

LA TRADIZIONE DEL NOMINALISMO MEDIEVALE

di Calvin G. NORMORE

Molti sono gli aspetti del nominalismo contemporaneo. Uno di questi si mostra nella prima proposizione del libro *Science without numbers* di Hartry Field, dove l'autore scrive: «...il nominalismo è la dottrina che afferma che non ci sono oggetti astratti»¹. Un altro si presenta nella seguente tesi di Nelson Goodman: «...il nominalismo consiste nel rifiuto di ammettere entità diverse da quelle individuali. Il suo opposto, il platonismo, riconosce almeno alcune entità di tipo non individuale²».

La relazione tra l'essere concreto (il contrario dell'essere astratto) e l'essere particolare o individuale non è molto chiara, in parte perché è essa stessa oscura. Alcuni filosofi scrivono come se fosse ovvio che tutti gli oggetti concreti e solo gli oggetti concreti siano individuali, ma è difficile capire che cosa ci sia di non individuale sia nei numeri cardinali sia nelle idee platoniche. Parte del problema sta nel fatto che non abbiamo teorie adeguate sulle distinzioni astratto/concreto, individuale/non individuale; ma un'altra parte della questione pare stare nel fatto che ogni discorso – che farebbe sembrare plausibile la riduzione di una distinzione all'altra – richiede alcune ipotesi aggiuntive molto forti di sostegno, che dubito possano essere accettate da chi avversa la teoria degli oggetti astratti o quella dei non-individuali.

Supponiamo, per esempio che, un oggetto sia astratto se lo si può immaginare come il risultato di un processo di astrazione che ha eliminato alcune caratteristiche di un altro oggetto. Un oggetto concreto sarebbe allora un oggetto dal quale non è stata eliminata nessuna caratteristica. Un oggetto siffatto sarebbe un individuo in senso leibniziano, e un oggetto reale (l'opposto di un oggetto soltanto possibile) nel senso di Peirce³. Sulla base di tali ipotesi i due aspetti del nominalismo si fondono. Ma il fondersi dei due aspetti richiede il postulato dell'identità degli indiscernibili. E' proprio perché un individuo leibniziano è completamente definito dall'insieme massimo delle sue proprietà, che ogni individuo leibniziano è, in questo senso, concreto.

Non credo che i nominalisti possano accettare l'identità degli indiscernibili, perché gli oggetti indiscernibili dovrebbero essere identici. Supporre che lo siano significa ritenere che la distinzione sia prodotta da, o si riduca a, una differenza della loro proprietà, ma le proprietà non sono né individuali né concrete, perciò qualunque sia la vera faccia del nominalismo dovranno rifiutare

¹Debo a Christofer J. Martin per i molti rimandi ai testi dei nominali e per le approfondite discussioni a Sten Ebbesen per il rimando a Sacqus De Vitry e a Peter King per le sue osservazioni. Altre versioni di questo articolo sono state presentate al Boston Area Medieval Philosophy Colloquium ed alla Università di California; Irvine. Vorrei ringraziare gli interventi per le utili discussioni.

²Herty Fild, *Science without numbers: a defense of nominalism*, Princeton, 1980, p.1.

³Nelson Goodman, *The structures of appearance*, Cambridge, Mass, 1951, pp. 33-34.

³Poiché si attiene strettamente alla entità degli indiscernibili, Leibniz ammette sia individui possibili, sia individui reali. Cfr. per esempio la sua *Corrisponde Arnauld, Trons h. T. Mason*, Manchester, 1967, pp. 15-16.

l'idea che le proprietà esistono. Ma allora non potranno essere le proprietà ciò che rende ragione della distinzione fra le cose. Questo lascia aperta la possibilità che ognuna delle due cose possa di fatto, essere distinta, ma questa possibilità resta senza spiegazione. Sicché il fondersi delle due congetture della natura del nominalismo, secondo questa supposizione, richiede un postulato che non può essere accettato né dai sostenitori dell'una, né dai sostenitori dell'altra. Se le spiegazioni plausibili del fondersi delle due posizioni richiedono postulati che, né l'una né l'altra parte possono accettare, abbiamo ragione di dubitare che nessuna delle due colga ciò che si voleva esprimere in origine introducendo il termine "nominalismo". Forse studiando la storia del termine si impara qualcosa del come e il perché esso arrivi ad essere usato in modi così diversi.

"Nominalista" è termine medievale. Forse il modo migliore per trovare che cosa significa è prendere sul serio questo fatto e cercare di fare la storia del termine nel suo uso medievale. E' plausibile supporre che ancora oggi si usi il termine così come si pensa lo usassero coloro che ce lo hanno insegnato, in una catena che risale all'indietro fino al medioevo; così è possibile che la storia dell'uso del termine nominalista ci informi del suo uso corrente.

C'è molta incertezza nella comunità degli studiosi su ciò che si deve intendere per "nominalismo" nel medioevo. Ad esempio Paul Vignaux ritiene che il nominalismo del XII secolo non abbia alcuna relazione con quello del tardo medioevo, mentre William Courtenay arriva addirittura a sostenere che non ci sono, tra i diversi pensatori e le diverse concezioni solitamente definite nominalistiche, somiglianze sufficienti per continuare ad usare il termine⁴. Ritengo però che anche studiosi così convertiti si muovano in una prospettiva distorta, poiché pensano che noi sappiamo che cosa fosse il nominalismo, almeno in origine e che, esso affondi in qualche modo le sue radici nel dibattito sugli universali. Questo spiega perché due delle quattro sezioni in cui Vignaux divide il suo articolo "Nominalismo" nel *Dizionario di teologia cattolica*, abbiano il termine "universal" nel loro titolo, e perché Courtenay sia disposto ad affermare che "nominalista" era un termine del XII secolo che designava una particolare posizione sugli universali.

Quello che io mi propongo di mettere in discussione è proprio la supposizione che il nominalismo medievale fosse fondamentalmente una posizione sugli universali⁵. Io sostengo che il nominalismo medievale era solo incidentalmente connesso con il problema degli universali e che una volta riconosciuto questo, sia il panorama filosofico medievale, sia un certo vocabolario metafisico, appaiano sotto una luce diversa.

Ma quando inizia il nominalismo? Molte delle nostre fonti più antiche tacciono completamente su questo punto. Ci sono però due affermazioni di uno storico del XII secolo,

⁴ Sul punto di vista di Vignaux cfr la sua *Philosophie in the middle ages*, New York, 1959, p. 52.

Sul punto di vista di Courtenay cfr il suo articolo *Nominalism and late medieval religion* in C. Trinkaus e H. Oberman *The pursuit of holiness*, Leiden, 1974, p. 26.

⁵ Courtenay, op. cit p. 52.

Ottone di Frisinga, che potrebbero suggerire una risposta. E' probabile che Ottone abbia studiato a Parigi più o meno dal 1127 al 1133, quindi la sua testimonianza ha una certa autorità. Nel I° libro delle sue *Gesta Frederici Imperatoris*, Ottone scrive di Pietro Abelardo che: «ebbe come suo primo maestro un certo Roscellino il quale fu il primo ad insegnare nel nostro tempo la *Sententia Vocum*»⁶. Questa enigmatica osservazione si può forse chiarire con l'aiuto dell'affermazione che Ottone fa un poco più oltre nello stesso passo, secondo cui Abelardo, che sosteneva nel campo degli studi naturali incautamente la *Sententia vocum seu nominum*, la introdusse in teologia⁷.

Se la *sententia vocum* è il nominalismo, e se questa *sententia vocum seu nominum* può essere identificata –come Ottone riteneva possibile– con la *Sententia vocum* di Roscellino, allora abbiamo qualche elemento per stabilire che il nominalismo, qualunque cosa esso sia, fu divulgato da Roscellino nei primi anni del XII secolo. Ma non è facile comprendere come la dottrina delle *voces* di Roscellino potesse essere quella dei *nomina* di Abelardo. Se la *Sententia vocum* è ciò che Giovanni di Salisbury indica nel suo *Metalogicon* come le: «opinioni che le *voces* stesse sono le specie e i generi», allora a detta dello stesso Giovanni, dovremmo arrivare alla conclusione in un momento in cui le opinioni di Abelardo sulla dialettica erano invece tenute in gran considerazione. Ma se la *Sententia vocum* alla quale Ottone si riferisce non è la dottrina per cui i generi e le specie sono *voces*, allora che cosa è?

Ottone racconta come Abelardo trasferì incautamente la *sententia vocum seu nominum* in teologia. Il problema degli universali non è in quanto tale, un problema centrale in teologia, come lo è invece, la questione sulla natura della Trinità. L'unica posizione che possiamo certamente attribuire a Roscellino, distinta dalla sua opinione sugli universali, è quella che afferma che la distinzione della Trinità non è una distinzione tra cose differenti bensì tra nomi differenti: per questo fu accusato di Sabellianesimo⁸. La sorte vuole che anche Abelardo fosse accusato di Sabellianesimo, e molti dei suoi sforzi nella *Theologia Christiana* furono diretti a difendere la sua opinione da questa accusa. Ciò suggerisce la possibilità che la *sententia vocum seu nominum* includa la tesi che i diversi nomi delle persone della trinità si riferiscono ad un'unica cosa.

Cheché ne facciamo di questa spiegazione su che cosa sia la *sententia nominum*, Pietro Abelardo risulta chiaramente l'unico a cui Ottone di Frisinga la attribuisce. E Walter Mappe nella sua *Frivolezza dei cortigiani* chiama Abelardo *princeps nominalium*⁹. La testimonianza di Mappe è della generazione successiva e mette esplicitamente in relazione Abelardo coi *nominales*. Se

⁶ Otto von freising, *Gesta Frederici Imperatoris*, Lib. I. in *Monumenta Germaniae Historica*, vol. 20, ed. G. H. Pertz, p. 377.

⁷ Ibid.

⁸ Cfr. Anselmo di Canterbury, *Epistulae de incarnatione verbi* in F. Schmitt ed. *Opera omnia*, Roma, 1938-60, vol. 1, p. 287, priora recensio, a. 2, p. 15, secunda recensio.

⁹ Walter Mappe, *De nugis curialium* d. I, c. 24, ed e trons, M. R. James, Oxford, 1983, p. 79.

Abelardo è l'autore della *sententia nominum* e il principe dei *nominales*, allora il sospetto è lecito. Ha forse un alibi?

Se prendiamo in esame i riferimenti ai *nominales* nei testi del XII secolo, troviamo che viene loro attribuita una curiosa serie di dottrine: In primo luogo, (1) c'è l'opinione chiamata *error nominalium* che, un'inferenza sillogistica non richiede una regola (*locus*) topica, questo suggerisce l'idea che il sillogismo sia una forma di inferenza che non richiede alcuna ulteriore giustificazione¹⁰. (2) C'è poi l'opinione attribuita ai *nominales* nel MS di Monaco CLM 2950 che una proposizione negativa non consegue da una proposizione affermativa o viceversa¹¹. (3) Il *Compendium Logicae* — un testo che riconosce Gilbert de la Poirée come maestro — attribuisce ad alcuni *nominales* l'opinione che il tutto non è nient'altro che l'insieme delle parti¹². (4) Le *Obligationes Parisiensis* pubblicate dal De Rijk attribuiscono ai *nominales* opinioni che escludono che da una proposizione si possa dedurre qualunque cosa¹³. (5) Infine Giacomo di Vitry attribuisce ad alcuni *nominales* la tesi *nihil crescit*¹⁴.

Sembra che queste tesi siano completamente sconnesse, esse hanno però una cosa in comune: sono tutte opinioni tipiche molto contestate di Pietro Abelardo. In primo luogo, (1) l'opinione che il sillogismo non richiede una giustificazione topica si situa al centro della teoria dell'inferenza di Abelardo. Nella *Dialectica* Abelardo divide le inferenze fra quelle perfette, che non richiedono alcuna regola per essere giustificate, e quelle imperfette, che invece richiedono una regola a tal fine. Il sillogismo costituisce il suo modello di inferenza perfetta¹⁵. In secondo luogo, (2) nelle discussioni del *locus ab oppositis*, Abelardo nega esplicitamente che una proposizione negativa si possa dedurre da una proposizione affermativa, o viceversa¹⁶. In terzo luogo, (3) sembra che Abelardo abbia negato che una totalità integrale come una cosa sia, qualcosa di distinto dalle sue parti integrali¹⁷.

La quarta tesi che esclude che da una proposizione impossibile si possa dedurre qualunque cosa, è chiaramente una tesi di Abelardo ma, non è altrettanto evidente che sia una comune dottrina a tutti i *nominales*. Abelardo non solo sostenne questa opinione, ma si mise accanitamente a discutere su questo con Alberico di Rheims, la controversia costituì un punto di discriminazione nello

¹⁰ Cfr. il trattato *Haec est*, Paris, Arsenal 910 ff. 58 ra-38 vb.

¹¹ Cfr. l'edizione del Ms Monaco CLM 2950/2 pubblicata da Yokio Iwakuma in *Cahiers de l'Institut du moyen-âge grec et latin*, cimagl, 11 (1983), p. 82.

¹² *Compendium Logicae*, ed Sten Ebbesen in cimagl 46 (1983), p. 39.

¹³ Cfr. L. M. Rijk *Some thirteenth century tracts in the game of obligation*, Vivarium 13 (1975), pp. 22-53. Cfr. also *Vot. Lam. 7678*, ed. in II A. G. Broakhuis de 13 de Eeuwse tractation over syncategorematiche Tormen (Kripe Repro Melpel, Holand, n. d.) vol. 1 p. 63.

¹⁴ Così la *Dialectica monacensis*: ed. L. M. de Rijk in *Logica modernarum*, vol. 2 pt. 2 (Assen 1967), p. 558, II. 6. Ff., e Giacomo di Vitry nei suoi *Exempla*, Exemplum 102, in *Quellum und Untersuchungen zur Lateinischen Philologia des Mittelalter*, vol. 5, ed. P. Leberman (Monaco, 1914) p. 147.

¹⁵ *Dialectica* III, p. 256, II 30-35, in Pietro Abelardo, *Dialectica*, edizione pubblicata con un'introduzione da L. M. Rijk, 2° ediz. Riveduta (Assen 1970).

¹⁶ Op. cit. 3° edizione, p. 395 II. 7. Ff.

¹⁷ Cfr. per esempio op. cit. V, p. 555, II, 10 ff.

sviluppo della logica¹⁸. Abelardo negava decisamente che si potesse dedurre qualsiasi cosa da una proposizione impossibile ed era convinto di aver trovato due argomenti che provassero in modo definitivo la sua opinione. Per risposta Alberico dimostrò che si potevano sviluppare proprio gli argomenti usati da Abelardo per mostrare che la tesi da lui difesa, era incompatibile con i principi usati per difenderla. Non si sa quale fosse la risposta di Abelardo alla prova di Alberico, ma c'è un testo in cui si dice che egli l'aveva accettata. La cosa è interessante perché c'è un po' di confusione circa la posizione dei *nominales* a questo proposito. Questa confusione è proprio ciò che si può se si suppone che i *nominales* seguissero Abelardo nella trappola di Alberico e si trovassero poi a dover cercare da soli una via d'uscita.

Vale forse la pena di aggiungere che l'Alberico che ebbe la meglio su Abelardo in questa questione, è la stessa persona che viene nominata nell'unico riferimento ai *nominales* nel *Metalogicon* di Giovanni di Salisbury. Giovanni non cita affatto i *nominales* quando discute degli universali, ma quando rievoca i suoi studi dice come egli, Giovanni, dopo che Abelardo lasciò Parigi andasse a studiare con Alberico, «un accesissimo avversario della setta dei *nominales*»¹⁹.

Sembra quindi fuori dubbio che i *nominales* fossero seguaci di Abelardo. Ma perché furono chiamati *nominales* e che cosa è la *sententia nominum* ?

E' curiosa che la prima congettura esplicita sul perché i *nominales* fossero chiamati così, non emergesse nel XII secolo, ma nel XIII secolo, e non tra i logici ma tra i teologi. La si può trovare nel commento alle *Sentenze* di San Bonaventura. Il problema è inopinatamente quello della natura degli articoli di fede. Si può facilmente mostrare che la differenza tra eresia ed ortodossia può essere contraddistinta da una differenza tanto piccola quanto la differenza di tempo del verbo, di una proposizione ad esempio, dalla differenza tra il credere che il Messia debba ancora venire, quindi, sembra ragionevole dire che la fede impone di accettare determinate proposizioni (*complexa*) in momenti particolari. Bonaventura continua così:

E se tu obietti loro che cambierebbe la fede per il cambiamento di queste affermazioni (*enuntiabilia*), essi rispondono secondo l'opinione dei *nominales*, che le affermazioni (*enuntiabilia*) non sono cambiate, perché le proposizioni che tu correrai, che tu corri, o che tu correvi, dette in momenti diversi, significano la stessa cosa; e che l'affermazione (*enuntiabile*) è una sola, poiché una sola è la cosa che esse significano; e che il tempo per il quale sono dette è uno solo, e quindi che sono una sola cosa in realtà e in verità, sebbene sembrano diverse nell'espressione (*vocaliter*)²⁰.

Bonaventura discute anche l'opinione di questi *nominales* in *Sent.* I, d. 41, art. 2, q. 2, dove scrive:

Se una volta dico "Socrate oggi corre" e se il giorno dopo dico "correva", poiché questo verbo non lascia intendere un tempo diverso e quindi nessun'altra azione, l'affermazione (*enuntiabile*) non è cambiata, benché sia

¹⁸ Sull'opinione di Abelardo e la controversia che lo riguarda cfr. C. J. Martin, *Williams wonderful machine*, in corso di pubblicazione sul *Journal of Philosophy*. 1986.

¹⁹ Giovanni di Salisbury, *Metalogicon*, bk. II, ch. 10.

²⁰ St Bonaventura, *Commentarius in IV Libras Sententiarum Petri Lombardi* III, d. 24, art. 1, q. 3, c.

cambiata la co-significazione. E poiché, se mantiene lo stesso significato, l'affermazione (*enuntiabile*) è sempre vera e non è la stessa se non quando mantiene lo stesso significato, hanno detto che ciò che è vero una volta è vero per sempre. Quindi poiché Dio non dimentica nulla, dicono che ogni cosa (*enuntiabile*) che Dio sapeva, Dio la sa...E questa era l'opinione dei *nominales*, che sono chiamati così perché fondavano la loro posizione sull'entità del nome.

La stessa opinione è attribuita anche a Tommaso d'Aquino ai vecchi *nominales*²¹.

Chi sosteneva questa tesi? M. D. Chenu, forse lo studioso che con tutta probabilità ha studiato più a fondo questo problema, pensa che l'opinione in discussione sia quella di Bernardo di Chartres e che essa si sia formata dentro la tradizione della grammatica speculativa²²; se ha ragione, c'è in tutto ciò della squisita ironia perché non c'è nessuno più lontano di Bernardo dallo stereotipo del nominalista. Egli credeva fermamente in forme separate di tipo neoplatonico e la tradizione della grammatica speculativa con la quale Chenu lo collega, venne criticata spietatamente dai nominalisti della scuola di Buridano; Pierre d'Ailly dedicò addirittura un trattato proprio alla sua confutazione²³.

Ma non è necessario accettare l'ipotesi di Chenu perché la dottrina che Bonaventura e Tommaso d'Aquino attribuiscono ai *nominales* è proposta nella *Introductio ad theologiam* (PL 178: 1102-3) di Pietro Abelardo. Qui Abelardo sostiene che prima che nascessi «Dio sapeva che io sarei nato e che ora Dio non sa che nascerò, ma che egli sa adesso quello che sapeva allora», benché allora e adesso questa sua conoscenza deve essere espressa con parole decisive. Ancora una volta pare che Abelardo abbia dato origine alle opinioni sostenute dai *nominales*.

Ma è tutto qui? Il segreto del nominalismo consiste solo nel fatto che Abelardo fece propria una strana opinione circa l'unità dei nomi e che una parte dei suoi allievi lo seguirono in questo atteggiamento oscuro ed eccentrico?

No di certo! Quello che qui è in gioco, io credo, non è altro che il problema della natura della realtà stessa. Faccio l'ipotesi che si possano riassumere insieme le idee che tengono insieme tutte le tesi di Abelardo in questo modo:

- (1) Sono più le verità delle cose che le producono.
- (2) Sono più gli enunciati veri delle verità.

Se ciò è vero, allora il nominalismo è in fondo un'opinione su ciò che rende veri gli enunciati.

Grazie soprattutto al recente lavoro di Martin Tweedale e Peter King si comincia finalmente a poter valutare l'ontologia di Abelardo e come essa si connette con la sua filosofia del linguaggio²⁴. In ontologia Abelardo sembra disposto ad ammettere due tipi di cose-sostanze individuali e forme

²¹ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologie*, I, q. 14, art. 15, ad 3., pp. 95 ff.

²² M. D. Chenu, *La theologia au XII siècle*, Paris, 1957, pp. 95 ff.

²³ Il trattato di Pierre d'Ailly fin ora poco studiato è intitolato *Destructiones modarum significandi*.

²⁴ M. Tweedale, *Abelard on universal*, Amsterdam, North-Holland, 1976, e P. O. King, *Peter Abelard and the problem of universel*, Ph.D. dissertation, Princeton, 1982.

individuali. Ma in sede di filosofia del linguaggio, è disposto a parlare di *status*, *dicta* e *nature*. *Status*, *dicta* e *nature* non sono cose, e ci possono essere cambiamenti nello *status* che una cosa ha, senza che ci sia alcun cambiamento nella cosa stessa. Per esempio, se tu ed io siamo simili, allora io ho lo *status* di essere simile a te, ma:

Che cos'è più ridicolo del fatto che, se ora nasce qualcuno a cui io divento simile, per ciò stesso nasca in me qualche cosa di nuovo, che deve, se egli muore, necessariamente sparire²⁵?

Gli *status* non sono più reali di quanto lo sia la relazione di somiglianza.

Quand'è che due termini indicano due *status* diversi? La risposta di Abelardo è, in parte, che essi lo fanno quando hanno una diversa definizione. Come egli osserva nella *Theologia Christiana*:

Di solito abbiamo parlato di stesso *status* o di diversi *status* per ciò che è lo stesso o per cose che sono diverse per definizione e in modo nient'affatto diverso diciamo che questo *status* è quello di *status*, se non quando questa cosa sia per definizione completamente identica a quella.²⁶

I *dicta* stanno agli enunciati come gli *status* stanno alle cose. Non sembra che Abelardo ci abbia fornito condizioni di identità per i *dicta* in nessuna delle opere che ci restano, ma una condizione sufficiente molto plausibile per distinguere i *dicta* è che due *dicta* sono distinti se i termini contenuti nelle proposizioni che li esprimono indicano diversi *status*. Enunciati che hanno la stessa copula, che significa o non significa lo stesso tempo esprimeranno lo stesso *dictum* se i loro termini esprimono lo stesso *status*. Questo si accorda con il punto di vista che Abelardo esprime nella sua *Introductio ad Theologiam*: dire oggi che Socrate sta correndo e dire domani che Socrate correva (ieri) è dire la stessa cosa, cioè esprimere lo stesso *dictum*. La differenza nel tempo del verbo non è sufficiente per rendere diversi i *dicta*. Abelardo non indica con precisione quali differenze di ordine grammaticale rivelino differenze dei *dicta* o degli *status*, ma quello che effettivamente dice lascia supporre che differenze nella co-significazione non rivelino in generale tali differenze. Così un mutamento del genere grammaticale dei nomi, al pari di un mutamento del tempo del verbo, non dovrebbe modificare il *dictum* o lo *status*. Sicché enunciati diversi possono esprimere lo stesso *dictum*; ci sono più enunciati veri che verità.

Che dire della tesi che ci sono più verità che fattori di verità? Con fattori di verità intendo un'entità in virtù della quale si dà una certa verità; la tesi che ci sono più verità che fattori di verità, è allora quella secondo cui *dicta* diversi possono corrispondere alla stessa entità ontologica. Abbiamo visto prima che è molto plausibile pensare che i *dicta* siano diversi se si esprimono *status* diversi. Abelardo dice molto chiaramente che (1) gli *status* non sono entità ontologiche, e che (2) la medesima cosa ha molti *status*. Di fatto la sua spiegazione del cambiamento dipende dalla possibilità che le stesse cose possano cominciare ad avere o cessare di avere diversi *status*.

²⁵ Peter Abelard, *Theologia Christiana*, in *petri Abelardi opera theologica*, vol. 12 (Turnholt, brepols, 1969, bk III, par. 170.

²⁶ *Theologia christiana*, bk. III, par. 157.

Due delle tesi che, come si è visto venivano attribuite ai *nominales* sono opinioni riguardanti la teoria del cambiamento. Una è la tesi ricordata da Giacomo di Vitry secondo la quale nulla aumenta (*nihil crescit*); l'altra è quella citata nel *Compendium logicae* secondo la quale, una totalità non è niente di diverso dalle sue parti. Come si possono sostenere queste tesi?

Ho fatto notare prima, che Abelardo traccia una chiara distinzione tra le cose come le sostanze e le forme da un lato, e gli *status* dall'altro. Ciò che ora mi preme mettere in evidenza è che in contesti ordinari, ciò che costituisce oggetto di predicazione sono le prime e non i secondi, cioè quando dico:

(1) Socrate è un uomo

Questo si può riformulare in quest'altro modo.

(2) La cosa che è Socrate, è (ha lo *status* di essere) umana.

Per capire il significato della (2) si consideri l'enunciato:

(3) Socrate è una cosa-che-è-umana.

La proposizione (3) è vera, ma non è, credo, equivalente alla (1). La (1) assegna a Socrate proprio a quella cosa lì un certo *status*, quello di essere umano. Invece la (3) afferma che Socrate è identico ad una certa cosa, quella che viene individuata dall'espressione «una-cosa-che-è-umana» nella proposizione (3). Ma la (1) non asserisce affatto un'identità.

Che importanza ha tutto questo? Abelardo è molto interessato ai problemi di identità; riuscire a dare una spiegazione dell'identità è fondamentale per la sua discussione della Trinità.

Si consideri il seguente problema: supponiamo che un blocco di pietra sia stato trasformato in statua da uno scultore (ciò in cui consiste questa trasformazione è, penso, il separare i pezzi di pietra che costituiscono la statua dagli altri). Ora se il blocco di pietra è la statua, se abbiamo di fronte soltanto una cosa, allora ogni caratteristica posseduta dalla pietra è posseduta anche dalla statua e viceversa. Dopo tutto abbiamo di fronte soltanto una cosa e data una qualunque caratteristica, o la cosa ce l'ha o non ce l'ha. Ma la pietra è stata fatta da Dio mentre la statua è stata fatta dallo scultore e non da Dio. Questo dimostra che la pietra è qualcosa di diverso dalla statua?

Affrontando il problema in questo modo, si presuppone, a quanto pare, che fare una statua equivalga a creare qualcosa, ma è proprio questo, credo, quello che Abelardo non accettava. Manipolare pezzi di pietra non è creare niente, si tratta solo di cambiare gli *status* che le cose possiedono. Così, la risposta di Abelardo al problema è negare che la statua, cioè la cosa che la statua è, sia stata creata dallo scultore. Essa è stata creata da Dio (e può darsi che nel crearla Dio l'abbia creata con lo *status* di essere una pietra, perché questa è una sua caratteristica essenziale).

Lo scultore non ha fatto nulla se non dare alla pietra lo *status* di essere una statua.

Forti di questa analisi, ritorniamo alle due tesi dei *nominales* sul mutamento. Osserviamo in primo luogo che le due tesi sono connesse. Se una cosa è solo le sue parti, allora, se ci sono parti diverse, ci devono essere cose diverse. Ma un modo, forse il modo caratteristico, in cui una cosa cresce o aumenta è l'aggiunta di nuove parti. Così una cosa che è costituita solo dalle sue parti, non può, strettamente parlando, crescere o aumentare. Quindi la crescita o l'aumento non sono cambiamenti delle cose; e neppure la loro alterazione o lo spostamento. L'alterazione è un cambiamento di *status*, per esempio ciò che aveva lo status di essere freddo, viene ad avere lo status di essere caldo, e ciò che aveva lo status di essere bianco, viene ad avere quello di essere nero. Abelardo non dice mai esplicitamente che lo spostamento comporta un cambiamento di *status*, ma quello che egli effettivamente dice lo lascia decisamente pensare. Così possiamo cogliere una connessione tra le tesi attribuite ai *nominales* e la concezione di fondo in virtù della quale sono chiamati in questo modo. Se escludiamo la generazione e la distruzione, ogni cambiamento è un cambiamento di *status*. Proprio come ci sono più verità che fattori di verità allo stesso modo ci sono più cambiamenti che cose. In realtà Abelardo giunge al punto di lasciar credere che le relazioni causali non siano primariamente relazioni tra cose ma tra *status*.

Sembra che non ci siano personaggi del XIII secolo chiamati *nominales*. Il riferimento di Tommaso ai “vecchi *nominales*” può far pensare che ce ne fossero dei recenti ma, se ce n'erano non li ho ancora trovati. Non sarebbe molto sorprendente se quel termine avesse cessato di essere usato anche se c'era ancora qualcuno che sosteneva le tesi tipiche dei *nominales*, perché per quel che ora ne possiamo dire, la nascita dell'università all'inizio del XIII secolo segnò la fine delle scuole del XII secolo, non solo istituzionalmente, ma anche culturalmente. Per trovare di nuovo l'uso di un termine molto simile al termine *nominales*, dobbiamo arrivare alla seconda metà del XV secolo. In questo periodo, troviamo che certi autori del XIV secolo, sono chiamati *nominalistae*. La lista canonica di questi autori appare in un editto reale promulgato nel 1473, e comprende Ockham, Buridano, Pietro d'Ailly, Alberto di Sassonia, Marsilio da Inghem, Adam Dorp ed altri nominalisti²⁷. Che cosa hanno in comune questi autori tra di loro con i *nominales* del XII secolo?

L'editto reale del 1473 suscitò una reazione negli ambienti dell'Università di Parigi e portò ad una lettera indirizzata al re di Francia, nella quale venivano difesi gli autori citati nell'editto. Anche se gli autori della lettera fanno una certa fatica a dire che cosa sia il nominalismo, non c'è naturalmente nessun riferimento agli universali, ma ci sono queste limpide osservazioni:

Sono chiamati nominalisti, quei dottori che non moltiplicano le cose che sono significate in modo primario dai termini sulla base di una moltiplicazione dei termini. Al contrario, i realisti sono quelli che pretendono che le

²⁷ Per dettagli cfr. L. Tharndyke, *University Records and life in the middle ages*, New York, 1944, pp. 355 ff.

cose si moltiplichino con il moltiplicarsi dei termini. Per esempio i nominalisti dicono che divinità e saggezza sono la stessa cosa, mentre i realisti dicono che la saggezza divina è distinta dalla divinità²⁸.

Sono chiamati nominalisti anche quelli che si applicano allo studio delle proprietà dei termini da cui dipendono la verità e la falsità del discorso e che non si possono trascurare per esprimere un giudizio adeguato sulle verità e falsità delle proposizioni. Queste proprietà sono la *suppositio*, l'*appellatio*, l'*ampliatio*, la *restrictio*, la *distributio exponibilis*. Inoltre essi fanno di obbligazioni ed insolubili e considerano le vere fondazioni dell'argomentazione e della dialettica e ne conoscono tutti i difetti.

Un po' più avanti la lettera in difesa dei nominalisti cita alcuni dei punti che li distinguono concretamente dai realisti, sostenendo che:

In queste questioni riguardanti il nominalismo ed il realismo, la posizione dei nominalisti è sempre più conforme alla fede e spesso approvata dalla chiesa, mentre la posizione dei realisti è inaffidabile e respinta in diversi punti dalla chiesa, com'è chiaro in materia di universali a proposito dell'entità delle proposizioni e del moltiplicare le entità senza motivo²⁹.

Il tema emerso nella discussione del XII secolo, cioè la convinzione dei nominalisti che i fattori di verità delle proposizioni siano meno numerosi delle proposizioni stesse, riappare qui nell'affermazione che i realisti pongono altrettante cose quanti sono i termini mentre i nominalisti ne postulano di meno. Ma nell'editto reale e in questa difesa non ci vengono semplicemente presentate alcune dottrine caratteristiche dei nominalisti, ma ci viene fornita una lista canonica di dottori nominalisti. Forse, prendendola in esame possiamo farci un'idea di come e perché questi personaggi fossero raggruppati assieme.

Fra i personaggi compresi nella lista ci sono due figure eminenti. Essi sono i primi ad essere ricordati come sono i primi in ordine cronologico, ed è abbastanza chiaro che hanno influenzato gli altri; si tratta di Guglielmo di Ockham e di Giovanni Buridano. Mi preme mostrare che Ockham e Buridano sono gli autori comuni di una concezione della relazione fra il linguaggio e ciò che lo rende vero, che è caratteristica di tutti gli autori della lista reale.

Come la professoressa Adams, concepisco Ockham come principalmente un ontologo a cui in ultima analisi interessa la composizione metafisica del mondo³⁰. Ma il metodo di Ockham in ontologia è indiscindibilmente legato con la sua filosofia del linguaggio. Ecco brevemente la sua ricetta.

In primo luogo, dividete le espressioni del vostro linguaggio fra quelle che danno l'idea di individuare delle cose (le espressioni catagorematiche) e quelle che non lo fanno (le espressioni sincategorematiche). Poi guardate se alcune delle espressioni che danno l'idea di individuare delle

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid.

³⁰ Marilyn M. Adams, *Things versus hows*, oppure Ockham su *Prediction and ontology* in James Borgen e James E. McGuire, eds. *How things are* (Dordrecht, 1985) pp. 175-188.

cose hanno una definizione nominale e se possono così essere eliminate senza diminuire la potenza espressiva del linguaggio (Ockham chiama queste espressioni «connotative»). Infine ammettete nella vostra ontologia tutto ciò che un termine che non ammette definizione nominale (ovvero assoluto) dà l'idea di individuare.

Questo è l'esplicito programma di Ockham; ciò che ne consegue è che ci saranno molte proposizioni contenenti termini connotativi che esprimono la stessa cosa (ovvero, secondo lo schema di Ockham che sono subordinate alla stessa proposizione mentale). Ho sostenuto altrove che, sebbene ci siano alcune differenze di dettaglio, questa è anche l'opinione di Buridano³¹. Ma c'è una profonda differenza tra questo programma così come Ockham e Buridano lo sviluppano e l'opinione di Abelardo che proposizioni diverse possono esprimere lo stesso *dictum*. Ockham e Buridano credono entrambi, e Buridano ci ritorna sopra ripetutamente, che una volta detto ciò che significano i termini di una proposizione si è espresso tutto ciò che essa significa. Abelardo invece ritiene che la proposizione considerata nel suo insieme, abbia un significato suo proprio, benché il *dictum* che essa significa non sia affatto una cosa.

Questa questione divide gli opposti schieramenti di uno dei più aspri confronti fra i dottori che l'editto reale chiama *nominales*; mentre Ockham, Buridano e gli allievi di Buridano negano che le proposizioni abbiano un significato proprio, Gregorio da Rimini sosteneva quella che sembra essere stata l'opinione di Abelardo e, come ha argomentato Gideòn Gàl, l'ha certamente ripresa da qualcuno che ha avuto molto a che fare su tutta la discussione con Ockham cioè Adamo Wodeham.

Uno sguardo d'insieme su tutta la discussione si può ricavare dalla *Logica Magna* di Paolo Veneto che fu scritta quasi un secolo dopo. Nel *Trattato sul significato della proposizione* Paolo riassume in questo modo la posizione di Gregorio:

Il significato di una proposizione è che le cose sono in un certo modo ed è significabile in modo complesso (*complexe significabile*)³².

La terminologia del *complexe significabile* (significabile in modo complesso) è manifestamente di Gregorio, ma la dottrina è chiaramente di Wodeham, che nella prima questione del libro I, d. 1 del suo commentario alle *Sentenze* scrive:

L'oggetto dell'intera proposizione è il suo significato. Inoltre il suo significato deve essere così come indica la proposizione³³.

³¹ Cfr. *Buridan's ontology* in Borgeb e McGiure, op.cit.

³² Paolo Veneto, *De significato propositionis*, c. 3, in F. del Punta e M.M. eds e trans, *Pauli Venetii Logica Magna*, pt. II, fascic. 6 (Oxford, 1978), p. 94. Io ho introdotto il testo per mettere in evidenza la forma avverbiale del latino.

³³ Adamo Wodeham, in *Sent. D. 1 q.* (Gonville e Cius 281/674 f. 13 ord), ed in Gedeon Gàl *Adam of Wodeham's questio on the complexe significabile al the immediate objet of scientific knowledge*, *Franciscan Studies* 37 (1977), p. 87.

Si noti al forma avverbiale. Wodeham e Gregorio cercano entrambi di evitare, come Abelardo prima di loro, l'ipostatizzazione del significato dell'intera proposizione e l'uso della forma avverbiale vuole, a quanto pare, servire a questo.

Wodeham sembra essere stato spinto alla dottrina del *complexe significabile* dal desiderio di trovare un oggetto appropriato per i verbi come «conosce» e «crede»; quando uno crede, crede in un certo modo. Egli critica Walter Chatton perché sostiene che ciò che si conosce o si crede sono le proposizioni. Di qui il bisogno di trovare qualcosa d'altro come oggetto del conoscere o del credere e quindi la teoria del *complexe significabile*.

Ma la teoria del *complexe significabile*, malgrado le pretese di Wodeham e di Gregorio di non proporre una tesi ontologica, era troppo ricca per il gusto di Buridano che insieme con i suoi allievi l'attaccò senza remissione. Essi pensarono che se la teoria doveva svolgere il compito per il quale era stata proposta avrebbe dovuto ammettere il *complexe significabile* tra gli oggetti dell'ontologia e che entità di questo tipo fossero inaccettabili: secondo la loro opinione solo i termini avrebbero un significato e le proposizioni non avrebbero altro significato che quello delle loro parti³⁴.

Siamo così ritornati al punto di partenza. Per evitare di moltiplicare i fattori-di-verità, Abelardo aveva introdotto uno strato di “non cose” fra le proposizioni e gli oggetti. Ma Ockham e soprattutto Buridano trovarono che questo strato di non cose rischiava di dissolversi in un altro stato di cose e così lo eliminarono. La dottrina che aveva dato ai *nominales* il loro nome divide i *nominales* e l'unità dottrinale che avevano trovato sembra essere scomparsa.

Ma la motivazione che sta alla base del XII secolo, poiché nel discutere la posizione di Abelardo ho tralasciato qualcosa di cruciale. Non ho detto perché pensava che i *dicta* e gli *status* non fossero cose e perché i suoi seguaci pensavano che gli interi non fossero niente di diverso dalle loro parti.

Quello che ora voglio mostrare è che la ragione per cui Abelardo è riluttante a reificare i *dicta* e gli *status* e Ockham e Buridano non sono disposti a tollerarli in alcun modo è la stessa, cioè l'opinione che se ci sono due cose (distanti da Dio) allora Dio potrebbe crearne o farne durare, una senza l'altra.

E' noto che Ockham credeva in una versione ristretta di questo principio. La restrizione richiesta dalla concezione di Ockham è che nessuna delle due cose sia Dio ovvero una parte dell'altra³⁵. Ma anche Abelardo accetta un principio simile. Nella *Teologia Cristiana*, libro III, egli dichiara che il non avere nessuna sovrapposizione di parti è ciò che caratterizza la distinzione numerica³⁶. Poiché gli interi non possono essere creati o fatti durare “separatamente” dalle loro

³⁴ Cfr. G. Buridano, *Sophismata*, ed T. K. Scott (Stuttgart, 1977); Pietro d'Ailly, *Concepts and insolubles*: as annotated translation, P.V. Spade (Dordrecht, 1980).

³⁵ Cfr. *Ordinatio* I, d.2, q. 4 (opera theologiae, 2) ed. S. Brown (S. Bonaventura, N.Y., 1970) p. 115.

³⁶ Abelardo, *Theologia christiana*, bk III, pars 148-53.

parti, Abelardo e i suoi seguaci *nominales* non potevano certamente considerarli distinti dalle loro parti.

Applicare il principio che le cose numericamente distinte sono totalmente distinte, toglie molto terreno alla metafisica. In particolare ciò suggerisce un programma per l'ontologia: ammettete come entità nella vostra ontologia soltanto i fattori-di-verità cioè le *res* che sono necessarie per determinare la verità di qualche proposizione.

Ma che cosa succede degli *status*, dei *dicta*, e del *complexe significabile* all'interno di un tale programma? Essi non vi hanno semplicemente posto. Per capirne il perché, si consideri per un momento lo stato di uno *status*, quello, per esempio, dell'essere uomo. Si immagini che Socrate sia solo un uomo. Supponiamo ora che venga distrutto. Che cosa accade allora allo status dell'essere uomo? Una risposta plausibile è dire che non esiste più. Se prendiamo questo partito allora dobbiamo rifiutare che l'essere uomo sia una *res* distinta da Socrate. Ma non può essere certamente una *res* identica a Socrate perché se così fosse ogni altro essere che avesse questo *status* sarebbe completamente identica ad essa (per un ragionamento analogo) e quindi identico a Socrate. E ciò sembra assurdo. Così, se lo *status* perisce quando tutto ciò che lo possiede perisce, lo *status* non è né identico, né diverso da ciò che lo possiede. Da ciò si deduce che non è affatto una *res*. Con un ragionamento simile si può dimostrare che nemmeno i *dicta* e i *complexa* sono vere e proprie cose. Poiché nell'ontologia c'è posto solo per le *res*, *status* e affini non vi appartengono. Ci può essere ancora qualche discussione in famiglia sul fatto che si possa far uso in semantica di costituenti che non hanno posto nell'ontologia (questo è il punto su cui Wodeham e Buridano hanno, a quanto pare, opinioni diverse) ma sui criteri dell'impegno ontologico (*ontological commitment*) c'è pieno accordo.

Un banco di prova per un programma ontologico come questo sarà costituito dalla sua capacità di fornire una spiegazione del cambiamento. Il cambiamento è espresso dalla differenza nel valore di verità delle stesse proposizioni (o di proposizioni della stessa forma) in momenti diversi. E' poco plausibile pensare che tali differenze siano primitive. Differenze nel valore di verità di proposizioni della stessa forma richiedono in generale differenze nel mondo. Ma se il mondo è l'insieme delle cose, di modo che un mondo si definisce dicendo quali cose contiene senza aggiungere quali *status* o cose del genere abbiano le cose, ossia senza dire com'è; allora tutti i cambiamenti dovranno essere spiegati come cambiamenti nelle cose che il mondo contiene. Questo suggerisce una massima –ogni cambiamento è creazione (generazione) o distruzione di qualche *res* o cosa reale-, massima che è certamente allettante, ma anche, almeno a prima vista, poco plausibile.

Possiamo vedere quanto sia allettante questa massima considerando il modo in cui viene spiegato il cambiamento dal punto di vista della teoria della supposizione. Si considerino due

proposizioni categoriche singolari i cui termini abbiano tutti supposizione personale, cioè siano usati per stare al posto (*supponere*) delle cose:

(1) Socrate è un uomo

(2) Socrate è bianco

Da un lato, le condizioni di verità per la 1) e la 2) sono perfettamente analoghe. Ognuna delle due è vera soltanto nel caso in cui ciò per cui “«Socrate», ossia il termine soggetto «sta» (vale a dire Socrate) è fra le cose le quali sta il termine predicato. Il predicato della 1) sta per tutti gli uomini e il predicato 2) sta per tutte le cose bianche. Quindi la 1) è vera se Socrate è compreso fra gli uomini e la 2) è vera se Socrate è compreso fra le cose bianche, il che è come ci si aspetta.

Ma c'è una differenza che balza agli occhi quando ci chiedono che cos'è che determina se Socrate è compreso nell'estensione dell'uno o dell'altro predicato. «Uomo» è un termine assoluto, mentre bianco è un termine connotativo. Ne consegue che «uomo» si applica in modo essenziale alle cose a cui si applica: esse non potrebbero essere quello che sono se «uomo» non si applicasse loro. Invece «bianco» ha come definizione nominale «cosa avente bianchezza» e quindi si applica alle cose bianche a causa della loro connessione con la bianchezza. Ne consegue che «uomo» cambia ciò per cui sta solamente quando qualche uomo viene creato o distrutto ma «bianco» può cambiare ciò per cui sta senza che nessuna sostanza si crei o si distrugga, occorre soltanto che cambi la connessione che esse hanno con la bianchezza. Sorge però il problema se, per una sostanza, l'acquisire o il perdere la connessione con una certa qualità implichi la creazione o la distruzione di qualcosa. L'interpretazione canonica della teoria della supposizione (che io condivido) ci dice che la supposizione di un'espressione come «cosa avente bianchezza» è determinata completamente dalle supposizioni delle sue parti categorematiche, «cosa» e «bianchezza», e dal significato o dalla co-significazione delle sue espressioni sincategorematiche, in questo caso «avente». Ma se è vero questo, allora «cosa bianca» può cambiare supposizione soltanto se «cosa» o «bianchezza» cambiano. Questi sono termini assoluti e cambiano la loro supposizione solo se qualche cosa si crea o si distrugge. Ma Ockham e Buridano pensano entrambi che una cosa possa essere separata dai suoi accidenti per opera della potenza di Dio, senza che la cosa o i suoi accidenti siano distrutti³⁷. Quindi il nominalismo associato con l'interpretazione canonica della teoria della supposizione può portarci a cercare nuove entità che costituiscono ciò che è creato o distrutto quando cose di tipo ordinario cambiano o si muovono semplicemente nello spazio. Io credo che la storia dei *nominales* sia, almeno in parte, la storia dello sviluppo di questo programma, ma questa, cioè la saga della ricerca, da parte dei nominalisti, di una teoria adeguata del cambiamento, e le sue connessioni con la nascita della Nuova Fisica, è un'altra storia³⁸.

³⁷³⁸E' anche questa una lunga storia. Qualche spunto può essere trovato in Normore, op. Cit.

Cos'è allora il nominalismo medievale e con quale delle due facce del nominalismo del XX° secolo si collega? Ciò che ho sostenuto in questo saggio è che il nominalismo medievale trasse origine da una serie di dubbi riguardanti la relazione delle proposizioni principali e secondarie con il mondo esterno, dubbi resi cruciali da Abelardo e che esso pose un problema sia di natura semantica sia di natura fisica. Ho sostenuto poi che esso non ha nessuna connessione con il problema degli universali e che considerarlo rivolto principalmente al problema degli universali non fa altro che deformare la nostra immagine di quello che è accaduto veramente. Io credo che sia meno deformante ma sempre inesatto considerarlo come una presa di posizione sullo status ontologico delle entità astratte. La tendenza ad eliminare lo strato delle entità semantiche che costituiscono il significato delle proposizioni può incoraggiare una certa parsimonia nell'ammettere entità astratte, ma non la richiede necessariamente. I nominalisti sono restii a moltiplicare le cose quindi moltiplicano i termini, ma resta un ampio spazio di disaccordo sul come quest'economia può essere realizzata. Questo disaccordo sui metodi con i quali si può descrivere il mondo con un linguaggio che non gli è in alcun modo isomorfo è ciò che sta alla base della discussione tra i sostenitori del *complexe significabile* e i loro avversari. Si tratta di una discussione di famiglia e sospetto che sia soltanto una delle tante che si potranno mettere in luce con un'indagine accurata della tradizione del nominalismo medievale e degli sforzi compiuti per fare fisica e teologia da un punto di vista nominalistico.