In questa sezione, riporterò le diverse soluzioni proposte da Abelardo nelle due opere logiche, per poi concentrarmi in maggior dettaglio sulla terza e ultima soluzione, che Abelardo sembra considerare definitiva e che viene da lui riproposta in termini simili anche nella *Theologia Summi Boni* e nella *Theologia Scholarium*³⁸.

La prima soluzione di Abelardo consiste nell'affermare, in modo simile a quanto sostenuto anche da Guglielmo nelle *Sententiae*, che l'onniscienza di Dio non impone alcuna necessità alle cose, dal momento che Dio non soltanto conosce tutti gli eventi che avverranno, ma ne conosce anche lo "statuto modale". Dio sa infatti che alcuni eventi avverranno contingentemente (dal momento che essi hanno la potenzialità — che rimarrà tuttavia irrealizzata — di non accadere), altri necessariamente. Questa risposta è articolata da Abelardo sia nella *Dialectica*³⁹ che nella *Logica*⁴⁰. In entrambe le opere, Abelardo pone

38. Una comparazione fra le diverse soluzioni all'argomento dell'infallibilità nei testi logici e teologici di Abelardo è proposta da Marenbon in *Le temps, l'éternité et la prescience*, pp. 55–91.

39. ABÆLARDUS, *Dialectica*, p. 218, 3–16: « Licet ut Deus ab aeterno omnia provide-rit sicut futura erant, ipsa tamen eius providentia nullam rebus necessitatem infert. Si enim Ipse providet futura evenire, (ea ita providet) ut non evenire etiam possint, non ita ut ex necessitate eveniant; alioquin aliter ea provideret quam contingent; sic namque ipsa eveniunt ut non evenire etiam possint. Unde cum ipsa Eius providentia ea providerit evenire sicut eveniunt, ipsa autem ita eveniunt ut etiam non evenire possint, non solum Eius providentia in eo est quod eveniant, verum etiam quod non evenire queant; omnia namque quae in omnibus sunt, simul providet. Unde et secundum ipsius providentiam potius ad utrumlibet futura se habent quam ad necessitatem, quae scilicet ita providet evenire ut etiam queant non (e)venire. Illud quoque firmissimum est apud mentes omnium fidelium Deum, cuius solius dispositione omnia contingunt, nullo modo falli posse, cuius solius velle efficere est ».

40. ABÆLARDUS, *Logica Ingredientibus*, p. 264, 491–512: « At vero, cum provideat vel praedestinet futura, neque providentia eius neque praedestinatio necessitatem

questa idea più come un'argomentazione generale contro il determinismo teologico che non come un'obiezione specifica all'argomento dell'infallibilità⁴¹.

Subito dopo aver enunciato questa prima linea di soluzione nella *Dialectica*, Abelardo sembra non esserne del tutto soddisfatto, e passa immediatamente a sostenere la compatibilità fra infallibilità divina e contingenza apportando un secondo argomento: il fatto che sia possibile per le cose accadere diversamente da come accadono — e quindi accadere diversamente da come Dio le ha previste — non implica che Dio possa essere in errore, poiché se le cose fossero diverse da come sono attualmente, la conoscenza che Dio avrebbe delle cose sarebbe a sua volta differente. Il ragionamento di Abelardo sembra essere il seguente: supponiamo che nella situazione attuale Dio sappia che nel tempo futuro *t* si verificherà l'evento contingente *R*. Questo implica che, nella situazione attuale, *R* necessariamente si verificherà a *t*. È comunque legittimo affermare che *R* potrebbe anche non verificar-

rebus infert. Providet enim futurum fieri sed non ex necessitate fieri; stabilit futurum, ut fiat sed non ut ex necessitate fiat. Sic enim providet et stabilit futura, sicut sunt eventura, ut scilicet sic eveniant ut <possint> etiam non evenire. Quippe sic eventura sunt ut possint etiam non evenire. Cum ergo providet ea vel praedestinat, uti sunt eventura, ipsa autem sic eventura sunt, ut queant etiam non evenire, utrumque in providentia dei est vel praedestinatione, ut, cum nullo modo impediatur, quin fiant, sic tamen eveniant, ut et non evenire possint [...]. Si ergo integre providentiam eius consideremus, quae omnia simul praescivit, quae ad meum actum sive possibilitatem pertinebant, et ita me ambulare modo et simul modo posse non ambulare providit, secundum eius providentiam et me ambulare contingit et posse non ambulare, quia utrumque in Eius providentia aequaliter perstitit ».

41. All'interno della discussione sull'idea che Dio conosce sia gli eventi futuri che i loro *modi*, Abelardo accenna anche alla famosa analogia boeziana secondo la quale la conoscenza divina degli eventi futuri sarebbe simile alla nostra conoscenza degli eventi presenti. Esattamente come io so che qualcuno cammina quando lo vedo camminare davanti a me, senza che questo implichi che egli stia camminando necessariamente, allo stesso modo Dio sa che qualcuno camminerà o che qualcuno commetterà un peccato, senza che da questo segua che tali azioni o peccati accadranno necessariamente. Quest'idea si basa sul fatto che, secondo Boezio, passato, presente e futuro sono simultaneamente presenti nell'eterna conoscenza di Dio (vedi BOETHIUS, *De consolatione philosophiae*, in L. Bieler (ed.), *Anicii Manlii Severini Boethii: Philosophiae consolatio*, Brepols, Turnhout 1984 (CCSL 94), V.6, 1–14). Tale posizione boeziana viene citata da Abelardo nella *Logica* (p. 264, 501–508) ma non nella *Dialectica*. Si tratta però di un accenno breve e schematico, e Abelardo non sembra particolarmente interessato a sviluppare ulteriormente la questione della natura della conoscenza divina né a spiegare in che senso tale conoscenza è analoga oppure differente rispetto alla nostra conoscenza degli eventi passati e presenti.

si (e che esso è dunque contingente) poiché esiste una situazione possibile in cui al tempo t si verifica $\text{non-}R$. La conoscenza di Dio, che nella situazione attuale include R_t , includerà invece $\text{non-}R_t$ in tale situazione possibile. Avremo quindi due situazioni possibili, una attuale e una ipotetica, in ognuna delle quali vi è un diverso evento e una diversa *providentia*. In ogni situazione, comunque, c'è perfetta congruenza tra la conoscenza di Dio e il verificarsi degli eventi. Quest'idea permette ad Abelardo di affermare che, nonostante gli eventi possano accadere diversamente, in ogni situazione possibile Dio ne conosce l'esito infallibilmente:

Res tamen aliter evenire quam eveniunt possibile est atque aliter evenire quam in providentia Dei fuit, quam iam habuit, nec tamen ideo Ipsum posse decipi. Si enim res aliter eventuræ essent, alia fuisset Dei providentia quam ipse eventus sequeretur, nec istam quam modo habuit providentiam, umquam habuisset, immo aliam quæ alii eventui congrueret, sicut ista isti⁴².

L'idea che sia possibile per la *providentia* di Dio essere diversa nelle diverse situazioni possibili ritorna brevemente anche nella *Logica Ingredientibus*. Qui Abelardo scrive che è possibile per le cose essere altrimenti da come Dio le ha previste — senza che questo implichi un fallimento della conoscenza divina — nel senso che se le cose fossero accadute diversamente, Dio ne avrebbe avuto una conoscenza differente da quella attuale, ma pur sempre conforme all'accadere degli eventi:

Posset enim aliter evenire <res> quam deus habuit in providentia sua, quam habuit. Nec tamen falleretur deus, quia sicut res aliter posset evenire, ita et ipse aliter posset providisse, ut, sicut hoc modo tantum providit, ita et alio tantum providisset, qui similiter cum eventu alio rei concordasset sicut iste modus providentiæ cum isto eventu. Et sic sana tunc esset providentia sicut et nunc⁴³.

42. ABAELARDUS, *Dialectica*, p. 218, 16–22.

43. ABAELARDUS, *Logica Ingredientibus*, pp. 266, 558–267, 564. Come spiegato da Marenbon in MARENBO, *Le temps, l'éternité et la prescience*, pp. 79–81, quando Abelardo dice che è possibile per una cosa avvenire diversamente (*aliter evenire*) rispetto a come Dio l'ha prevista, egli non intende che esista (nella mente di Dio o in qualche altro senso) una serie di storie alternative possibili (o diversi *modi providentiæ*, come Abelardo li chiama) e che invece dell'evento P (che avviene nella storia attuale) sarebbe potuto accadere Q in un'altra storia possibile, R in un'altra ancora, e così

Dopo aver suggerito queste prime due risposte al problema della compatibilità fra prescienza divina e contingenza, Abelardo propone nella *Dialectica* una terza strategia di soluzione contro l'argomento dell'infalibilità, che sarà poi ripresa nella *Logica* e più tardi anche in alcune opere teologiche di Abelardo (in particolare, nella *Theologia Scholarium*). Nonostante la terminologia usata da Abelardo nella *Dialectica* non coincida esattamente con quella della *Logica*, l'idea di base di questa terza soluzione è la stessa nelle due opere. Questa soluzione è articolata in due punti: in primo luogo, Abelardo sottolinea che le proposizioni modali incluse nell'argomento sono vere soltanto se interpretate *de rebus*, ma non se interpretate *de sensu*; in secondo luogo, egli sostiene che il principio di trasferimento della possibilità è valido soltanto quando applicato a proposizioni *de sensu*, ma non quando applicato a proposizioni *de rebus*. Se interpretiamo le proposizioni *de rebus*, dunque, avremo un argomento che parte da premesse vere ma la cui conclusione non segue, poiché è ottenuta applicando una regola di inferenza invalida. Se invece intendiamo le proposizioni *de sensu*, l'argomento è valido ma la sua conclusione è tuttavia falsa, perché è ricavata da premesse false. L'argomento dell'infalibilità è quindi sofistico, perché utilizza le proposizioni modali senza tener conto della loro ambiguità semantica. Riprendiamo dunque la struttura di questo argomento:

via. Quando diciamo che l'evento *P* può "avvenire diversamente da come avviene" intendiamo che esso avrebbe potuto non accadere in un'altra situazione possibile, ma non impliciamo nulla riguardo all'esistenza di eventi alternativi che prendano il posto di *P* in tale situazione. Intendiamo cioè la formula *evenire aliter* in senso negativo, non in senso relativo, come Abelardo specifica chiaramente nella *Logica Ingredientibus*: « Praeterea cum dicimus: Possibile est rem aliter evenire, quam evenit vel quam deus providit, id est: opposito modo, aliter non relative sed negative accipimus ac si diceretur: Possibile est ut non eveniat eo modo quo evenit vel Deus providit eventum simpliciter negantes, non aliquam diversitatem modi ponentes in his, quae nunquam simul esse contingit vel quae aliquid esse non possunt, dictis scilicet propositionum. At vero cum negative accipiamus: Possibile est rem aliter evenire, quam deus providit id est: non eo modo quo providit, non sequitur quod vel ipse alio modo posset providere vel deceptus esse. Cum enim possibile sit rem evenire non eo modo quo lapis providit, non tamen vel aliter lapis providisse potuit vel decipi, quia omnino providere lapis nihil potest nec decipi. Sed nec eadem ratione illud sequitur, quod si evenit non eo modo quo deus providit, deus aliter providit vel deceptus est, quia idem similiter in lapide fallat » (ABALARDUS, *Logica Ingredientibus*, p. 267, 577–87). Allo stesso modo, dire che Dio avrebbe potuto avere una provvidenza diversa da quella che attualmente ha, non significa dire che esiste una storia possibile che egli avrebbe potuto scegliere in alternativa a quella attuale, ma solo che la sua conoscenza avrebbe potuto non essere quella attuale.

- 1) se una cosa accade diversamente da come accade, allora essa accade diversamente da come Dio l'ha prevista [*locus a pari*];
- 2) se una cosa accade diversamente da come Dio l'ha prevista, allora la conoscenza di Dio è fallace [definizione di conoscenza fallace];
- 3) se una cosa accade diversamente da come accade, allora la conoscenza di Dio è fallace [transitività del condizionale];
- 4) necessariamente, se una cosa accade diversamente da come accade, allora la conoscenza di Dio è fallace [definizione del condizionale];
- 5) se è possibile per una cosa accadere diversamente da come accade, allora è possibile che la conoscenza di Dio sia fallace [distributività dell'operatore modale sul condizionale];
- 6) è possibile per una cosa accadere diversamente da come accade [ipotesi della contingenza];
- 7) è possibile che la conoscenza di Dio sia fallace [*modus ponens* su 5, 6].

Nella *Logica*, la prima mossa di Abelardo consiste nel far notare che tutte le proposizioni modali contenute nell'argomento dell'infalibilità sono semanticamente ambigue. Esse possono infatti essere interpretate in modo diverso a seconda dell'ambito che viene attribuito all'operatore di possibilità. Abelardo riprende qui la sua famosa distinzione fra interpretazione *de rebus* (o *de re*) e *de sensu* (o *de dicto*) delle proposizioni modali. Secondo tale distinzione, una proposizione come (*) "per qualcuno che sta in piedi è possibile sedersi" (« possibile est stantem sedere ») è *de rebus* se il termine modale "possibile" viene attribuito alla cosa stessa a cui il soggetto fa riferimento, come se dicessimo cioè che quest'uomo, che ora è in piedi, ha la possibilità di sedersi (« is qui est stans potest sedere »). Una proposizione di questo tipo è vera se ciò che è significato dal predicato è compatibile con la natura di ciò che è significato dal soggetto. Secondo Abelardo, la proposizione (*) è dunque vera *de rebus* poiché il sedersi è compatibile con la natura della cosa cui il soggetto *stantem* si riferisce. Diciamo invece che la stessa proposizione (*) è *de sensu* se il termine modale *possibile* è applicato all'intero contenuto della proposizione che esso precede, come se dicessimo cioè che quanto affermato da questa proposizione: "colui che è in piedi siede" è una delle cose che le leggi di natura permettono possa succedere (« natura permittit ita esse ut dicit haec propositio: "Stans sedet" »). Interpretata in questo modo la

proposizione risulta falsa, poiché lo stare in piedi e il sedersi sono fra loro incompatibili e non possono essere predicati simultaneamente di uno stesso soggetto⁴⁴.

Secondo la medesima distinzione, una proposizione come (6) “è possibile per una cosa accadere diversamente da come accade” (« possibile est rem aliter evenire quam evenit ») può essere interpretata sia *de rebus* che *de sensu*. Secondo Abelardo, la proposizione (6) è vera *de rebus* poiché, per ipotesi, l’evento che è significato dal termine *res* ha la possibilità di avvenire diversamente da come avviene, e cioè non è incompatibile con la sua natura il realizzarsi in modo diverso da come esso di fatto si realizza. Abelardo ammette infatti che almeno alcuni degli eventi che accadono siano per natura disposti a avvenire sia in un modo che in un altro. La stessa proposizione (6) è *de sensu* se l’ambito del termine modale include l’intera proposizione « *res evenit aliter quam evenit* ». Intesa in questo senso, la proposizione significa che la seguente situazione è possibile: che un certo evento avvenga diversamente da come avviene (« possibile est ita contingere: *res evenit aliter quam evenit* »). Questo per Abelardo è del tutto falso, perché due predicati incompatibili — l’avvenire in un certo modo e nel modo contrario — sono attribuiti simultaneamente allo stesso soggetto. L’ipotesi dell’argomento dell’infallibilità, espressa in (6), è dunque vera soltanto quando interpretata *de rebus*⁴⁵:

Cum dicitur: *Possibile est rem aliter evenire quam evenit* duo sunt sensus, sicut duo, cum dicitur: *Possibile est stantem sedere*. Si enim ita dicimus quod rem illam quae stat, natura permittit sedere, verum est; si vero ita quod natura permittit ita esse ut dicit haec propositio: *Stans sedet* falsa est. Similiter si dicamus quod possibile est rem evenire aliter modo, quam evenit vel quam Deus adhuc in sua providentia habuerit, qui tantum eam evenire providit, verum est. Si vero ita dicamus quod possibile sit ita contingere, ut haec propo-

44. Sulla distinzione *de rebus–de sensu* nella logica modale di Abelardo vedi S. KNUUTTILA, *Medieval Theories of Modalities*, Routledge, London – New York 2003, pp. 83–86; C. MARTIN, *Modality Without the Prior Analytics: Early Twelfth Century Accounts of Modal Propositions*, in M. CRESWELL, E. MARES, A. RINI (ed. by), *Logical Modalities from Aristotle to Carnap*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, pp. 113–132: 130; P. THOM, *Medieval Modal Systems: Problems and Concepts*, Ashgate, Aldershot 2003, pp. 45–47.

45. Lo stesso vale per la proposizione “è possibile per una cosa accadere diversamente da come Dio l’ha prevista” (« possibile est rem aliter evenire quam Deus providit »).

sitio dicit: *Res evenit aliter, quam evenit vel aliter, quam deus providit falsum est*⁴⁶.

Una posizione molto simile è proposta da Abelardo nella *Dialectica*. Nonostante l'autore non utilizzi qui la stessa terminologia delle *glossae* al *De interpretatione*, è chiaro dalla discussione che Abelardo avanza in questo testo che la distinzione fra interpretazione *de rebus* e *de sensu* è già interamente sviluppata, e applicata in questo contesto per controbattere agli argomenti del fatalismo teologico. Egli scrive infatti che una proposizione come (6) « Possibile est rem aliter evenire quam evenit » ha due diversi significati, e che il suo valore di verità dipende dall'ambito che viene assegnato alle diverse componenti sintattiche. Anziché parlare dell'operatore modale come attribuito alla "cosa stessa" (*de re*) o al contenuto di una proposizione (*de dicto*), Abelardo spiega la differenza fra le due interpretazioni in questi termini: in entrambi i casi il termine *possibile* è da considerarsi come il predicato della proposizione, mentre il verbo dell'infinitiva *evenire* ne è il soggetto (di cui il termine *res* è una determinazione). Tuttavia, nel primo caso l'espressione *aliter quam evenit* è considerata come determinazione del predicato, mentre nel secondo caso essa è una determinazione del soggetto. La struttura semantica delle due proposizioni è rappresentabile in questo modo:

- a) Res evenire_(sogg) [possibile est_(pred) aliter quam evenit_(det)];
 b) [Res evenire_(sogg) aliter quam evenit_(det)] possibile est_(pred)⁴⁷.

Come nella *Logica ingredientibus*, Abelardo afferma che la proposizione è vera se interpretata nel primo senso — come se dicesse cioè che le cose hanno la potenzialità di realizzarsi diversamente da come di fatto si realizzano (« [res] potentiam aliter proveniendi habet »); è falsa se il termine di possibilità è attribuito a quanto significato nel suo insieme dalla proposizione « res evenit aliter quam evenit », come se dicesse cioè che quell'intera proposizione è possibile (« istud totum est possibile »):

Dicimus autem eam [si possibile est rem aliter evenire quam Deus providit, possibile est Deum falli], quodammodo intellectam, veram esse,

46. ABALARDUS, *Logica Ingredientibus*, p. 266, 541–552.

47. Per una formulazione simile, vedi MARENBO, *Le temps, l'éternité et la prescience*, p. 59.

cum scilicet antecedens quoque ipsius verum est, alio vero modo, falsam, cum videlicet ipsum antecedens falsum accipitur. Est autem verum hoc modo intellectum, cum illud *aliter quam Deus providit* determinatio est praedicati quod est *possibile*, hoc modo *rem evenire est possibile aliter quam Deus providit*, quippe potentiam aliter proveniendi habet. Si vero ad subiectum determinatio ponatur, quod est *evenire*, atque ita dicatur: *rem evenire aliter quam Deus providit* (istud totum) *est possibile*, falsum est nec probari potest. Omnino enim impossibile est quod haec propositio dicit: *res aliter evenit quam Deus providit*, quod scilicet totum subiectum est, *possibile* vero simpliciter praedicatum, sicut et istud: *res aliter evenit quam evenit*. Multum autem refert ad sententiam orationis determinationes praedicatis modis adiungi seu eorum subiectis, sicut in tractatu modalium supra monstravimus⁴⁸.

Dopo aver distinto fra le diverse possibili interpretazioni delle proposizioni modali nell'argomento, e dopo aver specificato che solo se interpretate *de rebus* queste proposizioni sono vere, Abelardo procede nelle *glossae* e nella *Dialectica* con il secondo punto della sua soluzione, che riguarda l'uso della regola logica secondo cui se una qualunque proposizione ha un antecedente che è possibile, tale proposizione è a sua volta possibile (« Cuiuscumque antecedens est possibile, possibile est et consequens »). Questo principio permette di inferire, da un qualunque condizionale vero della forma « se *p*, allora *q* », la verità del condizionale « se è possibile che *p*, allora è possibile che *q* »⁴⁹. Abelardo sostiene a questo punto che tale regola di inferenza è valida soltanto quando il termine modale "possibile" è interpretato *de sensu*, quando cioè l'operatore di possibilità è applicato alle intere proposizioni che esso precede, e non alle cose di cui le proposizioni parlano⁵⁰.

Consideriamo dunque la proposizione "È possibile per una cosa accadere diversamente da come accade" che ricorre nell'argomento ai punti (5) e (6). Abbiamo due casi possibili: o intendiamo questa proposizione *de rebus* oppure *de sensu*. Se intesa *de rebus*, la propo-

48. ABAELARDUS, *Dialectica*, pp. 218, 26–219, 2.

49. Come si è notato sopra, questa regola di inferenza si fonda sul fatto che un condizionale della forma « se *p* allora *q* », è vero soltanto se è vero che « necessariamente: se *p* allora *q* ».

50. ABAELARDUS, *Logica Ingredientibus*, p. 266, 552–555: « Tunc enim regula praedicta locum habet: Cuiuscumque antecedens possibile est, et consequens quia tunc possibile est ad totas propositiones, non ad res applicatur ».

sizione è vera, ma in questo caso l'argomento è invalido, perché la regola di inferenza che ci permette di passare da (3) — o meglio, da (4) — a (5) è valida soltanto se l'antecedente e il conseguente di (5) sono intesi *de sensu*. Se invece la stessa proposizione è interpretata *de sensu*, l'argomento risulta logicamente valido, ma procede da premesse false, poiché la proposizione espressa in (6) è falsa quando intesa secondo questa interpretazione:

Si vero ita dicamus quod possibile sit ita contingere, ut haec propositio dicit: *Res evenit aliter, quam evenit vel aliter, quam deus providit falsum est, et ex hoc falso et impossibili satis concedendum est sequi illud falsum et impossibile, id est quod possibile est deum falli [...]. Si autem ex vero procedimus secundum priorem expositionem, non sequitur, ut possibile sit deum falli magis, quam si dicemus: Si is qui stans est potest sedere, possibile est stationem et sessionem eidem inhaerere simul⁵¹.*

In qualunque modo siano intese le proposizioni incluse nell'argomento, dunque, Abelardo dimostra che la conclusione (7) "È possibile che la conoscenza di Dio sia fallace" o non segue dalle premesse o — essendo le premesse da cui segue false — è falsa a sua volta.

Questa terza soluzione all'argomento è interessante soprattutto perché Abelardo applica in essa alcuni principi e regole di inferenza che egli aveva sviluppato all'interno dei suoi testi di logica modale, come la distinzione fra diversi possibili ambiti dell'operatore modale e il principio di trasferimento della possibilità. Allo stesso tempo però tale soluzione risulta in ultima analisi insoddisfacente, poiché Abelardo non offre spiegazioni sul perché la proposizione (5) "Se è possibile per una cosa accadere diversamente da come accade, allora è possibile che la conoscenza di Dio sia fallace", quando intesa *de rebus*, non segua dalla proposizione (3) "Se una cosa accade diversamente da come accade, allora la conoscenza di Dio è fallace". In altre parole, Abelardo non chiarisce il motivo per cui il principio di trasferimento della possibilità è invalido quando applicato a proposizioni modali *de rebus*. Nella *Dialectica*, ma non nella *Logica*, Abelardo prova a giustificare questa limitazione del principio dicendo che l'inferenza da (3) a (5) è invalida poiché la proposizione espressa in (3) è vera ma non è *necessariamente* vera. Egli scrive infatti che nonostante l'antecedente e il conseguente di (3) siano *paria* e cioè concomitanti

51. ABAELARDUS, *Logica Ingredientibus*, p. 266, 548–558.

(*sese comitantia*), essi non sono legati da un rapporto di necessità, né da un rapporto di “contenimento” o condivisione del significato:

Illa quoque fortasse consequentia necessitatem non tenet: *si res aliter quam providit Deus evenire non possibile, nec aliter quam eveniunt evenire queunt* [...]. Insuper quamvis paria concedantur (et) *sese comitantia rei eventus et Dei providentia quae de ipso est*, non tamen necessariam inferentiam tenent, quorum neuter in enuntiatione alterius intelligitur⁵².

Abelardo sembrerebbe invalidare quindi non tanto l’inferenza da (4) a (5) quanto quella da (3) a (4) — e, di conseguenza, l’inferenza da (3) a (5). Abbiamo visto nella sezione precedente che anche Guglielmo di Champeaux, nelle *Sententiae*, fa riferimento alla stessa intuizione, la quale però appare sia nel caso di Guglielmo che in quello di Abelardo problematica e poco convincente, dal momento che non viene chiarito in che senso una proposizione condizionale come (3) può esser vera pur non essendo necessariamente vera. Forse proprio per la sua poca chiarezza, questa soluzione viene abbandonata nella *Logica Ingredientibus*. In quest’ultimo testo, Abelardo non offre una vera e propria giustificazione per l’inammissibilità del principio di trasferimento della possibilità nel caso di proposizioni *de rebus*. Anche in questo caso, non essendo sostenuta da un qualche tipo di giustificazione, l’argomentazione di Abelardo rischia di non essere altro che una petizione di principio: egli sembra dire infatti che l’inferenza da (3) a (5) non è valida, nel caso di interpretazione *de rebus*, semplicemente perché la proposizione espressa in (3) è vera mentre quella espressa in (5) è falsa⁵³.

52. ABAELARDUS, *Dialectica*, p. 219, 21–24.

53. Si potrebbe comunque affermare che in un certo senso l’inammissibilità di tale principio è una conseguenza del modo in cui Abelardo definisce la semantica delle proposizioni *de rebus*. Come si è accennato sopra, la semantica delle proposizioni modali *de rebus* è data in termini della *natura* delle cose e di ciò che è o non è *compatibile* con tale natura. Una proposizione come “è possibile per Socrate essere bianco”, ad esempio, è vera *de rebus* se l’esser bianco è compatibile con la natura di Socrate, mentre è falsa se tra l’esser bianco e la natura di Socrate c’è una relazione di incompatibilità (o, nella terminologia abelardiana, di *repugnantia*). Consideriamo la proposizione in questione: (5) “Se è possibile per una cosa accadere diversamente da come accade, allora è possibile per la conoscenza di Dio essere fallace”. Secondo Abelardo, l’antecedente di tale proposizione (5.a): “Possibile est rem aliter evenire quam evenit” è vero *de rebus* se la natura della cosa cui il soggetto si riferisce è

Nonostante queste difficoltà, Abelardo sembra comunque convinto che la distinzione tra interpretazione *de rebus* e *de sensu* delle proposizioni modali riesca a bloccare l'argomento dell'infallibilità, e di conseguenza a smontare la posizione secondo cui c'è un'incompatibilità logica fra l'ammissione di eventi contingenti e la tesi dell'infallibilità della prescienza divina⁵⁴. In questo modo, dice Abelardo, è possibile preservare sia l'idea che la conoscenza di Dio è completa e infallibile sia l'indeterminatezza di certi eventi futuri, e così anche la contingenza delle azioni umane e la responsabilità morale degli uomini rispetto alle loro azioni. A differenza delle teorie di Abelardo sul determinismo logico, che non ebbero un impatto significativo sui suoi successori e furono spesso rigettate in favore di altre soluzioni, l'analisi abelardiana dell'onniscienza e dell'infallibilità divina fu fortemente influente nel Medioevo, e divenne l'obiezione standard a certi argomenti del determinismo teologico⁵⁵.

5. Abelardo era davvero un indeterminista?

Stando a quanto Abelardo sostiene nella *Dialectica* e nella *Logica Ingredientibus*, sembra ragionevole interpretare la sua posizione come una strenua difesa dell'indeterminismo, e in particolare dell'idea che non vi è alcuna incompatibilità tra il dogma teologico della prescienza e provvidenza divina e l'esistenza di eventi futuri

compatibile con l'accadere diversamente, e cioè se tale diverso modo di accadere non contraddice alcuna delle proprietà che costituiscono la natura della cosa. Il conseguente della proposizione (5.b): "possibile est Deum falli", è vero se è compatibile con la natura di Dio l'essere in errore, e cioè se l'essere fallibile non contraddice le proprietà essenziali della natura di Dio. Dato che le proposizioni (5.a) e (5.b) hanno un soggetto diverso, e che il valore di verità di tali proposizioni dipende da ciò che è compatibile o meno con la natura di questo soggetto, tra le due non è possibile stabilire un'inferenza vera, e la proposizione (5) risulterà quindi essere falsa.

54. ABAELARDUS, *Logica Ingredientibus*, p. 266, 555–267, 564; ID., *Dialectica*, p. 219, 19–21.

55. Più che direttamente alla versione di Abelardo, molti autori successivi fecero riferimento alla versione leggermente modificata della teoria abelardiana riportata da Pietro Lombardo nelle *Sententiae*. Su questo punto vedi KNUUTTILA, *Medieval Commentators*, p. 84 e ID., *Medieval Theories of Future Contingents*, in E.N. ZALTA (ed. by), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University, Stanford 2015, <https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/medieval-futcont/> (data di consultazione: 05/12/2017).

contingenti. Abelardo afferma infatti che la conoscenza completa e infallibile che Dio ha di tutti gli eventi che avvengono nella storia non esclude che alcuni di questi eventi accadano contingentemente, e cioè che abbiano la potenzialità di non accadere. Ciò nonostante, l'interpretazione di Abelardo come sostenitore dell'indeterminismo diventa più problematica nel momento in cui si prendono in considerazione le sue opere teologiche, e in particolare la *Theologia Christiana* e la *Theologia Scholarium*. In queste opere, come è ben noto, Abelardo difende una tesi secondo la quale è impossibile per Dio agire diversamente da come di fatto agisce (cfr. *Theologia Scholarium* III, 37–39). Egli ritiene infatti che, dato che l'essere supremamente buono è una caratteristica essenziale della natura di Dio, ogni volta che Dio deve decidere tra diverse alternative possibili di azione, egli non può che volere l'alternativa migliore fra tutte (la quale, secondo Abelardo, è unica e definita). Inoltre, dato che Dio ha il potere di realizzare qualsiasi cosa egli voglia, ogni volta che egli vuole compiere una certa azione, tale azione necessariamente accade. Ciò significa che è impossibile per Dio agire diversamente da come di fatto agisce, perché egli non può che scegliere — e di conseguenza realizzare — la migliore fra tutte le alternative possibili. In questo senso, dunque, ogni azione di Dio è necessitata dalla sua natura, e non può essere altrimenti da come è.

Anche se questa tesi non consiste in una esplicita negazione della contingenza — in quanto essa riguarda la necessità delle azioni di Dio, e non di tutti gli eventi che si realizzano nella storia — essa sembra comunque minacciare la posizione indeterminista difesa da Abelardo nelle sue opere logiche. Se ammettiamo infatti che ogni azione di Dio è necessaria, e che ogni evento che si realizza è parte del piano provvidenziale che Dio ha stabilito per il mondo, avremo che tutti gli eventi inclusi in tale piano sono determinati e non hanno la possibilità di avvenire diversamente da come di fatto avvengono. Consideriamo ad esempio un uomo che, a causa delle empie azioni commesse nella sua vita, è destinato alla dannazione da parte di Dio. Qualcuno potrebbe sostenere, dice Abelardo, che dato che nella situazione attuale quest'uomo è di fatto condannato da Dio, e che ogni azione di Dio è necessaria (cioè, non avrebbe potuto essere altrimenti), è anche necessario che quest'uomo abbia commesso le azioni che lo hanno portato alla dannazione divina. Se così fosse, le azioni di quest'uomo sarebbero a loro volta determinate e necessarie, e non frutto del libero arbitrio di colui che le ha commesse.

La struttura dell'argomento del *damnandus*, proposto da Abelardo nella *Theologia Christiana* e nella *Theologia Scholarium*, è analoga a quella dell'argomento di infallibilità, considerato nelle sezioni precedenti. La premessa dell'argomento è la proposizione (1) "se quest'uomo è salvato da Dio, allora Dio salva quest'uomo", che è accettata da Abelardo come vera. Da essa si inferisce che (2) "se è possibile per quest'uomo essere salvato da Dio, allora è possibile per Dio salvare quest'uomo", applicando il principio di distributività dell'operatore di possibilità sull'implicazione. A questo punto, la proposizione (2) viene convertita per contrapposizione in (3) "se non è possibile per Dio salvare quest'uomo, allora non è possibile per quest'uomo essere salvato da Dio". Siccome per la tesi della necessità delle azioni divine abbiamo che (4) "non è possibile per Dio salvare quest'uomo", deriviamo per *modus ponens* su (3) e (4) che (5) "non è possibile per quest'uomo essere salvato da Dio" e infine che (6) "è necessario per quest'uomo essere dannato". L'argomento muove quindi dall'impossibilità per Dio di agire diversamente da come agisce all'impossibilità per il *damnandus* di non compiere quelle azioni che lo porteranno alla dannazione, e quindi alla necessità di tali azioni. Non entreremo qui nei dettagli della risposta di Abelardo all'argomento del *damnandus*, che è già stata studiata approfonditamente da Marenbon e altri commentatori⁵⁶. L'elemento centrale della sua risposta è comunque quello di affermare che, nonostante Dio sia in un certo senso "costretto" dalla sua natura a compiere le azioni che di fatto compie, il *damnandus* ha invece una natura che è compatibile sia con il commettere le azioni empie che egli ha in effetti commesso sia con il non commetterle, e quindi egli ha la potenzialità sia di essere dannato che di non esserlo.

Secondo l'interpretazione di alcuni commentatori, Abelardo tenterebbe dunque di sostenere, nelle sue opere teologiche, una certa forma di determinismo per quanto riguarda le azioni di Dio senza tuttavia negare la contingenza degli eventi e la responsabilità morale degli esseri umani. Secondo Martin, ad esempio, la necessità delle azioni di Dio, per il quale è impossibile agire diversamente da come agisce, sarebbe per Abelardo conciliabile con la contingenza delle creature, per le quali esisterebbero varie storie alternative possibili⁵⁷.

56. L'argomento del *damnandus* è analizzato ad esempio in MARENBN, *Abelard in Four Dimensions*, pp. 45–87.

57. Vedi C. MARTIN, *Abelard on Modality: some Possibilities and some Puzzles*, in T. BICHHEIM, C.H. KNEEPKENS, K. LORENZ (hrsg. von), *Potentialität und Possibilität*.

Ciò è dovuto al fatto che, secondo Abelardo, le potenzialità delle creature si estendono a tutte quelle caratteristiche e azioni che non sono incompatibili con la natura della loro specie, indipendentemente dal fatto che queste caratteristiche e azioni siano o meno attualizzabili date le proprietà individuali di ogni creatura e le circostanze esterne. Marenbon nota tuttavia che, se questa fosse una corretta interpretazione di Abelardo, la potenzialità che egli concede alle creature di agire diversamente da come agiscono — ad esempio la possibilità da lui attribuita al *damnandus* di commettere azioni diverse rispetto a quelle che egli di fatto compie — è una possibilità puramente nozionistica e astratta, che non ha nulla a che fare con le *reali, effettive potenzialità* degli esseri umani di scegliere liberamente le proprie azioni. Nonostante sia compatibile con la natura dell'uomo sia l'essere dannato sia il non esserlo, e che quindi entrambe le alternative siano in qualche senso astratto "possibili" per ogni essere umano, ciò non significa che esista un corso della storia possibile nel quale questo particolare uomo — che sarà necessariamente punito da Dio nella situazione attuale — è salvato anziché dannato. Se questa è una corretta interpretazione di Abelardo, potrebbe ancora esserci spazio nella sua teologia per una effettiva contingenza e per la libertà delle scelte umane? E se così non fosse, saremmo di fronte a un'incoerenza fra i testi logici e i testi teologici di Abelardo?

Marenbon suggerisce una possibile risposta a queste domande, che cerca di conciliare le posizioni indeterministe sviluppate da Abelardo nelle sue opere logiche con la tesi della necessità delle azioni divine. La risposta consiste nel dire che il piano provvidenziale stabilito da Dio per il mondo non include tutti gli eventi che si realizzano né tutte le scelte e intenzioni degli uomini, e in particolare esso non include i peccati commessi dagli uomini, né tantomeno quelle azioni che determineranno la loro dannazione. Dal momento che non tutto ciò che accade è parte del piano provvidenziale di Dio (che è necessario, come ogni altra sua azione), la necessità di tale piano provvidenziale non implica che tutto quanto accade nella sto-

Modalaussagen in der Geschichte der Metaphysik, Frommann-Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt, 2001, pp. 97–120: 113. Anche la lettura proposta da S. KNUUTTILA in *Time and Modality in Scholasticism*, in ID. (ed. by), *Reforging the Great Chain of Being: Studies of the History of Modal Theories*, Dordrecht, Springer 1980, pp. 163–257, va in questa direzione. Vedi su questo anche M. PERKAMS, *Divine Omnipotence and Moral Theory in Abelard's Theology*, « *Mediaeval Studies* » 65 (2003), pp. 99–116.

ria sia ugualmente necessario⁵⁸. Per rinforzare questa proposta di Marenbon, potrebbe essere utile richiamare un concetto esposto nella prima sezione di questo articolo, e cioè la distinzione fra la *providentia* divina, che è la conoscenza che Dio ha degli eventi passati e futuri, e la *praedestinatio*, che consiste nel piano stabilito da Dio per il mondo e include tutti quegli eventi che sono causati direttamente da Dio. Secondo quanto Abelardo dice nella *Logica Ingredientibus* su questa distinzione, Dio ha una conoscenza completa di *tutti* gli eventi che accadono nella storia (peccati degli uomini compresi), mentre il suo piano provvidenziale include soltanto le intenzioni e le azioni volte al bene, ma non i peccati umani (di cui soltanto gli uomini, non Dio, sono responsabili). Questa distinzione fra *providentia* e *praedestinatio* potrebbe essere applicata anche nella sua discussione sulla necessità delle azioni divine, al fine di rendere questa tesi compatibile con l'esistenza di eventi contingenti. Ciò che Abelardo infatti sembra sostenere è che nonostante Dio abbia una conoscenza completa di tutto ciò che accade e che accadrà in futuro — e nonostante egli sappia dunque che una certa persona sarà dannata a causa dei suoi peccati — questo non significa che i peccati stessi di questa persona siano necessari, per due ragioni. Primo, perché la conoscenza che Dio ha degli eventi futuri non impone alcuna necessità su tali eventi, come Abelardo ha cercato di dimostrare mediante le sue risposte all'argomento dell'infallibilità. Secondo, perché il fatto che Dio conosce ogni peccato non implica che questi peccati siano inclusi nel suo piano provvidenziale, né quindi che questi peccati abbiano lo stesso statuto modale delle azioni di Dio.

58. Vedi MARENBN, *Abelard in Four Dimensions*, pp. 82–87.

Libertà e determinismo

Riflessioni medievali

a cura di

Marialucrezia Leone

Luisa Valente

Contributi di

Guido Alliney

Irene Binini

Adriana Farenga

Tobias Hoffmann

Massimiliano Lenzi

Marialucrezia Leone

Gaetano Lettieri

Luisa Valente

Irene Zavattero





Aracne editrice

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

Copyright © MMXVII
Giacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

www.giacchinoonoratieditore.it
info@giacchinoonoratieditore.it

via Vittorio Veneto, 20
00020 Canterano (RM)
(06) 4551463

ISBN 978-88-255-0943-4

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: dicembre 2017

Indice

- 9 Introduzione
Marialucrezia Leone, Luisa Valente
- 15 Eriugena e Origene. Una libertà assoluta
Gaetano Lettieri
- 85 Libero arbitrio, predestinazione e legge alla corte di Carlo
il Calvo
Adriana Farenga
- 111 Contingenza e infallibilità divina nei testi logici di Pietro
Abelardo
Irene Binini
- 143 *Liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis*. Sulla defi-
nizione di libero arbitrio all'inizio del Duecento
Irene Zavattero
- 171 Fra Aristotele e Agostino. Per un paradigma della libertà
nel XIII secolo
Guido Alliney
- 197 *Si aliquid est a Deo provisum*. Aristotele, il caso e il futuro
contingente in Tommaso d'Aquino
Massimiliano Lenzi
- 235 Freiheit ohne Wahl? Thomas von Aquin, Duns Scotus und
Wilhelm von Ockham im Vergleich
Tobias Hoffmann

- 259 *Utrum voluntas moveat se ipsam.* Goffredo di Fontaines e
 l'automovimento della volontà
 Marialucrezia Leone
- 309 Indice dei nomi