

DISCUSSIONI SULLA CONTINGENZA DA BOEZIO A LEIBNIZ

INTRODUZIONE

di Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri*,
Riccardo Fedriga^o e Massimo Parodi^{oo}

*Giove ha fatto il lupo rapace,
la lepree timida e Sesto incorreggibile*
Lorenzo Valla

È all'ultimo degli antichi, Anicio Manlio Severino Boezio, che dobbiamo gran parte del lessico che il pensiero occidentale ha avuto a disposizione per discutere il tema filosofico necessità/contingenza.

Mario Vittorino è il primo a tradurre con il termine latino *contingentia* l'aristotelico *endekomenon*, ma è Boezio, commentando il capitolo IX del *De interpretatione*, a diffonderlo nelle analisi e discussioni in materia di logica, filosofia naturale ed etica. Commentando gli *Analitici Primi* (I, 13-22) Boezio infatti osserva, e giustamente, che il tema della *contingentia* deborda per la sua complessità dai confini di un normale testo di logica.

Nei testi latini risalta il carattere equivoco del termine che segnala diverse situazioni: per Boezio *contingente* è «ciò che è semplicemente possibile» ossia pura negazione sia della necessità sia della impossibilità, e più in particolare significa eventualità remota ma possibile, o eventualità – diremmo *fifty-fifty* – o anche alta probabilità. Più tardi nei filosofi scolastici è prevalente il significato di «possibile in sé ma necessario rispetto a ciò che lo fa essere»; significato del resto congeniale al quadro teologico di quei pensatori. Risulta chiaro così che *contingens* non è comunque equivalente a *possibile* e non possiede un contrario.

Il rimando – per negazione – è al concetto primario di necessità, che, al di là del significato logico («ciò che non può non essere»), possiede una sua forza intrinseca come proiezione di uno stato antropologico essenziale. In principio è *ananke*, la dura necessità, che si manifesta nella soggezione degli umani agli eventi naturali ai quali è impossibile sfuggire (giorno/notte, sole /poggia, fino alla fame, alle calamità fisiche e alla morte); ed è anche coercizione e obbligo giuridico avvertito e sofferto nelle società primitive come realtà sovrastante e rivelazione di un potere estraneo e ineludibile. Obbligo o Legge superiore dunque, che pone drammaticamente il problema della possibilità di una

* mariateresa.beonio@mtfbb.com; prof. emerito nell'Università di Milano.

^o riccardo.fedriga@unibo.it; ricercatore nell'Università di Bologna.

^{oo} massimo.parodi@unimi.it; prof. associato nell'Università di Milano.

uscita e di una libertà interstiziale. Gli eroi del teatro greco come Edipo e Antigone ne sono la tragica dimostrazione.

Il pensiero medievale di ispirazione cristiana inserisce nella dialettica necessità-contingenza un elemento nuovo: un soggetto onnipotente, libero, consapevole e assoluto rispetto ai vincoli della realtà, che progetta il mondo e lo crea secondo la sua libera volontà. Le infinite possibilità che Dio ha di fronte mutano di valore quando, poste nell'essere, diventano realtà contingenti, ma sempre in qualche misura sottoposte alla necessità derivante dalla scelta divina. Un autore del XII secolo – Teodorico di Chartres – sembra riassumere la situazione appena descritta in uno schema di straordinaria efficacia esponendo quattro modi di esistenza della totalità del reale: la *necessità assoluta*, che è la presenza nella semplicità divina di tutte le cose, non ancora determinate in alcun modo; usando un linguaggio del secolo successivo si potrebbe forse pensare che Teodorico stia parlando delle essenze non ancora determinate dall'essere. La *necessità determinata* o *della connessione*, che è l'esplicarsi delle cose in un qualche ordine scelto da Dio, cioè il progetto divino, sulla base del quale si darà il contingente dei due livelli successivi. La *possibilità assoluta*, che quindi è il primo passaggio verso la realtà che conosciamo, l'insieme di quanto rimane possibile se non viene determinato – il caos degli antichi – e che diviene invece il contingente in senso proprio quando si passa alla *possibilità determinata*, momento in cui il progetto divino si cala nella materia dando origine alle realtà in atto, agli enti, ai contingenti.

Nell'esposizione sintetica di Teodorico si coglie la straordinaria ricchezza di temi che nascono dalla considerazione del rapporto fra necessità e contingenza, temi che riguardano la teologia, la metafisica, la fisica e persino la conoscenza sensibile, per non parlare dei temi della libertà e della prescienza divina che compaiono nei diversi saggi di questo fascicolo. E non è certo un caso che Teodorico sviluppi una riflessione di questo genere nelle *Lectiones* dedicate al *De trinitate* di Boezio, il quale, come si è detto, rappresenta sicuramente la mediazione essenziale per il passaggio di questioni centrali della filosofia antica al mondo medievale.

Ma Boezio non è solo il commentatore di Aristotele e colui che consegna ai moderni le parole per analizzare i concetti di necessità, contingenza, prevedibilità e libertà; è anche il Prigioniero che nella *Consolatio* dialoga con Filosofia in quella straordinaria ambientazione che rende vivido e doloroso il tema della libertà.

Nel suo stato di Prigioniero (situazione così platonica e cristiana!) Boezio conserva – come mostra John Marenbon – una continuità sostanziale di prospettiva con il Commentatore di Aristotele (nella prigione Filosofia si rivolge «al mio Aristotele»), ma propone un argomento trascendentale sulla contingenza del mondo e la verità della conoscenza divina.

Nel suo saggio, Marenbon si discosta dal paradigma storiografico più diffuso – centrato sulla lettura metafisica della questione che mette al centro l'incompatibilità tra prescienza divina e libertà umana – e mostra come Filosofia, con la quale Boezio dialoga, non affermi mai la *atemporalità* di Dio. Se così

fosse, infatti, non avrebbe senso parlare di una sua simultaneità con gli eventi nel tempo, dal momento che la simultaneità è indubbiamente una relazione temporale. La chiave dell'interpretazione di Marenbon non è dunque il concetto di *atemporalità*, ma quello di *semplicità* divina: Dio conosce i futuri contingenti come se fossero presenti. È la conoscenza ch'egli ne ha ad avere carattere di necessità, ma ciò non tocca il piano ontologico delle *res*, che rimangono in sé contingenti. Da questa lettura emerge come Boezio sia impegnato soprattutto in un problema, ossia spiegare come sia possibile che eventi futuri contingenti, *naturaliter* incerti, possano essere oggetto di una conoscenza assolutamente certa.

Il saggio su Boezio apre il nostro percorso fra le varie modalità di intendere la *contingentia* in rapporto alla necessità in alcuni dei principali autori dal VI al XVII secolo, rivelando in tal modo diverse visioni del mondo e diverse percezioni della libertà.

Marta Cristiani nel secondo saggio esamina il problema della contingenza delle creature in Giovanni Scoto Eriugena. Il primo libro del *Periphyseon* contiene una complessa trattazione del concetto di corpo, visto nel contesto della discussione di alcuni autori del secolo IX (Ratramno di Corbie, Gotescalco e Incmaro di Reims) sulla natura dell'anima e sulla sua localizzazione. La riflessione dell'Eriugena si sviluppa nella discussione sulle categorie aristoteliche – che egli conosce attraverso la mediazione dell'*Isagoge* porfiriana – e sulla loro estraneità alla natura divina. Egli sostiene un'idea di spazialità dell'anima come limite logico-ontologico che ne definisce l'essenza: ne consegue il problema di come l'incorporeità dell'essenza, e delle categorie che la definiscono, possa giungere allo stadio della corporeità. L'autrice mostra il debito dell'Eriugena nei confronti del *De hominis officio* di Gregorio di Nissa, dal quale è ripresa la distinzione tra categorie irriducibili a ogni processo di materializzazione e categorie che in qualche modo lo consentono; grazie a essa, l'Eriugena approda a una definizione di *locus* che esclude l'attribuzione all'anima della corporeità, definita nei termini di una *compositio accidentium*.

Al centro dello studio di Massimo Parodi e Marco Rossini sta la dimensione ontologica della libertà in Anselmo. Gli autori percorrono a ritroso *De veritate*, *De libertate arbitrii* e *De casu diaboli* mostrando come, nelle pagine di Anselmo, prenda forma un ragionamento che cerca di districarsi tra la contingenza della volizione umana e i problemi che ne conseguono in relazione all'onnipotenza divina. Dal peccato alla volontà, dal libero arbitrio al male, il tentativo anselmiano di spostare sul piano linguistico le questioni più scottanti non riesce a nascondere le difficoltà crescenti della sua argomentazione, costretta a muoversi sul crinale tra la libertà del volere, che attiene alla sfera del contingente, e l'esigenza di una sua fondazione sul piano della *necessitas*. Anselmo giunge da un lato ad affermare una volontà *necessariamente* libera, e dall'altro a conciliare questa *spontanea* (*sponte*) libertà del volere con l'umana *potestas peccandi*, che, per il suo carattere di naturalità, andrebbe ascritta alla creazione stessa delle *res* e quindi alla volontà di Dio. Il peccato risulterebbe così necessitato e svanirebbe ogni possibilità di attribuire una responsabilità

morale all'uomo. La conclusione dell'analisi apre una prospettiva che gli autori intravedono come unica possibile conseguenza del ragionamento di Anselmo: il carattere infondato e assoluto della libertà.

La possibilità di una *scientia naturalium* come scienza del contingente e dell'individuale nel pensiero di Ruggero Bacone è il tema del saggio di Cecilia Panti. L'articolo riconduce le argomentazioni di Bacone alle fonti – soprattutto alle interpretazioni che della dottrina aristotelica diedero Averroè e Avicenna – e a un confronto con i commenti alla *Fisica* di Alberto Magno e Tommaso d'Aquino. Nelle *Questioni sulla Fisica* Bacone attribuisce alla materia una *potenza attiva*, posta in atto dall'azione dell'agente divino. Proprio per questo – afferma Bacone – i processi che determinano mostri ed esseri deformati non sono affatto casuali, ma anzi prodotti naturalmente. Negli scritti della maturità, come i *Communia naturalium*, la posizione di Bacone muta: lo spazio attribuito alla causalità divina diventa preponderante, fino quasi a escludere il caso dei mostri dall'ambito dei fenomeni naturali. La “fede negli astri” (per usare la bella espressione di Saxl) porta Bacone a individuare la causa di difetti e mostruosità nelle influenze dei moti e delle virtù planetarie e a considerare anche la natura particolare degli esseri creati come una virtù celeste. In questa prospettiva l'intero universo è volto a realizzare la felicità dell'uomo, e l'agente divino, anche quando crea esseri deformati, non fa che completarli al meglio delle potenzialità intrinseche alla materia di cui sono formati. Ricondotti mostri e deformità nell'ambito delle leggi che regolano i normali processi fisici, diventa allora possibile una scienza naturale che includa come oggetti il contingente e l'individuale secondo una linea che diverge dal principio aristotelico per cui la scienza è solo conoscenza degli universali.

Anche Pietro B. Rossi riconduce il tema della contingenza al contesto della filosofia naturale, e in particolare a quella di Tommaso D'Aquino: l'analisi segnala l'originalità della teoria tomista della conoscenza rispetto alla fonte aristotelica, mantenendo integra la distinzione teleologica tra la visione del mondo aristotelica e quella cristiana, che Rossi definisce come *meta-teleologica*. In essa si mantiene la struttura aristotelica in relazione all'analisi della scienza, un'impostazione che, seppur indubbiamente gerarchica, non priva le scienze della loro autonomia. In tal modo, si conferma la capacità di Tommaso di muoversi autonomamente all'interno del paradigma aristotelico. Lo studio prende quale punto di riferimento la riflessione tomista sulla nozione di materia e forma, e la distinzione fra *necessitas naturae*, *necessitas absoluta* e *necessitas ex suppositione finis*: Rossi dimostra come la visione tomista si mantenga fedele all'idea che la *necessitas naturae absoluta*, propria degli oggetti e dei fenomeni naturali, derivi da ragioni causali secondo fini stabiliti da Dio, per cui la *necessitas ex suppositione finis* dovrà essere intesa come *necessitas conditionata*.

L'analisi sugli autori del secolo XIII condotta da Pasquale Porro evidenzia gli spazi di libertà che si aprono per gli accadimenti e le creature contingenti all'interno, o ai margini, di questi vincoli di necessità. Analizzando il nodo concettuale che comprende le posizioni di Tommaso, Sigieri, le fonti arabe e

che si estende sino a Giovanni Duns Scoto, Porro propone di legare il senso della contingenza al concetto di *impedibilità causale*, categoria che descrive quelle situazioni in cui, data una causa, non ne consegue l'effetto al cui verificarsi essa è naturalmente ordinata. Quando un simile frangente ha origine in una resistenza della materia o nella debolezza della causa, si parla di *impedibilità intrinseca*; l'*impedibilità estrinseca* è invece un'impasse causale motivata dal sopravvenire accidentale di cause esterne. A un primo livello d'analisi, una descrizione della modalità posta in questi termini identifica la contingenza con l'*impedibilità delle causae secundae*, abbinando invece la necessità alla loro non-impedibilità. Questa lettura, verso la quale si orienta – nel comune ma sfumato riferimento ai modelli proposti da Avicenna e Averroè – la maggior parte dei commentatori aristotelici del sec. XIII, rischia di indebolire l'autonomo statuto ontologico della contingenza, riassorbendola nell'alveo della necessità che emana dalla Causa Prima. Su tale posizione, che richiama esplicitamente la lezione dell'*Ilahiyyat* avicenniano, si attesta ad esempio Tommaso d'Aquino; è invece un *magister artium*, Sigieri di Brabante – che testimonia un impegno teorico trasversale rispetto alle Arti e alla facoltà di Teologia – a salvaguardare la permanenza nel mondo di un irriducibile residuo di contingenza e ad aprire la strada alle teorie modali francescane. Decisivo è il contributo di Giovanni Duns Scoto: la contingenza viene riconosciuta non già come il prodotto accidentale ed estrinseco di una concomitanza di cause, ma come una condizione ontologica che procede direttamente dall'agire di Dio, costitutivamente contingente in quanto libero. Con questa elegante mossa, approfondita dallo scotista Francesco di Appignano, la contingenza, che nella tradizione dei commenti aristotelici è solitamente legata all'idea di *impedibilità causale estrinseca*, viene invece saldamente ricondotta alla non-impedibilità intrinseca della Causa Prima e, lungi dall'essere considerata un accidente, entra così a far parte costitutivamente della struttura del reale.

Il problema è ripreso nell'indagine di Riccardo Fedriga su Pietro Aureolo, centrata sulla conoscenza divina in relazione ai futuri contingenti. I modi della conoscenza divina, per l'uomo qualcosa di incomprensibile, diventano comprensibili non tramite la ricostruzione di una catena causale, ma grazie al fatto di *credere* in un agente capace di prescindere, cioè di fare astrazione, da ogni conoscenza umana. Le facoltà dell'anima umana conoscono le cose create in uno spazio mentale, circoscritto grazie all'uso ostensivo di pronomi dimostrativi e lungo una linea di successione temporale. Lo stesso avviene per gli oggetti futuri e contingenti, che rimangono tali sino a quando non vengono conosciuti come presenti secondo il tipo di necessità che già Boezio definisce *condizionata*. Mentre Dio conosce se stesso direttamente (*intuitive*), la conoscenza delle creature contingenti avviene solo per via indiretta (*denominative*) e senza alcuna relazione causale. L'indagine su Aureolo mostra che, per rendere compatibili i modi contingenti della conoscenza umana con l'eternità divina, è necessario determinare in modo non ambiguo il senso di *credenza* e *conoscenza*. Aureolo mira a circoscriverne il significato attraverso la costruzione di una «logica della fede», grazie a un adeguato apparato terminologico, in parte ori-

ginale e in parte da ricondurre al contesto della tradizione medievale.

Nel suo studio Vittorio Morfino sostiene che in Spinoza operi una doppia modalità di intendere la contingenza. Da un lato la posizione di Spinoza è molto chiara: «In natura non si dà nulla di contingente, ma tutte le cose sono determinate dalla necessità della divina natura a esistere e ad agire in un certo modo» (*Ethica* I, pr. 29). Dall'altro lato, nella dimostrazione che fa seguito alla pr. 29, Spinoza sembra oscillare tra due significati di *contingente*: lo definisce dapprima come ciò la cui essenza non implica l'esistenza, così che Dio non può essere inteso come *contingens* proprio perché la sua essenza comporta necessariamente l'esistenza. Nel corso della dimostrazione, tuttavia, sembra passare a una definizione più legata ai modi del conoscere, definendo *contingente* ciò che avviene senza che sia possibile dare una ragione del perché sia accaduto in quel modo. Il che comporta due possibilità: o la negazione della contingenza stessa – dal momento che l'*Ethica* non prevede la possibilità che esista qualcosa di non determinato causalmente –, oppure l'idea che la contingenza delle cose sia solo il risultato della conoscenza umana, che non è in grado di cogliere i nessi causali che costruiscono la trama della realtà.

In polemica con la soluzione di Spinoza, ch'egli definisce «oscura e precipitosa», Leibniz eredita e sistematizza, attraverso la teoria dei mondi possibili e la nozione di *conceito completo*, il problema della contingenza e dei futuri contingenti. Egli continuerà a muoversi sul binario della tradizionale distinzione tra possibilità e realtà, senza tuttavia propendere per una risoluzione univoca del problema. Massimo Mugnai riflette su una particolare forma di determinismo logico, implicita nella risposta leibniziana alla domanda su cosa significhi attribuire un valore di verità a una proposizione: approfondendo il principio aristotelico per cui l'enunciato apofantico è vero se dice di ciò che è che è, e di ciò che non è che non è, Leibniz propone di definire *vera* una proposizione che predica del soggetto una qualità che gli inerisce analiticamente. In questo modo Leibniz abbina a ogni sostanza un concetto completo, che contiene tutti gli attributi che se ne possono logicamente predicare. Una simile definizione ha però l'ovvio effetto di limitare drasticamente l'ambito della contingenza. Leibniz ritiene di sciogliere la questione attraverso il discrimine fra qualità essenziali e accidentali di una sostanza: se le prime ineriscono necessariamente al soggetto (e possono esserne ricavate attraverso una dimostrazione in un numero finito di passaggi), le seconde (la cui dimostrazione procede all'infinito) ammettono come controfattuali i propri contraddittori, senza alcuna alterazione dell'essenza del soggetto.

Leibniz si impegna qui a dissociare la nozione di analitico da quella di necessario: nel nostro mondo, che è il migliore dei mondi possibili, si danno infatti come certi (*asseurés*) per volontà di Dio molti eventi che, su un piano puramente logico, ammetterebbero la propria negazione. Da un punto di vista epistemologico, la teoria modale leibniziana ha l'effetto di sfozzire i tre stati di conoscenza attribuiti a Dio a partire da Luis de Molina, assimilando la *scientia media* alla "scienza di semplice intelligenza". Resta quindi, contrapposta a quest'ultima, solo la cosiddetta "scienza di visione", che concerne le verità

contingenti esistenti, o che esisteranno, viste da Dio attraverso i mondi possibili.

Da Boezio a Leibniz: i due termini dell'indagine collettiva che presentiamo sono in parte ovviamente convenzionali, ma abbiamo visto all'inizio come, accennando alla discussione necessità/contingenza nel pensiero post-antico, ci sia più di una ragione per iniziare da Boezio, colui che si propone di salvare e tramandare ai latini il patrimonio greco stabilendo un contesto terminologico che dura più di un millennio. Ragionevole e giustificabile ci sembra anche il termine *ad quem* dell'*iter* che abbiamo tracciato: Leibniz, che sul tema cita e dialoga a distanza anche con alcuni filosofi medievali come Agostino, Abelardo, Tommaso e il meno noto, ma da lui apprezzato Durando di s. Porziano.

La terminologia leibniziana si ricollega chiaramente a quella medievale su un punto cruciale per il nostro tema: la scienza divina, visione infallibile, è *intellectus* distinto ed essenzialmente separato dalla *ratio* discorsiva, strumento proprio della conoscenza umana. Con questa dicotomia Leibniz resta nel solco della prospettiva epistemologica della tradizione medievale. Più tardi, come è noto, i due termini – *intellectus* e *ratio* – subiranno vicissitudini che rovesceranno in certo modo la loro posizione: *intellectus* (per i filosofi tedeschi *Verstand*) perderà il suo primato di conoscenza intuitiva istantanea mentre *ratio* (*Vernunft*) seguirà un percorso semantico complesso fino a giungere con Hegel ad affermare la sua superiorità di conoscenza unificante «di fronte all'intelletto che divide».

* * *

Con questo numero la nostra Rivista torna ancora una volta a presentarsi in una delle forme che nei decenni passati l'hanno caratterizzata e, pensiamo, arricchita: l'analisi monografica di alcuni momenti della plurisecolare riflessione sui rapporti tra filosofia, teologia e politica (i fascicoli su *teologia e politica*, del 1997, e *teologia e filosofia*, del 2006), di qualche aspetto significativo della "produzione culturale" (fascicolo del 1985 su *Le enciclopedie medievali*) e delle biografie di rilevanti pensatori (*Le "morti dei filosofi" in epoca moderna*, 2012), oltre ai molti fascicoli* dedicati a singoli autori, alle correnti di pensiero da loro animate o a studiosi (*Abelardo*, 1979; *Anselmo d'Aosta*, 1993; *Dewey*, 1951; *Russell*, 1953; *Carnap*, 1955; *Hobbes*, 1962, 2004; *Vailati*, 1963; *Hume*, 1967; *Cattaneo*, 1970; *Aristotele*, 1977; *Epicuro*, 1978; *Calderoni*, 1979; *Marchesini*, 1982; *Juvalta*, 1986; *Ardigò*, 1991; *Montesquieu*, 1993; *Giuliano Gliozzi*, 1993; *Cassirer*, 1995; *Preli*, 2006; *Quine*, 2009; *Lucrezio*, 2012, *Malebranche*, 2012). Basta scorrere nomi e date di quella trentina di trattazioni monografiche per accorgersi che spesso s'inserivano nel vivo del dibattito culturale italiano: si pensi, ad es., all'importanza di John Dewey, Bertrand Russell e Rudolf Carnap per il movimento neoilluministico dei primi anni Cinquanta; oppure a ciò che significò prestare attenzione a Giovanni Vailati e Mario Calderoni per superare la storiografia neoidealistica; o ancora al fatto che, sin da quello su *Abelardo*, i fascicoli medievistici testimoniano della funzione svolta in Italia dalla nostra «Rivista» per offrire agli studiosi un orga-

no laico, scevro da caratterizzazioni apologetiche ed aperto a innovative ricerche sulle logiche e le scienze naturali dell'età di mezzo.

Crediamo fortemente nell'interesse di questo genere di analisi ed esposizioni monografiche, che da un lato segnalano la vitalità di una tradizione avviata dal fondatore della nostra «Rivista», Mario Dal Pra, e dall'altro aprono il dibattito a un'ampia cerchia di studiosi di alto profilo e competenze specifiche. A loro, nostri amici *in studio philosophiae*, un grazie di cuore.