

Durham E-Theses

Il tutto e la parte nell'ecclesiologia di guglielmo di ockham: Ricerca sui fondamenti e le strutture logiche del concetto dl Ecclesia universalis

Andrea Tabarroni

How to cite:

Tabarroni, Andrea (1962) Il tutto e la parte nell'ecclesiologia di guglielmo di ockham: Ricerca sui fondamenti e le strutture logiche del concetto dl Ecclesia universalis. Doctoral thesis, Durham University.

Use policy

The full-text may be used and/or reproduced, and given to third parties in any format or medium, without prior permission or charge, for personal research or study, educational, or not-for-profit purposes provided that:

- a full bibliographic reference is made to the original source
- a <https://etheses.durham.ac.uk/id/eprint/9307/> is made to the metadata record in Durham E-Theses
- the full-text is not changed in any way

The full-text must not be sold in any format or medium without the formal permission of the copyright holders.

Please consult the [full Durham E-Theses policy](#) for further details.

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI BOLOGNA

FACOLTA' DI LETTERE E FILOSOFIA

Corso di Laurea in Filosofia

**IL TUTTO E LA PARTE NELL'ECCLESIOLOGIA
DI GUGLIELMO DI OCKHAM:
RICERCA SUI FONDAMENTI E LE STRUTTURE LOGICHE
DEL CONCETTO DI *ECCLESIA UNIVERSALIS***

**TESI DI LAUREA
di
ANDREA TABARRONI**

**Relatore:
Chiar.mo Prof.
CARLO DOLCINI**

The copyright of this thesis rests with the author.
No quotation from it should be published without
his prior written consent and information derived
from it should be acknowledged.

Anno Accademico 1981 - 1982



27 APR 1993

ANDREA TABARRONI, IL TUTTO E LA PARTE NELL'ECCLESIOLOGIA
DI GUGLIELMO DI OCKHAM: RICERCA SUI
FONDAMENTI E LE STRUTTURE LOGICHE DEL
CONCETTO DI ECCLESIA UNIVERSALIS

ERRATA CORRIGE

(Si segnalano qui solamente quegli errori che possono compromettere un'adeguata comprensione del testo)

p. 6, l. 6

l'ultima rimasta = l'ultima è rimasta

p. 19, l. 24

(32) = (33)

p. 20, l. 1

seguaci(16). = seguaci.

p. 22, l. 26

la maggior delle verità = la maggior parte delle verità

p. 24, l. 17

periodo monacense: = periodo monacense (39):

p. 30, n. 29

al o-lemma = al problema

p. 62, l. 14

loquitur = loquitur

p. 63, l. 14

la forma nella = la specie nella

p. 76, n. 2

Einteilung = Einleitung

p. 81, n. 34, l.7		
tot	=	toto
p. 109, l. 31		
qualibet	=	quaelibet
p. 136, ll. 31-32		
igitur est"	=	igitur filius est"
p. 137, ll. 11-12		
(in suppositione)	=	(<u>in suppositione simplici</u>)
l. 22		
in virtù della, quel	=	in virtù della quale, quel...
p. 139, l. 13		
<u>respectus unionis</u>	=	<u>respectus unionis</u>
p. 140, ll. 12-13		
cum duobus subiectus	=	cum duobus subiectis
p. 140, ll. 14-15		
quorum unum componeret	=	quorum unum componeretur
p. 140, l. 22		
306-31a	=	30b -31a
p. 141, l. 19		
da seguire da Ockham	=	seguita da Ockham
p. 153, n. 23		
esadem	=	eadem
p. 169, l.23		
stensionale	=	estensionale
p. 177, ll. 29-30		
in uno di diversi	=	in modi diversi

p. 180, l. 3		
sucut	=	sicut
1. 4		
'ingredo'". (Adl VI, q, 16, 68-71; OTh XI, 642	=	'nigredo'". (Qdl VI, q. 16, 68-71; OTh IX, 642)
1. 21		
aiquando	=	aliquando
1. 23		
sini	=	sine
1. 25		
sini cignitione	=	sine cognitione
1. 26		
624-43)	=	642-643)
p. 198, l. 3		
è possibile...nero	=	" è possibile....nero"
p. 204, l. 14		
"dereifacazione"	=	" dereificazione"
p. 205, l. 11		
dal suo "tutto"	=	dal suo tutto"
p. 211, n. 15		
nomi	=	nomina
p. 215, n. 30		
SL I, 0	=	SL I, 70
p. 260, n. 12, l. 23		
ch	=	chiesa
p. 265, n. 42, l. 12		
in senso div s	=	in sensu divisio
p. 269, l. 1		
obvionus	=	obvious

Si segnala infine che, per un errore di paginazione, le pagine 33, 34 e 35 vanno lette in quest'ordine: 34, 35, 33! Ad una svista è dovuta pure la presenza di due pagine 241.

INTRODUZIONE

Quaestionum duo sunt genera, alterum infinitum definitum alterum. Definitum est quod *ὁρίσιν* Graeci, nos causam; infinitum, quod *ῥέσιν* illi appellant, nos propositum possumus nominare.

i) Propositum

Non è buona regola cominciare un lavoro con parole di scusa o di precauzione. Era questa, tuttavia, la prassi al tempo di Ockham, ma allora, nel trattare certi argomenti, era forte il rischio di incorrere in un'accusa di eresia (1). Non è comunque mia intenzione affermare, come fa talvolta Ockham, che in quel che segue si procederà nihil asserendo, sed tantum recitative opinando. Vorrei invece che fossero stabiliti con precisione l'oggetto e i limiti di questa ricerca, poiché essa si muoverà in un terreno che molti studiosi del pensiero ockhamista considerano minato: quello dei rapporti tra nominalismo e politica. In questo terreno si configura infatti il problema costituito dalla scissione che sembra sussistere tra l'Ockham filosofo e l'Ockham politico.

Già la nuda evidenza dei dati biografici che si possiedono sulla figura del Venerabilis inceptor mo-

stra che la vicenda di questo francescano inglese è nettamente divisa in due periodi (2). Il primo, che si consuma ad Oxford (e forse in parte anche nello studium francescano di Londra), ci presenta un giovane e brillante baccalaureo, che pare avviato ad una fortunata carriera accademica, benché le sue opinioni incontrino diversa accoglienza tra colleghi e superiori. Il secondo invece, che trascorre interamente a Monaco di Baviera e si interrompe prima del 1349 per il sopravvento della morte (dovuta forse all'infuriare della Peste Nera), ci fa fare la conoscenza con un ribelle esiliato, insieme a pochi confratelli, a causa del suo dissidio con il papa avignonese Giovanni XXII che passa il suo tempo in mezzo ai (pochi) libri del convento francescano, intento a comporre sterminati volumi a sostegno della lotta che l'imperatore Ludovico conduce contro il pontefice. Tra i due periodi, la parentesi avignonese: quattro anni trascorsi presso la sede apostolica durante i quali Ockham, già impegnato a difendere le proprie concezioni teologiche nel corso del procedimento inquisitorio che ha fatto seguito alle accuse mossegli dall'ex-cancelliere della sua università, Giovanni Lutterell, viene anche coinvolto in prima persona nella polemica che divide la curia (e soprattutto il papa) e le gerarchie superiori dell'ordine francescano riguardo alla concezione della povertà evangelica (3).

A questa netta bipartizione nella vita di Ockham corrisponde una altrettanto netta Spaltung della sua

produzione letteraria: prima del 1328 (anno in cui Ockham fugge da Avignone, insieme a Michele da Cesena, Bonagrazia da Bergamo e Francesco d'Ascoli per cercare rifugio presso Ludovico il Bavaro) egli scrive soltanto opere di carattere teologico e filosofico; dopo il 1328, soltanto pamphlet polemici e trattati di argomento politico (4).

Di qui il difficile problema, per gli interpreti, di ricostruire in una visione unitaria il complesso delle speculazioni teoriche del Venerabilis inceptor, problema che è reso ancor più arduo dal fatto che Ockham non tratta quasi mai di politica nelle sue opere teologico-filosofiche, mentre negli scritti polemici e politici non fa mai riferimento alle sue dottrine oxoniensi. Ciò nonostante v'è stato, tra gli studiosi del pensiero ockhamista, chi ha ritenuto di poter indicare una connessione stretta e profonda tra i due Ockham, il filosofo nominalista e il politico antipapista (5). Altri hanno viceversa negato recisamente l'esistenza di una tale connessione e hanno affermato che le fonti delle concezioni politiche ockhamiste vanno ricercate unicamente nella contingenza storica che le ha viste nascere (6). Chi da ultimo si è occupato del problema, pur riconoscendo come insostenibile la tesi di una derivazione diretta della politica di Ockham dalla sua posizione teoretico-filosofica, ha tuttavia espresso l'esigenza di approfondire l'esame dei punti di contatto o di collegamento tra le due sfere della speculazione del francescano inglese, per poterne così individuare

con maggior precisione il carattere complessivamente unitario (7).

A tal proposito, in un recentissimo lavoro, Arthur S. Mc Grade si è espresso come segue: "I doubt that a global interpretation of nominalism provides a good basis for a global interpretation of Ockham's political thought, but we may still look to specific aspects of Ockham's metaphysics, epistemology or... his logic for at least a partial explanation of various points in his polemical works" (8).

La mia ricerca intende appunto seguire le indicazioni espresse in queste parole. Non è tra i miei obiettivi quello di fornire un'interpretazione globale di nessuna parte del pensiero di Ockham né tanto meno di affrontare direttamente la vexata quaestio dei rapporti tra nominalismo e politica di Ockham. Ho scelto invece di concentrare l'attenzione su un concetto particolare che svolge un ruolo di primo piano nell'ambito della concezione ecclesiologica delineata dal Venerabilis inceptor nelle sue opere monacensi, quello di ecclesia universalis, per esaminare la coerenza della sua struttura logica e teoretica, alla luce dei criteri e delle concezioni elaborate da Ockham stesso nelle sue opere oxoniensi.

A tal fine verrà analizzato in modo dettagliato il quinto libro della prima parte del Dialogus, in cui si discute a chi spetti la prerogativa dell'infallibilità all'interno della Chiesa e si conclude che essa può essere attribuita soltanto alla chiesa universale. Nel corso di questa analisi si segnale-

rà l'importanza, in questo contesto, del ruolo che svolgono i concetti di "tutto" e "parte" nell'argomentazione ockhamista. Ciò condurrà ad allargare lo orizzonte della ricerca al fine di ricostruire, per sommi capi, la problematica trattata nelle teorie del tutto e della parte elaborate nel medioevo in generale e da Ockham in particolare. Dopo un esame degli sviluppi che queste problematiche ricevono all'interno delle teorie logico-semantiche di Ockham, sarà possibile tornare a considerare direttamente il concetto di ecclesia universalis e il posto che esso occupa nell'ecclesiologia del Venerabilis inceptor.

Se in questo modo risulterà possibile "gettare un ponte" tra le due fasi del pensiero di Ockham, ciò non significa in alcun modo che io intenda legittimare, con nuovi argomenti, la tesi che vede un nesso deduttivo tra nominalismo e politica nelle concezioni del principale avversario teorico della monarchia papale nella prima metà del XIV secolo. Quella che io intendo qui affrontare è invece, piuttosto, una "questione di fondamenti": quella che concerne lo statuto ontologico e logico di uno dei concetti fondamentali che Ockham elabora nel corso della sua riflessione ecclesiologico-politica (9).

ii) Il Dialogus: problemi di interpretazione

Prima di passare direttamente all'esame dei contesti rilevanti per questa ricerca è utile spendere

qualche osservazione sulla natura dell'opera in cui essi sono contenuti. Il Dialogus di Guglielmo di Ockham costituisce senza dubbio un unicum nel panorama della letteratura politica medievale: diviso in tre parti, di cui la seconda non ci è pervenuta e l'ultima rimasta incompleta, esso è costruito in forma, appunto, di dialogo tra un discipulus, che svolge la funzione dell'interrogans, e un magister, che in qualità di respondens espone le principali opinioni, corredate dei rispettivi fondamenti argomentativi e autoritativi, sostenute dai litterati intorno alle più scottanti questioni politiche del momento: il caso del papa eretico nella prima parte, la legittimazione della giurisdizione del papa e dell'imperatore nella terza (10).

Se la forma dialogica è insolita nel medioevo, ancor più lo è il metodo che Ockham adotta in quest'opera: egli recita e discute le più diverse e spesso opposte concezioni senza mai esprimersi esplicitamente a favore di una piuttosto che dell'altra (11).

Le motivazioni di questa scelta da parte di Ockham sono state oggetto di interpretazioni contrastanti in quest'ultimo mezzo secolo di studi dell'Ockhamsforschung. C'è stato chi ha voluto vedervi un segno dell'indecisione teorica del francescano inglese all'epoca della stesura della sua maggiore opera politica, chi invece ha puntato il dito contro l'opportunismo e la "volpina astuzia" del princeps nominalistarum (12). Ma di recente i lavori di Miethke e di Mc Grade hanno mostrato come invece questa scelta sia frut

to di un atteggiamento conseguente con i principi che guidano l'impegno teorico di Ockham. Così Miethe ha parlato di "objektivierende Methode" e ha segnalato la frequenza con cui compare negli scritti del filosofo inglese il motto, tratto dal Decretum di Graziano, che recita: veritas saepius exagitata magis splendescit in lucem: il semplice contrasto delle posizioni è sufficiente, secondo Ockham, a far risaltare da che parte stia la verità (13).¹ Così Mc Grade, dopo aver sottolineato l'importanza che Ockham assegna all'elemento cognitivo, e quindi al ruolo degli esperti, i doctores, nella vita della Chiesa, ha indicato come il metodo adottato nel Dialogus, e ripreso poi nelle Octo Quaestiones, corrisponda perfettamente a questa concezione (14).²

E tuttavia, nonostante le convinzioni di Ockham, questo metodo ha dato luogo ad un problema che ha costituito, si può dire, la crux desperationis degli interpreti del suo pensiero politico: con che criterio, ci si è chiesti, è possibile individuare tra le tante l'opinione professata dall'autore? Anche qui, diverse sono state le soluzioni proposte dai diversi studiosi: dapprincipio si è andati alla ricerca di un criterio, per così dire, "meccanico", suggerendo che l'opinione di Ockham fosse quella presentata per ultima oppure quella che incontra il consenso del discepolo oppure quella che viene maggiormente sviluppata.³ Da ultimo, invece, ci si è trovati d'accordo nel giudicare senz'altro infruttuoso ogni tipo di approccio che si fondi solamente su considerazioni for-

mali ed estrinseche al contenuto dell'opera e si è rilevata l'esigenza di collegare, caso per caso, le impersonali prese di posizione del Dialogus con quelle che Ockham esprime in forma esplicita nelle sue opere polemiche, che più direttamente risentono dell'atmosfera infuocata della lotta politica contemporanea (15).

Anche questa indicazione non fornisce tuttavia una "chiave" di applicazione universale nell'esplicazione dello sforzo ermeneutico, poiché non tutti gli argomenti che sono oggetto di discussione nel Dialogus o nelle altre opere impersonali vengono tematizzati anche nelle opere polemiche. Non resta dunque, a chi si accinge alla lettura di quest'opera complessa e difficile, altra risorsa che quella di affidarsi di volta in volta al criterio più adeguato, evitando comunque di fermarsi ad una singola affermazione o argomentazione, staccata dal contesto, non solo del Dialogus, ma dell'intera produzione politico-ecclesiologica di Ockham, e di assumerla senz'altro come rappresentativa di tutta la sua concezione. Nel caso della presente ricerca comunque il problema si presenta fortunatamente in misura molto limitata, dal momento che qui verrà preso in esame un libro, il quinto della prima parte, in cui si discute una tesi che viene unanimemente riconosciuta come peculiarmente ockhamista: quella che attribuisce solo alla chiesa universale l'incapacità di errare contro la fede. In almeno un'occasione, tuttavia, vi sarà motivo di applicare le precauzioni su

cui hanno insistito i maggiori esperti del pensiero politico di Ockham (16).¹

Ancora qualche parola sullo stato delle fonti: a differenza delle altre opere politiche del Venerabilis Inceptor, il Dialogus non beneficia ancora di un'edizione critica né ci sono probabilità che a ciò venga posto rimedio nel prossimo futuro.² L'edizione più recente a disposizione degli studiosi è ancora quella di Melchiorre Goldast, contenuta nel secondo volume della sua Monarchia Sacri Romani Imperii, comparsa a Francoforte nel 1614: ad essa farò riferimento, indicando la pagina e le righe, nelle citazioni dal Dialogus.⁽¹⁷⁾ Poiché il testo del Goldast, che riproduce del resto fedelmente l'edizione lionese del 1494-1496, non può essere ritenuto degno di affidamento in molti punti, i singoli brani citati sono stati controllati, per quanto riguarda la prima parte del Dialogus, sul manoscritto B. VI. 2 della università di Basilea, che risale al XIV secolo (18).³ Per i pochi casi di citazione dalla terza parte del Dialogus ho utilizzato invece il manoscritto Mazari ne 3522, appartenente alla Biblioteca nazionale di Parigi, anch'esso risalente al XIV secolo (19).⁴ È mio dovere qui ringraziare il prof.⁵ Hilary S. Offler per la cortese indicazione di questi due manoscritti, così come di altri due (Paris, Bibl.⁶ nat.⁷ Cod.⁸ lat.⁹ 15881 e Vat.¹⁰ lat.¹¹ 4115) cui tuttavia non mi è stato possibile accedere prima della fine di questa ricerca.¹

Naturalmente, le varianti dei manoscritti che ho

ritenuto opportuno inserire a correzione o integrazione del testo del Goldast non pretendono in alcun modo di sostituire un testo critico. Nelle citazioni si farà riferimento con la lettera B al manoscritto di Basilea e con la lettera M a quello della collezione Mazarine di Parigi.⁴

iii) Contenuto e struttura del quinto libro della prima parte del Dialogus

Dopo aver trattato, nei libri precedenti, il problema dell'eresia in generale, del riconoscimento degli eretici, della competenza dei dottori in materia di eresia, Ockham passa ad affrontare direttamente nel libro quinto il quesito: chi all'interno della Chiesa può macchiarsi di eresia? In conformità con il metodo scelto, che è quello di esporre e valutare nei confronti di ogni questione tutte le diverse opinioni che è dato incontrare tra i dotti, o in generale tra i cristiani, affinché la verità scaturisca per virtù proprio dal contrasto delle posizioni, l'andamento della discussione segue anche qui l'articolarsi delle varie soluzioni proposte. Ecco come il discipulus le elenca all'inizio del libro:

Et quia omnes Christiani sentire videntur,
quod tota multitudo Christianorum haereticari non potest. Quidam autem secundo
(B: omittit) quod nec concilium generale.
Aliqui vero tertio (B: omittit) quod (B:
addit: nec) Romana ecclesia. Nonnulli autem quarto (B: omittit) quod nec collegium
Cardinalium. Aliqui vero quinto (B: omittit) quod nec etiam Papa potest haeretica

pollui pravitate." Ideo de istis quinque
(B: omittit) quid sentiant Christiani,
cupio mihi reveles (I Dial 5, 1; 467 (465),
46-50/B f. 40ra-rb).¹

A queste cinque posizioni corrispondono, in ordine inverso, altrettante sezioni del libro, ciascuna dedicata ad una quaestio principalis, all'interno della quale si scontrano le diverse opinioni. La prima questione, in cui ci si chiede "an omnes putent Papam intrans canonice haereticari non posse", si estende per i primi cinque capitoli del libro.²

Di questi, i primi tre contengono un'esposizione precisa ed estesa dell'opinione di coloro che sostengono che il papa può diventare eretico: vengono riportate, come fondamenti autoritativi, brani dalle epistole paoline, dal Decretum e dalla sua Glossa ordinaria (20); inoltre si ricordano gli esempi storici dei papi Marcellino, Liberio, Anastasio II, Leone, Silvestro II, si menziona il caso dell'apostolo Pietro, redarguito da Paolo perché "non recte ambulabat ad veritatem Evangelii", nonché i numerosi esempi di pontefici che hanno determinato in modo reciprocamente contraddittorio su questioni di fede (21).³ Infine vengono presentate ben quindici rationes volte a dimostrare la possibilità che il papa cada in eresia: esse mirano sostanzialmente a sottolineare come l'ottenimento della dignità papale non porti necessariamente con sé un aumento o una confirmatio delle virtù cristiane di colui che lo consegue e che pertanto il papa può errare contro la fede come ogni altro purus viator (22).⁴ Si afferma inoltre che nes

suno può essere considerato infallibile, a meno che la sua infallibilità non possa essere provata mediante la scrittura, ma non è questo il caso del papa, poiché entrambi i brani, tratti dai vangeli di Matteo e di Luca, che vengono solitamente addotti a questo fine esigono invece un'interpretazione diversa da quella che propongono i sostenitori dell'infallibilità (23).'

L'opinione di questi ultimi è brevemente esposta nel quarto capitolo: essa è esplicitamente attribuita a Giovanni XXII e a frater G (Guiral Ot) ed è corredata di otto argomentazioni, la principale delle quali esprime la necessità che all'interno della comunità dei fedeli vi sia qualcuno il cui giudizio non può vacillare e che questi non può essere altri che il papa. Se infatti il papa potesse errare, a fortiori qualsiasi semplice cristiano potrebbe cadere in eresia e quindi sarebbe possibile che tutto l'insieme dei cristiani fosse privato della fede, il che è contrario alla dottrina evangelica (24). Le risposte a queste argomentazioni sono contenute nel capitolo successivo, il quinto; esse verranno dettagliatamente esaminate in seguito (25).'

Segue poi la discussione della seconda questione principale "an... omnes existiment, quod collegium Cardinalium possit haeretica pravitate respergi", che occupa i capitoli dal sesto al decimo. Nel sesto si espongono le argomentazioni di coloro che negano questa possibilità (e tra questi pare che vi sia anche frater G, secondo quanto asseriscono alcu

ni francescani), poiché identificano il collegio dei cardinali con la chiesa romana, della quale il canone afferma che non può errare.¹ A ciò si contrappongono gli argomenti contrari di chi sostiene che quello dei cardinali è un collegio istituito per volontà del papa e che non esisteva al tempo di Cristo e degli apostoli e che pertanto non possiede alcuna speciale conferma nella fede.² Quanto al termine "chiesa romana" esso può essere inteso in molti modi, ma solamente se per chiesa romana si intende l'intera chiesa universale è lecito sostenere che essa non può errare contro la fede; la discussione di questo punto viene tuttavia per il momento rinviata (26).³

Nel capitolo nono sono brevemente esposte, a quanto pare solamente pro forma, le controargomentazioni dei sostenitori della prima opinione, mentre nel capitolo successivo viene sbrigata una quaestio incidens ex praecedenti tractatione, vale a dire se il Papa e il collegio cardinalizio insieme possano macchiarsi di eresia: anche qui si contrappongono ovviamente le stesse posizioni che si sono scontrate nelle questioni precedenti.⁴

Si giunge così alla terza quaestio principalis: "an scilicet ecclesia Romana seu sedes Apostolica valeat haeretica infici pravitate", la quale per estensione è la maggiore del libro, poiché vi sono dedicati i capitoli dall'undicesimo al ventiquattresimo.⁵ Una volta chiarito nuovamente che l'accezione del termine ecclesia romana può variare e che con essa

varia di conseguenza anche il merito della questione, si stabilisce di prendere in considerazione le opinioni di coloro che intendono per "chiesa romana" una chiesa particolare che si distingue dalla chiesa universale come la parte dal tutto.⁴ Nel capitolo tredicesimo compaiono allora le argomentazioni di chi sostiene che tale chiesa non può errare contro la fede, fondandosi soprattutto sul fatto che, se una tale eventualità si verificasse, il primato che Dio stesso ha conferito alla chiesa romana nei confronti delle altre chiese verrebbe abolito (27).⁴

L'attenzione viene di conseguenza spostata sulla discussione del primato di Roma, sul cui scottante terreno si erano registrate una decina di anni prima le rivoluzionarie prese di posizione del Defensor pacis.⁴ Proprio a Marsilio sembra infatti potersi attribuire l'opinione esposta al riguardo nel capitolo quattordicesimo, la quale nega che Cristo abbia conferito qualche primato a Pietro o ai suoi successori o alla chiesa di Roma e anzi intende provare le conseguenti cinque assertiones (che trovano tutte riscontro nell'opera principale del padovano):

- i) Pietro non ebbe alcun primato ex ordinatione Christi
- ii) egli non fu vescovo di Roma
- iii) egli fu il primo tra gli apostoli soltanto ex ordinatione apostolorum
- iv) nessun sacerdote ha qualche superiorità ex ordinatione Christi e
- v) la chiesa romana ottenne il primato dall'impe

ratore Costantino.

La serie degli argomenti e delle autorità che vengono addotte nei capitoli quindicesimo, diciassettesimo e diciottesimo a sostegno di queste tesi non permette tuttavia di accertare alcuna corrispondenza letterale tra il testo di Ockham e quello di Marsilio (28).

Al termine dell'esposizione delle tesi marsiliane il discipulus, che già nel capitolo sedicesimo aveva voluto sentire le controargomentazioni alla prima delle cinque assertiones, dichiara che questa opinione non è di suo gradimento e che preferisce conoscere i motivi di chi afferma l'opinione contraria. Il magister elenca allora, nei capitoli dal diciannovesimo al ventunesimo, tre modi in cui si può difendere il primato della chiesa di Roma: affermando che esso le deriva per autorità dei primi concili generali o che essa lo ebbe direttamente da Cristo nella persona di Pietro oppure che essa lo ottiene solamente in conseguenza del trasferimento di Pietro da Antiochia alla città di Romolo. Quest'ultima alternativa, assai più sviluppata in confronto alle due precedenti, sembra essere quella che gode del favore di Ockham (29).

Nel capitolo ventiduesimo si fa quindi ritorno al propositum principale, cioè alla questione intorno all'infallibilità della chiesa romana e si espongono le rationes di coloro che negano tale infallibilità,

quorum (B: quorundam) autem ratio fundamentalis est quaedam ratio saepe tacta supe-

rios ad illas (B: alias) assertiones ostendendas, quae talis est. Illud quod promittitur toti et nulli parti, non debit (B: debet) alicui parti attribui, etiam (B: et) principaliori. Sed numquam errare contra fidem toti congregationi fidelium promissum fuit a Christo, et nulli parti fuit hoc promissum a Christo (B: omittit), ergo non debet hoc alicui particolari ecclesiae catholicorum attribui (B: omittit). Cum ergo Romana ecclesia sit pars ecclesiae, et non sit tota ecclesia, non posse errare contra fidem non est attribuendum Romanae ecclesiae (I Dial 5, 22; 489 (487), 31-37/B f. 54vb).

Inoltre, secondo i sostenitori di questa opinione, l'"ego pro te rogavi, ut non deficiat fides tua" con cui Cristo si rivolge a Pietro in Luca 22, 33 non era diretto, attraverso la persona del primo degli apostoli, alla chiesa romana, bensì a tutta la chiesa universale. A questi argomenti se ne aggiungono poi altri nove nel capitolo ventitreesimo, tra i quali spicca quello che si fonda sull'interpretazione della famosa promessa di Cristo contenuta in Matteo 28, 20 e che si conclude con l'affermazione che non si debbono intendere le parole del Figlio di Dio come rivolte in particolare alla chiesa di Roma, bensì come rivolte in communi ad ogni chiesa in cui vi sia almeno un autentico credente (30).

Nel lungo capitolo ventiquattresimo, infine, vengono confutate le argomentazioni addotte nel capitolo tredicesimo a sostegno della tesi contraria, secondo la quale la chiesa romana partialiter sumpta (cioè intesa come chiesa particolare all'interno

della chiesa universale) non può errare contro la fede. In particolare, si nega qui che la concezione della chiesa come corpo mistico di Cristo possa essere utilizzata a favore di questa tesi, facendo le va sull'analogia tra il corpo che non può rimanere privo della testa e la Chiesa che non può sussistere senza il suo capo, che é il papa e la chiesa romana: l'analogia non regge infatti, poiché la Chiesa, il cui vero capo é Cristo che é nei cieli, può rimanere priva di ciascun suo membro; cioè di ogni chiesa particolare, pur restando spiritualmente viva (31).

A questo punto il discipulus propone di passare a trattare del concilio generale. E chiede "an queat labi in haereticam pravitatem", inizia così la quarta questione principale, discussa nei capitoli dal venticinquesimo al ventottesimo. Dapprima, nel venticinquesimo e ventiseiesimo capitolo, é esposta l'opinione di chi risponde alla questione in modo affermativo, a motivo del fatto che il concilio é pur sempre solo una parte della chiesa universale e solo a quest'ultima spetta la prerogativa dell'infallibilità; né vale obbiettare che il concilio rappresenta la chiesa universale

"quia non omni prerogativa gaudet persona vel collegium, quae vel quod gerit vices alterius, quae gaudet communitas, cuius vi ces gerit" (I Dial 5, 25; 494-492, 58-59 /B f. 58va).

L'opinione contraria é presentata nel capitolo ventisettesimo, essa si fa forza dell'importanza del

concilio come ultima istanza nelle cause di fede, per sostenere che esso non può cadere in eresia; del resto, se ciò accadesse, nessuno sarebbe in grado di opporsi alla determinazione errata del concilio e quindi tutta la chiesa soccomberebbe all'eresia. A ciò si risponde nel capitolo seguente, ove si distingue tra il giudizio autoritativo in materia di fede, il quale può anche venire a mancare in taluni momenti nella vita della Chiesa, e il giudizio della coscienza, che sempre sarà preservato in almeno un cristiano, anche se il concilio stesso dovesse cadere in eresia (32).

A completare il crescendo della discussione, viene sollevata infine la quinta questione, vale a dire: "utrum tota multitudo fidelium haereticari possit", dibattuta nei capitoli dal ventinovesimo al trentacinquesimo e ultimo. A sua volta, tale questione principale è suddivisa in tre questioni più specifiche.

Nella prima, che occupa i primi tre capitoli (dal ventinovesimo al trentunesimo), ci si chiede se tutto il clero possa essere infetto dal morbo dell'eresia: chi risponde in modo affermativo si fonda sul motivo " quod saepe pro multis assertio-nibus est inductum", vale a dire che solo all'intera congregazione dei fedeli si può attribuire l'infettibilità nella fede, mentre la moltitudine dei chierici non ne è che una parte, e in quanto tale essa può cadere tutta in errore. A questa conclusione si oppone chi invece identifica la Chiesa con la gerarchia ecclesiastica, cioè con il clero, cui spett

ta la decisione nelle cause di fede, che possiede la potestas ligandi et solvendi e che amministra i sacramenti e che pertanto non può cadere, perché con esso cadrebbe tutta la Chiesa. Nel capitolo seguente si ribatte, da parte dei sostenitori della fallibilità del clero, che l'identificazione della Chiesa con la gerarchia non trova alcun riscontro nella Scrittura, ma è rinvenibile solo nel diritto canonico ed è quindi stata prop-iziata dai chierici stessi, avidi di potere:

"clerici nomen ecclesiae ad clericos restrin-
xerunt, clericos solummodo vocantes eccle-
siam" (I Dial 5, 31; 502, 19/B f. 63va).

Nel trentaduesimo capitolo ci si chiede allora se anche l'intera multitudine degli uomini, sia chierici sia laici, possa cadere in eresia: la risposta è affermativa, poiché in tal caso la fede rimarrebbe nelle donne. La Chiesa non è composta infatti di soli uomini, quindi anche la totalità di questi ultimi non è che una parte della chiesa universale; del resto, è già accaduto che la fede si sia preservata solo in una donna, e precisamente in Maria, durante i tre giorni della morte di Cristo (32). Nel capitolo trentatreesimo il magister sembra voler tranquillizzare il suo interlocutore che un'ipotesi così catastrofica come quella dell'eresia che si impadronisce di tutti i cristiani maschi non dovrebbe mai realizzarsi. Tuttavia, nel capitolo seguente, dopo aver messo in guardia dall'^mporre senz'altro quel che segue alle opi-

nioni di Michele da Cesena e dei suoi seguaci (16), lo stesso magister dimostra che l'unica assicurazione che si può trarre dal Vangelo circa il futuro è che la fede della Chiesa si conserverà fino alla fine dei secoli, e che ciò è compatibile con le più grosse calamità e sciagure che la cristianità potrebbe sopportare, come ad esempio il cadere in mano ai Saraceni.

Infine, nel trentacinquesimo capitolo, si affronta la questione finale: il discipulus chiede "an aliqui sentiant, quod tota multitudo Christianorum valeat haeretica pravitate foedari". Il magister è riluttante ad accettare un'ipotesi così radicale e ritiene che nessuno, a parte gli ebrei e i musulmani per ovvie ragioni, l'abbia mai realmente presa in considerazione. Ma, cedendo alle insistenze, e nonostante che "ad quaestionem falsam nulla ratio nisi sophistica potest adduci", egli escogita argomentazioni apparentes et difficiles ad solvendum a favore di questa tesi. E dimostra infatti che ogni cristiano che abbia l'uso della ragione può cadere in eresia, in virtù del suo libero arbitrio e della sua capacità di peccare, poiché la fede è solamente un prodotto della volontà. Del resto, anche se questa eventualità si verificasse, la promessa di Cristo non ne verrebbe tuttavia vanificata, poiché la fede potrebbe ancora salvarsi nei bambini appena battezzati, i quali possiedono l'habitus della fede infusa (34).

iv) La Chiesa come intero e le parti della Chiesa

Malgrado l'indubbio impegno con cui Ockham ha cercato di attenersi al proposito di mantenere un atteggiamento oggettivo nei confronti delle diverse opinioni, non é difficile capire, per quanto riguarda la discussione contenuta in questo libro, da che parte egli sia schierato. In ciascuna delle questioni, che vertono tutte sulla possibilità che un membro o una parte più o meno importante della Chiesa sia macchiata dal crimine dell'eresia, si contrappongono due posizioni, una che risponde in modo affermativo e l'altra che risponde in modo negativo.

E' evidente tuttavia che, mentre per la parte negativa vengono presentate opinioni non necessariamente coerenti tra di loro e che possono essere sostenute da punti di vista differenti e anche talora contrastanti (e infatti chi si pronuncia per l'infallibilità del concilio difficilmente sarà anche un sostenitore dell'infallibilità del papa: vedi il caso di Marsilio), le ragioni della parte affermativa invece esprimono tutte la medesima concezione, il medesimo punto di vista circa la presenza all'interno della Chiesa di qualcuno che non può errare contro la fede. Questo punto di vista si manifesta in una presa di posizione molto chiara e indubbiamente radicale, (e non solo per i tempi in cui Ockham scriveva): nessun membro della Chiesa, dal semplice cristiano al sommo pontefice, né alcuna istituzione ecclesiastica, nemmeno il concilio generale, gode di

garanzia di immunità nei confronti dell'eresia e tuttavia si può ugualmente star certi, in virtù della promessa di Cristo con cui si conclude il vangelo di Matteo, che mai in nessun momento della storia tutti i cristiani devieranno contemporaneamente dalla fede ortodossa. La prerogativa dell'infallibilità spetta dunque solamente alla Chiesa nella sua totalità, cioè a quella che Ockham chiama ecclesia universalis, ma non ad alcun suo membro particolare.

Se si considerano insieme le diverse rationes che vengono addotte a sostegno di questa tesi nel corso del quinto libro, è possibile ricostruire il processo argomentativo che ne costituisce il fondamento. Ne risulta che esso trae forza dagli stessi principi che informano le concezioni teologiche e filosofiche del Venerabilis inceptor.

Si parte infatti dalla constatazione che, a differenza del comprehensor, cioè del beato che ha esperienza diretta di Dio, la fede nel purus viator è frutto unicamente dell'azione della volontà: Ockham ripete spesso il motto agostiniano "credere nullus potest, nisi volens" (35). Questo perché, secondo la concezione della teologia che egli ha elaborato e difeso nelle opere del periodo oxoniense, la maggior delle verità della fede non sono evidenti, né possono essere dimostrativamente provate e quindi l'intelletto umano è spinto a dare ad esse il suo assenso unicamente dall'azione della volontà (36). Tale azione si definisce: tuttavia come

essenzialmente libera e quindi la volontà può spingere l'intelletto a dare il suo assenso alla verità così come all'errore: del resto, se così non fosse, non vi sarebbe alcun merito nel credere. Solamente in virtù di una particolare grazia che confermasse il singolo nella fede, la volontà umana potrebbe essere garantita dall'errore, ma il conferimento di tale grazia è una prerogativa che spetta unicamente all'insondabile decisione della volontà divina: essa non può essere acquisita mediante i sacramenti né la si ottiene solo perché si ricopre una dignità ecclesiastica, per quanto elevata. Dunque di nessun singolo cristiano si può affermare con certezza che egli è immune dall'errore contro la fede, poiché di nessuno si può sapere se gli è stata conferita quella grazia particolare.

D'altra parte, neanche riunendosi in speciali consessi, o anche nel concilio generale, i cristiani ottengono la sicurezza di non poter sbagliare, poiché se nessuno di essi da solo possiede la grazia, non la possiedono nemmeno tutti insieme (37). Se però è vero che non si può sapere a chi viene concessa la grazia, poiché la volontà di Dio è inconoscibile e la sua potenza è assoluta, è altrettanto vero che egli ha rivelato, almeno in parte, la sua volontà attraverso le parole di suo figlio e che, riguardo a ciò, si può star certi che nulla accadrà altrimenti da come egli ha ordinato (38). Poiché dunque nel vangelo si legge che Cristo ha detto agli apostoli che la loro fede durerà fino

alla fine dei secoli, se ne può dedurre che vi sarà sempre qualcuno fra i cristiani che professerà la vera fede, anche nel caso estremo che tutti gli altri dovessero diventare eretici.

A conclusione di questo processo risulta quindi che ad essere infallibile non é nessun cristiano in particolare, ma tutta la Chiesa nel suo complesso. Infatti, anche nell'ipotesi radicale che la fede di tutta la Chiesa si conservasse in uno solo, ciò non accadrebbe in forza di una grazia speciale conferita da Dio a quel singolo cristiano, bensì so lamente in virtù della promessa di Cristo di non abbandonare mai la sua Chiesa: il singolo non sarebbe salvato per se stesso, ma perché con esso si salvi la Chiesa. Ockham chiarisce questo punto ricorrendo ad una analogia che compare anche in altri scritti, precedenti e successivi, del suo periodo monacense:

"si (B: sicut) etiam Dominus aliquis temporalis posset aliquod monasterium conservare impediendo omnes similiter (B: simul) occidi; quamvis nullam unam singularem personam, quamdiu essent multi, vellet defendere, sed si contingeret omnes occidi praeter unum, illum defenderet quousque alius sibi in monasterio iungeretur; et ex tunc illum sibi ipsi relinqueret: talis Dominus monasterium conservaret, et tamen nullum de monasterio conservaret, nisi tantum (B: in casu) ad tempus. (I Dial 5, 5; 476 (474), 6-11/B f. 46rb-va).

Se la si considera da un punto di vista filosofico generale, la concezione che emerge dalla discussione contenuta nel quinto libro della prima parte del Dialogus appare piuttosto atipica per un nominalista:

essa si fonda sul presupposto che sia possibile attribuire una proprietà ad un gruppo di individui senza che tale proprietà sia attribuibile direttamente a nessuno degli individui che sono membri di quel gruppo. Questo presupposto si esprime in un principio che ritorna con frequenza nell'argomentazione ockhamista in questo contesto: "quod competit toti ecclesiae, non est attribuendum parti ecclesiae", "interdum est aliqua praerogativa, quae competit toti, ^aquae non est attributa parti" , "illud quod promittitur toti et nulli parti, non debet nulli parti attribui" (40). Per quel che riguarda la problematica dell'infallibilità, dunque, occorre fare una distinzione secondo Ockham tra la Chiesa come tutto e le parti della Chiesa. Ma può un nominalista sostenere una distinzione tra il tutto e le parti che lo costituiscono? Si può ottenere una risposta a questo interrogativo solamente se ci si impegna a ricostruire, nelle sue linee fondamentali, la concezione ockhamista dei rapporti tra tutto e parte. Per raggiungere questo obiettivo é necessario abbandonare; almeno temporaneamente, il terreno dell'ecclesiologia, in cui si collocano le riflessioni fin qui esaminate intorno al soggetto della prerogativa dell'infallibilità all'interno della Chiesa, per entrare nella sfera più astratta, ma anche più fondamentale, dell'ontologia e della logica, alla quale appartiene propriamente la teoria del tutto e della parte.

- NOTE -

- (1) Cfr. ad es. le protestationes che compaiono in: Tractatus de sacramento Altaris II, Prol. (ed. Arg., (B 6)va); SP proem., 1a e EP Prol. (2a vers.: ed. Mohan 239). J. MIETHKE, Ockhams Weg zur Sozialphilosophie, Berlin 1969, p. 285, n. 521 osserva a questo proposito: "Bezeichnen derweise fehlt in den S. L. eine solche Protestation. Die Logik kann als "instrumentum" der scientiae reales nicht strittig sein". Ma in SL si trattano estesamente anche scottanti argomenti teologici, tra i quali il problema dello statuto ontologico della categoria della quantità, la cui soluzione da parte del Venerabilis inceptor solleverà le aspre critiche, in risposta alle quali egli scrive appunto il De sacramento Altaris (cfr. ibid. prol.). Mi sembra quindi che l'assenza di formulazioni cautelative in SL sia da imputare piuttosto al clima ancora non infuocato della discussione che non alla fede di Ockham nella neutralità della logica (non si spiegherebbe altrimenti la presenza, segnalata dallo stesso Miethke - ibid. p. 296, n. 556 - di una protestatio nel prologo dell' Elementarium Logicae: ed. Buytaert 170). Se è vero infatti che Ockham concepisce la scientia rationalis come instrumentum, è altrettanto vero che egli è ben conscio del suo stretto legame con le problematiche ontologiche che concernono il fondamento delle scientiae reales. Tutt'altro valore hanno invece, come ha così bene rilevato lo stesso Miethke (Ockhams Weg, pp. 284-299), le protestationes che compaiono in ciascuno degli scritti del periodo monacense (vedine l'elenco ibid. p. 296-297, nn. 556-559): esse vanno infatti inquadrare nella concezione che Ockham ha elaborato dopo la sua fuga da Avignone intorno all'autorità oggettiva che la verità possiede per ogni cristiano (su cui cfr. anche infra, cap. IV, paragrafo (ii)).
- (2) Non potendo qui menzionare i numerosi lavori che trattano di questioni biografiche concernenti Ockham, mi limito a rimandare alle opere in cui si tenta di compiere un bilancio

complessivo: L. BAUDRY, Guillaume d'Occam. Sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques, t. I: L'homme et les oeuvres, Paris 1950 (non sono seguiti altri volumi); MIETHKE, Ockhams Weg (in part. capp. I e III, pp. 1-136 e 348-427). Preziose informazioni anche nelle introductiones degli editori dell'Opera Philosophica et Theologica e dell'Opera Politica (v. bibliografia).

- (3) Sul processo avignonese di Ockham, cfr. J. KOCH, Neue Aktenstücke zu dem gegen Wilhelm Ockham in Avignon geführten Prozeß, in "Recherches de théologie ancienne et médiévale" 7 (1935), pp. 353-380 e 8 (1936), pp. 79-93 e 168-197 e MIETHKE, Ockhams Weg, pp. 46-74. Sulla polemica della povertà cfr. in generale MIETHKE, Ockhams Weg, pp. 348-427.
- (4) Per un elenco completo delle opere di Ockham cfr. A. GHISALBERTI, Introduzione a Guglielmo di Ockham, Bari 1976, al quale è (forse) da aggiungere un trattato de praedicamentibus recentemente scoperto da G. I. Etzkorn nel codex Vat. Lat. 4269 (f. 19r-26r): vedine l'annuncio nel "Bulletin de Philosophie Médiévale" 21 (1979), pp. 81-85.
- (5) Cfr. soprattutto G. DE LAGARDE, La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age; Guillaume d'Ockham; Critique des structures ecclesiales, Louvain-Paris 1963, pp. 281-289.
- (6) Cfr. P. BOEHNER, Ockham's Political Ideas, in Collected Articles on Ockham, ed. E. M. Buytaert, St. Bonaventure N. Y.-Louvain-Paderborn 1958, pp. 442-468 (pubblicato per la prima volta in "Review of Politics" 5 (1943), pp. 462-487), nonché la rassegna della questione compiuta da H. JUNGHANS, Ockham im Lichte der neueren Forschung, Berlin-Hamburg 1968, pp. 262-275.
- (7) Cfr. MIETHKE, Ockhams Weg, pp. IX-XIX e A. S. MC GRADE, The Political Thought of William of Ockham. Personal and Institutional Principles, Cambridge 1974, pp. 18-29.

- (8) Cfr. A. S. MC GRADE, Ockham and the Birth of Individuals Rights, in AA. VV. Authority and Power. Studies on Medieval Law and Government presented to Walter Ullmann on his Seventieth Birthday, (ed B. Tierney e P. Linehan), Cambridge 1981, pp. 149-167 (qui p. 150).
- (9) Cfr. infra, conclusione.
- (10) Un'esposizione del contenuto di quest'opera voluminosa si trova in W. KÖLMEL, Wilhelm Ockham und seine kirchenpolitischen Schriften, Essen 1962. Per un inquadramento della situazione storica e politica che ne vide la comparsa, cfr. BAUDRY, Guillaume d'Occam, pp. 159-169 e 209-218 e MIETHKE, 84-87 e 117-120.
- (11) Questo atteggiamento viene programmaticamente imposto al magister da parte del discipulus, cfr. I Dial Prol.; 398 (396), 21ss: "Totum vero opus dyalogum censeo appellandum. Puto enim ut per interrogationem et responsionem fiat, volo enim te interrogare et tu mihi respondebis. Persona autem mea nomine "discipuli", tua vero nomine "magistri" vocetur, in quo personam recitantis assumas, nec tantum unam, sed plures. Quando tibi videbitur, ad eandem interrogationem narra sententias. Sed quod tua sapientia sentit, mihi velis nullatenus indicare. Quamvis enim velis omnino, ut cum diversas et adversas assertiones fueris discursurus, tuam conclusionem minime praetermittas, quae tamen tua sit, nullatenus manifestas" (sottolineatura mia).
- (12) Secondo DE LAGARDE, La naissance ...; Guillaume d'Ockham: Defense de l'empire, Louvain-Paris 1962, p. 63: "Laurent Aretin, au XVI^e siècle, a parlé de l'"astuce renardesque" (vulpinam astuciam) d'Ockham ..." nè l'autore sembra voler smentire questo giudizio.
- (13) Cfr. MIETHKE, Ockhams Weg, pp. 430-444. e GRAZIANO, Decretum, C. 35, q. 9, c. 7 e 8 (Friedberg I, 1286).
- (14) Cfr. MC GRADE, The Political Thought, pp. 64-67

- (15) Sul problema del "criterio di interpretazione" del Dialogus, cfr. A. Van LEEUWEN, L'Eglise règle de la Foi dans les écrits de Guillaume d'Occam, in "Ephemerides Theologicae Lovanienses" 11 (1934), pp. 249-288; G. DE LAGARDE, La naissance ...; Ockham: La Morale et le Droit, Paris 1946; ID, La naissance... Guillaum d Ockham: Defense, pp. 57-70; J. B. MORRALL, Some Notes on a Recent Interpretation William of Ockham's Political Philosophy, in "Franciscans Studies" 9 (1949), p. 350-351; BOEHNER, Ockham's Political Ideas, p. 447; MIETHKE, Ockhams Weg, pp. 430-443 e MC GRADE, The Political Thought, pp. 12-21.
- (16) Cfr. infra, cap. IV, paragrafo (1), la discussione su I Dial 4, 9.
- (17) La precedono in ordine cronologico: l'editio princeps parigina del 1476 (Hain nr. 11937) e l'edizione lionese di Johannes Trechsel, del 1494-1496 (Hain nr. 11938, ora riprodotta anastaticamente come volume terzo di Guillelmi de Ockham Opera Plurima, London 1962)
- (18) Su cui vedi: Die mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek Basel, Theologische pergament Handschriften, bearb. von G. Mayer e H. Burckhardt, I Bd., Basel 1960, pp. 569-571.
- (19) Su cui cfr. G. DE LAGARDE, Marsile de Padoue et Guillaume d'Ockham, in "Revue des Sciences Religieuses" 17 (1937), p. 429, nonché le precisazioni fornite da Baudry nell'Appendice III del suo Guillaume d'Occam, pp. 257-259.
- (20) Cfr. I Dial 5, 1; 467-468 (465-466) e, per un inquadramento della problematica nella letteratura canonistica e pubblicistica del medioevo, DE LAGARDE, La naissance... Guillaume d'Ockham: Critique, pp. 128-142.
- (21) Cfr. I Dial 5, 2; 468-470 (466-468).

- (22) Cfr. I Dial 5, 3; 470 (468), 43-56.
- (23) Cfr. I Dial 5, 3; 472 (470), 51-473 (471), 10.
- (24) Cfr. I Dial 5, 4; 473 (471), 52-60 (riportato infra, cap. IV, paragrafo (1) e 474 (472), 39-43.
- (25) Cfr. infra, cap. IV, paragrafo (1).
- (26) Sulle accezioni di ecclesia Romana, cfr. I Dial 5, 8; 478 (476), 57-61.
- (27) Cfr. I Dial 5, 13; 481 (479), 60-482 (480), 8.
- (28) E' questa la conclusione di KÖLMEL, Wilhelm von Ockham und seine kirchenpolitischen Schriften, p. 73 (e nn. 53-56, pp. 246-247).
- (29) Cfr. I Dial 5, 21; 488-489 (486-487). Su questo primo approccio di Ockham al problema del primato di Pietro, cfr. DE LAGARDE, La naissance ... Guillaume d'Ockham: Critique, pp. 93-96.
- (30) Cfr. I Dial 5, 23; 490 (488), 33-38 (riportato infra, cap. IV, paragrafo (1)).
- (31) Cfr. I Dial 5, 24, 494 (492), 9-21. e, sull'atteggiamento di Ockham nei confronti della concezione della Chiesa come corpus mysticum, cfr. DE LAGARDE, La naissance ... Guillaume d'Ockham: Critique, pp. 33-36.
- (32) Cfr. I Dial 5, 28; 497 (495), 24-51. Sulla concezione ockhamista dell'autorità giudiziale all'interno della Chiesa, cfr. MC GRADE, The Political Thought, pp. 48-63.
- (33) Cfr. I Dial 5, 32; 503 (501), 49-54 e, sulla diffusione di questa concezione nell'ecclesiologia medievale, cfr. Y. CONGAR, Incidence ecclésiologique d'un thème de dévotion mariale, in "Mélanges de Sciences Religieuses" ? (1950), pp. 277-292.

- (34) Cfr. I Dial 5, 35; 506 (504), 35-45. Questo luogo viene solitamente utilizzato al fine di mostrare le conseguenze paradossali implicite nella posizione del Venerabilis inceptor, ma cfr. i convincenti argomenti adottati da J.J. RYAN, The Nature, Structure and Function of the Church in William of Ockham, Ann Arbor 1979, p. 54, n. 37 a dimostrazione del fatto che Ockham qui non si pronuncia assertive.
- (35) Cfr. I Dial 5, 3; 470 (468), 43-56.
- (36) Ma cfr. su questo le precisazioni di Costantino Marmo, nella sezione 2. 1 del suo lavoro, circa l'importanza che Ockham attribuisce nei suoi scritti politici alle influenze sociali e ambientali nei confronti dell'acquisizione della fede.
- (37) Cfr. I Dial 5, 25; 495 (493), 1-20.
- (38) L'importanza di questa concezione, secondo cui Dio, rivelando la sua volontà agli uomini, si è impegnato in un "patto" con essi, è stata sottolineata da W. J. COURTENAY, Covenant and causality in Pierre d'Ailly, in "Speculum" 46 (1971), pp. 94-119: egli la considera l'idea-guida del pensiero nominalista medievale.
- (39) Cfr. OND 27; O P II, 487-489 e 88; O P II, 661 e Brev III 15; ed. Scholz, 139 e le analisi di MIETHKE, Ockhams Weg, pp. 513-516.
- (40) Cfr. rispettivamente I Dial 5, 7; 478 (476), 41-42; I Dial 5, 8; 479 (477), 54-55 e I Dial 5, 22; 489 (487), 32-33.

I - TUTTO E PARTE NELLA TRADIZIONE DELLA LOGICA E
DELL'ONTOLOGIA MEDIOEVALI.

i) Rilevanza ontologica della dottrina del tutto e
della parte;

"Socrate: ma come, fra tutte le parti e il
tutto c'è differenza?" (Platone, Theaet.
204 b) (1).

Ancora una volta, l'arte maieutica del figlio di Fe-
narete ha riconosciuto le prime doglie di un trava-
glio che dovrà accompagnare la filosofia occiden-
tale durante tutta la sua storia. Concepita nell'età
della giovinezza ellenica, la dottrina del tutto e
della parte ha avuto una gestazione così lunga e
difficile che ancora oggi, nonostante che spesso
sia stato annunciato il lieto evento, essa non ha
ricevuto il battesimo ufficiale.

Del resto, come potrebbe essere altrimenti, se
da più parti ormai si dà per certo che la partorien-
te, la metafisica, sia da tempo passata a miglior
vita?

E' certo tuttavia che ogni pensatore che si è oc-
cupato di problemi di natura ontologica ha dovuto
condividere i dolori di questo parto. La dottrina
in questione si colloca infatti, per usare un'es-
pressione di Husserl, "im Gebiete der Gegenstande
uberhaupt": essa appartiene all'ontologia formale,
cioè alla teoria che tratta dei rapporti analitici
sussistenti tra i concetti che sono contenuti nel-
l'idea di oggetto in quanto tale (2). Con notevo-

le efficacia di sintesi, lo stesso Husserl spiega in che cosa consiste questo nesso analitico nel caso dei concetti di "tutto" e di "parte": "Gegenstände können zueinander in dem Verhältnis von Ganzen und Teile, oder auch in dem Verhältnis von Koordinierten Teilen eines Ganzen stehen. Dies sind in der Idee des Gegenstandes a priori gründende Verhältnisarten. Jeder Gegenstand ist wirklicher oder möglicher Teil, d.h. es gibt wirkliche oder mögliche Ganze, die ihn einschließen. Andererseits braucht vielleicht nicht jeder Gegenstand Teile zu haben, und so ergibt sich die ideelle Scheidung der Gegenstände in einfache und zusammengesetzte." (3)

Se dunque tutto e parte sono "categorie" della composizione, ne consegue che ogni sistema ontologico che non consideri l'essere come un mero aggregato di oggetti privi di parti deve necessariamente operare con tali categorie. Una volta poi che si sia ammesso che qualcosa può essere composto di parti, subito sorge il problema dell'unità delle parti con il tutto che esse compongono, "dato che l'interezza è una specie di unità" (4). Ecco come lo enuncia Aristotele: "V'è d'altronde un'aporia a proposito della parte e dell'intero - e forse non in relazione al presente discorso, ma agli stessi concetti in sé - : se, cioè, la parte e l'intero sono uno o più e in che modo sono uno o più; e, se sono più, in che modo sono più" (5).

Il dilemma si pone di fronte all'alternativa tra l'attribuire priorità ontologica al tutto o alle

parti.³⁴ Dalla sua soluzione si ricava la risposta ad interrogativi come questi: l'unità del tutto non é altro che l'unione delle diverse unità delle parti che lo compongono o, viceversa, sono queste a non possedere unità se non nell'unità di quello? Un tutto rimane lo stesso anche se mutano alcune delle sue parti oppure la perdita o l'acquisizione di una parte qualsiasi, anche infinitesimale, comporta automaticamente la perdita dell'identità del tutto? (6).³⁵

La forma dicotomica dei problemi dovrebbe indurre a sospettare che nei concetti stessi di "tutto" e di "parte" sia insita una duplicità fondamentale, e tuttavia raramente questa duplicità é divenuta oggetto esplicito dell'indagine filosofica.³⁶ Questo punto verrà ripreso e approfondito in seguito(7), quel che importa ora é di sottolineare come le tradizionali questioni cruciali di ogni ontologia, quella dell'unità e quella dell'identità degli enti, trovino una loro collocazione naturale nell'ambito della dottrina del tutto e della parte.³⁷

Con questo si viene implicitamente ad assumere che sia possibile tradurre nei termini della dottrina in questione anche i due principali paradigmi teorici rispetto ai quali si é soliti classificare le diverse teorie che tentano una risposta all'interrogativo ontologico, e che la tradizione ci ha insegnato a contrapporre con le designazioni di "realismo" e di "nominalismo".³⁸ A questo proposito, data l'impostazione stessa di questa ricerca, che si pro

pone di studiare i fondamenti teoretici della concezione ecclesiologica di un pensatore che è famoso per essere uno dei campioni dei due opposti schieramenti, mi pare sia opportuno indicare in modo esplicito entro quale ambito di applicazione queste designazioni tradizionali verranno qui impiegate. Ciò si rende tanto più necessario, in considerazione del fatto che in genere nella letteratura filosofica, e in quella attinente agli studi ockhamisti in particolare (8), esse non vengono usate in maniera univoca, poiché la loro eccezione muta a seconda del contesto teorico in cui compaiono. Spesso infatti è possibile notare che un autore chiama, ad esempio, "nominalista" una particolare dottrina gnoseologica che non è necessariamente conseguente a quella particolare dottrina ontologica che è, essa pure, definita "nominalista" da un altro autore. La differenza principale che è dato riscontrare è che mentre in ontologia l'opposizione tra realismo e nominalismo è generalmente considerata come duale e complementare, in gnoseologia e nella teoria del linguaggio si inserisce solitamente, come termine medio, il cosiddetto "concettualismo". Ne deriva dunque che esigenze metodologiche impongono di chiarire, in via preliminare, quale accezione di questi termini si intende adottare, senza che con questo una stipulazione di tal genere pretenda altro valore di quello conferitogli dal fine particolare in vista del quale essa è stata stabilita.

In questo senso, dato che le tematiche qui consi

derate sono di carattere ontologico, il criterio di distinzione tra le due posizioni teoretiche dovrà essere tale darendarle complementari.⁴⁴ Di conseguenza, se si assume che il rifiuto di ammettere entità non-individuali sia caratteristico della posizione nominalista o, più in generale, se si assume che lo sia il suo rifiuto di ammettere una pluralità di tipi fondamentali per le entità a cui si conferisce dignità ontologica (9), il criterio in questione, nei termini della teoria di cui qui si tratta, può essere enunciato così: una dottrina del tutto o della parte si dice nominalista se e solo se in essa non sussiste alcuna differenza ontologica fondamentale tra le parti di un tutto, né tra il tutto e le sue parti (10).⁴⁵

Alcune precisazioni e considerazioni si rendono necessarie:

i) per differenza ontologica fondamentale non si intende qui qualsiasi tipo di differenza ontologica, quale quella ad esempio, tra l'essere in potenza e l'essere in atto, ma solo quella differenza che sussiste tra due entità quando, dato l'insieme delle relazioni riflesive, simmetriche e transitive, esse non sono mai fra loro in una di queste relazioni né nella relazione opposta (così, ad es., posto che "uomo" e quest'uomo" significano ciascuno un'entità, esse non sono né identiche né sono diverse, né simili né dissimili, né della stessa specie, né di specie diversa ecc.) (11).⁴⁶ In questo modo, con l'applicazione del criterio di distinzione tra teorie rea-

liste e teorie nominaliste non viene insieme pregiudicata la questione della priorità ontologica delle parti sul tutto o del tutto sulle parti per quanto riguarda la teoria cui viene applicato il criterio. Non é necessario infatti che in ogni teoria nominalista le parti, o tutte le parti, siano ontologicamente precedenti al tutto, e viceversa in ogni teoria realista.

ii) L'applicazione del criterio presuppone dunque che sia possibile determinare, nella teoria in questione, il sistema delle relazioni sussistenti tra le entità ammesse da quella teoria; ciò non è possibile finché si rimane nell'ambito puramente analitico dell'ontologia formale, perciò il criterio é applicabile solamente a quelle teorie del tutto e della parte che già esprimono una particolare concezione ontologica e quindi appartengono all'ontologia materiale (12).

iii) é opportuno infine sottolineare che l'enunciazione del criterio, come risulterà evidente in seguito (13), é già decisamente orientata in funzione della sua applicazione a sistemi particolari, cioè al sistema ckhamista e a quelli a cui questo si oppone, e per questo, come già si é detto, la sua validità dovrà essere giudicata prevalentemente in base a considerazioni di ordine metodologico e non di ordine teoretico.

Se con questo mi é concesso di poter considerare soddisfatta una importante esigenza preliminare di chiarezza terminologica, mi pare che il modo miglio-

re di proseguire nell'esplorazione dei nessi e delle problematiche di natura ontologica che sono contenuti in una dottrina del tutto e della parte sia quello di esaminare direttamente, da questo punto di vista, una di queste dottrine. A causa tuttavia della mancanza di trattazioni generali, così come della scarsità di studi particolari, sulla rilevanza dei concetti di tutto e parte nel patrimonio del pensiero medievale (14), non è possibile passare senz'altro all'esame delle concezioni di Ockham in materia poiché esse, così come quelle di ogni altro pensatore scolastico, non possono essere pienamente comprese se non sullo sfondo della tradizione che le precede. E' opportuno quindi ripercorrere, pur se in maniera necessariamente sommaria e senza pretese di completezza, le tappe principali dello sviluppo che conduce fino ad Ockham.

ii) Tutto e parte nella dottrina della divisio e nella dottrina dei loci: Boezio, Abelardo e i logici del XII e XIII secolo

Anche per quel che riguarda la teoria del tutto e della parte, la filosofia medievale è in gran parte debitrice ad Aristotele. Anche in questo caso, dunque, lo sviluppo delle problematiche è condizionato dal graduale progresso della conoscenza diretta del pensiero dello Stagirita ed è, per così dire, scandito dalle date delle successive traduzioni delle sue opere, e in particolare della Metafisica (15).

Si possono perciò distinguere almeno due fasi in questo sviluppo. Nella prima, che dura fino a tutto il XII secolo e ai primi decenni del XIII, l'autorità principale in materia di totum e pars è Boezio, e in primo luogo il suo Liber de divisione, i suoi commenti ai Topici di Cicerone e il suo De differentiis topicis (16). Nella seconda fase, invece, grosso modo a partire dalla metà del XIII secolo, l'influsso delle dottrine metafisiche e fisiche di Aristotele e dei suoi commentatori arabi è decisamente dominante.

Non che l'insegnamento boeziano si discosti in modo rilevante, in questo campo, da ciò che aveva detto Aristotele, ma è piuttosto il punto di vista particolare da cui si affronta il problema nelle opere del filosofo romano a segnare un'importante differenza rispetto agli sviluppi successivi. Le opere sopra menzionate sono infatti di carattere logico e in esse l'interesse principale è rivolto alla scienza dell'argomentazione, di cui esse offrono una sistemazione che rimarrà canonica per i secoli successivi, in pratica fino alla riforma di Ockham e Burleigh e alla nascita della teoria delle consequentiae (17). Il rapporto tutto-parte perciò viene qui considerato soprattutto dal punto di vista delle possibilità che esso offre di garantire nessi inferenziali tra i termini, o meglio, tra le proposizioni in cui i termini compaiono.

Poiché però tali nessi inferenziali riposano sulle proprietà semantiche dei termini che significano il tutto e di quelli che significano la parte e poi-

ché queste proprietà, a loro volta, riflettono la natura ontologica del rapporto in questione, l'atten-zione di Boezio è portata a concentrarsi sui diver-si modi di questo rapporto, cioè sui diversi tipi di parti e di interi. Tale indagine è condotta in modo approfondito nel De divisione, in cui la divisio to-tius in partes è esaminata come secondo caso delle divisiones secundum se, dopo quella del genere in specie e prima di quella della parola nei suoi signifi-cati. (18)

Boezio distingue di tre tipi di tutto: il tutto continuo (come il corpo o la linea), il tutto collet-tivo (come il gregge, il popolo o l'esercito) e il tutto universale (19). Un tipo particolare di tutto è l'anima, che ha come parti le sue facoltà (potentiae): esso riceve una trattazione separata. Questa distin-zione non è originale: il continuo e l'universale si trovano già distinti nel capitolo della Metafisi-ca dedicato all'"intero" (20) e anche gli altri due tipi sono di origine aristotelica. Tuttavia è ugual-mente assai importante, poiché essa, pur differen-zian-doli, pone sullo stesso piano, dandone una trattazio-ne analoga, il totum integrale e il totum universale. Si costituisce così un approccio alla dottrina del tutto e della parte che rappresenta un invitante pun-to di partenza per una sua interpretazione realista, e che non verrà messo in discussione fino ad Ockham.

Un altro punto importante toccato da Boezio, anche se in modo poco approfondito, è il problema dell'ordi-ne da seguire nella divisione di certi tipi di interi,

per cui essi si dividono prima in parti, poi in parti di parti e così via (come ad es. il poema in versi e in sillabe) (21). Questo tema verrà ripreso da Abelardo. Ma la trattazione forse più rilevante dal nostro punto di vista si trova là dove Boezio paragona la divisione del tutto in parti con quella del genere in specie (22). Vengono qui affermati alcuni principi che si collocano direttamente nella sfera ontologica:

- i) il genere precede naturalmente le sue specie, mentre il tutto è naturalmente posteriore alle sue parti (23);
- ii) il genere è materia rispetto alla specie, mentre nel tutto è l'insieme delle parti a fare da materia e la forma è data dalla loro composizione (24);
- iii) infine il genere è sempre lo stesso che la sua specie, mentre la parte non è sempre identica al tutto (ciò accade solo in quegli interi che si dividono in parti simili, come ad es. il bronzo che si divide in parti anch'esse di bronzo) (25).

Certo, la teoria che è possibile estrarre da questi principi non sembra immediatamente coerente: mentre (i) e (iii) considerano il genere semplicemente come predicabile logico (esso è detto identico alla specie perché di ciò di cui si dice la specie, si dice anche il genere, ma, poiché non vale la converso, si dice che esso precede naturalmente la specie), il principio (ii) invece gli attribuisce caratteristiche ontologiche. Inoltre per (ii) il tutto sembra possede-

re qualcosa in più rispetto al semplice insieme delle parti, mentre (i) gli nega la priorità ontologica. Ciò nonostante, o forse proprio a causa di questa ambiguità teorica, questo luogo boeziano contiene le massime fondamentali con cui nel medioevo furono costruite le diverse teorie del tutto e della parte.

Anche qui, come in altri campi, dunque, l'importanza di Boezio per lo sviluppo successivo consiste nel suo aver fornito i materiali che permisero l'edificazione di costruzioni teoriche differenti, ed anche talora in contraddizione reciproca. Sei secoli più tardi, con il rifiorire degli studi di logica che si ebbe a partire dall'XI secolo, Abelardo ritorna sul problema della divisio totius nel quinto trattato della sua Dialectica (26).

La discussione è condotta in modo alquanto approfondito e la concezione che ne risulta mostra una chiara impronta nominalista: è utile quindi seguire il testo da vicino. Abelardo comincia col distinguere tre tipi di interi: " 'totum' autem aliud secundum substantiam, aliud secundum formam, aliud secundum utrumque dicitur" (27). Al primo tipo appartengono il tutto integrale (o secundum comprehensionem quantitatis) e il tutto universale (o secundum diffusionem communis essentiae). Riguardo a quest'ultimo, si precisa che tale deve essere considerata solo la specie ultima, e non i generi superiori, poiché solo essa esprime interamente la sostanza di ciò di cui è tutto:

quippe praeter genus etiam differentia spe
 ciei inest in substantia, sed post speciem
 nihil est quod in substantia individui veniat.
 Unda ipsa totum recte individuorum dicitur,
 quorum tota est substantia"(28).

La distinzione poi tra l'integrale e l'universale viene indicata con chiarezza nel fatto che il secondo è un tutto secondo la predicazione, giacché si predica di ciascuna delle sue parti, mentre il primo è un tutto secondo la quantità e non si predica se non di tutte le sue parti assunte insieme (29). Degli interi integrali alcuni sono continui, come la linea, altri no, come il popolo; la loro divisione, a differenza di quella dell'universale che viene fatta ponendo la specie in caso nominativo, va compiuta con il nome del tutto in caso genitivo, come ad esempio: "di questo popolo, una parte è quest'uomo, una altra è quello" (30).

Si passa quindi ad affrontare la questione fondamentale dell'unità degli interi di questo tipo e qui, posto di fronte all'alternativa di cui si è parlato nel paragrafo precedente, Abelardo prende decisamente partito per una delle opposte soluzioni. L'unità nel senso pieno l'intero la possiede solamente quando le sue parti convengono naturalmente, cioè appartengono allo stesso genere:

In his quidem totis unitas naturae consistere non potest, in quibus partium disgregatio contingit. Neque enim res una est in natura hic populus, sed naturaliter plures, tot videlicet quot sunt ibi homines... Neque enim eadem substantia ex diversis animalium substantiis constitui

potest in natura, ut haec membra in Socra-
te, aut coniungi hominum quoque operatione,
ut haec ligna vel lapides in fabrica huius
domus.³¹ Horum autem totorum partes quae sola
facit pluralitas, non necesse eidem genera-
li substantiae supponi.³² Illas autem par-
tes quae in una compositi sui natura uniun-
tur, eidem generi supponi necesse est.³³ Ac
fortasse in his quoque totis quae nostra com-
ponit operatio aut ipsa natura disponit, sed
non unit in substantia, ut de punctis tenemus
quae lineam faciunt, partes omnes eiusdem
generis esse contingit" (31).³⁴

Quando invece le parti non sono dello stesso gene-
re, l'unità dell'intero risulta dall'ordine con cui le
parti si uniscono reciprocamente, così come l'unità
del discorso risulta dall'unione delle parole, la cui
unità a sua volta risulta dall'unione delle sillabe,
e l'unità di queste da quella delle lettere.³⁵ Le par-
ti del tutto si dividono perciò in principali e secon-
darie.³⁶ Ma sorge qui un importante problema, che, a
giudicare dallo spazio che gli dedica Abelardo e dal-
le diverse opinioni con cui egli si confronta, doveva
essere a quel tempo oggetto di approfondita discussio-
ne nelle scuole: secondo quale criterio si deve giudi-
care principale una parte e secondaria un'altra? (o,
in altri termini, qual è l'ordine oggettivo della di-
visione?) (32).³⁷ Le opinioni in materia sono due: alcu-
ni propongono di seguire l'ordine di costituzione del
l'intero e di considerare parti principali solo quel-
le che sono parti del tutto e non parti di parti, quel-
le cioè alla cui congiunzione segue immediatamente la
esistenza dell'intero.³⁸ Ma, obietta Abelardo, tale or-
dine di costituzione varia a seconda della nostra con-

siderazione, dato che, ad es.¹, di una casa si possono considerare come parti principali sia le fondamenta, le pareti e il tetto sia le fondamenta da una parte, le pareti e il tetto dall'altra.

Contingit itaque secundum diversos constitutionis respectus eiusdem compositi partes et secundarias et principales esse et quaslibet utrumque habere" (33).

Altri invece propongono di considerare principali quelle parti alla cui perdita segue la distruzione dell'intero: in questo modo l'unghia di Socrate, ad es.², non sarà una sua parte principale, poiché una volta che essa venga tagliata, la sostanza di Socrate non muta, benché muti la sua quantità. Questa volta l'obiezione di Abelardo è più sottile e più peculiare alla sua concezione dei rapporti tra tutto e parte. Egli domanda infatti: visto che il tutto non è altro che l'unione di tutte le sue parti, non vale forse per ogni parte, per quanto piccola, che la sua perdita provoca la distruzione del tutto, dato che questo non è più lo stesso di prima? Ogni parte infatti, per quanto infinitesima, è parte principale della parte immediatamente più grande che la contiene, quindi la sua scomparsa causa la distruzione di questa parte, che a sua volta causa la distruzione della parte che immediatamente la contiene, e così via fino alla distruzione dell'intero (34).

Il punto-chiave dell'argomentazione sta nell'affermazione che quando noi ci riferiamo ad un intero come a "questo tutto", ciò che nominiamo è la composizione di tutte le sue parti, perciò quando una di esse vie-

ne a mancare non è più possibile dire "questo tutto", poiché abbiamo di fronte un altro tutto (35). Con ciò Abelardo prende chiaramente partito anche rispetto alla seconda delle alternative delineate nel paragrafo precedente. La soluzione del problema viene trovata nel considerare principali quelle parti alla cui congiunzione segue non l'esistenza dell'intero, ma la sua perfezione (36).

Abelardo passa poi a considerare un'altra questione assai interessante, quella che riguarda quel particolare tipo di interi, le cui parti non sussistono tutte assieme, bensì l'una successivamente all'altra. Egli li chiama tota temporalia, ma nei secoli seguenti essi saranno solitamente designati come entia successiva; gli esempi scelti per la trattazione sono il giorno e il discorso (oratio) (37). Abelardo nega che ad essi possa essere propriamente attribuita la qualifica di "interi", poiché, benché essi siano composti da più parti, come il giorno da dodici ore ed il discorso da più parole o lettere, in nessun momento tuttavia è possibile dire che essi esistono, poiché in nessun momento le loro parti sussistono tutte assieme. Del resto, anche se per impossibile tutte le ore del giorno fossero contemporanee, non potremmo chiamare "giorno" il tutto che esse formerebbero, così come non possiamo chiamare "discorso" ciò che risulta quando molti uomini pronunciano contemporaneamente tutte le parole di una frase. L'unità di questi interi, dunque, consiste in qualcosa di estrinseco che misura la successione delle loro parti, così come il

corso del sole da oriente ad occidente è misura del giorno.¹ Essi quindi non sono propriamente enti, ma partecipano della natura dei non-enti (38).¹

Dopo aver confutato un'opinione insana secondo cui nessuna cosa può essere costituita di parti, e che viene attribuita a Roscellino, Abelardo passa a considerare il totum secundum formam, vale a dire l'anima in quanto composta dalle sue facoltà e si dedica, fra l'altro, alla critica delle dottrine di quei cattolici, allegoriae nimis adhaerentes, che vogliono applicare la concezione (neo-)platonica dell'Anima mundi alla dottrina della Trinità (39).¹

Si affronta infine l'ultimo tipo di tutto, quello secundum materiam et formam, e qui Abelardo precisa che la forma non deve essere considerata qualcosa che entra nella composizione del tutto allo stesso titolo in cui vi entra la materia: "Nihil enim substantiae predicationem recipit nisi materiam"; la forma non è che l'ordinamento attuale della parti materiali (40).¹

I lineamenti fondamentali delle concezioni di Abelardo in materia di tutto e parte emergono con chiarezza da quanto precede.¹ Di fronte alla dicotomia tra la priorità ontologica da assegnare al tutto o alle parti, la sua scelta è inequivocabile e la sua teoria, alla luce del criterio che viene qui adottato, può essere giudicata come sicuramente nominalista: le parti che si uniscono a formare un intero appartengono tutte, secondo Abelardo, alla stessa categoria ontologica, di conseguenza nemmeno tra il tutto e le parti sussiste una differenza di tal genere.¹ Nell'ambito della presente ricerca, dunque, ad una posizione come questa può essere attribuito un valore paradigmatico

ed è per questo che essa è stata esaminata con atten zione, a scapito forse della pazienza del lettore.⁴ Merita inoltre un rilievo particolare l'approccio adottato da Abelardo in termini di significazione.⁵ Lo stretto legame tra problema ontologico e problema semantico nella considerazione del rapporto tutto-par te risulta ben evidenziato in questa massima che può essere presa come emblema della concezione del maestro parigino:

Omne enim compositum idem est cum omnibus suis partibus simul collectis; quare et quicquid toti attribuitur, et omnibus simul partibus, et econverso, cuicumque totum, et partes omnes simul convenient, et econverso" (41).⁶

L'esplicitazione di questo nesso tra ontologia e semantica riconduce l'attenzione alla dottrina dei loci, in cui appunto le relazioni inferenziali che connettono le proposizioni nell'argomentazione vengono ricondotte alle peculiarità semantiche dei termini che in esse compaiono.⁷ Non meraviglia dunque trovare un'eco della discussione abelardiana sulla distinzione tra parti principali e secondarie proprio in quelle sezioni dei coevi manuali di logica (o introductiones) che, secondo il loro editore L.M. De Rijk, sono da considerarsi precursori diretti di quelli che nelle summulae del secolo successivo saranno i capitoli intitolati de locis (42).⁸ E' il caso ad esempio delle Introductiones Montane minores, da collocare intorno al 1130 e il cui contenuto è rappresentativo dell'insegnamento della scuola parigina di Mont S.⁹

Geneviève e del suo maestro Alberico: esse riportano e respingono l'argomento con cui Abelardo dimostra che anche una parte infima del tutto è da considerar si principale (43).¹ Nella Abbreviatio Montana, più o meno della stessa epoca e proveniente dalla stessa scuola, si trovano invece entrambe le definizioni di "pars principalis" contro cui Abelardo polemizza (44).¹ Qualche decennio più tardi, nella Dialectica Monacensis, un compendio di scuola probabilmente oxoniense che contiene già un esteso capitolo sui loci, si trova ripresa la distinzione abelardiana tra totum permanes e totum successivum (45).¹

Viceversa, non è inserita in un contesto dedicato alla scienza dell'argomentazione un'altra importante discussione sui diversi tipi di interi che è contenuta nell'Ars Meliduna, un trattato risalente alla seconda metà del XII che, secondo De Rijk, rappresenta "a cardinal link in the development of Mediaeval logic" (46).¹ La trattazione, per quanto almeno se ne può giudicare dai brani pubblicati dall'editore, sembra relativamente indipendente dall'impostazione abelardiana.¹ Per quanto riguarda ad esempio l'oratio, l'autore sostiene che essa deve essere considerata propriamente una ed anche i nomi come populus, benché si predichino di qualcosa che non è uno, tuttavia significano in qualche modo una proprietà unitaria (47).¹ Purtroppo, il capitolo che qui potrebbe più interessare: "utrum unitas sit in re composita vel tantum in re simplici" non è stato pubblicato da De Rijk, il quale informa solamente che l'autore si dichiara

per la prima alternativa.²³

Occorre infine menzionare un altro importante capitolo della nascente logica terministica in cui si trovano tracce delle discussioni sulla natura del tutto e della parte.²⁴ Si tratta del capitolo che tratta dei segni distributivi, cioè dei segni che determinano la quantità della proposizione, come "ogni", "nessuno", "qualche" ecc, i quali più tardi verranno solitamente esaminati nei trattati dedicati ai termini sincategorematici (consignificativi) (48).²⁵ Da uno dei compendi già citati, la Dialectica Monacensis, risulta infatti che la distinzione tra i due tipi di segni universali deriva direttamente dalla distinzione tra totum universale e totum integrale propria della dottrina della divisio e di quella dei loci (49).²⁶ Ciò è confermato dai Tractatus Anagnini, di origine probabilmente italiana e da collocare nelle prime decadi del XIII secolo, in cui trattando del distributivo totus, si riprende l'osservazione abelardiana circa la necessità di dividere il termine cui esso si applica ponendolo in caso genitivo (50).²⁷ Lo stesso avviene anche nelle Summe Metenses, composte intorno al 1220, ove si aggiunge inoltre, cosa che probabilmente non avrebbe trovato d'accordo Abelardo, che il segno totus può essere applicato anche ai termini che significano entia successiva, poiché anch'essi hanno una pluralità di parti (51).²⁸

Si giunge così da ultimo a quello che è considerato il manuale classico della logica terministica, alle Summulae logicales di Pietro Ispano, in cui si trova una notazione particolarmente interessante che, no

nostante il diverso punto di vista, psicologico invece che grammaticale, è forse anch'essa riconducibile alla distinzione nominativo-genitivo di Abelardo:

... in eo quod est totum, partes intelliguntur oblique, et in eo quod est pars, totum sumitur oblique.⁴ Quod patet per definitionem eius quod est totum.⁵ Ut domus est ex pariete et tecto et fundamento.⁶ Et Sortes est ex partibus talibus.⁷ Ergo id quod est totum dat intelligere partes obliquas" (52).⁸

In questo modo, attraverso la dottrina dei loci e quella dei segni distributivi, la molteplicità dei rapporti tra tutto e parte che Boezio e Abelardo avevano studiato nell'ambito della teoria della divisio ne entra a far parte stabilmente del patrimonio comune della logica medievale, come si può riscontrare dall'esame dei corrispondenti capitoli degli altri manuali più importanti nel XIII secolo: quelli di Guglielmo di Sherwood, di Lamberto di Auxerre e di Ruggero Bacone (53).⁹

Più che il tentativo (che sarebbe azzardato) di ricostruire dai pochi cenni rinvenibili nelle diverse trattazioni un disegno organico in cui le teorie, classificate secondo il criterio stabilito, vengano ordinate in relazione alla opposizione e alla dipendenza reciproche, quel che interessa qui è di sottolineare, come già si è fatto in principio, il particolare tipo di approccio con cui si affrontano i problemi del tutto e della parte in questa fase dello sviluppo delle dottrine.¹ Fatta eccezione per Abelardo, in cui si può riscontrare un genuino interesse per le questioni

ontologiche, il centro dell'attenzione, fino a questo punto, è costituito dalla varietà delle relazioni di carattere semantico che si possono stabilire tra i termini che significano l'intero e i termini che significano la parte e sulle quali è possibile fondare un certo tipo di nessi inferenziali all'interno dei contesti di argomentazione.⁶⁴ Già nei trattati che sono stati menzionati per ultimi si può tuttavia riscontrare un certo mutamento d'accento, nuove influenze si lasciano riconoscere e i segni di un diverso clima filosofico.⁶⁵ In questo senso, acquista valore per così dire sintomatico il comparire, nel capitolo di Pietro Ispano citato più sopra, di una locuzione che negli anni successivi sarà al centro di un dibattito in cui si scontreranno le diverse posizioni metafisiche intorno alla dottrina del tutto e della parte:

Sed prout sunt in suo toto (scil. partes),
sunt sub forma totius (54).⁶⁶

iii) Il dibattito sulla forma totius: da Alberto Magno a Scoto

Di pari passo con il diffondersi ed il progredire della conoscenza e dello studio delle opere di Aristotele, nonché di quelle dei suoi commentatori arabi Avicenna e Averroè, anche la teoria del tutto e della parte riguadagna considerazione per quella che è la sua funzione naturale: costituire, cioè, un orizzonte teorico per le discussioni ontologiche.⁶⁷

L'impulso decisivo in questa direzione, a giudicare almeno dalla frequenza dei rimandi che si incontrano nei contesti rilevanti, può essere fatto risalire

alla lettura dei libri Z (vii) e H (viii) della Metafisica, in cui si tratta del problema della sostanza.⁴ Qui Aristotele, dopo aver distinto le diverse accezioni del termine "sostanza" e aver ricordato il disaccordo dei filosofi su quali cose debbano essere considerate sostanze, si dedica all'esame della sostanza nella sua accezione fondamentale, cioè dell'essenza, e della definizione che la esprime.⁴ In questo contesto, egli affronta il problema del rapporto tra le parti della definizione e le parti dell'oggetto definito e quello, ancor più spinoso, dell'unità della definizione, cioè del rapporto tra l'intera definizione (l'intera essenza) e le sue parti (55).¹

Il primo problema, in definitiva, è lo stesso di Abelardo ; ci si chiede cioè quali sono le "parti principali" di un oggetto, quelle che ne determinano l'unità e l'identità e sono quindi ontologicamente anteriori rispetto ad esso.⁴ Aristotele risponde distinguendo tra le parti della forma e le parti del sinolo.⁴ Le prime sono quelle che entrano nella definizione e quindi, dato che compongono l'essenza, sono anteriori rispetto all'intero, così come le lettere sono anteriori alla sillaba, poichè sono contenute nella definizione di questa (56).⁴ Le seconde invece sono parti dell'intero solo in virtù della sua composizione materiale e la loro definizione presuppone la definizione dell'intero, quindi sono posteriori rispetto ad esso (l'esempio è quello del dito rispetto all'uomo) (57).⁴ Il problema dell'essenza si trasforma dunque nella "que-

stione di sapere quali parti appartengono alla forma e quali non appartengono a questa, ma all'oggetto concreto" (58).³

Sussiste quindi una distinzione, almeno per quel che riguarda le sostanze sensibili composte di materia e di forma, tra l'oggetto e la sua essenza e quest'ultima sembra in qualche modo identificarsi con la forma, poichè Aristotele afferma nell'ultimo capitolo del libro Z che l'unità dell'oggetto non è prodotta dalla semplice aggregazione degli elementi in cui esso può essere composto, bensì dal principio che regola l'unione di questi ed è causa formale della loro composizione (59).⁴ D'altro canto, anche le parti del sinolo, in quanto parti materiali, entrano in qualche modo nella definizione (pochè la materia è parte anch'essa della definizione nelle sostanze sensibili); non però come parti determinate di questo o quello oggetto determinato, giacchè del particolare non si dà definizione, bensì in maniera generica e indeterminata (60).⁵ Si tratta dunque di spiegare in che modo parti formali e parti materiali possano concorrere ad unità nella definizione dell'essenza. Aristotele fa ricorso qui alle assunzioni fondamentali del suo sistema : forma e materia divengono uno semplicemente perchè l'una è in potenza ciò che l'altra è in atto "e, in verità, non c'è nessun'altra causa del fatto che la sfera in potenza diventa la sfera in atto, se non il fatto che appunto questa era l'essenza di ciascuna di queste due cose" (61).⁶ Da questo punto di vista dunque essenza e forma sembrano in qualche modo distinguersi, nelle sostanze

sensibili almeno, poiché la prima contiene in sé la seconda e in più, pur se in maniera diversa, ha come parte anche la materia.

La trattazione aristotelica lascia così in eredità ai commentatori il difficile problema della distinzione tra la forma e l'essenza; problema che, tradotto nei termini della teoria del tutto e della parte, equivale a chiedersi se l'unità del tutto consiste semplicemente nell'unione delle parti secondo un ordine determinato (forma) o se invece essa è data dal principio che unisce materia e forma nell'essenza.

Questo problema ha inoltre un "corollario" importante in campo semantico, come risulta dal terzo capitolo del libro H, dove Aristotele si domanda "se il nome stia a significare la sostanza composta oppure lo atto e la forma", vale a dire se il nome della specie significhi direttamente il sinolo di materia e forma o piuttosto ciò che in virtù di cui esso è quello che è (62). Ne deriva, una volta di più, che la decisione circa l'alternativa ontologica fondamentale che si delinea nell'ambito della teoria del tutto e della parte comporterà una scelta conseguente anche intorno al problema logico-semantico del significato dei nomi.

Sin da principio, nel medioevo, l'alternativa in questione viene intesa come concernente il tipo di distinzione da porre tra la forma (forma partis o forma materiae) e l'essenza (quidditas o forma totius) e le interpretazioni dei due principali commentatori arabi di Aristotele, Avicenna e Averroè, vengono assunte come paradigmatiche del contrasto delle posizioni.

Di Avicenna si richiama solitamente la netta opposizione che egli pone nella sua Metafisica tra la quidditas compositi e la forma, che è pars quidditatis in compositis: la forma è solo una delle parti che compongono l'essenza, mentre l'essenza è la composizione stessa ed è in questa composizione che risiede l'unità del composto, in virtù di cui la quidditas è predicabile dei singoli individui (63). Di Averroè invece, oltre che rimandare in complesso al suo commento al libro settimo della Metafisica si assume come emblematica l'affermazione contenuta nel commento alla Fisica, secondo cui "totum nihil aliud est quam congregatio partium" (64).

Le concezioni dei due commentatori arabi si trovano contrapposte in questo modo nel Commento alle Sentenze di Alberto Magno, in un contesto dedicato al problema dell'identità degli individui dopo la resurrezione dei corpi. A chi sostiene che l'umanità che è nel singolo uomo viene distrutta dalla morte e quindi l'uomo che risusciterà non può essere numericamente identico con quello che è morto, Alberto risponde proponendo due tipi di soluzione, a seconda che, circa l'umanità e in genere circa la forma totius, si segua l'opinione di Avicenna o quella di Averroè (65). Nel primo caso bisogna distinguere tra l'umanità e l'anima, che è la forma partis dell'uomo, e poiché allora l'umanità è qualcosa di indifferente all'identità e alla diversità numerica, non si potrà concludere la diversità dell'individuo dopo la resurrezione. Nel secondo caso, che sembra essere quello preferito da Alberto, poiché egli ne

dichiara la conformità con le intenzioni della Stagirità, umanità e anima possono essere distinte solo secondo la ragione e quindi, poiché l'anima rimane la stessa anche dopo la risurrezione, anche l'individuo sarà numericamente identico (66). Il contrasto si impernia quindi sulla distinzione da porre tra forma totius e forma partis e Alberto sembra sostenere che si dia tra esse soltanto una differenza di ragione (67).

Di diverso parere è invece Tommaso, che nella Summa Theologiae si dichiara a favore dell'opinio Avicennae (68). L'Aquinate, che pure solleva la questione trattando dell'identità dei risorti, non consente con coloro che dicono che "idem secundum rem est forma totius et forma partis" e che pongono solo una differenza di ragione. D'altra parte, come risulta da un passo parallelo della Summa contra gentiles, non si deve nemmeno pensare che tra le due sussista una distinzione reale, quasi che la forma totius fosse anch'essa una forma allo stesso modo, ad es., dell'anima razionale (69). La forma totius invece non è altro che l'essenza o quidditas e quindi bisogna ritenere, con Avicenna, che essa sia il "totum resultans ex compositione formae et materiae, comprehendens in se utrumque" (70). Ma attenzione: con questa espressione Tommaso non intende riferirsi all'oggetto a cui si applica la definizione, cioè all'individuo particolare. Il punto viene chiarito analizzando la differenza tra il modo di significare che sussiste tra homo e humanitas, cioè tra due termini di cui uno è tratto dal totum e l'altro dalla forma totius. Entrambi significano, secondo Tommaso, l'individuo composto

di corpo e anima razionale, ma in modo differente: humanitas significa dell'uomo solo i principi essenziali (formali e materiali), con esclusione dei principi individuali, mentre homo non esclude questi ultimi dalla sua significazione. Il primo significa quindi per modum partis, il secondo per modum totius (71).²⁴

Su questo punto dunque la dottrina di Tommaso si contrappone direttamente a quella di Alberto Magno e presenta caratteristiche proprie del realismo, almeno secondo l'accezione del termine che qui è stata adottata. Col porre una distinzione che non è né reale né semplicemente di ragione tra la forma totius e le parti dell'essenza, Tommaso viola il principio nominalistico secondo cui il tutto non appartiene ad un livello ontologico diverso da quello a cui appartengono le parti. Inoltre con la sua distinzione tra i modi significandi di homo e di humanitas, egli sembra avallare l'idea che la essenza sia una "parte", anche se di natura peculiare, dell'oggetto individuale, anticipando così quella metafisica di entità formali contenute l'una nell'altra che sarà compiutamente elaborata da Scoto.²⁵

Sul problema del significato del nome della specie, che come si è visto è strettamente collegato a quello ontologico della priorità del tutto sulle parti nella composizione dell'essenza, si esprime anche Ruggero Bacon nel suo Compendium studii theologiae.²⁶ Anch'egli opera qui una distinzione tra i modi significandi, ma nel far questo presuppone una teoria del significato originale e diversa da quella a cui si riallaccia Tommaso che, nel brano citato, sembra rinviare implicita-

mente alle nascenti concezioni dei modisti (72). Secondo Bacone, infatti, il nome della specie, che egli chiama nomen aggregati, significa in primo luogo il composto di materia e forma, poiché in quanto nome, cioè in quanto segno che significa per convenzione, è stato attribuito originariamente ad esso mediante l'atto (impositio) che ha stabilito la convenzione. In modo secondario, tuttavia, il nome del composto significa anche la materia e la forma, non in quanto nome, bensì in quanto segno naturale, in virtù cioè del rapporto inferenziale che vige per natura tra il composto e le sue parti componenti (73). Dunque il nome della specie significa innanzitutto e propriamente l'individuo e solo in via subordinata le sue parti essenziali: il carattere nominalista di questa concezione, che anticipa la teoria del significato di Ockham in alcuni punti fondamentali, verrà messo in rilievo in seguito.

Viceversa, decisamente orientata in senso realista appare la posizione di Egidio Romano, il quale nello ottavo dei suoi Theoremata de essè et essentia, si impegna a mostrare, rifacendosi all'insegnamento di Avicenna, che nelle sostanze materiali bisogna distinguere una forma partis e una forma totius (74). Dopo aver respinto l'opinione di aliqui secondo i quali non c'è differenza tra la forma e l'essenza (l'editore rinvia qui giustamente ad Averroè), Egidio stabilisce, attraverso un triplice confronto della materia con la forma, con il composto e con l'essere, che anche la materia fa parte dell'essenza. Pertanto, quest'ultima, che è forma (forma totius) rispetto al sostrato (suppositum),

non può essere identificata con la forma che si unisce alla materia nel composto (forma partis). Per questo un termine come, ad esempio, humanitas non significa dell'uomo solamente l'anima o il corpo, bensì l'intera natura formata di corpo e anima razionale (75). Dunque in ogni res materialis si danno una forma partis e una forma totius; non per questo tuttavia si deve pensare che, dato che ogni forma è causa di un essere, vi sia nelle cose materiali un duplice essere. Come si mostra infatti nel sedicesimo theoremata, l'essere che procede dalla forma partis non è realmente distinto dall'essenza, come invece è l'essere che procede dalla forma totius, quindi non è come questo un esse simpliciter, ma solo un modus essendi (76). Risulta quindi, in ultima analisi, che i due tipi di forma si collocano, secondo Egidio, su due livelli ontologici nettamente distinti. Questa concezione si riflette sul piano semantico in una presa di posizione esattamente opposta a quella di Bacone circa il problema aristotelico del significato del nome della specie: Egidio sostiene che esso nomina per prius la forma e per posterius l'aggregato di materia e forma (77).

Tra le grandi figure di pensatori che hanno preceduto Ockham, Giovanni Duns Scoto sembra essere quello che ha condotto più a fondo l'indagine sulla natura del tutto e della parte. Le sue concezioni saranno qui esaminate con particolare attenzione poiché esse sviluppano nel modo più articolato e sistematico una delle due posizioni fondamentali che si contrappongono in questo campo e per questo esse costituiscono un punto di rife

rimento costante, diretto o indiretto, per chi, come Ockham, ha elaborato la concezione opposta.⁴

La dottrina di Scoto in materia di tutto e parte si definisce in esplicita contraddizione con quella di Averroè: in Opus Oxoniense III, dist. 2, q. 2 il Doctor subtilis si impegna a mostrare "quod totum sit ens aliud ab omnibus partibus coniunctim ed divisim" (78).⁵ Il motivo fondamentale che egli adduce è che, se si ammettesse il contrario, cadrebbe ogni distinzione tra ciò che è uno solamente per aggregazione, come il mucchio di pietre, e ciò che invece è per se unum o per accidens unum.⁶ Inoltre ciò che è generato è il tutto e non le parti, come si evince dal fatto che, prima della resurrezione, possono esistere separatamente sia l'anima che il corpo e tuttavia ancora non esiste l'uomo che di esse è composto.⁷ Allo stesso modo, ciò che viene distrutto è il tutto e non le parti, come dimostra l'esempio aristotelico della sillaba, che può essere distrutta per semplice separazione delle lettere, anche quando queste non vengono distrutte (79).⁸ Dunque ciò che è dotato di unità indipendente (per se) è qualcosa di diverso dal semplice insieme delle sue parti, e non solo in senso relativo, come è il caso di ciò che è unum per accidens (ad es. il composto del soggetto più i suoi accidenti), bensì in senso assoluto (80).⁹ Questo "qualcosa in più" che fa di un composto un tutto indipendente è la forma totius.¹⁰ Essa però non deve essere concepita come parte del tutto allo stesso modo in cui lo sono materia e forma, come se fosse cioè una nuova forma in virtù della quale le due parti giun-

gono ad unità: ciò porterebbe infatti ad un processus in infinitum poiché per spiegare l'unione della nuova forma con le parti precedenti bisognerebbe porre una ulteriore forma, e così via. Viceversa, come insegna Aristotele in Met. H, 6, 1045. a 22-23, non c'è altra ragione dell'unità di materia e forma tranne che la una è in potenza ciò che l'altra è in atto (81). La forma totius quindi non è altro che la quidditas, come vuole Avicenna: essa non è chiamata forma perché inerte in qualche modo al composto, ma perché è ciò per cui "compositum est ens quidditative, et hoc modo totum est ens formaliter forma totius". In conclusione essa è "ipsum totum praecise consideratum secundum illum modum, quo liquitur Avicenna 5. Metaph. 'Equinitas est tantum equinitas'". L'errore di Averroè nell'identificare il tutto con l'insieme delle sue parti consiste dunque nel non aver saputo distinguere tra "illud, quod est per se", cioè l'intero in quanto entità indipendente, e "illud, quod necessario concurrat", cioè l'unione delle parti, senza le quali l'intero non sussiste (82).

E' chiaro che la distinzione che Scoto ha in mente in questo brano è quella distinctio vel non-identitas formalis che costituisce la chiave di volta di tutto il suo sistema metafisico e mediante la quale egli è in grado di separare, nell'unità dell'essere, il livello ontologico delle res da quello delle realitates o formalitates (83). La soluzione al problema della forma totius si inquadra dunque nella sua concezione dell'essere in generale, che è caratterizzata dalla postulazione del parallelismo sussistente tra l'ambito ontologico

delle entità e quello logico-linguistico dei concetti o rationes.²³ Risulta infatti che la questione sollevata da Aristotele circa il rapporto tra le parti della definizione (cioè dell'essenza) e le parti dell'oggetto definito viene risolta da Scoto col porre tra le "parti" dell'oggetto una successione di entità formali (realitates) contenute l'una nell'altra che fa da controparte ontologica alla successione dei concetti contenuti nella definizione: ciascuna di queste entità è in potenza rispetto all'entità immediatamente successiva (la quale è meno generale della prima dal punto di vista logico, ma è più "reale" dal punto di vista ontologico), così come il genere è in potenza rispetto alla forma nella definizione. L'unione di un'entità formale con quella immediatamente successiva costituisce dunque un'unità per se, giacché questa si definisce appunto come il risultato della composizione di due parti di cui è una in potenza rispetto all'altra, quindi ciascuna di queste unioni produce una forma totius (o quidditas), la quale poi, a sua volta, è in potenza rispetto alla successiva entità formale.²⁴ La serie termina, secondo Scoto, con l'ultima realitas, quella a cui corrisponde sul piano logico la differenza individuale, che è "quasi actus determinans illam realitatem speciei quasi possibilem et potentialem": dall'unione di questa entità ultima con l'entità che corrisponde alla specie non si produce più una quidditas, bensì un individuo (84).²⁵

Questo per quanto riguarda quello che viene solitamente chiamato totum essenziale; nelle Quaestiones in

libros Elencorum si trova inoltre un brano da cui risulta che Scoto applica la sua dottrina della forma totius anche al totum integrale (85):

Si può quindi concludere che secondo il Doctor subtilis ogni specie di intero che sussiste in modo autonomo e indipendente è formalmente distinto dalle parti che lo costituiscono e solo in virtù di questa distinzione esso sussiste nella ^{sua} unità e identità. Con questo viene ad essere decisa anche la questione della priorità ontologica tra il tutto e le parti, come testimonia una serie di affermazioni che si trovano contenute nelle sue opere: "Pars adveniēns toti non dat esse toti sed recipit, quia perficitur a forma totius"; "pars alicuius totius non habet esse nisi esse totius"; "pars extra totum nihil habet quod non habet in toto" (86).

Per quel che riguarda infine il problema semantico collegato alle questioni ontologiche qui esaminate, si può brevemente notare che Scoto riprende la distinzione già presente in Tommaso tra significare per modum partis e significare per modum totius e la applica al nome del composto di materia e forma: per lui un nome come animal significa primo la parte, cioè l'anima sensitiva, ma poiché esso significa la parte per modum totius, cioè in quanto essa è contenuta nel composto, ex consequenti significa anche il tutto (87). Dunque il nome della specie significa in primo luogo la parte formale e solo secondariamente il composto. Lo schema di Bacone viene così rovesciato, poiché il rapporto di consequenzialità tra tutto e parte è con

cepito in maniera inversa: secondo Bacone infatti dall'esistenza del tutto si può inferire quella delle parti, poiché queste li precedono ontologicamente, mentre secondo Scoto nei composti che sono unum per se si può compiere anche il passaggio inverso, dalla parte al tutto, poiché le parti sono nel tutto sub forma totius e quindi la priorità ontologica spetta a quest'ultimo.

iv) I contemporanei di Ockham: Burleigh e lo Pseudo-Campsall

Agli inizi del XIV secolo la teoria del tutto e della parte si colloca in contesti diversi, appartenenti o al campo della logica (come è il caso delle dottrine della divisione, dei loci e dei segni sintegorematici) o a quello della filosofia prima (come la questione della distinzione tra forma ed essenza e il problema dell'unità della definizione e del suo oggetto). Tutti questi contesti appaiono però strettamente correlati in virtù del nesso che unisce in modo indissolubile il problema dell'essere a quello del significato. Ne risulta che anche per quanto riguarda il contributo di Ockham alla teoria in esame non sarà sufficiente concentrare l'attenzione su quei punti della sua opera filosofica in cui egli si occupa di questioni essenzialmente ontologiche, ma si dovrà tener conto anche dei luoghi in cui l'approccio ai problemi del tutto e della parte è di natura logico-semantica e quindi, in generale, bisognerà far pro

cedere la ricerca tenendo presente come orizzonte teorico le linee fondamentali del sistema.

Prima però di passare direttamente alle concezioni del Venerabilis inceptor, ritengo sia utile, per avere a disposizione un termine di confronto appropriato dal punto di vista cronologico, dedicare un paragrafo all'esame di ciò che insegnano in materia di tutto e parte due contemporanei di Ockham, la cui formazione filosofica si compie nel medesimo ambiente accademico, quello oxoniense, ed entrambi i quali si impegnano, in questo o in altri contesti, in una polemica diretta ed esplicita contro le sue dottrine. Il primo di essi, Walter Burleigh, che può essere considerato l'oppositore più coerente dello ockhamismo in logica e in filosofia naturale, ha lasciato un trattatello intitolato De toto et parte che, pur non contenendo un attacco esplicito alle nuove teorie nominaliste, costituisce tuttavia un'autorevole e sintetica sistemazione delle idee tradizionali respinte da Ockham (88).

Burleigh distingue innanzitutto quello che egli chiama totum secundum formam dal totum secundum materiam: il primo si divide in parti essenziali (che Aristotele e Averroè chiamano spesso qualitative), mentre il secondo si divide in parti integrali (o quantitative). L'identità di ciò che è composto di parti si definisce solo rispetto al primo tipo di tutto, che per questo è detto essenziale: "partes secundum formam sunt que semper manent eedem, dum totum manet idem et perfectum" nel secondo tipo di tutto in

vece l'identità cessa non appena una parte viene acquistata o perduta, "et ita non idem homo semper secundum materiam, quamvis semper remaneat idem secundum formam", giacché la materia di uno stesso uomo non è la stessa in gioventù e in vecchiaia (89).⁴

Come si vede, compaiono riassunti in questa distinzione i motivi fondamentali della tradizione: il confronto-analogia di Boezio tra totum universale e to-tum integrale, che era all'origine del problema di Abelardo sulla divisione del tutto in parti principali e secondarie, viene ricondotto alla più fondamentale opposizione aristotelica tra le parti della forma e le parti del sinolo e quindi alla questione, che ne deriva, di come si distinguono l'essenza e la forma.⁵

Riallacciandosi ad un altro ramo della tradizione, quello della dottrina dei loci, Burleigh prosegue trattando del totum in quantitate, cioè del termine comune preceduto dal segno universale "omnis", che permette l'inferenza, ammessa in virtù del locus a toto in quantitate, della proposizione particolare e singolare dalla corrispondente universale.⁶ A questo punto però sorge una dubitatio circa la coerenza della classificazione dei modi di totum e pars: in quanto totum in quantitate, "animale", ad esempio, è tutto rispetto a "uomo" poiché è più universale mentre in quanto pars essentialis essa è parte di "uomo", poiché è contenuto nella sua essenza.⁷ La risposta di Burleigh consiste in un nuovo elenco dei tipi fondamentali di tutto e parte: il tutto e la par

te integrali (di cui si dice, riprendendo un'osservazione presente in Abelardo, che il primo si predica della seconda solo in caso genitivo); il tutto universale e la parte subiectiva (in cui il tutto si predica della parte in caso nominativo: è il caso di genere e specie e di specie e individuo); infine il tutto e la parte essenziali (cioè la materia e la forma "respectu subiect compositi quod est per se et essentialiter unum") a cui corrispondono, dal punto di vista logico, il tutto e la parte quidditativi (cioè la definizione e le sue parti: il genere e la differenza)(90).

E' chiaro che il dubbio sollevato in precedenza concerne gli ultimi due tipi di tutto, quello universale e quello essenziale (o quidditativo) e Burleigh lo risolve implicitamente rinviando a quella che è l'assunzione fondamentale del realismo scotista, e cioè che l'ordine logico della predicazione segue inversamente quello ontologico dell'essenza. In questo modo, con una breve esposizione terminologica che sembrerebbe avere soltanto un intento didattico, Burleigh offre una sintesi e un'interpretazione del patrimonio dottrinale in materia di tutto e parte in cui si riconoscono i segni dell'impostazione realista.

Tali segni ricorrono poi in modo assai evidente ed esplicito nella Logica contra Ockham erroneamente attribuita a Riccardo di Campsall (91). In quest'opera, scritta con l'evidente intento di demolire capitolo per capitolo la Summa Logicae di Ockham e che per questo, al di là del suo intrinseco valore teorico, costituisce un documento molto interessante della reazione dell'ambiente oxoniense (o almeno di una parte di esso) alle nuove idee nominaliste, l'autore tratta in diversi punti della teoria del tutto e della parte, adottando una terminologia e una dottrina

che inducono a qualificarlo come un pensatore di stretta osservanza scotista (92).⁴

In particolare nel capitolo 31 "in quo ostenditur quid sit totum", dopo aver distinto tre accezioni di totum: il composto che possiede unità per se, quello che possiede unità per accidens e infine la specie, egli solleva l'interrogativo fondamentale

utrum ista forma totius quae dicitur ex
concursu materiae et formae resultare sit
aliquid a materia et forma distinctum
quoquomodo (93)

La risposta è affermativa e l'argomento, di derivazione scotista, si basa sul fatto che materia e forma, che sono le cause intrinseche del composto, non possono essere causa di se stesse, né causa di nulla, quindi il composto deve essere in qualche modo distinto dalla materia e dalla forma e ciò che fonda la distinzione si chiama appunto forma totius (94).⁵ Rispondendo a tre obiezioni, anch'esse desunte in parte da Scoto, l'autore chiarisce che

illud quod ex talibus partibus resultat
non est forma, licet vocetur forma to-
tius, sed est tantum formalis entitas.⁶
Ista autem formalis entitas non distin-
guitur ab illis partibus simul sumptis
nisi tantum formaliter (95).⁷

Riguardo poi alla specie, si afferma, come già aveva fatto Abelardo, che solo essa può essere propriamente considerata un tutto rispetto ai suoi individui, mentre non è così per il genere rispetto alle specie in cui può essere diviso.⁸ La ragione sta nel fatto che il tutto deve contenere l'intera essenza (quidditas) di ciò di cui è tutto: ciò è vero per la

specie, rispetto alla quale l'individuo ha in più "aliquid distinctum formaliter" che però non fa parte della sua essenza, ma non è vero per il genere, che rispetto alla specie manca di qualcosa che fa parte dell'essenza (96).⁴ Ciò che ha in mente l'autore è, evidentemente, nel primo caso la differenza individuale e nel secondo quella specifica: la fedeltà a Scoto è dunque piena.⁵

Questa differenza tra la specie e il genere viene richiamata anche nel capitolo precedente, dedicato alla dottrina boeziana della divisione, per spiegare la distinzione tra la divisio generis in species e la divisio totius in partes (97).⁶

Ma il capitolo in cui maggiormente lo Pseudo-Campsall evidenzia la sua dipendenza da Scoto, per quanto riguarda la dottrina del tutto e della parte, nel contempo esplicitando le implicazioni semantiche delle concezioni del Doctor subtilis, è quello in cui si tratta del rapporto tra nomi concreti e nomi astratti (98).⁷ Tra i nomi astratti, dice lo Pseudo-Campsall, ve ne sono alcuni che significano "eadem realiter cum suis concretis sed distincta formaliter", i cui denotata cioè sono solo formalmente distinti dai denotata dei corrispondenti nomi concreti.⁸ Questi nomi astratti sono di due tipi: alcuni sono derivati dalla differenza individuale, come sorteitas, altri sono derivati dalla forma totius, e di questi alcuni dalla forma totius in genere, come animalitas, altri dalla forma totius in specie, come humanitas.⁹ A chiarimento di questo punto, l'autore, facendo

ricorso all'ipotesi de potentia Dei absoluta (99), spiega che dall'unione, ad esempio, di corpo e anima sensitiva (che in quanto materia e forma faciunt per se unum) risulta una forma totius che è formalmente distinta dalle due parti insieme.⁴ Il composto di corpo, anima sensitiva e forma totius è dunque ciò che è significato dal termine animal, ma poiché "cuilibet ab alio distincto formaliter contingit nomen distinctum imponere et ab illis a quo formaliter distinguitur contingit ipsun abstrahere", si può astrarre la forma totius e significarla con il termine animalitas.⁴ Lo stesso processo si ripete quando a questo composto si aggiunge l'anima intellettiva: il nuovo totum è significato da homo e la nuova forma totius da humanitas.⁴ Infine la "contrazione" operata dalla differenza individuale costituisce il fondamento per l'imposizione dei termini Sortes e Sorteitas (100).⁴

Viene alla luce in un contesto come questo il nesso già più volte ricordato tra la teoria ontologica del tutto e della parte e il problema del significato dei nomi.⁴ Che ciò avvenga in un brano che è rivolto ad una critica diretta dei capitoli della Summa Logicae in cui Ockham espone la sua concezione del rapporto tra nomi astratti e nomi concreti costituisce inoltre un'importante conferma della necessità di condurre l'indagine, per quanto riguarda le teorie del francescano inglese, anche in campo logico e semantico.⁴

v) La collocazione teoretica delle discussioni medioevali sul tutto e sulla parte

A questo punto è forse possibile tirare alcune somme e dare uno sguardo complessivo a quanto è emerso da questa rassegna (che certo non si pretende esaustiva) delle fonti riguardanti la teoria del tutto e della parte nel pensiero medievale prima di Ockham.³ Dal punto di vista dell'evoluzione delle dottrine, sono state distinte due fasi, che grosso modo si possono assumere come delimitate cronologicamente dalla data della prima traduzione completa, in latino, della Metafisica di Aristotele (intorno al 1240).⁴ Nella prima, sotto l'influenza boeziana, lo interesse dominante nei confronti della relazione tutto-parte è quello di carattere logico legato ai problemi dell'inferenza e del suo rapporto con le proprietà semantiche dei termini.⁵ Nella seconda, in cui salgono in primo piano questioni più specificamente ontologiche, il centro dell'attenzione è tenuto dal problema aristotelico della distinzione tra essenza e forma nelle sostanze sensibili.⁶ In complesso, durante il corso dello sviluppo, si sono distinti come principali tre tipi di interi: il tutto universale, il tutto integrale e il tutto essenziale, come risulta anche dalla classificazione di Burleigh.⁷

Dal punto di vista sistematico, tuttavia, questi tre tipi fondamentali non si collocano su uno stesso

piano nell'ambito di una teoria del tutto e della parte.⁴ Il primo tipo, l'universale, appartiene più propriamente al campo di pertinenza della logica, come è mostrato dal rilievo che esso assume, come totum in quantitate, nella dottrina dei loci durante la prima fase.⁵ Di conseguenza, la sua connessione con la problematica di tutto e parte è subordinata al modo in cui viene concepito il nesso tra ontologia e semantica e quindi alla scelta di una particolare concezione ontologica, come è il caso dei realisti Scoto e Burleigh, che postulano una corrispondenza speculare tra l'ordine della predicazione e l'ordine dell'essenza.⁶

Il secondo e il terzo tipo, invece, rientrano a pieno diritto nel dominio ontologico della teoria del tutto e della parte.⁷ L'intero che si compone di parti integrali, infatti, è quello per cui propriamente si pone il problema dell'unità e dell'identità nei confronti delle sue parti: ciò che dimostrano le sottili argomentazioni di Abelardo è appunto che nel tutto integrale, cioè nell'intero considerato dal punto di vista della sua composizione materiale, non esiste un ordine oggettivo di composizione, poiché tutte le sue parti possono essere considerate come principali e quindi il tutto è in ugual misura inseparabile da ciascuna di esse.⁸ Nell'intero integrale dunque la priorità ontologica spetta alle parti, poiché da esse dipende l'unità e l'identità del tutto.⁹ Questo però pone dei problemi riguardo alla identificazione degli oggetti composti di parti che

sono soggette a generazione e corruzione (cioè delle sostanze sensibili), giacché ogni volta che una parte viene acquistata o perduta l'identità del tutto viene a mancare.⁴ Sorge quindi la necessità di dare una fondazione indipendente all'unità del tutto ed è in questa direzione che si muove la distinzione aristotelica tra parti della forma e parti del sinolo (parti materiali): le prime entrano nella definizione dell'intero; viceversa, quest'ultima è presupposta dalla definizione delle seconde.⁵ Ciò significa che, in questo caso, che è quello dell'intero essenziale, la priorità ontologica spetta al tutto nei confronti delle sue parti materiali: sono queste ultime a non poter essere separate dall'intero senza perdere la loro identità.⁶ Non si tratta però delle stesse parti materiali nel tutto essenziale e nel tutto integrale, poiché la materia entra nella essenza solo in modo generico, non come questa materia particolare.⁷ Per usare un esempio aristotelico (101): mentre, come sottolinea Abelardo, questo uomo particolare non è più lo stesso, una volta che abbia perso questo suo dito particolare, al contrario, il concetto astratto di "dito" non può essere concepito altro che come "dito dell'uomo" (o dello animale).⁸ La differenza tra i due tipi di interi è dunque quella che sussiste tra l'oggetto concreto e la sua essenza astratta.⁹ Si capisce quindi che il problema di stabilire quale sia la natura del principio che conferisce unità indipendente al tutto essenziale, se cioè esso sia la forma in quanto ordinamento

attuale delle parti materiali o se esso vada indivduato in un'ulteriore entità che costituisce la differenza tra il tutto e l'insieme delle sue parti essenziali, non rappresenti altro che una nuova forma in cui si presenta al medioevo quel nodo cruciale della filosofia aristotelica che è il problema della distinzione tra l'ente e l'essenza.

E' da questo punto di vista perciò che debbono essere considerate anche le diverse soluzioni medievali alla questione della distinzione tra forma totius e forma partis: distinzione che è solo di ragione secondo Alberto Magno, che non è né reale né di ragione secondo Tommaso, che è reale secondo Egidio e che è distinzione formale secondo Scoto.¹ Il dibattito sulla forma totius riproduce dunque le posizioni che si possono distinguere nell'ambito più generale del dibattito metafisico sul rapporto tra ente ed essenza.² Inoltre ad esso corrisponde, sul piano logico-semantico, la discussione circa i rapporti tra nomi concreti e corrispondenti nomi astratti.³

Sono queste dunque le problematiche fondamentali al cui interno si sviluppano le concezioni medievali sul tutto e sulla parte ed è questo lo sfondo a partire dal quale deve essere esaminata la posizione di Ockham

- NOTE -

- (1) Trad. di M. Valgimigli, in PLATONE, Opere complete, Bari 1980 (3a ed.), vol. II, p. 171.
- (2) Cfr. E. HUSSERL, Logische Untersuchungen, III Untersuchung, Einteilung; Tübingen 1980, 6. Aufl. (unveränd. Nachdruck d. 2. umgearb. Aufl. 1913), Bd. II, Tl. 1, p. 225. Sull'idea di ontologia formale, cfr. ibidem pp. 251-256 e Prolegomena zur reinen Logik, §§ 67 e sgg., ibidem, Bd. I, pp. 244-246. Cfr. anche, di recente, B. SMITH, An Essay in Formal Ontology, in "Grazer Philosophischen Studien" 6 (1978), pp. 39-62.
- (3) HUSSERL, ibidem, Bd. II, Tl. 1, p. 226. Cfr. anche ARISTOTELE, De coelo I, 2, 268 a 25: "Ora, poichè i corpi sono semplici o composti di semplici ..." (trad. di A. Russo, in Opere, Bari 1972, 2a ed. vol. 3, p. 243) e B. BOLZANO, Wissenschaftslehre, Bd. I, Tl. II, § 61: "Es muß auch einfache Vorstellungen geben" (in Bernard Bolzano's Grundlegung der Logik, Ausgew. Paragraphen aus d. Wissenschaftslehre Bd. I u. II. Mit erg. Textzusammenfassung e. Einl. u. Reg. hrsg. von F. Kambartel, Hamburg 1978, 2. durchges. Aufl., pp. 97-99). Per Ockham, cfr. infra, cap. II, paragrafo (1) e n. 1.
- (4) ARISTOTELE, Met V, 26, 1062 b 35 (trad. di A. Russo in Opere, Bari 1979, 2a ed., vol. 6, p. 165; d'ora in poi ogni rinvio alla Metafisica si intende riferito a questa edizione).
- (5) ARISTOTELE, Phys I, 2, 185 b 11-14 (trad. di A. Russo in Opere, Bari 1979, 2a ed. vol. 3, p. 6).
- (6) Esempio in materia, per la sua univocità, la scelta di Leibniz: "... quae in partes dividi possunt nullam habent realitatem nisi sit in iis quae in partes dividi non possunt. Imo nullam habent aliam realitatem quam eam quae est Unitatum quae insunt" (LEIBNIZ, Brief an de Bolder; ed. Gerhardt, vol. II, p. 261); "on ne peut point dire à parler selon l'exacte vérité des choses, que le même tout se conserve dont une partie se perd" (LEIBNIZ, Nouveaux Essais sur l'Entendement II, 27, § 11; ed. Gerhardt, vol. V, p. 220).

- (7) Cfr. infra, cap. III, paragrafo (v).
- (8) È curioso del resto che in quest'ambito sembrano delinearsi delle idiosincrasie di carattere nazionale. Per lo più infatti gli studiosi di nazionalità tedesca si impegnano a dimostrare l'inadeguatezza del termine "nominalismo" a caratterizzare la filosofia di Ockham, mentre gli studiosi di lingua anglosassone, così come i francesi, continuano normalmente a valersi della designazione tradizionale: cfr. in bibliografia i lavori di Hochstetter, Boehner, Martin e Schepers da una parte e quelli di Vignaux, Baudry, Moody, Leff e Mc Cord Adams dall'altra.
- (9) Cfr. in questo senso l'impostazione del problema in W. STEGMÜLLER, Das Universalienproblem Einst und Jetzt, in "Archiv für Philosophie" 6 (1956), pp. 192-225 e 7 (1957), pp. 45-79.
- (10) Cfr. il criterio enunciato da Nelson Goodman, secondo cui il nominalista è colui che nega che entità differenti possano essere composte dalle stesse entità, in N. GOODMAN, A World of Individuals, in The Problem of Universals, ed. I. M. Bochenski, A. Church, N. Goodman, Notre Dame 1956, pp. 15-30, ora anche in Philosophy of Mathematics, ed. P. Benacerraf e H. Putnam, Prentice Hall 1964, pp. 197-210.
- (11) Cfr. in questo senso anche la distinzione tra "filosofie d'ordine" e "filosofie d'equivalenza" proposta da M. MATTEUZZI, La forma della teoria, Faenza 1981, pp. 75-81.
- (12) Per la distinzione tra ontologia formale e ontologia materiale, cfr. HUSSERL, Logische Untersuchungen, Bd. II, Tl. 1, pp. 251-256
- (13) Cfr. specialmente infra, paragrafo (iii) (su Scoto) e cap. II, paragrafo (iii) (su Ockham).
- (14) Tale lacuna è stata rilevata di recente da P. DI VONA, I principi del Defensor Pacis, Napoli, 1974, p. 332, a cui ha fatto eco L. OLIVIERI, Il tutto e la parte nel "Defensor Pacis" di Marsilio da Padova, in "Rivista critica di storia della filosofia" 37 (1982), pp. 65-74

- (15) Sulle date approssimative delle diverse traduzioni medievali della principale opera dello Stagirita, cfr. la praeformatio di G. Vuillemin-Diem ad Aristoteles Latinus XXV I-1a, Metaphysica lib. I-IV.4 (translatio Iacobi sive 'Vetustissima' cum scholiis et translatio Composita sive 'Vetus'), ed. G. Vuillemin-Diem, Bruxelles-Paris 1970, pp. XI-XII: a partire dagli anni 1220-1230 erano a disposizione dei magistri almeno tre versioni quasi complete (il libro XI verrà tradotto solo intorno al 1270 da Guglielmo di Moerbeka), due dal greco ('translatio Anonyma' e 'translatio Composita') e una dall'arabo, quella di Michele Scoto. Cfr. anche le fondamentali ricerche di L. Minio-Paluello ora raccolte in L. MINIO-PALUELLO, Opuscula. The Latin Aristotle, Amsterdam 1972.
- (16) In particolare sul tutto e sulla parte cfr. ANICIUS MANLIUS SEVERINUS BOETHIUS, Liber de divisione, PL 64, coll. 875-892; ID. In Topica Ciceronis commentaria, PL 1060 D-1062 C e 1105 B-D e ID. De differentiis Topicis, PL 64 1188 B-1189 C.
- (17) Sulla dottrina dei loci e delle consequentiae cfr. soprattutto: O. BIRD, The Formalizing of the Topics in Medieval Logic, in "Notre Dame Journal of Formal Logic" 1 (1960), pp. 138-149; ID. The Traditions of the Logical Topics: Aristotle to Ockham, in "Journal of the History of Ideas" 23 (1962), pp. 307-323 e J. PINBORG, Topik und Sillogistik im Mittelalter, in Sapienter Ordinare, Leipzig 1969, pp. 157-178. Vedi inoltre anche il lavoro, parallelo a questo, di Roberto Lambertini sulla terminologia logica nelle opere politiche di Ockham.
- (18) Cfr. BOETHIUS, De divisione, 887 D-888 C.
- (19) Ibidem, 887 D-888 A: "Nunc de ea divisione dicamus quae est totius in partes. Haec enim erit secunda divisio post generis divisionem. Quod enim dicimus totum multipliciter significamus. Totum namque est quod continuum est, ut corpus vel linea, vel aliquid huiusmodi. Dicimus quoque totum quod continuum non est, ut totum gregem, vel totum populum, vel totum

exercitum. Dicimus quoque totum quod universale est, ut hominem vel equum. Hi enim sunt toti suarum partium, id est hominum et equorum, unde et particularem unumquemque hominem dicimus. Dicitur quoque totum quod ex quibusdam virtutibus constat, ut animae alia est potentia sapiendi, alia sentiendi, alia vegetandi: partes sunt, sed non species".

- (20) Cfr. la seconda accezione del termine "intero" in ARISTOTELE, Met V, 26, 1023 b 27-35.
- (21) Cfr. BOETHIUS, De divisione, 888 A-B: "Tot igitur modis cum totum dicatur, facienda est totius divisio, primo quidem si continuum fuerit in eas partes ex quibus ipsum totum constare perspicitur. Aliter enim divisio non fit ... Quorum autem multiplex est compositio, multiplex etiam est divisio ... Librum quoque in versus, atque hos in sermones, hos autem in syllabas, syllabas in litteras solvimus. Ita fit ut syllabae et litterae, et nomina, et versus, partes quaedam totius libri esse videantur, alio tamen modo acceptae non partes totius, sed partes partium sunt ..." Sullo stesso problema, cfr. infra, nn. 32-36.
- (22) Ibidem, 879 A: "Generis quoque sectio a totius distributione sejungitur, quod totius divisio secundum quantitatem fit. Partes enim totam substantiam conjungentes actu, aut ratione animi et cogitatione separantur. Generis vero distributio qualitate perficitur ..."
- (23) Ibidem 879 B: "Amplius genus omne naturaliter prius propriis speciebus, totum autem propriis partibus posterius est. Partes quae totum jungunt compositi suam perfectionem alias natura tantum, alias ratione quoque temporis antecedunt. Unde fit ut genus in posteriora, totum vero in priora solvamus".
- (24) Ibidem 879 C: "Amplius quoque genus speciebus materia est. Nam sicut aes accepta forma transit in statuam, ita genus accepta differentia transit in speciem. Totius vero partium multitudo materia est, forma vero earundem compositio".

- (25) Ibidem 879 D-880 A: "Amplius quoque species idem semper quod genus est ... Pars vero non semper idem est quod totum. Neque enim idem est manus quod homo, nec idem paries quod domus. Et in his quidem quae dissimiles partes habent, hoc clarum est. Sed non eodem modo in his quae similes, ut in aeris virgula, cuius partes quia sunt continuae, et eiusdem sunt aeris, videntur idem esse partes quod totum est, sed falso, fortasse enim idem sunt partes huiusmodi substantia, non etiam quantitate".
- (26) Cfr. PETRUS ABAELARDUS, *Dialectica*, ed. L. M. De Rijk, Assen 1961, pp. 546-562.
- (27) Ibidem, p. 546, ll. 22-24.
- (28) Ibidem, p. 546, ll. 30-33.
- (29) Ibidem, p. 547, ll. 1-5: "Hoc autem quod integrum est, universale non potest esse, quippe partes in quantitate universalitas non habet, sed in suae communitatis diffusionem per multa de quibus singulis praedicatur. Integrum autem singularem ad se praedicationem habet, ut Socrates qui ex his est compositus membris".
- (30) Ibidem, p. 547, ll. 27-34: "Horum autem totorum quae integra sive constitutiva dicuntur, alia sunt continua, ut haec linea quae continuas habet partes, alia non, ut hic populus, cuius partes disgregatae sunt; horum autem totorum divisio non ita eodem casu, id est nominativo, profertur quo divisio universalis. Quod quidem illud impedit quod ad singulas partes praedicationem, quae nominativo fit, non habet id quod est integrum, sed ita eam proferri genitivo convenit: 'huius lineae alia pars haec lineola, alia illa' vel 'huius populi alia pars hic homo, alia ille'."
- (31) Ibidem, p. 548, ll. 11-29.
- (32) Cfr. infatti *infra*, nn. 43-45.
- (33) Ibidem, p. 549, ll. 32-34. Ecco come Abelardo pone la questione (ibid. ll. 4-12): "Est autem quaestio quas principales, quas secun-

darias partes vocari conveniat; alii enim secundum constitutionem, alii secundum destructionem has considerant. Hi namque eas principales vocant quae partium partes non sunt, sed tantum totius, ut in hoc homine anima et corpus, quibus coniungitur, vel in hac domo hunc parietem et hoc tectum et hoc fundamentum. Qui vero principalitatem secundum destructionem considerant, dicunt eas tantum principales esse quae substantiam totius destruunt, ut caput, quod abscisum hominem perimit".

- (34) Ecco l'argomentazione di Abelardo (ibid. p. 551, ll. 6-17): "Videtur quoque et ex natura principalis partis demonstrari ut hoc lapillo destructo domus quoque ipsa omnino destruat, hoc modo: si enim hic lapillus non fuerit, non erit illud cuius ipse est pars principalis, quo tot scilicet perempto necesse est et illud periri cuius et ipsum erat pars principalis. Quo iterum destructo illud quoque destrui necesse est cuius haec etiam pars principalis fuerat totiensque ex singulis partibus destructis tota ipse quae principaliter componunt, continget destrui, donec ad destructionem parietis perveniatur; quo quidem interempto domum necesse est periri. Sic itaque qualibet parte cuiuslibet compositi ablata totum necesse est intercipi. Unde omnes secundum destructionem principales esse convenit".
- (35) Cfr. ibidem, p. 550, ll. 18-21: "Nunc autem dicimus quid si hic lapis auferretur, in residuis partibus domum non remaneret, sed non haec quae scilicet ex illo lapillo et ceteris partibus constaret; quae quidem singularis domus constituta fuerat ex partibus, et secundum omnium partium compositionem 'haec' fuerat dicta."
- (36) Cfr. ibidem, pp. 552,38-553,2: "Nunc autem utraque de principalitate partium sententia cassata quid nostro praeluceat arbitrio supponamus. Principales itaque partes, ut supra notavimus, nobis appellari videntur quarum ad se coniunctionem totius perfectio statim subsequitur..."

- (37) Cfr. ibidem, pp. 553,8-554,36 la discussione sui tota temporalia. Sul problema della realtà del tempo e della natura degli entia successiva nel pensiero scolastico, cfr. A. MAIER, Metaphysische Hintergründe der spätcholastischen Naturphilosophie (Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik IV), Roma 1955, pp. 43-137.
- (38) Ibidem, p. 554, ll. 8-18: "Oportet itaque orationem et diem accipere in sibi succedentibus circa idem subiectum, secundum id scilicet quod ipsum spatio illo temporis mensuramus quo cursum suum ab Oriente in Occidentem sol perficit, secundum quem quidem cursum solis eundem omnium creaturarum mensuras quae simul sunt, unam diem dicimus. Sed si rei veritatem confiteamur, numquam proprie ista partibus constare contingerit. Nullum enim compositum una contentum est parte; neque enim pars esset quam totius quantitas non excederet; sed si una tantum esset, idem profecto cum toto fieret. Plures autem simul partes in tempore numquam sunt, quia plures simul numquam existunt".
- (39) Cfr. in particolare ibidem, pp. 558,26-559,14 la discussione che comincia: "Sunt autem nonnulli catholicorum qui allegoriae nimis adhaerentes Sanctae Trinitatis fidem in hac consideratione Platoni conantur ascribere..."
- (40) Cfr. ibidem, pp. 559,38-56,2 (in particolare, p. 560, 23-24).
- (41) Ibidem, p. 554, ll. 25-28.
- (42) Cfr. L. M. DE RIJK, Logica Modernorum, vol. II, pt. 1, Assen 1967, p. 147 e in generale sulle introductiones e il posto che esse occupano nella logica della prima metà del XII sec., pp. 126-176.
- (43) Cfr. INTRODUCTIONES MONTANES MINORES, in DE RIJK, Logica Modernorum, vol. II, pt. 2, pp. 57,28-58,3: "Volunt etiam probare: 'si hic lapillus non est, domus non est' hoc modo: si hic lapillus non est, totum quod construi-

tur ex his duobus lapillis non est; et si hoc totum non est, totum illud quod construitur ex his duobus et ex tertio, non est; et sic possumus ire usque ad principales partes domus; ergo si hic lapillus non est, domus non est. Ipsi non possunt denegare quin media bona sint, sed hanc consequentiam non concedunt: 'si hoc totum non est quod construitur ex his duobus lapidibus, totum illud non est quod construitur ex his duobus et ex tertio', quia bene posset esse totum hoc quod construitur ex his duobus et ex tertio ita quod non esset totum constans ex his duobus lapidibus tantum". Per la datazione approssimativa e la provenienza di questo manuale cfr. DE RIJK, Logica Modernorum, vol. II, pt. 1, pp. 146-147. Si confronti inoltre l'argomento riportato nel brano qui citato con quello abelardiano, supra, n. 34.

- (44) Cfr. ABBREVIATIO MONTANA, in DE RIJK, Logica Modernorum, vol. II, pt. 2, pp. 87, 33-88, 1: "Dictum est de locis a toto universali. Restat dicere de locis a toto integro. 'Si domus est, et paries est'. Unde locus? A toto. Regula: existente toto integro existit quelibet pars sua principalis. Assigna: sed domus est totum integrum et paries est pars eius principalis. Conclude: ergo existente toto integro existit quolibet sua pars principalis, et dicam: 'si domus est, et paries est'. Principales autem partes sunt quarum coniunctione ordinata efficitur totum et sine eis partibus esse non potest". Per la datazione e la provenienza di questo manuale cfr. DE RIJK, Logica Modernorum, vol. II, pt. 1, pp. 148-150.
- (45) Cfr. DIALECTICA MONACENSIS, in DE RIJK, Logica Modernorum, vol. II, pt. 2, pp. 534, 32-535, 3: "Sequitur de loco a toto integrali. Est autem duplex totum integrale. Quoddam enim est permanens, quoddam successivum. Totum integrale permanens est cuius partes simul sunt cum toto, ut domus, et similia. Totum integrale successivum est cuius partes non sunt simul cum toto, sed una succedit alteri, ut dies, mensis, annus". Per la datazione e la provenienza di questo manuale cfr. DE RIJK, Logica Modernorum, vol. II, pt. 1, pp. 408-415.

- (46) Cfr. DE RIJK, Logica Modernorum, vol. II, pt. 1, p. 279; l'autore discute intorno all'origine e alla data di composizione di questo trattato alle pp. 276-291. In esso si trovano esposte le dottrine della scuola di Roberto di Melun, che erano piuttosto in auge negli ambienti dei logici parigini nel periodo successivo all'insegnamento abelardiano e facevano concorrenza a quelle delle scuole di Alberico e di Adamo di Balsham (Parvipontanus).
- (47) Cfr. DE RIJK, Logica Modernorum, vol. II, pt. 1, pp. 336-340. In particolare, sull'oratio (ibid. p. 338): "Nos etiam in his recipimus quod sit unum solum. Dicit enim Boetius quoniam nomen est vox. Aristotiles etiam ratione assignat quare diffinitio unum solum sit. Non videtur tamen vox fieri ex non-significativis, sed vel ex solis significativis vel ex his cum aliis permixtim". Su populus (ibidem, p. 339): "Est et alia in his quedam faciliior et forte probabilior solutio, dicendo omnia nominum collectiva esse proprietatum. Ut sit populus quedam proprietas accidentalis, que hominibus inest ex eo quod sunt ita congregati ..."
- (48) Cfr. su questo A. MAIERU, Terminologia logica della tarda scolastica, Roma 1972, pp. 224-232.
- (49) Cfr. DIALECTICA MONACENSIS, in DE RIJK, Logica Modernorum, vol. II, pt. 2, pp. 469, 30-470, 2: "Item. Signorum aliud universale, aliud particolare. Universale est quod terminum sibi adiunctum cogit stare universaliter et pro qualibet parte, (parte, dico, subiectiva aut integrali). Sicut enim habemus quedam signa universalialia que dividunt totum sibi adiunctum in partes subiectivas, ut 'omnis', 'nullus', 'nemo', 'quilibet', 'uterque', 'neuter', 'nichil' -, ita habemus quedam que totum sibi adiunctum dividunt in partes integrales, ut 'totus Sortes est albus', 'isti singuli ferunt lapidem', ubi hec signa 'totus', 'singuli' proprie dividunt pro partibus integralibus".

- (50) Cfr. TRACTATUS ANAGNINI, in DE RIJK, Logica Modernorum, vol. II, pt. 2, p. 305, 16-32. Per la datazione e la provenienza di quest'opera cfr. DE RIJK, Logica Modernorum, vol. II, pt. 1, 390-397.
- (51) Cfr. SUMME METENSES, in DE RIJK, Logica Modernorum, vol. II, pt. 1, p. 488: "Posset tamen queri utrum hoc nomen 'totus' posset addi cum terminis successivis. Et videtur quod sic, quia hoc nomen 'totus' non exigit nisi multitudinem partium ex quibus consistit illud ui additur. Sed omne successivum multas habet partes; ergo cuilibet successivo potest addi 'totus'." Per la datazione e la provenienza, cfr. DE RIJK, Logica Modernorum, vol. II, pt. 1, pp. 450-452.
- (52) PETRUS HISPANUS PORTUGALENSIS, Tractatus, called afterwards 'Summule Logicales', ed. De Rijk, Assen 1972, p. 226, ll. 19-24.
- (53) Cfr. la discussione del locus a toto e del locus a parte in: M. GRABMANN, Die Introductiones in logicam des Wilhelm von Shyreswood, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Abt., Jhg. 1937, pp. 59-63; LAMBERTO DI AUXERRE, Logica (Summa Lamberti), ed. F. Alessio, Firenze 1971, pp. 126-130 e ROGERUS BACON, Summule Dialectices, ed. R. Steele in Opera hactenus inedita Rogeri Baconi, fasc. XV, Oxford 1940, pp. 316-319.
- (54) PETRUS HISPANUS PORTUGALENSIS, Tractatus, p. 226, ll. 14-15.
- (55) Sul primo problema cfr. ARISTOTELE, Met VII, 10-11; sul secondo ARISTOTELE, Met VII, 12; VIII, 3, 1044 a 2-6 e VIII, 6.
- (56) Cfr. ARISTOTELE, Met VII, 10, 1034 b 32-1035 a 13.
- (57) Cfr. ibidem, 1035 b 22-24.
- (58) ARISTOTELE, Met VII, 11, 1036 a 26-27.
- (59) Cfr. ARISTOTELE, Met VII, 17, 1041 b 10-35.

- (60) Cfr. ARISTOTELE, Met VII, 10, 1035 a 14-1035 b 1 e, per la sostanza come materia, Met VIII, 4-5.
- (61) ARISTOTELE, Met VIII, 6, 1045 a 30-32.
- (62) ARISTOTELE, Met VIII, 3, 1043 a 29-30. Sull' influenza del dualismo aristotelico di ente ed essenza sulle concezioni semantiche del medioevo, cfr. L. M. DE RIJK, Die Bedeutungslehre der Logik im 13. Jahrhundert und ihr Gegenstück in der metaphysischen Spekulation, in Miscellanea Mediaevalia 7 (1972), pp. 1-22 e J. PINBORG, Logik und Semantik im Mittelalter. Ein Überblick, Stuttgart-Bad Canstatt 1972, pp. 62-63.
- (63) Cfr. in particolare AVICENNA, Metaphysica, V, 5 (ed. Venezia 1508, rist. anast. Louvain 1961, fol. 90ra, F): "Ergo forma est unum eorum quae conveniunt in hac compositione, quidditas vero est ipsa compositio completens formam et materiam; unitas autem quae fit ex illis duobus est ad hoc unum; et generi quidem ex hoc quod est genus est quidditas et speciei ex hoc quod est species est quidditas, et singulari et particolari ex hoc quod est singulare et particolare est quidditas cum accidentibus et comitantibus ex quibus constituitur".
- (64) Cfr. AVERROE, In Phys. I. comm. 17 (in Aristotelis de Physico audito libri Octo cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis ..., Venetiis, apud Juntas 1574, fol. 13vb-14ra): "Deinde induxit quaestionem et dixit: et est utrum pars et totum sit idem, et, si idem, quomodo o possunt dici idem. Totum enim vere est aliud a parte, et etiam si partes differunt a toto, quomodo dicuntur esse aliae. Totum enim nihil aliud est quam congregatio partium ... Et istud sophism est compositionis et divisionis: quamvis (?) unaquaeque partium dicitur esse aliud a toto, sed omnes insimul non possunt dici esse aliud a toto"
- (65) Cfr. ALBERTUS MAGNUS, In Sent. IV, dist. 44, art. 11, ad 2um (in Beati Alberti Magni Ra-

tisbonensis Episcopi Ord. Praed. Opera, vol. XVI, rec. P. Jammy, Lugduni 1651, p. 840): "Ad aliud dicendum, quod duae sunt viae ad hoc responendi. Si enim dicamus cum Avicenna, quod forma totius est alia quam forma partis quae est anima, sicut forma totius est praedicabilis ut homo et animal de hoc homine et illo: tunc illa forma abstracta significatur licet improprie per hoc quod dico humanitas, et illa non manet nisi in potentia post mortem in principis componentibus totum ..."

- (66) Ibidem: "Si autem cum Averroes et Aristot. sentiamus, quod forma totius est forma materiae, ratione tamen differens, sicut videtur velle in septimo Primae Philosophiae; tunc planum est, quod sit idem numero, et non destruat formam secundum se, vel secundum suum esse, sed tantum quoad rationem praedicationis de composito, eo quod compositum est dissolutum" (sottolineatura mia).
- (67) Traggo questa conclusione solamente sulla base del testo qui analizzato: chi volesse invece precisare la posizione di Alberto inquadrandola nel complesso della sua vasta produzione filosofica e teologica si troverebbe di fronte ad un compito piuttosto arduo. Cfr. M. D. ROLAND-GOSSELIN, negli Etudes historiques che accompagnano la sua edizione del De ente et essentia di Tommaso d'Aquino (Paris 1948, p. 172): "La pensée d'Albert le Grand sur la composition de l'être crée a beaucoup varié". Per un'esposizione complessiva del pensiero di Alberto circa la natura della distinzione tra ente ed essenza, cfr. ibidem, pp. 172-184.
- Nella stesso modo, anche la posizione di Bonaventura non sembra molto sviluppata su questo punto: egli identifica la forma totius con l'essenza, richiamandosi ad Avicenna, e la forma partis con l'essenza in quanto individuata attraverso l'unione con la materia, quindi afferma (cfr. BONAVENTURA, In Sent. IV, dist. 18, art. 1, q. 3, in S. Bonaventurae Opera omnia, Quaracchi 1885, t. II, p. 441): "Quamvis tamen unum non sit sine altero, differt tamen unum ab altero ... unde inseparabilitas non ponit identitatem omnimodam". Quale sia però la modalità della distinzione il Doctor seraphicus qui non dice.

- (68) Cfr. TOMMASO D'AQUINO, Summa Theologiae, suppl. IIIae partis, q. 89, a. 2, ad 2um (ed. Leonina, t. XII, Romae 1906, pp. 179-180). Passi paralleli: Quaestiones quodlibetales II, a. 2 (ed. Spiazzi, Taurini-Romae 1949, p. 25); In XII libros Metaphysicorum, lib. VII, lect. 9, nn. 1467-1469 (ed. Cathala-Spiazzi, Taurini-Romae 1949, pp. 358-359).
- (69) Cfr. TOMMASO D'AQUINO, Summa contra Gentiles, IV, cap. 81 (ed. Leonina, t. XV, Romae 1930, p. 253): "De humanitate vero, non est intelligendum quod sit quaedam forma consurgens ex coniunctione formae ad materiam, quasi realiter sit alia ab utroque ..."
- (70) Cfr. TOMMASO D'AQUINO, Summa Theologiae (cit. supra, n. 68): "Alia opinio est Avicennae, quae verior videtur: quod forma totius non est forma partis tantum, nec forma aliqua alia praeter formam partis; sed est totum resultans ex compositione formae et materiae, comprehendens in se utrumque; et haec forma totius essentia vel quidditas dicitur".
- (71) Cfr. TOMMASO D'AQUINO, Summa contra Gentiles (cit. supra, n. 69): "Nam humanitas significat principia essentialia speciei, tam formalia quam materialia, cum praecisione principiorum individualium: dicitur enim humanitas secundum quam aliquis est homo; homo autem non est aliquis ex hoc quod habet principia individualia, sed ex hoc solum quod habet principia essentialia speciei. Homo autem significat quidem principia essentialia speciei, sed non excludit principia individuantia a sua significatione: nam homo dicitur qui habet humanitatem, ex quo non excluditur quin alia habere possit. Et propter hoc homo significatur per modum totius: significat enim principia speciei essentialia in actu, individuantia vero in potentia. Socrates vero significat utraque in actu, sicut et differentiam genus habet potestatem, species vero actu". La stessa dottrina anche in TOMMASO D'AQUINO, De ente et essentia, c. 2 (ed. Roland-Gosselin, Paris 1948, pp. 22-23). A proposito dell'espressione forma totius Roland-Gosselin afferma qui in nota che "Son origine verbale doit sans doute être cherchée

dans les formules aristotéliciennes: ἐν ὅλῳ, τὸ καθόλου, τὸ εννολον, τὸ ὅλον; Arist. dit aussi parfois: ὁ λόγος ὁ τοῦ ὅλου, Phys A 186 b 25". A giudizio dell'editore del De ente et essentia, l'impiego sistematico di questa espressione sembra essere stato condizionato dall'influenza neoplatonica.

- (72) Per una presentazione complessiva delle dottrine dei modisti e per l'evoluzione storica della loro scuola di pensiero è ancora utile rifarsi, nonostante il recente moltiplicarsi degli studi sull'argomento, a J. PINBORG, Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter, Münster 1967. Lo stesso Pinborg ha scoperto di recente un trattatello baconiano De signis (vedine l'edizione in K. M. FREDBORG, L. NILSON, J. PINBORG, An unedited part of Roger Bacon Opus Maius: De signis, in "Traditio" 34 (1978), pp. -) che rivela appieno l'originalità e il carattere anticipatore delle concezioni semantiche di questo francescano: cfr. J. PINBORG, Roger Bacon on Signs: A Newly Recovered Part of the Opus Maius, in Miscellanea Mediaevalia, vol. 13/1 (1981), pp. 403-412.
- (73) Cfr. ROGERUS BACON, Compendium Studii Theologiae, ed. H. Rashdall, Aberdoniae 1911, p. 49: "Dico igitur quod nomen aggregato inpositum non est nomen forme, quia nomen est vox significativa ad placitum, non naturaliter: set concedo quod significat formam et similiter materiam, tamquam significans naturaliter. Quia primo modo signi naturalis nomen aggregati significat formam et materiam, et secundum hoc non est nomen quia nomen est vox significativa ad placitum. Et per hoc ulterius patet quod primo et principaliter et proposito ac principali modo significandi in vocibus et nominibus nomen aggregatum significat aggregatum, et secundario significantur forma et materia per nomen aggregati".
- (74) Cfr. AEGIDIUS ROMANUS, Theoremata de esse et essentia, Texte précédé d'une introduction historique et critique par E. Hocedez, Louvain 1930, p. 39: "Theorema octavum: Omnes res materiales formam partis et formam totius in se habere dicuntur, et quia a forma causatur esse, videtur ex hoc duplex esse in re-

bus materialibus reperiri. Sed illorum unum est esse simpliciter, aliud vero non est esse simpliciter, sed modus essendi poterit nuncupari". Anche Egidio contrappone qui Avicenna ad Averroè e si impegna a confutare la concezione di quest'ultimo.

- (75) Cfr. ibidem, pp. 44-45: "Viso quomodo materia et forma pertinent ad rei essentiam de facili ostenditur quomodo in rebus materialibus est duplex forma, partis videlicet et totius. Nam ipsa essentia respectu suppositi habet rationem formae, ergo tota illa essentia et tota illa natura quae resultat ex materia et forma poterit vocari forma totius, id est forma quae est totum ... Et cum humanitas non dicit formam tantum sive animam, nec dicit materiam tantum sive corpus, sed dicit quandam naturam compositam et conflata ex his duobus videlicet forma et materia, sive ex anima rationali et corpore ... bene dictum est quod in homine est forma partis et forma totius".
- (76) Cfr. ibidem (theorema decimum sextum), p. 100: "Esse autem quod causatur a forma totius ut in decima nona propositione patebit, est res differens ab ipsa forma. Sed esse quod causatur a forma partis est quidam modus essendi et est quaedam determinatio materiae, non est res tertia differens a materia et a forma, nec est illud esse de quo dicitur quod omnes res creatae sunt compositae ex essentia et esse".
- (77) Cfr. AEGIDIUS ROMANUS, Quaestiones Metaphysicales, *ed. Frankfurt 1966*, fol. 33r
- (78) Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, Opus Oxoniense III, dist. 2, q. 2, nn. 7-11 (ed. Wadding VII. 1, pp. 76-81; qui p. 76).
- (79) Ibidem, p. 76: "Probo, quia alias non esset differentia totius quod est per se unum ad totum quod est unum aggregatione, ut cumulus vel acervus ... Praeterea, per se terminus ad quem generationis est aliquid habens entitatem propriam, quia generatio est ad esse proprii termini, sed totum est primus terminus ad quem generationis ... (nel seguito si applica questo argomento al caso della resurrezione dell'anima e del corpo) ... Tertio,

potest argui a simili de corruptione, secundum argumentum Philosophi VII Metaph. in fine: quia manent A et B, non manet AB, et idem realiter non potest manere et non manere; ergo AB est aliud realiter ab A et B. Igitur cum sic in omnibus compositis per se rationi partium non repugnet ut illae maneant, et totum non maneat, aliqua erit entitas propria ipsius totius alia ab entitatibus partium". Scotus si riferisce qui a Met VII, 17, 1041 b 11-19.

- (80) Ibidem, n. 8, p. 79: "Totum est aliud ens, et illud entitate absoluta: quia solus respectus non sufficeret ad hoc, quod totum diceretur per se unum, quia in toto uno per accidens est per se respectus et essentialis partis ad partem, ut patet de dependentia accidentis ad subiectum".
- (81) Ibidem, n. 9, p. 80: "Similiter si innititur rationi acceptae ex unitate totius, puta quia ex materia et forma, quae est pars, non fieret unum nisi per aliquam aliam formam, unientem illas partes, quae sit forma totius. Ista ratio concluderet processus in infinitum, quia etiam de ipsa quaero, quomodo facit unum cum materia, et forma partis. Si ex se, ita potest concedi de forma partis, quae ex se sit nata facere unum cum materia, si per aliud, erit processus in infinitum. Ideo dico, quod ultra formam quae perficit materiam ultimam, quae dicitur forma partis, non est necesse ponere aliquam formam quasi perficientem tam materiam quam formam ... sed unum est proprium perfectibile, et aliud proprius actus, et haec est praecisa ratio quare faciunt unum per se, ex 8. Metaph." Scotus si riferisce qui a Met VIII, 6, 1045 a 30-33
- (82) Ibidem, n. 9, p. 80: "Si tamen intelligatur forma totius non aliquid constituens totum, sed ipsa natura tota, ut quidditas; hoc modo concedi bene potest, quod forma totius sit alia a forma partis, et quod natura, vel quidditas posset dici forma: patet ex Philosopho 5. Metaph. com. de Causa. Quod autem sit alia a forma partis, patet ex primo articulo hic tactum. Sed respectu cuius est forma? Respondeo, et dico, quod respectu totius compositi

non quidem forma informans, sed forma qua compositum est ens quiditative, et hoc modo totum est formaliter ens forma totius, sicut album dicitur album albedine; non quidem quod forma totius sit quasi causa ipsius cum materia et forma partiali, causans quasi totum, sed est ipsum totum praecise consideratum secundum illum modum, quo loquitur Avicenna 5. Metaph. "Equinitas est tantum equinitas". e ibidem, n. 11, pp. 80-81: "Et ideo illud Commentatoris de primo Physicorum, negandum est. Fallit enim in ista materia sicut in aliis, quia non distinguit inter illud, quod est per se, et illud, quod necessario concurrit. Ad esse quidem totius necessario praeexigitur unio partium; nec tamen illa unio est illud esse, quia unio est respectus, et esse illud est absolutum ... et ita hic potest esse, quod tota entitas totius sit absoluta, licet necessario praeexigat, vel coexigat unio partium absolutarum".

- (83) Sulla distinctio formalis in Scoto, cfr. soprattutto M. J. GRAJEWSKI, The formal distinction of Duns Scotus. A study in metaphysics, Washington 1944 e A. B. WOLTER, The Formal Distinction, in John Duns Scotus 1265-1965, ed. J. K. Ryan e B. M. Bonansea) Washington 1965, pp. 45-60.
- (84) Cfr. la discussione sullo statuto ontologico della differentia individualis, compiuta attraverso il paragone con le altre entità che la precedono nella scala dell'essere, in IOANNES DUNS SCOTUS, Ordinatio II, dist. 3, p. 1, q. 5-6, nn. 176-188 (ed. Vaticana VII, pp. 478-484).
- (85) Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, Quaestiones super libros Elenchorum, q. 31, m. 3 (ed. Wadding I, p. 252): "Ad ultimum dicendum quod totum integrale non significat suas partes, sed significat compositum ex partibus sub sua forma; sed partes non significantur uniri sub forma totius, nisi nomine totius ... totum integrale praedicari potest de omnibus suis partibus ut unitae sunt in forma totius".
- (86) Cfr. i brani riportati in M. FERNANDEZ GARCIA, Lexicon Scholasticum Philosophico-Theologicum,

Quaracchi 1910 (rist. anast. Hildesheim 1974), p. 952.

- (87) Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, Super Universalia Porphyrii, q. 20, n. 4 (ed. Wadding I, 1899) "... genus hominis, puta animal, est pars eius secundum rationem: nam a sua prima impositione imponitur ad significandum partem hominis, puta habens animam sensitivam; quia tamen eam significat per modum totius, et non per modum partis, ideo vere praedicatur de homine".
- (88) Cfr. H. SCHAPIRO e F. SCOTT, Walter Burley's De toto et parte, in "Archives d'Histoire doctrinale et litteraire du Moyen Age" 33 (1966), pp. 299-303. Per un quadro complessivo della vita e delle opere di questo autore si possono utilmente consultare: A. B. EMDEN, A Biographical Register of the University of Oxford to A. D. 1500, vol. I, Oxford 1957, pp. 312-314; C. MARTIN, Walter Burley, in Oxford Studies presented to Daniel Callus, Oxford 1964, pp. 194-230 e J. A. WEISHEIPL, Repertorium Mertonense, in "Medieval Studies" 31 (1969), pp. 174-224 (in part., pp. 185-208).
- (89) Cfr. SCHAPIRO e SCOTT, W. B. De toto et parte, pp. 300-301: "Intelligendum quod totum et pars multipliciter capiuntur. Pars enim aliquando capitur pro parte essentiali quam Philosophus et Commentator multis locis vocant partem qualitativam et partem integram vocant partem quantitativam. Et isto modo accipitur totum pro toto secundum formam et toto secundum materiam ... Partes secundum formam sunt que semper manent eadem, dum totum manet idem et perfectum. Partes materiales sunt que fluunt et refluunt ... Unde homo in iuventute et senectute est idem totum secundum formam et habet eandem animam omnino, sed non est idem secundum materiam, quia unam materiam habet in una etate et aliam in alia ... et ita non idem homo semper secundum materiam, quamvis semper remanet idem secundum formam".
- (90) Cfr. ibidem, p. 302: "Dicendum quod totum et pars multipliciter capiuntur, quia quoddam est pars integralis de qua non predicatur omne totum in recto sed in obliquo ... Alio modo dicitur pars subiectiva et ista dicitur

respectu totius universalis et sic per se inferius est pars sui superioris ... Et est pars subiectiva ista de qua predicatur omne totum in recto ut, scilicet, est hoc: "homo est animal" et per hoc distinguitur pars subiectiva a parte integrali... Alio modo dicitur pars essentialis et sic materia et forma sunt partes subiecti compositi ... videlicet, respectu subiecti compositi quod est per se et essentialiter unum. Quarto modo dicitur pars quidditativa et isto modo partes diffinitionis sunt partes quidditative speciei..."

- (91) A causa di un'esplicita indicazione che compare nell'unico manoscritto di cui sinora si è a conoscenza, quest'opera è stata attribuita in passato al magister oxoniense Riccardo di Campsall (su cui cfr. E. A. SYNAN, Richard of Campsall: an English Theologian of the 14th Century, in "Medieval Studies" 14 (1952), pp. 1-8 e le indicazioni bibliografiche di C. H. LOHR, Medieval Latin Aristotle Commentaries, in "Traditio" 28 (1972), p. 391). Tale attribuzione è stata convincentemente respinta dagli editori della Summa Logicae (cfr. O Ph I, 56^a-62^a), che hanno mostrato come l'indicazione del manoscritto sia da imputarsi probabilmente ad una illazione illecita del copista. Essi tuttavia non hanno potuto giungere a conclusioni sicure circa l'identità dell'autore, che resta quindi, almeno per ora, anonimo. Della Logica contra Ockham sono state pubblicate finora due sezioni (sugli universali e sulla suppositio) da E. A. Synan nel volume miscellaneo Nine Medieval Thinkers, ed. R. O'Donnell, Toronto 1955, pp. 182-232. I brani riportati nelle note che seguono sono stati trascritti direttamente dal manoscritto, che ho potuto avere in visione alla Biblioteca Universitaria di Bologna, dove è conservato con il numero di inventario 2635. Riporto qui la descrizione del manoscritto che compare all'entrata corrispondente (n. 1384) del catalogo di L. FRATTI, Indice dei Codici Latini conservati nella R. Biblioteca Universitaria di Bologna, Firenze 1909, p. 509: "Logica Campsale Anglici contra Ockham 'Domine Yhesu qui es terminus sine termino' (Mutila in fine). Cart. e membr., sec.

XIV, num. 225x150, di carte 100+4 bianche m. m. in fine, leg. in asse cop. di pelle." Il manoscritto proviene dal monastero di San Salvatore in Bologna e reca un timbro della Bibliothèque Nationale di Parigi, poichè fu trasportato in Francia da Napoleone. In seguito a disposizioni emesse al Congresso di Vienna esso fu poi restituito all'Università di Bologna. A giudizio di Synan (Nine Medieval, p. 183), la scrittura sembra essere una libraria inglese del quindicesimo secolo, leggibile ma non elegante. A partire dal f. 44r si può riscontrare un errore nella numerazione antica (in inchiostro rosso, in alto a destra) che produce uno scarto di due numeri. Si notano interventi di un correttore, la cui mano, sempre a giudizio del Synan, è simile ma non identica a quella del copista. La proposta di datazione dell'opera avanzata da Synan è viziata da un'errata identificazione di un Rogierius che compare nel testo (f. 11r e 83v) con Pietro Rogerius, che divenne papa nel 1342 come Clemente VI: si tratta invece, con ogni probabilità di Ruggero Bacon. Gli editori della Summa Logicae ritengono che quest'opera "non multum post Summam Logicae composita est, et probabiliter in eadem domo studiorum in qua Ockham eo tempore commorabatur, seu Londinii" (O Ph I, 61*). In alcuni dei suoi Quodlibet e nei trattati sull'eucarestia Ockham sembra infatti rispondere alle critiche mossegli dallo Pseudo-Campsall (cfr. anche l'introductio all'edizione dei Quodlibet, in O Th IX).

- (92) Di questo parere sono anche gli editori della Summa Logicae (cfr. O Ph I, 60): "Iste auctor, nostro iudicio, est ex ordine Fratrum Minorum, qui Duns Scotus velut Doctorem per excellentiam veneratur".
- (93) PSEUDO-CAMPSALL, Logica contra Ockham, p. I, c. 31 (ms. Bologna, Bibl. Univ. 2635, f. 37v): "His visis aliqua de toto sunt dicenda. Ad cuius evidentiam est sciendum quod 'totum' aliquando accipitur pro uno composito ex distinctis partibus facientibus per se unum, et aliquando pro uno toto composito ex partibus facientibus per accidens unum et aliquando accipitur pro uno communi ad singularia

unius speciei ... Dubium autem potest esse..."
(segue il brano riportato nel testo)

- (94) PSEUDO-CAMPSALL, Logica contra Ockham (ibid. f. 37v): "Ad istud dubium dico quod sic. Quod probo isto modo: certus enim est quod omnes concedunt quod materia et forma sunt causae compositi. Quaero ergo, quando dicitur quod materia est causa compositi vel quod forma est causa compositi, quid ipsa forma causat? Aut enim causat se ipsam aut materiam aut materiam et se ipsam aut aliquid distinctum a materia et forma quoquomodo aut nihil. Ultimum vero, scilicet quod dicatur causa quia nihil causat, manifestum est quod dari non potest; nec primum quia nihil est causa sui ipsius, nec ipsam materiam tamen, quia ipsa materia est ingenerabilis et incorruptibilis; tertium etiam dari non potest, quia sequitur 'causat se et materia, ergo causat se' quia a copulativa ad quamlibet partem, nisi in terminis numeralibus, est consequentia bona. Sed consequens est falsum, ergo antecedens. Si quartum datur, hoc est intentum, quia quidcumque (?) voces illud quod causatur a materia et forma non curo, quia illud 'formam totius' appello". Cfr. l'argomento simile di IOANNES DUNS SCOTUS, Opus Oxoniense III, dist. 2, q. 2, m. 7 (ed. Wadding VII, p. 76).
- (95) Ibidem, f. 38r.
- (96) Ibidem, f. 38r: "Totum autem quod est commune ad singularia unius speciei est 'homo', 'asinus', 'lapis' et huiusmodi: 'homo' enim est commune ad Sortem et Platonem et ad cetera individua. Sed hic est unum dubium, quia non videtur aliqua ratio quia 'homo' magis dicatur totum respectu Sortis et Platonis quam 'animal' respectu hominis et asini ... Ratio autem est ista, quia ad hoc quod aliquid dicatur totum respectu alterius oportet quod totam quidditatem illius partis cuius dicitur totum includat. Genus vero totam quidditatem sui speciei non dicit, sed species aliquam quidditatem super ipsum genus addit et ideo speciei non potest dici totum. E converso est de specie, quia species totam quidditatem individui includit, licet enim individuum aliquid distinctum formaliter ad ipsam speciem addat, quia autem ista ratio formalis

non est quidditativam, ideo respectu individui potest species dici totum".

- (97) Cfr. ibidem (f. 36r-37r) il capitolo trentesimo "in quo ostenditur quot modis fit divisio".
- (98) Ibidem, f. 4v-6r, "capitulum 6. De nominibus abstractis importantibus eadem realiter cum suis concretis sed distincta formaliter".
- (99) Ibidem, f. 4v: "Postquam dictum est de absolutis quae distinctas res a concretis important, dicendum est de illis quae solum aliqua distincta formaliter important a concretis. Et est sciendum quod haec se habent in duplici differentia, quaedam enim sumuntur a differentia individuali, quaedam vero a forma totius. Illa autem quae sumuntur a differentia individuali sunt: (... ?), 'Sorteitas', 'Petritas' et huiusmodi, alia vero sunt haec: 'humanitas', 'animalitas', 'asinitas', 'equinitas' et huiusmodi. Illa vero quae important formam totius se habent in duplici differentia, quia quaedam important formam totius in genere, alia formam totius in specie. Ad quod sciendum quod Deus de potentia sua absoluta sic facere potest (ut) prius in corpore effunderet animam sensitivam quam intellectivam; tunc esset verum compositum, ad cuius resultantem compositum concurrerent materia et forma sensitiva, ex tali autem concursu resultaret forma totius, quae ab illis duobus simul sumptis distingueretur formaliter". Questo uso dell'ipotesi metodologica fondata sulla dottrina dell'onnipotenza è generalmente ritenuto un segno caratteristico del pensiero nominalista del XIV secolo. La sua comparsa nello scritto del realista Pseudo-Campsall fa pensare che forse si trattava di una prassi teorica comune ad Oxford all'inizio del secolo.
- (100) Ibidem, f. 5r (di seguito al brano della n. precedente): "Illud autem sic compositum, quia ex se ad ulteriorem perfectionem ordinatur, non deberet dici aliquod totum in specie, sed aliquod totum in genere. illud autem totum includens istas duas partes et formam totius posset importari per hunc terminum 'animal'. Verum quia cuilibet ab alio distincto formaliter contingit nomen distinctum

imponere et ab illis a quo formaliter distinguitur contingit ipsum abstrahere, ideo potest ista forma totius a partibus abstrahi et sibi nomen imponi et tunc terminus significans istam formam in abstracto erit iste terminus 'animalitas', et tunc illud abstractum sumitur a toto in genere. Pro tanto autem dicitur sumi a toto in genere quia nulli soli speciei convenit, ymo importatum tam per concretum quam per abstractum equivalenter et indifferenter cuilibet speciei animalis potest competere, sicut patet. Hoc viso imaginaretur postea quod illi composito adveniat anima intellectiva, tunc ex concursu illarum duarum partium resultabit forma totius in specie, sicut ex materia et forma sensitiva forma totius in genere resultavit. Terminus autem importans illud compositum et formam totius erit iste 'homo' et tunc universaliter (?) sicut prius potest ista forma abstrahi et tunc terminus sic eam in abstracto significans erit 'humanitas'. Quia illud quod importatur per istos terminos 'homo' 'humanitas' de se non est individuum et singulare, cum cuilibet individuo speciei humanae indistincte conveniat, oportet quod per aliquid distinctum formaliter ad certum individuum contrahatur et tunc aliquod totum (?) cum differentia individuali per tales terminos 'Sortes' et 'Plato' et sic de aliis importabitur. Adhuc autem contingit istam differentiam individualement abstrahere et tunc terminus abstractus eam significans erit 'Sorteitas' et sic de aliis. Et sicut dictum est de aliis, quod de nullo particulariter (?), ita de istis est dicendum".

(101) Cfr. ARISTOTELE, Met VII, 10, 1035 b 22-24.

II - IL TUTTO E LA PARTE NELL'ONTOLOGIA DI OCKHAM

i) La concezione ockhamista dei rapporti tra tutto e parte

Eorum quae sunt, quaedam sunt simplicia,
quaedam composita (SP I, 6; 8a):

l'esistenza di oggetti composti di altri oggetti è per Ockham una constatazione di fatto, un dato irrefutabile dell'esperienza, allo stesso modo in cui, di materia e di forma, "dicendum est, quod sint a posteriori, quia a priori hoc probare non possumus" (1). Ciò non significa, tuttavia, che secondo il francescano inglese la considerazione dei rapporti tra parte e tutto debba rimanere confinata in un ambito puramente ontico: semplicità e composizione, come si è visto, sono "in der Idee des Gegestandes a priori gründende Verhältnisarten", anche qui pertanto, come nelle concezioni in precedenza esaminate, la teoria del tutto e della parte viene costruita sulla base della scelta ontologica fondamentale. Tale scelta, nel caso di Ockham, è rigorosamente univoca:

semper inter totum et pars est proportio,
quod si totum sit singulare non commune,
quaelibet pars eodem modo est singularis
proportionaliter (Ord d.2, q.5, O Th II,
158, 23-25):

Di qui si traggono le conseguenze per una reinterpretazione radicale della dottrina tradizionale (si con

fronti questa classificazione con quella di Burleigh):

'Totum' multipliciter accipitur. Uno modo dicitur aliquid complectens plures partes, sine quibus in rerum natura esse non potest. Sicut impossibile est quod homo sit sine anima rationale existente et corpore; et similiter impossibile est quod aër sit nisi tam materia quam forma sit; similiter impossibile est quod hoc lignum sit nisi haec pars sit. Et tunc semper pars est de essentia totius et non e converso. Aliter accipitur 'totum' pro aliquo communi ad multa. Et sic genus dicitur totum respectu specierum; et species dicitur totum respectu individuorum. Et tunc 'totum' idem est quod 'commune'. Et sic logici communiter utuntur 'toto' (SL I, 35, 1-11; O Ph I, 98-99).

Due sono dunque le accezioni del termine 'tutto' e di queste solo una ha rilevanza ontologica: quella che lo definisce "aliquid complectens plures partes, sine quibus in rerum natura esse non potest". In questa accezione Ockham comprende, come risulta dagli esempi di cui si vale, sia ciò che in precedenza veniva chiamato totum essenziale ("impossibile est quod homo sit sine anima rationale existente et corpore"), sia il totum integrale ("impossibile est quod hoc lignum sit nisi haec pars sit"). La sua posizione dunque è in linea con quella che era stata di Abelardo: non vi sono parti principali e parti secondarie rispetto all'essenza del tutto, ogni parte è ugualmente principale ("semper pars est de essentia totius et non e converso").

Per quanto riguarda il totum universale, Ockham chiarisce poi che non si tratta di un diverso tipo di intero, che possa essere collocato sullo stesso

piano dell'intero reale, bensì di un diverso sensu in cui viene usato il termine "tutto" nell'ambito di un contesto particolare, quello della logica ("et sic logici communiter utuntur 'toto'"). In questo modo rimane privo di fondamento ogni tentativo di sottoporre ad una considerazione analoga ciò che è designato dal termine in questione: nella prima accezione, esso sta per individui reali, quindi è una intentio prima, oggetto di studio delle scientiae reales (metafisica e filosofia naturale); nella seconda accezione, invece, esso sta per intenzioni prime, quindi è un'intentio secunda, oggetto di studio della scientia rationalis (la logica) (2). Nei confronti della tradizione le innovazioni sono dunque sostanzialmente due: a) l'assimilazione del tutto essenziale al tutto integrale; b) la riduzione del tutto universale ad un significato equivoco del termine "tutto".

Considerata secondo il punto di vista che la precedente trattazione storica ha indicato, una concezione come questa sembra collocarsi in una posizione alquanto estrema rispetto al problema ontologico fondamentale che sta alla base di ogni teoria del tutto e della parte: essa contiene in sé il rifiuto di ammettere qualsiasi tipo di distinzione tra l'oggetto e la sua essenza (3). E' chiaro tuttavia che chi sostenesse un appiattimento completo tra le due nozioni, quella di oggetto e quella di essenza, non potrebbe che adottare un punto di vista radicalmente convenzionalistico in teoria della conoscenza e in teoria



del linguaggio.³ Se infatti non si danno differenze all'interno di un oggetto composto, se ciascuna delle sue parti è in egual misura indispensabile alla esistenza del tutto, in che modo quest'ultimo potrà essere riconosciuto come entità autonoma, distinta dagli altri oggetti composti, ma confrontabile con essi, classificabile secondo l'ordine delle categorie, dei generi e delle specie? Non è questa, comunque, la posizione di Ockham, che sostiene invece il realismo in gnoseologia e la significazione naturale dei concetti.⁴ Nella Summa Logicae egli precisa in questo modo la sua affermazione che nell'essenza delle cose non vi è nulla di universale:

dicendum est quod loquendo de vi vocis et secundum proprietatem sermonis concedi debet quod nullum universale est de essentia cuiuscumque substantiae... sed magis proprie loquendo debet dici quod universale exprimit vel explicat naturam substantiae, hoc est natura quae est substantia (SL I, 17, 63-65, 68-70; O Ph II, 59).

Dal punto di vista della teoria del tutto e della parte, dal punto di vista cioè del problema dei rapporti tra ente ed essenza, tra astratto e concreto, per comprendere la posizione di Ockham è necessario capire dunque che cosa sia questa natura, quae est substantia e in che modo il concetto universale la possa exprimere vel explicare (4). In vista di questo fine, verrà qui approfondita l'analisi delle due principali innovazioni apportate dalle concezioni nominaliste del Venerabilis inceptor in materia di tutto e parte.⁵

ii) L'interpretazione logica del totum universale

La posizione di Ockham su questo punto è espressa con chiarezza nell'Expositio in librum Porphyrii de praedicabilibus, là dove all'affermazione di Porfirio secondo cui l'individuo è contenuto nella specie nel modo in cui la parte è contenuta nel tutto, si risponde che

individuum non est proprie pars speciei
nec species est proprie pars generis nec
e converso; cuius ratio est quia semper
totum proprie dictum componitur ex suis
partibus proprie dictis, sed species non
componitur ex individuis nec genus compo
nitur ex speciebus... (EPO., 2, 16, 9-13;
OPh II, 54):

Tuttavia, metaphorice loquendo de toto et parte, aggiunge Ockham, si suole dire che l'individuo è parte della specie e la specie del genere, intendendo con ciò riferirsi al rapporto di maggiore o minore universalità che sussiste tra essi in quanto termini, "et ita totum et pars aequivoce accipiuntur in diversis locis philosophiae" (5).⁴ Quale sia poi il motivo per cui non si può ammettere che la specie sia un tutto che si compone di individui, Ockham lo ha già spiegato in precedenza, in questo stesso capitolo del commento a Porfirio, quando ha stabilito come vada intesa l'affermazione porfiriana: "participatione speciei plures homines sunt unus homo" (6).⁴ Essa infatti, egli sostiene, non può certo essere accolta nel suo senso letterale (de virtute sermonis), poiché in tal caso sarebbe simpliciter falsa: diversi uomini singolari non possono essere identici ad uno stes

so uomo, quindi Porfirio vuol dire che

participare hanc speciem non est aliud
quam esse contentum, vel minus commune;
et tali participatione plures homines sunt
unus homo - hoc est, de pluribus hominibus
praedicatur unum commune quod est haec spe-
cies 'homo' (EPO, 2, 12, ~~99-103~~; OPh II, 50)
(7).

Risulta con chiarezza da questo brano che la cri-
tica di Ockham è qui indirizzata contro coloro che
pongono l'universale e il singolare sullo stesso pia-
no ontologico, non rilevando tra i due altra diffe-
renza che quella che sussiste tra cosa e cosa. La
reinterpretazione logica, in termini di teoria della
predicazione, della tradizionale concezione del totum
universale, che nell'Isagogè di Porfirio mostra le
sue caratteristiche decisamente realiste, si fonda
dunque sulle argomentazioni con cui Ockham dimostra
che è contraddittorio sostenere che si dia una distin-
zione reale tra l'universale e ciò rispetto a cui es-
so è universale. Tali argomentazioni sono esposte in
modo piuttosto esteso e approfondito nella questione
dell'Ordinatio in cui ci si chiede

utrum illud quod immediate et proximo deno-
minatur ab intentione universalis et univo-
ci sit aliqua vera res extra animam, intrin-
seca et essentialis illis quibus est commu-
ne et univocum, distincta realiter ab illis
(8).

Proprio in tale questione è possibile trovare in
fatti, tra le auctoritates addotte a favore del pun-
to di vista realista, anche il "participatione speciei
..." di Porfirio (9). L'opinione qui esaminata, che
secondo Ockham viene falsamente attribuita a Scoto,

sostiene che l'universale è qualcosa che esiste realmente all'interno di ogni singolare come parte della sua essenza, che è lo stesso, cioè numericamente identico in ogni singolare e che è distinto realiter sia dai singolari in cui è contenuto sia da ogni altro universale (10).⁴ Si tratta cioè di una forma estrema di realismo, secondo cui gli oggetti si compongono sia di parti singolari sia di parti universali; queste ultime formano l'essenza, ed essendo le stesse in ogni oggetto che le contiene costituiscono il fondamento alla predicazione dei termini universali.⁵ In una concezione come questa il parallelismo rovesciato tra totum universale e totum essenziale, tipico di ogni concezione realista e che si riscontra tanto in Scoto come in Burleigh, viene portato fino alle sue conseguenze più estreme, cioè fino all'assurdo: l'universale viene qui ad essere contemporaneamente tutto e parte rispetto al singolare.⁶

Gli argomenti con cui Ockham si propone di portare alla luce la contraddizione insita in questa teoria si fondano sostanzialmente sul suo concetto di individuo e sul principio della separabilità di ciò che è realmente distinto.⁷ Essere individuo, secondo Ockham, significa essere immediatamente identico a se stesso e diverso da ogni altro individuo:

Est autem tenendum indubitanter quod quaelibet res imaginabilis existens est de se, sine omni addito, res singularis et una numero, ita quod nulla res imaginabilis est per aliquid additum sibi singularis; sed ista est passio conveniens immediate omni re, quia omnis res per se vel est eadem vel diversa ab alia (EPO prooem, 24-28; OPh II, 11).⁸

Segue da qui che, se l'universale è realmente di verso dal singolare deve essere anch'esso qualcosa di singolare, cioè di individuale (11).³ Anche se, in fatti, esistesse una tale "cosa universale" che, pur rimanendo identica a se stessa, fosse contenuta in in diverse cose singolari, per il solo fatto di esse re diversa da queste ultime e quindi di poter forma- re una pluralità con esse dovrebbe essere considera- ta anch'essa una numero, cioè singolare, poiché ogni pluralità può essere numerata e tutto ciò che è nume- rato, è numerato secondo l'unità numerica (12).⁴ Il secondo argomento fondamentale procede dal principio secondo cui ogni cosa che è ontologicamente preceden te e realmente diversa da un'altra può essere separa- ta da essa, cioè può esistere anche quando questa non esiste: "omnis res prior alia realiter distincta ab illa potest esse sine ea".⁵ Se dunque l'universale è realmente distinto dal singolare, e certamente lo pre cede ontologicamente, segue che può esistere senza che esista nessun singolare, il che è evidentemente assurdo (13).⁶ Altre conseguenze insostenibili di que- sta posizione sarebbero: l'impossibilità che Dio creas- se o distruggesse un individuo senza creare o distrug- gere contemporaneamente anche tutti gli altri indivi- dui della stessa specie, la presenza di parti univer- sali negli individui singolari, la possibilità che di uno stesso individuo universale si predichino attribu- ti contrari, per tacere dei problemi che questa dot- trina solleverebbe circa l'interpretazione di alcuni dogmi teologici (14).⁷

Per tutte queste ragioni dunque, conclude Ockham, non si può accettare l'esistenza all'interno degli individui di queste "cose universali" realmente distinte da essi e comuni ad essi. Tanto più se, anche abbandonando questa concezione, è possibile dare una spiegazione sufficiente della predicazione essenziale, quindi della definizione reale e della scienza naturale, a fondamento della cui possibilità questi universali vengono postulati come esistenti nelle cose (15). Affinché un termine si predichi di un altro in modo essenziale, non è necessario in fatti che il primo sia parte essenziale del secondo, né che sia in qualche modo contenuto in esso o che sia realmente identico con esso: se anzi così fosse, ogni predicazione sarebbe falsa, poiché nessun termine è parte di un altro o è identico ad un altro. E' necessario invece che ciò che è denotato da un termine sia realmente identico con ciò che è denotato da un altro termine e questa funzione denotativa può essere svolta, ed è solitamente svolta, altrettanto bene da ciò che è estrinseco al denotato, come da ciò che è parte di esso (16).

In queste chiare e stringenti formulazioni ockhamiste è possibile riconoscere il nocciolo stesso della posizione nominalista, che consiste sostanzialmente nel rifiuto del modello della biunivocità secondo cui dovrebbe essere concepito il rapporto di corrispondenza tra linguaggio e mondo: per spiegare come sia possibile che un segno si riferisca contemporaneamente a molte cose diverse non è necessario pen-

sare che in ognuna di esse vi sia una "piccola cosa" che è il significato primo di quel segno (17).⁴ Quel che occorre è invece una teoria del riferimento che stabilisca le regole in base alle quali sia possibile determinare sempre il campo di denotazione di un segno in dipendenza della sua occorrenza in un contesto proposizionale.⁵ Questa teoria è la teoria della suppositio, che già da oltre un secolo i logici terministi avevano portato ad un grado elevato di elaborazione formale e che Ockham reinterpreta nominalisticamente nelle sue assunzioni fondamentali.⁶ Ricorrendo ad essa, egli è in grado di disinnescare le controargomentazioni dei suoi avversari volte a dimostrare la necessità di ammettere l'esistenza reale degli universali.⁷ Tra queste, una in particolare acquisterà importanza per i risultati di questa ricerca e verrà ripresa in seguito (18).⁸

Per ora interessa invece osservare come Ockham affronti, nella questione seguente, una versione più moderata della tesi realista, anche questa falsamente attribuita da alcuni al Doctor subtilis, secondo cui l'universale esiste realmente all'interno delle cose singolari, ma non è numericamente identico, bensì è "moltiplicato" in ciascuna di esse (19).⁹ L'argomento principale di coloro che sostengono questa opinione si fonda sull'affermazione di Averroè che l'universale significa la parte e poiché la parte è realmente distinta dal tutto e si moltiplica al moltiplicarsi del tutto, lo stesso dovrà valere anche per lo universale.¹⁰ La risposta di Ockham è che

inter totum et partem, similiter inter subiectum et suum accidens, est talis proportio quod si unum sit singulare reliquum erit singulare; igitur omnis talis res est vere singularis et per consequens non est universalis (Ord d.², q.⁵; OTh II, 153, 18-21) (20).

La confutazione qui è rivolta in particolare contro la versione "scotista" di questa concezione, che sostiene che la natura communis è realmente distinta dalla differenza che la "contrae" negli individui.⁴ È facile per Ockham rilevare a questo proposito che, se questa natura universale è realmente distinta dalla differenza individuale, a maggior ragione lo sarà anche nei confronti di tutte le nature simili a lei che sono contratte negli altri individui della stessa specie, con la conseguenza che si è costretti ad ammettere tante specie quanti sono gli individui, dato che in ognuno c'è una natura universale diversa.⁵ Inoltre, per il principio della separabilità, se natura e differenza sono realmente distinte, non è contraddittorio che una possa esistere senza che esista anche la altra, il che è assurdo.⁶ Restano valide infine quasi tutte le argomentazioni addotte a confutazione della opinione precedente.⁷ La conclusione è dunque che non è possibile che si dia questa natura universale che esiste come parte nelle cose,

quia una pars non potest plus esse singularis quam alia; igitur vel nulla pars in individui est singularis vel quaelibet; sed non nulla, igitur qualibet (Ord d.², q.⁵; OTh II, 158, 25-159, 2) (21).

In ultima analisi, è possibile rilevare che, in

questa critica alla distinzione reale tra universale e singolare, si mostrano operanti i principi fondamentali del sistema ontologico di Ockham.⁴ Essi sono sostanzialmente due: l'identità e il principio di non-contraddizione (22).⁴ Ockham interpreta l'identità come una relazione riflessiva, simmetrica e transitiva, vale a dire che, per lui, ogni cosa è identica a se stessa e, ogniqualvolta due cose sono identiche tra loro, sono identiche anche a tutto ciò che è identico ad una di esse (23).⁴ Poiché, in virtù del principio di non-contraddizione, una cosa non può essere contemporaneamente identica e non-identica ad un'altra cosa, segue di qui che ogni cosa è necessariamente in una relazione di identità o di non-identità rispetto ad ogni altra cosa dell'universo (omnis res per se vel est eadem vel diversa ab alia)(24).⁴ Dunque ogni cosa è immediatamente riferibile ad ogni altra e ciò significa, dal punto di vista ontologico, che esse appartengono tutte al medesimo livello.⁴ In questo modo la nozione stessa di "cosa" (res) viene definita implicitamente sulla base della validità universale del principio del terzo escluso rispetto alla relazione di identità: res è tutto ciò che può appartenere al dominio della relazione di "identità o non-identità".⁴ A questo punto è chiaro che la res così definita non può essere che singolare, se per "singolare" si intende, come fa Ockham, ciò che è unum et non plura: una cosa che fosse insieme una e molte cose violerebbe la proprietà transitiva dell'identità. Ecco perché l'affermazione che l'universale (cioè il non-singolare) è realmente distinto dal singolare contie-

ne una contraddizione (25).

Da questo punto di vista risulta più chiaro in che senso la critica di Ockham sia fondata sul suo concetto di individuo: la confutazione dipende direttamente dalla scelta ontologica compiuta nel definire il singolare rispetto alla relazione di identità, per chi concepisse questa relazione in maniera più debole o definisse in altro modo il singolare, essa non sarebbe valida. Per quanto riguarda invece il secondo principio che regge l'argomentazione di Ockham nelle questioni esaminate, quello della separabilità, il discorso è più complicato, poiché esso contiene un esplicito riferimento ad una "anteriorità ontologica" (prioritas natura) il cui fondamento non può essere analizzato qui in modo approfondito. Anche Ockham in questa occasione rinvia la discussione di tale principio ad una questione posteriore (26).

In sintesi, dunque, la critica alla distinzione reale tra universale e singolare ha condotto, per quanto riguarda la concezione del totum universale, ai seguenti risultati: dato che non possono esistere cose universali, non è possibile che all'interno di un intero vi siano parti singolari e parti universali, quindi il rapporto di inclusione che sussiste tra genere e specie e tra specie e individuo non può essere spiegato ricorrendo ad una pretesa inversione del rapporto parte-tutto tra l'universale e il singolare, secondo cui il primo conterebbe il secondo come totum universale e sarebbe da esso contenuto in quanto pars essentialis. Dunque l'universale non è un totum in senso reale, ma solo in senso metaforico; il modo in cui

esso contiene gli individui è analogo a quello in cui la parola contiene i suoi significati ed è da questo punto di vista che esso deve essere oggetto di considerazione da parte del logico (27).

Si può vedere in questo una conferma di quanto è stato fatto rilevare in conclusione al capitolo precedente e cioè che, in una teoria del tutto e della parte, la considerazione del totum universale risulta subordinata alla decisione della questione ontologica che si gioca intorno al rapporto tra totum integrale e totum essenziale (28).

iii) L'assimilazione di totum essenziale e totum integrale

Come è risultato dal precedente esame della tradizione medievale in materia di tutto e parte, la questione dei rapporti tra questi due tipi di interi si presentava, nel periodo "classico" della scolastica, sotto forma di discussione sullo status ontologico da attribuire alla distinzione tra forma partis e forma totius. Un primo spunto al tentativo di definire la posizione di Ockham intorno a questo problema è offerto dalle Summulae in libros Physicorum, probabilmente una delle sue ultime opere filosofiche, in cui si trova un capitolo dedicato alla questione: se materia e forma siano le sole parti del composto o se invece bisogna pensare che in esso sia presente anche qualcosa d'altro, "sicut aliqui ponunt dicentes, quod compositum non tantum dicit materiam et formam, sed etiam dicit formam quae dicitur forma totius" (SP I, 25; 29 b) (29).

Secondo Ockham, coloro che sostengono questa opi-
 nione partono dalla constatazione che la semplice
 esistenza simultanea delle parti non è sufficiente
 a fondare l'esistenza del tutto, giacché può darsi
 il caso che le parti esistano (ad esempio, che le
 lettere a e b sussistano separatamente) e che il
 tutto (la sillaba ba) non esista. Di qui si giunge
 alla conclusione che nell'intero ci deve essere qual-
 cosa in più oltre al semplice insieme delle parti
 cioè, appunto la forma totius. L'opposizione di Ockham
 a questa dottrina è netta. Essa è per lui "contra
 mentem Aristotelis..." quia secundum eum totum non
 est aliud a partibus simul sumptis, idest iunctis et
 unitis": il richiamo implicito è alla formulazione
 di Averroè contenuta nel suo commento al primo libro
 della Fisica (30). Del resto, sostiene Ockham, il ri-
 corso a questa tertia entitas sarebbe o insufficien-
 te a garantire l'indipendenza del tutto o completa-
 mente superfluo, giacché, se questa forma totius de-
 ve essere posta per spiegare l'unione di materia e
 forma nel composto, bisognerà allora porre una quar-
 ta entità per spiegare l'unione della forma totius
 con le due entità precedenti, e poi una quinta per
 spiegare l'unione della quarta, e così all'infinito,
 se invece si sostiene che la forma totius è in gra-
 do da sola di fondare l'unità di materia e forma, non
 si vede perché questa capacità non debba essere at-
 tribuita anche alla forma stessa. Perciò egli conclu-
 de

quod praeter partes, quae sunt materia et
 forma, non est alia tertia entitas distincta

ab illis, sed est aliqua compositio, quae non est una pars nec alia, ita quod illud compositum nec est materia nec est forma, sed simul et coniunctim materia et forma unitae (SP I, 25; 30 a).

A questo proposito bisogna però distinguere, secondo Ockham, tra ciò che è composto dalla natura e ciò che è composto dall'azione dell'uomo. Il primo, che è unum per se, non è altro che l'insieme delle sue parti simul existentes, mentre il secondo, che è unum per accidens, è formato di parti che possono esistere anche separatamente dall'intero, quindi la sua esistenza richiede non solo la semplice esistenza delle parti, ma anche la loro unione secondo un ordine determinato. Da ciò deriva che, quando ad esempio una casa viene distrutta, non si deve pensare che in questo modo si perda una qualche entità che prima c'era e ora non c'è più, ma solamente che le parti che prima erano unite ora sono separate (31). A chi obietta poi che materia e forma, le quali sono cause del composto, non possono essere cause di se stesse ma solo di qualcosa di diverso e che appunto questa "differenza" è ciò che viene chiamato forma totius, Ockham risponde che l'esser causa, per materia e forma, non è altro che l'esser parte e in quanto tali esse sono diverse dal composto, come la parte è diversa dall'intero, e quindi non sono cause di se stesse, ma di qualcosa di diverso, cioè del composto (32). Se infine si volesse concludere la necessità dell'esistenza della forma totius argomentando che materia e forma potrebbero sussistere entrambe pur restando separate, e che quindi il composto non

è semplicemente identico alle sue parti simul exi-
stentes, ciò sarebbe, secondo Ockham, semplicemente
 contrario ai principi della filosofia aristotelica,
 poiché "secundum Aristotelem vel eius intentionem"
 è impossibile che materia e forma esistano entrambe
 nel medesimo luogo e che non siano unite nel compo-
 sto (33). Ciò è tanto vero che, se accadesse che
 un'unica forma e due diverse materie si trovassero
 insieme simultaneamente, ne risulterebbero due com-
 posti. Di qui la conclusione:

sic ergo patet quod compositum non est
 nisi omnes partes suae, sed non semper,
 sed tunc solum quando sunt debito modo
 ordinatae et unitae, quia ad diversa com-
 posita requiritur diversa unio partium...
 sed requiritur certus ordo, sicut plures
 homines faciunt unum populum (SP I, 25;
 31 a).

Il rifiuto della dottrina della forma totius è
 dunque espresso in maniera del tutto esplicita in
 questo brano, ma per poterne desumere una concezio-
 ne chiara di come Ockham intenda i rapporti tra par-
 ti e intero nel totum essenziale occorre condurre
 più a fondo l'analisi. Innanzitutto si presenta il
 problema dell'identità degli aliqui contro cui si ri-
 volge qui la polemica del venerabilis inceptor. A
 margine dell'edizione romana del 1617 compare una no-
 ta che avverte, in corrispondenza di questo capitolo:
 "Burlei placitum impugnatur", ma in un articolo del
 1934 Léon Baudry ha respinto questa indicazione, in
 considerazione della diversità della dottrina di Bur-
 leigh da quella confutata da Ockham, nonché del fat-

to che Burleigh non usa mai il termine forma totius (34). Quindici anni più tardi, Ernest A. Moody, dopo aver stabilito, sulla base di un confronto testuale compiuto sui commenti alla Fisica dei due filosofi, che il principale bersaglio delle critiche di Ockham per quanto riguarda la filosofia naturale è Egidio Romano, ha affermato che anche in questo capitolo delle Summulae la teoria presa di mira è quella di Egidio (35). Tra gli studiosi che in seguito si sono occupati di questo brano nessuno, a quanto mi consta, si è pronunciato su questa attribuzione (36).

Ciò nonostante ritengo che vi siano motivi sufficienti per sollevare alcuni dubbi in proposito: in primo luogo, Moody non adduce a sostegno della propria affermazione alcuna considerazione direttamente riferita al testo in questione, ma sostiene semplicemente che Egidio, benché non sia stato l'inventore del termine forma totius, fu il primo a conferire ad esso lo speciale significato e l'ampia diffusione che ebbe nel primo XIV secolo (37). Mi sembra invece che si possa affermare, sulla base di quanto è emerso nel precedente capitolo, che almeno nell'ambiente dei francescani di Oxford il termine in questione fosse a quel tempo associato più probabilmente alla dottrina di Scoto che a quella di Egidio Romano. Lo stesso Ockham infatti attribuisce esplicitamente almeno una volta la espressione forma totius proprio a Scoto (38). Inoltre da una testimonianza del suo avversario e contemporaneo Walter Chatton, riportata da Baudry, risulta che sull'esistenza di questa "terza entità" era in atto

una discussione tra Ockham ed i suoi critici, che in gran parte erano scotisti (39).³ Ciò è confermato dal rilievo che tale questione riceve nell'opera di uno scotista ortodosso quale sembra essere lo Pseudo-Camp^usall, tanto che non è da escludere che Ockham abbia in mente anche costui nella sua polemica contro le opinioni degli aliqui.

Ma gli ostacoli più forti all'accoglimento della proposta di Moody sembrano provenire da considerazio^uni di critica interna: l'esempio aristotelico della sillaba, che Ockham riporta come principale fondamen^uto autoritativo della posizione degli aliqui, ricorre almeno due volte in Scoto proprio in connessione al problema della differenza del tutto dall'insieme delle sue parti e in contesti sicuramente noti ad Ockham, poiché egli vi fa riferimento in occasione della sua critica della distinzione formale e della critica alla teoria scotista della relazione (40).⁴ Inoltre, anche l'obiezione che forma e materia non sono cause di se stesse può essere fatta risalire a Scoto e si trova come argomento principale nello Pseu^udo-Campsall (41).⁵ Infine si può rilevare che anche la confutazione di Ockham si fonda su di un'argomentazio^une che si incontra più volte nei suoi scritti e sempre in risposta alle critiche scotiste alla sua teoria della relazione (42).⁶

Sulla base di queste motivazioni ritengo quindi probabile che i sostenitori dell'opinione avversata da Ockham fossero degli scotisti piuttosto che dei seguaci di Egidio Romano.⁷ Di conseguenza, anche le

affermazioni e le prese di posizione che si trovano in questo capitolo possono essere meglio comprese soltanto se inserite nel quadro più ampio del contrasto con il Doctor subtilis e i suoi discepoli. Da questo punto di vista risulta dunque che i presupposti del rifiuto ockhamista di ammettere qualsiasi tipo di distinzione tra parti e intero all'interno del totum essenziale vanno cercati nella sua teoria della distinzione, in cui occupano grande rilievo le critiche alle concezioni di Scoto, così come la spiegazione dell'enfasi che Ockham pone in questo brano su nozioni come unio e ordo si può trovare solamente nella sua teoria della relazione, anch'essa in gran parte elaborata in opposizione a Scoto. Solo in questo modo sarà forse possibile comprendere se e come egli, pur cancellando in pratica la principale differenza tra il tutto integrale e quello essenziale, riesca ugualmente a mantenere la distinzione tra gli oggetti composti dotati di unità indipendente e quelli che invece ne sono privi.³

iv) La critica delle distinzioni

Nella seconda distinctio dell'Ordinatio, cioè del commento al primo libro delle Sentenze, Ockham costruisce, questione dopo questione, una "critique des distinctions" di cui Paul Vignaux ha con grande chiarezza illustrato l'importanza all'interno del sistema nominalista (43).⁴ Attraverso di essa infatti Ockham giunge ad isolare, per via negativa, quel pilastro fondamentale della sua concezione ontologica che è

la nozione di individuo (res, singulare), di cui già si è indicato come essa sia definita sulla base della relazione di identità.¹⁴ L'esame di questa critica mostrerà ora come l'importanza primaria di questa relazione sia dovuta al nesso che la unisce al principio ontologico di non-contraddizione (44).¹⁵

Tre sono i tipi di distinzione che Ockham prende in considerazione: la distinzione reale, la distinzione formale e la distinzione di ragione.¹⁶ Della prima già si è visto come per il francescano inglese essa non possa sussistere altro che tra individui irriducibilmente singolari, resta dunque da affrontare la trattazione delle altre due, che si trova contenuta sia nelle questioni che trattano della distinzione tra l'essenza divina e le sue perfezioni attributali sia in quelle dedicate al problema della distinzione tra universale e singolare (45).¹⁷ Per quanto riguarda la distinzione formale, Ockham prende in esame nella prima quaestio le opinioni di Scoto e di Guglielmo di Alnwick secondo cui tra l'essenza divina e i suoi attributi, così come tra gli attributi stessi, non sussiste una semplice distinzione di ragione, né soltanto una distinzione come quella che sussiste tra gli oggetti degli atti intellettivi, bensì una "tertia distinctio praecedens intellectum omni modo" e tale per cui essi, benché distinti, sono tuttavia realmente identici, cioè sono lo stesso individuo reale: l'essenza divina (46).¹⁸

Nella sesta quaestio viene invece affrontata la opinione di Scoto secondo cui la natura communis e

la differenza individuale, cioè l'entità che in sè è indifferente all'universalità e alla singolarità e quella che, aggiungendosi alla prima, la fa divenire singolare, sono in re lo stesso individuo, ma differiscono formalmente (47).⁴

Identico è l'atteggiamento di Ockham in entrambe le questioni: egli dichiara insostenibile una distinzione di tal genere, poiché va contro quelli che per lui sono i principi fondamentali di ogni ontologia.⁵ Identica è anche l'argomentazione che in entrambe le questioni egli adduce a fondamento di questa affermazione, essa merita di venire esaminata in dettaglio.⁶ La premessa maggiore assunta da Ockham è il principio che da Leibniz in poi viene chiamato di "identità degli indiscernibili": questo afferma infatti che, se di x e y non si possono verificare proprietà contraddittorie, allora x e y sono identici; di qui segue immediatamente, per la legge logica di trasposizione, che, se x e y non sono identici, allora di essi si possono verificare proprietà contraddittorie e questa è appunto la maggiore delle assunzioni di Ockham.⁷ La minore invece è lo stesso principio ontologico di non-contraddizione, o principio di "indiscernibilità degli identici", secondo cui non si possono verificare proprietà contraddittorie di una stessa cosa e quindi, se i contraddittori si verificano, deve sussistere una distinzione. Ora, poiché per Ockham gli enti si dividono in enti reali ed enti di ragione, segue che le uniche distinzioni che si possono dare sono quelle che sussistono tra due enti reali o tra due enti di ragione o tra un ente reale e un ente di

ragione, ma poiché la teoria di Scoto esclude le ultime due alternative, resta che tra gli enti di cui secondo Scoto si verificano proprietà contraddittorie (cioè nei due casi: tra l'essenza divina e i suoi attributi o tra la natura communis e la differenza individuale) deve sussistere una distinzione reale e non semplicemente formale (48).⁴ E' chiaro che l'unico mezzo a disposizione di Scoto per opporsi a questa argomentazione sarebbe quello di negare la minore, e cioè che dalla verifica dei contraddittori si possa inferire solo una delle tre distinzioni elencate da Ockham e non invece una distinzione formale.⁵ La risposta di Ockham ad una simile obiezione è che "omnia contradictoria habent aequalem repugnantiam" e che, se si ammette questa distinzione

perit omnis via ad probandum distinctionem rerum in creaturis, quia contradictio est via potissima ad probandum distinctionem rerum (Ord D.2, q.6; OTh II, 174, 4-6) (49).⁶

Con questo Ockham vuole sottolineare che la distinzione formale non è, come le altre tre distinzioni da lui ammesse, un caso diverso della stessa relazione, che una volta si applica ad enti reali, una volta ad enti di ragione e una volta a un ente reale e a un ente di ragione, bensì è una distinzione di tipo diverso, che si applicherebbe tra entità (le formalitates) le quali non possono essere considerate né univo⁷camente identiche né univocamente diverse rispetto agli altri enti, bensì appunto realmente identiche e formalmente diverse, cioè allo stesso tempo identiche e non-identiche.⁸ L'ammissione di due tipi diversi di

distinzione, e quindi di due tipi diversi di identità, comporterebbe dunque un indebolimento del principio ontologico di non-contraddizione, la cui applicazione universale troverebbe una limitazione nel caso di queste entità formali che sono contemporaneamente identiche e non-identiche rispetto agli altri enti.⁴ In questo modo la divisione dell'ente non sarebbe più una divisione in specie alle quali resta comune un genere, come è il caso della divisione proposta da Ockham in ente reale e ente di ragione, bensì sarebbe una divisione in "gradi" o "modi" dell'ente tra i quali sussisterebbe un vero e proprio "salto" ontologico, una invalicabile separazione categoriale (50).⁵

L'obiezione fondamentale sollevata da Ockham a questo punto è dunque questa: ammesso che si dia una simile divisione dell'ente, come è possibile stabilire quali enti appartengono ad un grado e quali ad un altro? Gli enti possono essere distinti solo a partire dalle proprietà che di essi si verificano: là dove si verifica una contraddizione si deve porre la distinzione, ma se si sostiene che in certi casi tale distinzione non è una semplice distinzione tra enti dello stesso tipo, bensì tra enti di gradi diversi, occorrerà allora selezionare tra tutte le proprietà predicabili degli enti quelle che, poste in contraddizione, inferiscono la distinzione in un grado dell'essere e quelle che la inferiscono in un altro.⁶ Ma su quale base si può compiere a priori tale selezione?

Ockham conclude:

qua ratione tu dicis quod aliquid idem potest vere negari de sapientia divina et

vere affirmari de bonitate divina, non obstante reali identitate, propter solam distinctionem formalem, eadem facilitate dicam universaliter quod esse et non-esse verificatur de a et b propter distinctionem formalem, non obstante quod sint idem realiter; et ita perit omnis via probandi distinctionem vel non-identitatem realem inter quaecumque (Ord d.², q.¹; OTh II, 16, 4-11).¹⁴

L'opzione fondamentale del nominalismo di Ockham è dunque motivata da considerazioni che concernono direttamente l'ambito dell'ontologia formale, dato che sono riferite all'idea di "oggetto" o "qualcosa in generale": non è possibile introdurre delle divisioni nel campo di applicazione di questa idea, poiché essa ha un contenuto puramente analitico che coincide con la validità universale del principio di non-contraddizione. "On saisit peut-être la jonction, la communication d'une logique avec une ontologie": l'analiticità in questione è infatti quella che sta a fondamento di tutta la logica, in questo contesto non sono rilevanti i gradi di intensità o perfezione che possono essere distinti all'interno dell'essere, ma solo quella "vuota determinatezza" dell'ente che è del tutto indifferente ad ogni contenuto, forma syllogistica aequaliter tenet in omni materia (51).¹⁵

La distinzione formale è la distinzione che sussiste, secondo Scoto, tra gli elementi che compongono l'essenza: le perfezioni attributali nel caso della essenza divina, il genere primo e la somma delle sue differenze nel caso dell'essenza degli enti creati;

negandola, Ockham nega contemporaneamente che la sfera delle essenze, la sfera del per se, costituisca un grado dell'essere autonomo e parallelo a quello degli enti individuali.⁴ Tale atteggiamento trova la sua motivazione nel concetto puramente analitico di res che egli sostiene e che coincide con la validità universale del principio ontologico di non-contraddizione, la quale a sua volta non permette che si possa inserire un termine medio nell'opposizione tra identità e non-identità: poiché l'ente è uno, anche la relazione di identità deve essere una (52).⁴

Da questa concezione fondamentale procede anche la critica ockhamista alla distinzione di ragione, contenuta nella seconda, terza e settima questione di questa distinctio seconda dell'Ordinatio (53).⁴ Nella prima di tali questioni Ockham afferma che "est opinio multorum, et omnium praeter illos qui ponunt quod distinguantur ex natura rei, quod perfectiones attributales sunt ipsa divina essentia realiter, sed inter se et ab essentia divina distinguuntur sola ratione".⁴ Allo stesso modo, nell'ultima vengono affrontate le opinioni di coloro che pensano che la natura universale, la quale è realmente, almeno in potenza, nell'individuo, si distingua da esso "secundum rationem tantum vel per considerationem intellectus" (54).⁴

A tutti costoro Ockham oppone, in forma argomentativa, l'affermazione che una distinzione di questo genere non si può dare.⁴ Si è già visto infatti che per lui esiste un solo tipo di distinzione, così co-

me esiste un solo tipo di identità, la quale trova soltanto casi diversi di applicazione a seconda che interessi due enti reali o due enti di ragione o un ente reale e un ente di ragione, dunque non ha senso affermare che un ente reale è distinto da se stesso o da qualsiasi altra cosa secondo la ragione per il semplice motivo che una distinzione si dice di ragione solo quando sussiste tra due enti di ragione (55). Né dal fatto che l'intelletto può formare concetti diversi riferiti ad uno stesso ente reale si può concludere che tale ente sia distinto secondo la ragione: questa distinzione si applica qui ai concetti formati dall'intelletto e non all'ente reale, che rimane perfettamente identico a se stesso e diverso da tutti gli altri enti a prescindere da qualsiasi attività dell'intelletto (56).

Da quest'ultimo capitolo della critica ockhamista delle distinzioni risulta dunque un'ulteriore importante caratterizzazione delle nozioni di identità e distinzione su cui il Venerabilis inceptor fonda il proprio sistema ontologico: esse sono assolutamente indipendenti dall'intelletto umano, sono relazioni che si stabiliscono immediatamente tra le cose semplicemente in conseguenza della loro esistenza; anche nei confronti degli enti di ragione l'attività dello intelletto non consiste in altro che nella loro produzione; una volta che siano stati prodotti, essi sono immediatamente identici a se stessi e diversi dagli altri enti (57). Come ha giustamente sottolineato Vignaux, in una concezione come questa si trova

implicitamente contenuta una critica ad ogni teoria dell'astrazione che sia fondata sul presupposto che l'intelletto può tracciare delle distinzioni anche dove nell'essere non si dà distinzione alcuna (58).⁴ Tutto ciò che può fare l'intelletto è, secondo Ockham, formare dei concetti che si riferiscono in modo diverso a ciò che in realtà è una cosa sola.⁴

Ma a questo punto si presenta spontaneo un interrogativo: se, in base all'ontologia dell'individuo che Ockham ha progressivamente e negativamente costruito mediante la sua critica delle distinzioni, tutto ciò che esiste è immediatamente e irriducibilmente uno e identico a se stesso, cioè indistinguibile se non in una molteplicità di parti altrettanto individuali, come è possibile garantire un fondamento in re alla pluralità di concetti con cui l'intelletto si riferisce a questo unicum? Il problema è analogo a quello che si presenta ad Ockham come teologo: in che modo è possibile dire qualcosa di un Dio dalla perfezione infinita, distinto in tre persone eppure assolutamente semplice e uno? Si tratta chiaramente soltanto di un'analogia, poiché le tre persone in Dio sono distinte realmente, mentre, una volta confutata la posizione dei realisti estremi, è accertato che non occorre postulare delle distinzioni reali tra l'individuo e ciò che in esso dovrebbe corrispondere ai concetti.⁴ Ciò nonostante, nella questione in cui Ockham affronta direttamente il problema della Trinità, che è l'undicesima e ultima della seconda distinctio del l'Ordinatio, è possibile trovare alcune affermazioni che indicano quale sia la soluzione che egli intende

adottare anche per quanto riguarda il più generale problema della validità dei concetti (59).⁴

In tale questione Ockham mostra come davanti al mistero trinitario il dogma imponga di ammettere la distinctio formalis tra l'essenza divina e le tre persone e afferma che questa sospensione delle leggi della logica deve essere accettata solo perché richiesta dalla fede:

Unde dico quod non potest esse distinctio formalis, nec talis contradictio verificari, nisi ubi sunt distinctae res realiter quae tamen sunt una res realiter, quod solum est possibile de personis divinis, quia sunt tres personae realiter distinctae et tamen sunt una res, quia sunt una essentia numero.⁵ Et ideo cum non sit possibile in creaturis quod plures res distinctae realiter sint una res, ideo in creaturis non est talis distinctio ponenda; nec unquam est ponenda ubi credita non compellunt" (Ord d.2, q.11; OTh II, 374, 18-25).⁶

Anche qui tuttavia non bisogna pensare che, poiché ci sono cose formalmente distinte, vi siano entro queste cose delle formalitates mediante le quali esse sono distinte.⁷ Se così fosse, la somma semplicità di Dio verrebbe meno.⁸ Ma non c'è alcun bisogno di porre queste entità formali, poiché anche la distinzione formale, come ogni altra identità e distinzione, è una relazione che si stabilisce immediatamente tra le cose: "essentia et relatio conveniunt se ipsis, et sunt idem realiter se ipsis, et se ipsis distinguuntur formaliter" (Ord d.2, q.11; OTh II, 370, 11-13).⁹ La distinzione formale così come la intende Ockham è quindi, diversamente da quella di Scoto, non una specie diversa di distinzione, ma un suo

diverso modo:

quando dicitur 'essentia et relatio distinguuntur formaliter', ly formaliter est ibi unum purum syncategorema sicut est 'per se' vel 'necessario' vel 'contin^{genter}'....(Ord d.², q.¹¹; OTh II, 375, 6-9)

e ancora

formalitas, secundum quod modo loquimur, est quasi condicio totius propositionis quae non est ens reale, et ideo formalitas consequens quasi propositionem non est realis. Unde simile est de formalitate respectu realitatis et de necessitate respectu realitatis; et hoc loquendo de necessitate quae correspondent 'necessario', quando sic dicitur 'homo necessario non est asinus'. Hic enim est quaedam necessitas, et tamen nulla est hic necessitas quae sit vera realitas, quia tunc esset aliqua necessitas realis alia a Deo, et ita aliqua res alia a Deo esset necessaria vel necesse esse, sed ista necessitas est totius propositionis. (ibidem; 375, 18-376, 1).

E se si solleva l'obizione che "non loquimur de propositione sed de re", Ockham risponde:

quamvis loquimur de re, tamen loquimur de ea mediante propositione et mediantibus terminis, et ideo aliquae possunt esse condiciones propositionis et terminorum propositionis mediantibus quibus loquimur, quae non sunt ipsius rei de qua loquimur. Et ideo concedo quod ex natura rei essentia non est formaliter relatio... et tamen illa formalitas non est in re ex natura rei, sicut homo necessario est risibilis et tamen illa necessitas non est in re, quamvis in re et ex natura rei homo sit risibilis (ibidem; 376, 15-24).

Queste lunghe citazioni mi sono sembrate opportu-

ne non tanto per la loro importanza riguardo al difficile problema della distinctio formalis in divinis e dei rapporti tra logica e fede in Ockham (60), quanto piuttosto per sottolineare l'occorrenza in esse di espressioni come condiciones propositioni et terminorum e dell'affermazione che la necessità non è in re, ma che tuttavia la necessità delle proposizioni è ex natura rei.⁴ In ciò si segnala nuovamente l'importanza di questo concetto di natura, già incontrato in precedenza nell'espressione natura quae est substantia: la critica delle distinzioni ha chiarito in maniera definitiva che secondo Ockham questa natura, qualunque cosa essa sia, non può essere in alcun modo distinta dalle cose individuali, che sole possiedono dignità ontologica, e tuttavia risulta anche che essa costituisce il fondamento oggettivo della necessità delle proposizioni, ne è la condicio, così come lo è del significato dei suoi termini.⁵ Per meglio stabilire come debba essere intesa questa natura oggettiva ma non oggettuale occorre approfondire l'analisi della teoria ockhamista delle relazioni, di cui la teoria della identità e della distinzione costituisce solo una parte.⁶

v) La teoria delle relazioni

Ockham ha scritto molto sulla relazione: nella sua opera sulle Sentenze ad essa sono dedicate due intere distinctiones, la trentesima e la trentunesima, del commento al primo libro (o Ordinatio) oltre alle prime due questioni del commento al secondo libro (o Re-

portatio); la discussione della categoria di relazione occupa inoltre due lunghi capitoli dell'Expositio in librum Praedicamentorum Aristotelis e ben sei capitoli della Summa Logicae; nei Quodlibet infine almeno una ventina di questioni trattano di problemi che concernono direttamente la teoria delle relazioni (61).⁴⁴ Molto è stato scritto su di essa anche da parte degli interpreti del pensiero ockhamista e ciò testimonia sia dell'importanza che tale teoria riveste nell'ambito delle concezioni ontologiche e logiche del filosofo francescano sia delle difficoltà in cui si sono imbattuti i diversi tentativi di unificare entro uno schema concettuale coerente le varie parti della dottrina (62).⁴⁵ Considerata quindi la complessità della materia, non è possibile aspirare qui ad una trattazione esauriente né alla soluzione dei singoli problemi ermeneutici, tanto più che anche la prospettiva particolare di questa ricerca sembra esigere piuttosto un approccio di carattere generale che un'analisi minuziosa.⁴⁶

In questo senso si può affermare che, dal punto di vista del sistema, i problemi cui Ockham si trova di fronte in tale ambito sono sostanzialmente due: quello dello status ontologico da attribuire alle relazioni e quello della definizione semantica dei termini relativi.⁴⁷ Si propone quindi per le relazioni un interrogativo analogo a quello che si presenta circa la natura degli universali.⁴⁸

Dal punto di vista ontologico la concezione di Ockham si definisce attraverso la critica della tesi

scotista, secondo cui le relazioni sono realmente distinte dal loro fundamentum, cioè dall'oggetto a cui si applicano.⁴ Le argomentazioni di Scoto muovono dal principio di inseparabilità degli identici: se x può esistere anche quando y non esiste, allora x e y non sono la stessa cosa (63).⁴ Ma ciò è vero di molte relazioni nei confronti dei loro fundamenta: è possibile, ad esempio, che una cosa bianca esista senza essere simile (ad un'altra cosa bianca), dunque l'essere simile (similitudo) è una cosa diversa dalla cosa bianca.⁴ Inoltre le parti possono sussistere separatamente senza essere unite nel composto e la causa può esistere senza tuttavia produrre il suo effetto (ad esempio, quando non è sufficientemente vicina a ciò su cui deve agire).⁴ Di conseguenza, per spiegare come sia possibile che qualcosa sia non-simile e poi simile, non-parte e poi parte, non-causa e poi causa, è necessario concludere che il passaggio da un contraddittorio all'altro sia prodotto dall'intervento di una nuova res, cioè, in questi casi, dalle relazioni di somiglianza, di unione e di vicinanza (64).⁴

La risposta di Ockham parte invece dalla constatazione che è impossibile concepire una relazione senza concepire insieme anche gli oggetti a cui questa relazione si applica.⁴ Così, ad esempio, è impossibile sapere che qualcosa è simile senza sapere contemporaneamente che essa è simile a qualcosa.⁴ Né si può impedire che, non appena esistono gli estremi della relazione, si dia immediatamente anche la relazione stessa, giacché non è logicamente possibile che esi-

stano due cose bianche e che non siano simili. Dunque la relazione non é realmente distinta dai suoi estremi. Se infatti così fosse, bisognerebbe concludere che in un individuo vi sono infinite cose, poiché vi sono infinite relazioni; tra l'individuo e una qualsiasi relazione che gli inerisce sussisterebbe una relazione di distinzione, e tra questa relazione e la prima di nuovo una relazione di distinzione, e così all'infinito (65).

La conclusione di Ockham é dunque che nessuna relazione può essere considerata una res, poiché "omnis res realiter distincta ab alia ita est absoluta sicut alia". Non si deve tuttavia pensare nemmeno che la relazione sia semplicemente un prodotto dell'attività dell'intelletto, poiché

"intellectus nihil plus facit ad hoc quod Sortes sit similis quam ad hoc quod Sortes sit albus" (Ord d. 30, q. 1; OTh IV, 316, 10-12 (66)).

Solamente quelle relazioni che sussistono in conseguenza di un atto mentale, e più precisamente di un atto della volontà, possono essere considerate a giusto titolo relationes rationis, come é il caso, ad esempio, delle relazioni che sussistono tra soggetto e predicato o tra il segno convenzionale e il suo valore di scambio; in tutti gli altri casi,

quando res est talis qualis denominatur esse per relationem vel concretum relationis sine omni operatione intellectus, ita quod operatio intellectus nihil facit ad hoc, tunc potest dici relatio realis" (QdI. VI, q. 30, 39-42; OTh IX, 700 = Arg. VII, q. 5) (67).

I presupposti dell'individualismo ontologico, che Ockham ha progressivamente isolato nel corso della critica delle distinzioni, restano dunque operanti anche nella sua teoria della relazione.⁴ Non si può ammettere che si dia una distinzione reale tra la relazione e le res absolutae, poiché ciò equivarrebbe ad ammettere l'esistenza di qualcosa che non è singolare.⁵ Nel concetto stesso di relatio o ad aliquid, è infatti contenuto il rinvio ad una pluralità: questo è ciò che Ockham mette in rilievo nel dimostrare l'inseparabilità, ontologica così come concettuale, della relazione dai suoi relata.⁶ Non essendo singolare, la relazione non può essere considerata una res, e tuttavia essa, se non è relazione di ragione, sussiste nella realtà indipendentemente dall'intelletto, quindi possiede natura oggettiva, tanto è vero che, non appena i suoi estremi vengono posti in essere, immediatamente essa ne consegue.⁷ E' in questo senso che va intesa, secondo Ockham, la distinzione tracciata da Scoto tra relazioni intrinseche e relazioni estrinseche:

Sciendum tamen quod illa differentia quam ponit Joannes inter relationes quae oriuntur ab intrinseco et ab extrinseco, debet sic intelligi quod in relationibus ab intrinseco positis extremis et fundamentis duarum relationum et ipsa relatione semel posita, semper stantibus illis extremis, stabit eadem relatio. Sed sic non est de respectibus quae oriuntur ab extrinseco.
(Rep II, q. 2; OTh V, 48, 14-19) (68)

Dunque queste relazioni intrinseche sono fondate nella natura stessa degli oggetti, sono ex natura rei:

si vede in questo come nella teoria ockhamista della relazione la vuota nozione di res, che la critica delle distinzioni ha determinato in modo puramente analitico, si venga arricchendo di un contenuto reale. Relazioni intrinseche come similitudo, aequalitas, causalitas, paternitas, rinviano infatti alle proprietà materiali degli individui tra i quali si instaurano, vale a dire alle loro qualità o quantità o azioni. Se comunque le relazioni non sono res, non si può ammettere che siano realmente distinte dai loro fundamenta, anzi per Ockham è lo stesso concetto di fundamentum ad essere privo di senso nel caso delle relazioni, poiché in esso è implicito il rinvio ad un'interpretazione del rapporto res-relatio modellata su quello dell'inerenza tra soggetto e accidente (69).

D'altra parte, Ockham è d'accordo con Scoto nel negare che tra la relazione e i suoi estremi possa sussistere una distinzione di ragione, sia perché ritiene efficaces le argomentazioni del Doctor subtilis contro la dottrina di Enrico di Gand, sia perché, come si è visto, la sua critica delle distinzioni ha già stabilito che una distinzione di ragione non può sussistere altro che tra due enti di ragione (70). Perciò, visto che relazioni e res absolutae non differiscono né come cosa e cosa, né come concetto e concetto, rimane solo la possibilità che esse differiscano come concetto e cosa: questa è appunto la soluzione ockhamista al problema dello status ontologico della relazione.

Dato che tutto ciò che esiste è individuale, an-

che alla relazione non può essere attribuita esistenza individuale se non in quanto essa è concetto o intentio in anima e cioè, più precisamente, in quanto concetto che significa contemporaneamente, ma non allo stesso modo, diversi oggetti individuali. Se la relazione è un concetto, e quindi per Ockham un segno, anche alla domanda "che cosa è ^{la} relazione?", così come a tutte le domande simili riguardanti dei segni, si può rispondere in due modi, a seconda che la si consideri riferita al segno-"relazione" in quanto segno o in quanto oggetto: nel primo caso, poiché si assume il segno nella sua funzione significativa, la domanda verte sul suo significato e quindi la risposta è "la relazione è una pluralità di oggetti individuali", mentre nel secondo caso la domanda verte sul segno stesso nella sua qualità di oggetto e la risposta è "la relazione è un concetto" o "la relazione è un nome"(71).

Dunque la relazione, in quanto concetto o intentio, esiste solamente in intellectu, e tuttavia la sua significazione non dipende dall'intelletto, poiché operatio intellectus nihil facit ad hoc, bensì direttamente dalla natura delle cose che sono poste in relazione. Per questo le proprietà semantiche dei nomina relativa riflettono il carattere ontologico della non-indipendenza della relazione.⁴ Come dice infatti Aristotele nel settimo capitolo delle Categorie : "omnia relativa dicuntur ad convertentiam", poiché ogni relazione ammette la relazione inversa, e da ciò dipende la caratteristica che definisce i nomi relativi dal punto di vista sintattici

co e cioè che sempre di ogni relativo si può predicare il suo correlativo in caso obliquo (cioè diverso dal nominativo). Inomi relativi, dice Ockham,

"sic sua significata^{significant} quod de nullo verificari possunt nisi vere et convenienter possit eis addi casus obliquus alterius dictio-
nis, sicut impossibile est quod aliquis sit pater nisi sit alicuius pater, et impossibile est quod aliquis sit similis nisi sit alicuius similis" (SL I, 49, 29-33; OPh I, 155) (72)."

In altri termini, i relativi sono simul natura et in intellectu, vale a dire, come l'uno non può darsi in natura senza che si dia anche l'altro, così l'uno non può essere concepito senza che insieme sia concepito anche l'altro (73). Ma anche in questo caso, bisogna fare attenzione a non proiettare automaticamente ciò che è del segno in quanto segno su ciò che è del segno in quanto oggetto, né su ciò che è dell'oggetto a cui il segno si riferisce:

"Et hoc est possibile (scil. relativa esse^{simul} natura) quantumcumque nec termini nec res pro quibus termini supponunt sint simul natura. Sicut isti termini 'pater' et 'filius' non sunt simul natura, quia unus potest esse alio non existente. Et similiter illi homines pro quibus isti termini supponunt non sunt simul natura, quia unus est ante alium; et tamen ista consequentia est formalis 'pater est, igitur est', et converso; et similiter ista 'nullus pater est', igitur nullus filius est', et e converso. Et hoc praecise intelligit Philosophus per relativa esse simul natura et nihil aliud". (EPR 13, 6, 21-28; O Ph II, 253)

Emerge con chiarezza da brani come questo quale sia il nucleo della concezione ockhamista delle relazioni: le relazioni non sono cose, poiché non possiedono

no esistenza indipendente, ma la loro non-indipendenza non é dipendenza dall'intelletto umano, bensì un dato oggettivo che si fonda nella natura delle cose e come tale trova una corrispondenza sul piano logico nella proprietà semantiche che governano la necessità formale delle inferenze tra proposizioni contenenti termini relativi. Anche la relazione dunque é una condicio propositionis et terminorum. In quanto oggetto indipendente, invece, essa non é individuabile altro che come segno (concetto o nome), ma non é nel segno in quanto oggetto (in suppositio_{ne}), bensì nel segno in quanto segno (in suppositio_{ne} personali), e quindi nel suo modo di significazione, che si rispecchia la particolare natura ontologica della relazione (74).

Tale modo di significazione, nel caso dei termini relativi, é quello che Ockham chiama connotatio, cioè la proprietà di un termine di avere un duplice riferimento : uno, primario, all'oggetto di cui é predicato, l'altro secondario, ad un altro oggetto, in virtù della cui esistenza, e solo in virtù della, quel termine si predica del primo oggetto (75). E' proprio richiamandosi alla proprietà connotativa dei termini relativi che Ockham respinge le argomentazioni di Scoto e di tutti coloro che concludono la distinzione reale della relazione dal suo fundamentum dall'impossibilità che proprietà contraddittorie si verificano di uno stesso oggetto senza che esso acquisti o perda una nuova res. Tutto ciò di cui si ha bisogno per la verifica di relativi contraddittorii é un mutamento da parte dell'oggetto a cui il relativo si riferisce in modo secondario, non occorre affatto che si verifichi un

mutamento in quello che é il significato primario: una cosa bianca diventa simile semplicemente perché un'altra cosa diventa bianca e non perché in essa si introduce una "piccola cosa" chiamata similitudo (76)."

Sulla base di questa teoria della significazione dei termini relativi Ockham é così in grado di dar conto, in maniera coerente con i principi del suo individualismo ontologico, di tutte le relazioni che Scoto chiama intrinseche, quelle cioè che sussistono non appena esistono i loro estremi, (come é il caso della similitudo, dell'identitas, dell'aequalitas ecc.), nonché di molte relazioni estrinseche come la composizione delle parti nel tutto o la vicinanza della causa all'effetto. Ma nei primi scritti, e in particolare nell'Ordinatio e nella Reportatio, risulta che tra le relazioni di quest'ultimo tipo vi sono alcuni casi speciali che non possono essere risolti attraverso il richiamo alla connotatio dei termini relativi. Di conseguenza Ockham si vede costretto ad ammettere l'esistenza reale di alcuni respectus extrinseci (77)."

La difficoltà che sorge in questi casi é di ordine teologico: la dottrina della potentia Dei absoluta impone di credere che Dio, così come può far sì che due corpi siano simultaneamente nello stesso luogo (ciò che avviene nel mistero eucaristico), può far sì anche che una stessa forma sia compresente a due diverse materie o uno stesso accidente a due diverse sostanze. Quindi bisogna ammettere che é possibile che forma e materia o sostanza e acciden-

te siano compresenti e che uno non informi l'altro, poiché in questo caso soprannaturale la forma e l'accidente informerebbero solo una delle due materie o sostanze.⁴ Una volta ammessa questa possibilità, si può fare l'ipotesi che forma e materia siano dapprima compresenti e separate e poi, de potentia divina, si uniscano: in questo caso si avrebbe un passaggio da un contraddittorio all'altro (da non-unito a "unito") senza che si produca alcun mutamento né in un oggetto né nell'altro, quindi il ricorso alla proprietà connotativa dei termini relativi sarebbe inutile. Perciò, Ockham conclude, bisogna ammettere l'esistenza di un respectus unionis, almeno del caso dell'unione tra materia e forma e tra sostanza e accidenti (78).⁵

Sembra potersi riconoscere in questo un caso di interferenza tra la ragione filosofica che costruisce una teoria generale e il dogma che le impone delle eccezioni, un caso analogo quindi a quello dell'ammissione della distinzione formale tra le persone e l'essenza divina. Ma Ockham ha affermato che tali eccezioni debbono essere accettate solo dove e fino a quando la fede lo esiga.⁶ Al tempo della stesura della Summa Logicae, egli sembra infatti aver trovato un modo per conciliare le esigenze della ragione e della fede, poiché nel capitolo 51 della prima parte (scritto probabilmente dal discepolo Adamo di Wodeham su licenza del maestro) la necessità dell'esistenza del respectus unionis, che viene rivendicata in una delle obiezioni, è respinta con un argomento assai simile a quello che compa

re nelle Summulae contro la forma totius (79).

A questo punto é possibile capire pienamente il senso delle affermazioni contenute nella conclusione di questo capitolo delle Summulae, dal quale hanno preso le mosse i precedenti paragrafi dedicati alla teoria ockhamista delle distinzioni e delle relazioni :

"Eodem modo dicendum est secundum eum (scil. Aristotelem) quod impossibile est accidens esse simul localiter cum subiecto et non informare subiectum, propter quod is idem accidens numero esset simul cum duobus subiectis diversis, simul informaret utrumque et essent duo composita, quorum unum componeret ex uno subiecto et illo accidente, et aliud ex alio subiecto et eodem accidente. Eodem modo proportionabiliter dicendum est de materia si eadem forma esset similiter (leggesi: simul) cum duobus diversis materiis, sic ergo patet quod compositum non est nisi omnes partes suae..." (SP. I, 25, 306-31a) (80).

vi) Totum e unum, individuo ed essenza

Anche da una trattazione sommaria come quella che precede, mi sembra risulti abbozzato nella grandi linee il ruolo centrale svolto dalla teoria delle relazioni nel complesso delle concezioni ontologiche di Ockham. Caratteristica fondamentale della relazione é, agli occhi di Ockham, la sua natura non indipendente : in quanto tale, essa non può sussistere senon subordinatamente all'esistenza di entità indipendenti e per questo non può esserle attribuita dignità di res. Se si ammette ciò infatti, una relazione potrebbe essere termine di un'altra relazione e con questo si cadrebbe immediatamente

nel regressus ad infinitum. Se dunque la relazione non é res, non ci si può nemmeno riferire ad essa in modo diretto ed autonomo, ma solo in modo mediato al riferimento alle res: la non-indipendenza ontologica della relazione si riflette così nella non-indipendenza del significato dei termini relativi, ogni relativo si riferisce sempre al suo oggetto primario solo in virtù di questa significazione secondaria. Relativa sunt simul natura et in intellectu. Per questo la relazione, in quanto relazione, non può nemmeno essere termine della relazione di significazione : ciò a cui ci si riferisce con il termine relatio é solo il segno-"relazione", non il suo significato che non é indipendente, perciò relatio est intentio secunda.

Dalla natura non-indipendente della relazione si ricava tuttavia la necessità che esistano oggetti indipendenti, cioè res o entia. E' proprio questa infatti la via da seguire da Okham per fondare la propria dottrina dell'univocatio entis : partendo dal presupposto della significazione non-indipendente dei termini connotativi, egli dimostra la necessità che si diano termini non-connotativi, termini cioè il cui significato é indipendente dal significato di altri termini : la somma, o meglio l'unione dei significati indipendenti di questi termini, che Okham chiama assoluti, sarà appunto il significato del concetto univoco di ens (81).

IL contenuto analitico di questo concetto universale (communissimum) può essere a sua volta esplicitato mediante un termine connotativo, unum, il cui

significato esprime le relazioni più generali, quelle di identità e non-identità. Si è già visto infatti come attraverso la sua teoria dell'identità e della distinzione Ockham sia giunto a definire l'individuo come ciò che è immediatamente identico a se stesso e diverso da ogni altro individuo; questo risultato diventa esplicito nella quaestio dell'Ordinatio ove si tratta dell'unità di Dio. Qui unum viene definito come ciò che è ens et non entia :

"ita est in proposito quod a dicitur unum, non quia aliquid sibi a parte rei conveniat, sed quia a est a et ens, et non est b nec c, nec aliquod aliud ens ab a nec aliqua entia" (Ord d. 24, q. 1; OTh IV, 80, 2-5). (82)

L'unità dunque non si predica dell'oggetto in virtù dell'inerenza in esso di qualcosa che gli conferisce unità, essa non dipende dalla sua composizione, dal suo essere divisibile in parti, bensì viene definita in modo formale per mezzo della relazione di identità e del principio di non-contraddizione.

La composizione dell'oggetto, il suo essere totum oltre che unum, determina invece il contenuto reale di questa unità. Ockham distingue, in questo contesto del commento alle Sentenze, due sensi dell'unità e tre "modi" all'interno del primo senso (83). Il primo modo è quello delle sostanze semplici, prive di parti, come Dio, gli angeli, l'anima intellettuale, rispetto alle quali risulta evidente che unum non significa una parte della sostanza, ma semplicemente connota l'identità con se stesso e la diversità dagli altri (84). Il secondo modo è quello del continuum, di ciò che è composto di parti appartenenti alla stessa specie, misurabile secondo .

la qualità e l'estensione, come sono i corpi in quanto dotati di massa e le forme accidentali, cioè le qualità che possono subire aumento e diminuzione (85). Il terzo modo infine é quello delle sostanze composte di parti di diverso genere, la cui unità indipendente (per se) é data dall'unione di materia e forma (86)."

Di tutti gli oggetti appartenenti a questi tre modi si predica il termine "uno" in senso proprio. Impropriamente invece viene detto uno ciò che contiene in sé una pluralità di parti la cui unione non costituisce una sostanza né può essere significata mediante un termine assoluto, e questo è il caso delle totalità collettive, come "regno", "popolo" o "mondo"(87).

All'interno di questa suddivisione dell'unità in modi o tipi, ciò che particolarmente interessa é la questione che Ockham solleva circa il carattere accidentale o essenziale che spetta alla predicazione del termine "uno" rispetto a ciascuno dei tre tipi di oggetti dotati di unità in senso proprio. Tale questione infatti concerne direttamente il problema della dipendenza dell'unità degli oggetti composti da quella delle loro parti componenti."

A questo proposito é bene sottolineare che questo problema non interessa il contenuto analitico del concetto di unum o individuo, di cui sopra si é brevemente ricordata la definizione per mezzo dei principi formali dell'identità e della non-contraddizione : ogni ente infatti é uno per il fatto stesso di essere ente e in questo senso la predicazione del termine "uno" non é né essenziale né accidentale, bensì trascendentale o, se si vuole usare un

termine moderno, analitica.¹ L'interrogativo in questione interessa viceversa il contenuto reale, materiale, del concetto di unum, all'interno del quale, a differenza del precedente, si possono dare dei gradi o modi, cioè una misura maggiore o minore di unità, a seconda della dipendenza dell'unità del tutto dall'unità delle parti (88).¹²⁴

In questo senso Ockham afferma che rispetto agli oggetti del primo tipo la predicazione di "uno" è essenziale, poiché ovviamente per le sostanze semplici non si può fare questione di dipendenza del tutto dalle parti, mentre per quel che riguarda gli oggetti del secondo tipo, i continua, la predicazione di "uno" è accidentale, poiché

demonstrata quacumque re includente multas partes eiusdem rationis, potest Deus de potentia absoluta separare una illarum partium ab alia nullam illarum destruendo. Quo facto, primo erit haec vera 'haec res est una', et secundo erit haec falsa, immo erit haec vera 'haec res non est una' (Ord d. 24, q.1; OTh IV, 81,21-82,1)(89)

Dunque l'unità dei composti omogenei non è indipendente, poiché le parti possono sussistere anche separatamente dal composto, come si ricorderà è questo lo stesso argomento con cui Abelardo negava la identità indipendente al totum integrale.¹²⁵

Riguardo infine alle sostanze composte, Ockham si mostra qui incerto, egli propone due conclusioni, ma le definisce dubiae e lascia in sospeso la questione.¹²⁶ La ragione di questa difficoltà è già stata in precedenza indicata: si tratta infatti del problema della unione di materia e forma, che, al tempo in cui scrive l'Ordinatio, Ockham non ha ancora risolto in manie

ra conclusiva e che lo costringe ad ammettere l'esistenza di un respectus unionis (90)²⁴. Se è lecito considerare le concezioni esposte nella Summa Logicae e nel capitolo delle Summulae dedicato alla forma totius come risolutive di tale problema, allora bisogna concludere che al termine della sua speculazione filosofica Ockham ha attribuito unità indipendente anche alle sostanze composte²⁵, in virtù dell'impossibilità che materia e forma, le quali costituiscono il composto per se unum, esistono entrambe separatamente.²⁶

In questo si può vedere anche una risposta all'interrogativo da cui hanno tratto origine le precedenti analisi sulla teoria delle distinzioni e delle relazioni: l'assimilazione del totum integrale e del totum essenziale, che in Ockham si compie come risultato della critica alla distinzione tra ente ed essenza e dell'elaborazione del concetto nominalistico di individuo, non porta con sé la riduzione di ogni tipo di intero ad oggetto privo di unità indipendente rispetto alle sue parti componenti.²⁷

A qualsiasi grado di composizione, dunque, l'intero individuale, se possiede le caratteristiche della sostanza, mantiene un'entità autonoma che gli permette di rimanere identico a se stesso anche quando mutano alcune delle sue parti componenti.²⁸ Ciò accade perché l'individuo, secondo Ockham, non possiede solamente un'unità "vuota", analitica, formalmente definibile sulla base del principio ontologico di non-contraddizione, ma anche un'unità "piena", riempita

di contenuto reale, cioè una natura su cui si fondano le relazioni che lo definiscono in rapporto agli altri individui, sia per quanto concerne la sua essenza sia rispetto alle sue caratteristiche accidentali. Secondo Ockham, infatti, oltre alle relazioni analitiche di identità e non-identità o distinzione, tra gli individui si stabiliscono immediatamente (se ipsis) anche le relazioni che costituiscono la loro natura specifica, non in virtù dell'identità di una parte comune contenuta in ciascuno di essi, bensì per l'immediata corrispondenza oggettiva che sussiste tra di essi o tra le loro parti individuali (aliquibus sibi intrinsecis):

"proprie loquendo de convenientibus non debet concedi quod conveniunt in aliquo, sicut nec proprie dicitur quod distincta distinguuntur in aliquo, sed distinguuntur aliquibus, ita debet concedi quod conveniunt aliquibus. Unde sicut omnia distincta distinguuntur vel se ipsis vel aliquibus sibi intrinsecis, ita omnia convenientia in quibus non est aliquid idem omnibus modis vel conveniunt se ipsis vel aliquibus sibi intrinsecis; Unde Sortes et Plato conveniunt se ipsis specie, et se ipsis distinguuntur numero, et non debet proprie concedi quod conveniunt in aliquo, sed aliquibus, quia se ipsis. (Ord d. 2, q.11; OTh II, 370, 2-11)

A questo doppio contenuto, analitico e reale, del concetto di individuo corrispondono due modi in cui Ockham applica il principio della separabilità de potentia Dei absoluta degli oggetti realmente distinti. Da un lato infatti egli afferma, in conformità con Aristotele, che se, date due cose, ciascuna può esistere anche se l'altra non esiste, allora le due cose sono distinte. Poiché inoltre Dio può far sì che ogni oggetto distinto da un altro esista an-

che quando quest'ultimo non esiste, segue che ogni res absoluta può esistere separatamente da ogni altra e da tutte le altre (91).⁴⁴ Ciò significa che ogni individuo è un oggetto indipendente e questa, per Ockham, è una caratteristica analiticamente contenuta nel concetto di individuo.⁴⁵ Ma egli sostiene anche che, dati due individui della stessa specie, non è logicamente possibile (cioè: nemmeno Dio può far sì) che tra essi non sussista una convenientia, una corrispondenza oggettiva che definisce appunto il loro appartenere alla stessa specie.⁴⁶ Questa tuttavia non è più una conseguenza analitica del concetto di individuo, bensì un'affermazione che parte dal presupposto che gli individui siano "fatti così e così", cioè che possiedano un contenuto reale.⁴⁷

L'opzione nominalista, cioè il rifiuto di ammettere entità non-singolari, impedisce di "oggettualizzare" questo contenuto reale, scomponendolo in una moltitudine di enti formali in qualche modo comuni ai diversi individui tra i quali sussiste l'identità specifica o, in genere, una relazione qualsiasi.⁴⁸ Ciò nonostante tale contenuto rimane ugualmente il fondamento oggettivo, nell'individuo, della predicazione dei concetti universali.⁴⁹ Questo spiega, tornando nell'ambito più specifico della teoria del tutto e della parte, perché Ockham ammetta un solo tipo di intero in senso proprio: quello individuale, non importa se composto di materia e forma o di parti integrali.⁵⁰ L'altro tipo di intero, quello essenziale, non possiede secondo Ockham lo status di oggetto e tut-

tavia resta per lui oggettivo quell'ordine di prece
denza che in esso si stabilisce tra le parti che com
pongono il tutto.⁴ Tale ordine costituisce infatti il
correlato ontologico delle relazioni semantiche che
intercorrono tra gli interi in senso improprio, o lo
gico, cioè tra i concetti universali.⁵ L'essenza del-
l'oggetto individuale, la sua natura, diventa così
una condicio propositionis et terminorum.⁶ Lo studio
di tali condiciones va approfondito mediante l'ana-
lisi delle teorie logiche del Venerabilis inceptor.⁷

_ NOTE _

- (1) SP I, 7; 8b. Sulla divisione degli enti in semplici e composti, cfr. anche Ord d. 2, q. 6; O Th II, 196, 13-15: "Secunda conclusio, quod omnis res extra animam est realiter singularis et una numero, quia omnis res extra animam vel est simplex vel est composita" e Ord d. 30, q. 3; O Th IV, 341, 4-6: "Assumptum probo nam secundum intentionem Philosophi et principia omnis res per se distincta realiter et totaliter ab omni alia re, vel est simplex vel composita". Cfr. inoltre su questo punto le acute, ma non sempre condivisibili osservazioni di G. DE LAGARDE, La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age; Ockham: Bases de départ, Paris 1946, pp. 182-188 (di quest'opera, divisa in diversi tomi, alcuni dei quali hanno subito una completa revisione in edizioni successive, si citeranno d'ora in poi separatamente per ciascun volume anche il titolo e l'anno di edizione).

- (2) Sulla distinzione tra intenzioni prime e seconde, cfr. SL I, 12, 44-77; O Ph I, 43-44 e, in generale, P. BOEHNER, Ockham's Theory of Signification, in Collected Articles on Ockham, ed. E. M. Buytaert, St. Bonaventure N. Y.-Louvain-Paderborn 1958, pp. 201-232 (pubblicato per la prima volta in "Franciscan Studies" 6 (1946), pp. 143-170). Sulla logica come scientia rationalis e sulle caratteristiche che la distinguono dalle scientiae reales, cfr. EAL proem. 113-127; O Ph II, 7.

- (3) Ockham respinge esplicitamente la distinzione tra esse rei ed essentia rei in SL III-2, 27; O Ph I, 553-555 e nei Quodlibet decide in questo modo la questione circa la distinzione tra l'essenza dell'angelo e la sua esistenza: "Ad istam quaestionem dico quod existentia angeli non est aliud ab essentia, quia non est accidens essentiae ..." (Qdl II, q. 7, 9-10; O Th IX, 142). Cfr. P. BOEHNER, The Metaphysics of William Ockham, in Collected Articles, pp. 373-399 (pubblicato per la prima volta in "The Review of Metaphysics" 1 (1947-1948), pp. 59-86).

- (4) Cfr. anche la soluzione ockhamista alla famosa questione porfiriana sull'esistenza degli universali: "... tenendum est quod genera et species non sunt subsistentia extra animam, sed tantum in intellectu, quia non

sunt nisi quaedam intentiones vel conceptus formati per intellectum exprimentes essentias rerum et significantes eas, et non sunt ipsae, sicut signum non est suum significatum" (EPO proem. 130-134; O Ph II, 14. Sottolineatura mia).

- (5) Cfr., di seguito al testo citato: "... nec etiam ex specie et alio, et ideo nullum istorum est proprie pars alterius. Tamen metaphorice loquendo de toto et parte, sic species est pars generis quia isto modo pars non est aliud quam contentum sub alio, et totum est aliquod commune continens hoc et aliud ... et ita totum et pars aequivoce accipiuntur in diversis locis philosophiae" (EPO, 2, 16, 13-24; O Ph II, 54).
- (6) Cfr. PORPHYRII Isagoge (translatio Boethii), 6. 20, in Aristoteles Latinus, ed. L. Minio-Paluello, Bruges-Paris, 1966, p. 12, ll. 15-20: "collectivum enim multorum in unam naturam species est, et magis id quod genus est, particularia vero et singularia semper in multitudinem e contrario dividunt quod unum est; participatione enim speciei plures homines unus, particularibus autem unus et communis plures ..."
- (7) L'affermazione porfiriana è analizzata estesamente in EPO, 2, 12, 69-111; O Ph II, 48-50. Sull'importanza del concetto di virtus sermonis all'interno delle concezioni linguistiche di Ockham e sul valore di espressioni come simpliciter falsa in un contesto come questo, vedi la ricerca condotta parallelamente a questa da Roberto Lambertini sull'uso della terminologia logica nelle opere politiche di Ockham.
- (8) Si tratta della quarta questione della distinctio seconda dello Scriptum o Ordinatio del commento di Ockham al primo libro delle Sentenze, contenuta alle pagine 99-152 del secondo volume dell'Opera Theologica del Venerabilis inceptor edita a cura del St. Bonaventure Institute. Essa è la prima di una serie di quattro questioni dedicate al problema della distinzione tra universale e singolare: delle altre tre mi occuperò nel paragrafo (iv) di questo capitolo. Per il "titolo" della questione, cfr. Ord d. 2, q. 4; O Th II, 99, 16-19.

- (9) Ibidem, 106, 14-19: "Item, nono, secundum Porphyrium: "Collectivum multorum est species in unam naturam"; igitur species dicit unam naturam praeter illa multa collecta. Similiter ibidem: "Participatione speciei plures homines sunt unus homo"; igitur est aliquis universalis praeter particulares". Per il rinvio a Porfirio, cfr. supra, n. 6.
- (10) Ibidem, 100, 17-101, 1: "Ad istam quaestionem est una opinio quod quodlibet universale univocum est quaedam res existens extra animam realiter in quolibet singulari et de essentia cuiuslibet singularis, distincta realiter a quolibet singulari et a quolibet alio universalis". Ockham dichiara che quest'opinione viene attribuita da alcuni a Scoto in Ord d. 2, q. 5; O Th II, 154, 2-4 (cfr. infra, n. 19); mentre espone quella che egli ritiene la vera posizione del Doctor Subtilis in Ord d. 2, q. 6; O Th II, 161-167. Di recente V. Richter ha espresso la convinzione che l'opinione esaminata e criticata in questa quarta questione fosse piuttosto diffusa ad Oxford e che Ockham la conoscesse non tanto per averla letta sui testi, quanto per averla sentita sostenere nelle discussioni accademiche. Uno dei principali sostenitori di questa posizione dovette essere Walter Burleigh, che infatti reagì più tardi a questa critica di Ockham nel suo Tractatus de universalibus reabilibus (si trova in W. BURLEIGH, Super artem veterem, Venezia 1497, fol. a3vb-b1rb): cfr. V. RICHTER, Ockham und Moderni zur Universalienfrage, in "Zeitschrift für katholische Theologie" 100 (1978), pp. 247-250; ora anche in Miscellanea Mediaevalia, vol. 13/1: Sprache und Erkenntnis im Mittelalter, hrsg. J. P. Beckmann et aliis, Berlin-New York 1981, pp. 471-475.
- (11) Cfr., ad es., Ord d. 2, q. 4; O Th II, 112, 10-14: "... si iste homo communis communicetur multis ut sit in multis a quorum quolibet realiter distinguatur, si ipse tamen in re non multiplicetur sed solum multiplicentur homines singulares in quibus est, erit simpliciter unus numero".
- (12) Ibidem, 113, 17-114, 2: "per istos res singularis et res universalis sunt plures res realiter distinctae, sicut Sortes et illa universalis quam significat homo sunt plures res, et non infinitae, igitur finitae; igitur

duae vel tres vel quatuor vel in aliquo certo numero; et non possunt dici nisi duae, certum est; patet inductive. Igitur hic sunt duae res tantum; igitur ita vere erit haec binarius sicut iste homo et iste angelus faciunt binarium; igitur ita vere utrique illarum rerum, demonstrando istam rem universalem et istam rem singularem, est una numero sicut tam iste homo quam iste angelus est unus numero". Lo stesso argomento è utilizzato anche in EPO prooem. 49-56; O Ph II, 11-12 e in SL I, 15, 5-24; O Ph I, 50-51.

- (13) Ord d. 2, q. 4; O Th II, 115, 1-3: "Secundo arguo sic: omnis res prior alia realiter distincta ab illa potest esse sine ea, sed per te ista est prior et est realiter distincta; igitur potest esse sine re singulari". Lo stesso argomento anche in SL I, 15, 25-28; O Ph I, 51.
- (14) Cfr. i restanti argomenti addotti contro l'opinione qui criticata, in Ord d. 2, q. 4; O Th II, 115-122 e riassunti in SL I, 15, 29-44; O Ph I, 51.
- (15) Ord d. 2, q. 4; O Th II, 122, 7-12: "Ideo dico aliter ad quaestione quod nulla res realiter distincta a singularibus rebus et intrinseca eis est universalis vel communis eis, quia talis non esset ponenda nisi ad salvandum praedicationem essentialem unius de altero, vel ad salvandam scientiam de rebus, et definitiones rerum, quam rationes innuit Aristoteles pro opinione Platonis". Ockham si riferisce qui a Met XII, 4, 1078 b 27-34.
- (16) Ibidem, 123, 4-17: "Quia si ponatur quod praedicatum sit pars essentialis subiecti, quaero: quid denotatur per propositionem? Aut quod subiectum sit essentialiter praedicatum ipsum, et hoc est impossibile quia totum numquam est essentialiter nec realiter sua pars. Aut denotatur quod illud quod est vere homo, est aliquid quod est vere animal, hoc est dictu quod illud pro quo supponit 'homo' est illud idem pro quo supponit 'animal', quantumcumque praedicatum quod supponit non sit illud pro quo supponit subiectum in illa propositione. Sed hoc totum potest aequè bene salvarì ponendo quod praedicatum non sit subiectum nec pars sua sicut ponendo quod sit pars sua, quia aequè possibile est quod aliquid extrinsecum alicui supponat pro illo

sicut quod pars sua supponat pro eo; igitur propter istam praedicationem salvandam non oportet ponere praedicabile commune de aliquo esse sibi intrinsecum". Sulla teoria della suppositio, cfr. infra, cap. III, paragrafo (iii).

- (17) Sul rapporto linguaggio-mondo in Ockham; cfr. il mio Nominalismo e linguaggio: il caso di Guglielmo di Ockham che apparirà tra breve nel secondo numero degli "Annali dell'Istituto di Filosofia della Facoltà di Magistero di Bologna", alle pagine 205-229.
- (18) Cfr. infra, cap. III, paragrafo (i) e paragrafo (iii).
- (19) Ord. d. 2, q. 5; O Th II, 154, 2-7: "Ad quaestionem est una opinio, quae imponitur Doctori Subtili a quibusdam, sicut et ab aliis opinio recitata et improbata in praecedenti quaestione sibi imponitur. Et est opinio quod universale est res vere extra animam, distincta realiter ab una differentia contrahente, realiter tamen multiplicata et variata per talem differentiam contrahentem". Come già detto supra, n. 10, quella che Ockham giudica la vera opinione di Scoto è esposta in Ord. d. 2, q. 6; O Th II, 161-167.
- (20) Il passo averroistico su cui si fonda la posizione dei realisti, che è tratto dal commento al textus 46 del settimo libro della Metafisica (ed. Iuntina, 1574, fol. 93rb), recita: "Universale non significat substantiam, nisi substantiam quam significat pars".
- (21) La confutazione ockhamista è condotta in modo circostanziato in Ord. d. 2, q. 5; O Th II, 154-159; per le due argomentazioni principali, cfr. in part. ibidem, 154, 9-17 e 159, 3-9.
- (22) Per quanto segue cfr. la profonda e documentata analisi di M. MC CORD ADAMS, Ockham on Identity and Distinction, in "Franciscan Studies" 36 (1976), pp. 5-74 (in particolare qui, pp. 6-9).
- (23) Per la transitività, cfr. Ord. d. 2, q. 6; O Th II, 186, 1-2: "quando aliqua sunt idem realiter impossibile est quod unum sit idem realiter cum aliquo quin aliud sit idem realiter cum eodem"; per la riflessività, cfr.

Ord. d. 33, q. unica; O Th IV, 416-421, ove si respinge la tesi che "nihil realiter refertur ad se" (416, 16-17) e si sostiene dell'essenza divina che "manifestum est quod ipsa est esadem sibi ipsi realiter" (420, 15-16).

- (24) Cfr. EPO prooem. 28; O Ph II, 11, citato supra, paragrafo (ii).
- (25) Cfr. la definizione di unum numero in Ord d. 2, q. 4; O Th II, 114, 8-12: "quaerit significatum istius vocabuli 'unum numero', et oportet dicere quod vel significat illud quod est unum et non plura ... vel significat illud quod est unum et non plura nec est in pluribus". Cfr. anche EPO prooem. 57-58; O Ph II, 12: "omnis res quae est una res et non plures res est una numero; hoc enim est quid nominis istius quod est unum numero". Per la definizione nominale di unum, cfr. infra, n. 84.
- (26) Cfr. Ord d. 2, q. 4; O Th II, 115, 10-11, ove Ockham rinvia a Ord d. 9, q. 3; O Th III, 308-309, in cui si analizza il concetto aristotelico di prior natura e si formula un'importante precisazione circa l'applicabilità del principio della separabilità, in connessione con la problematica della potentia Dei absoluta.
- (27) Cfr. EPO 1, 4, 29-34; O Ph II, 19-20: "... genus non continet multitudinem sicut quoddam totum compositum ex partibus, quomodo homo continet multa ossa et multos nervos et sic de aliis partibus hominis; sed 'continere' hic accipitur pro illo quod plura significat, et pro communiori. Et multum convenit continentia generis cum continentia vocis qua dicimus quod vox continet sua significata".
- (28) Se ne può trovare un'ulteriore conferma in quest'affermazione che Ockham introduce, a proposito dei nessi inferenziali che sussistono tra tutto e parte, nella sezione della Summa Logicae dedicata alla teoria delle consequentiae, in cui egli fornisce una nuova sistemazione alla tradizione boeziana della dottrina dei loci: "Quando autem talis consequentia tenet et quando non, non potest sciri nisi sciatur in speciali tam natura totius quam partis" (SL III-3, 3, 52-54; O Ph I, 597).

Sulla sistemazione ockhamista, cfr. li articoli citati supra, cap. I, n. 17.

- (29) L'attribuzione ad Ockham della paternità di quest'opera incompleta, le cui ultime tre sezioni (sul moto, sul tempo e sul luogo) sono excerpta dall'Expositio in VIII libros Physicorum (cfr. P. BOEHNER, The Tractatus de Successivis attributed to William Ockham, St. Bonaventure N. Y. 1944, p. 19), è stata messa in dubbio da C. K. BRAMPTON, Ockham and his Authorship of the Summulae in libros Physicorum, in "Isis" 55 (1964), pp. 416-426 e da J. A. WEISHEIPL, Ockham and some Mertonians, in "Medieval Studies" 30 (1968), pp. 162-213 (cfr. in part. pp. 171-173). Gli argomenti di Brampton sono stati autorevolmente respinti da J. MIETHKE, Ockhams "Summulae in libros Physicorum" - eine nicht-authentische Schrift?, in "Archivum Franciscanum Historicum" 60 (1967), pp. 57-78 (la stessa opinione espressa in forma sintetica anche in J. MIETHKE, Ockhams Weg zur Sozialphilosophie, Berlin 1969, p. 45); mentre i dubbi sollevati da Weisheipl, concernenti soprattutto il processo argomentativo e, in genere, lo stile dell'opera, ritenuto non degno del Venerabilis inceptor, sono stati giudicati scarsamente convincenti da G. LEFF, William of Ockham. The Metamorphosis of scholastic discourse, Manchester 1975, p. 565, n. 5. Anche la questione della collocazione cronologica di quest'opera all'interno della serie degli scritti di Ockham ha diviso gli studiosi. Considerano le Summulae un'opera giovanile: N. ABBAGNANO, Guglielmo di Ockham, Lanciano 1931, pp. 34-35 e L. BAUDRY, Guillaume d'Occam. Sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques, t. I: L'homme et les oeuvres, Paris 1950, p. 59. La ritengono invece un'opera tarda, secondo alcuni addirittura l'ultima del periodo pre-monacense: BOEHNER, The Tractatus de successivis, p. 19; A. MAIER, Metaphysische Hintergründe der spät-scholastischen Naturphilosophie ("Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik" IV), Roma 1955, p. 194; MIETHKE, Ockhams Weg, p. 45 e LEFF, William of Ockham, p. xix. Senza impegnarmi qui in una discussione di questi problemi, i quali del resto verranno adeguatamente trattati, così come annunciato nell'introductio di SL (O Ph I, 21*, n. 47), da S. Brown, che sta preparando l'edizione cri-

tica delle opere fisiche di Ockham, ritengo tuttavia di poter affermare, sulla base di quanto risulterà in questo capitolo, che la discussione sulla forma totius contenuta in SP I, 25 costituisce un nesso dottrinale abbastanza stretto che unisce le Summulae con altre opere sicuramente ockhamiste, quali il commento alle Sentenze, la Summa Logicae e i Quodlibet. La configurazione di questo nesso dottrinale sembra inoltre parlare a favore di una collocazione delle Summulae piuttosto alla fine che all'inizio della speculazione ockhamista: cfr. infra, paragrafo (v), sull'evoluzione della posizione di Ockham per quanto concerne l'esistenza del respectus unionis. In considerazione di ciò, mi sembra da preferire la posizione sostenuta, da ultimo, da Miethke e da Leff.

- (30) Per la formulazione averroicistica, cfr. supra, cap. I, n. 64. Ecco come Ockham espone il ragionamento dei sostenitori dell'esistenza della forma totius: "ad quod ponendum movet eos auctoritas Arist. septimo metaphysicae, ubi vult, quod praeter partes, est aliquid aliud in toto, quod non est partes, quia partes manent non manente toto. Dissolutis enim b et a, manet b et manet a et tamen non manet haec syllaba ba, ergo ba est aliquid praeter b et a" (SP I, 25; 29a). Aristotele si vale dell'esempio della sillaba, che si trova anche in Platone, Theaetetus 203 e, in Met VII, 17, 1041 b 11-19.
- (31) Cfr. SP I, 25; 30a-b: "Et de compositis, quae sunt per se unum, verum est simpliciter, quod quodlibet eorum est suas partes simul et coniunctim ... Sed de artificialibus est aliud ... illud totum semper et necessario est suae partes existentes, sed tunc est solum illae partes, quando sunt debito modo unitae et localiter sitatae et convenienter ... domum destrui non est aliquam rem secundum se totam desinere esse, sed tantum partes separari localiter ..." Per l'affermazione che le cose artificiali sono unum per accidens, cfr. SP I, 1; 1b e SP I, 6; 8b. Sugli artificialia in genere, cfr. anche SP I, 26; 31a-33a e le osservazioni in proposito di LEFF, William of Ockham, pp. 579-580.
- (32) SP I, 25; 30b: "Ad secundum dicendum quod materia et forma non sunt alicuius causae, nisi quia sunt partes, et ideo sicut non sunt

partes sui ipsius, ita non sunt causae sui ipsius, sed sunt partes et esse totius compositi, quod non est nisi materia et forma quando sunt unitae simul ..."

- (33) Cfr. il brano riportato infra, in conclusione al paragrafo (v).
- (34) Cfr. L. BAUDRY, Les rapports de Guillaume d'Occam et de Walter Burley, in "Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age" 9 (1934), p. 159.
- (35) Cfr. E. A. MOODY, Ockham and Aegidius of Rome, in "Franciscan Studies" 9 (1949), pp. 417-442.
- (36) La questione dell'identità degli aliqui contro cui polemizza Ockham in SP I, 25 non è sollevata nè da MIETHKE, Ockhams "Summulae" nè da LEFF, William of Ockham. Baudry invece, mentre in Guillaume d'Occam rinvia ad un intervento di Chatton nella discussione sulla forma totius (cfr. infra, n. 39), accetta l'attribuzione di Moody nel suo posteriore lavoro sulla terminologia ockhamista: cfr. L. BAUDRY, Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham, Paris 1958, p. 97, s. v. forma.
- (37) Cfr. MOODY, Ockham and Aegidius, p. 441: "The theory of a forma totius, criticized by Ockham in his Summulae Physicorum, I, ch. 25, is definitely the theory of Aegidius. Possibly Aegidius did not originate the term, but he was the first to give it the special significance and the wide currency which it had in the early 14th century". Probabilmente l'autore fonda quest'affermazione sulle indicazioni fornite da E. Hocedez, nell'introduzione alla sua edizione dei Theoremata di Egidio (cfr. supra, cap. I, n. 74, citata da Moody, ibidem, p. 441, in nota), circa il dibattito che questi ultimi sollevarono nella letteratura quodlibetale nell'ultimo quarto del XIII sec. e nel primo decennio del XIV. Ciò non significa tuttavia che il termine forma totius fosse allora inteso solo nella sua accezione egidiana, dato che, come si è visto, esso compariva anche in Alberto Magno e in Tommaso e fu ripreso da Scoto.
- (38) Rep II, q. 1; O Th V, 18, 3-8: "Si quaeras utrum ille conceptus copulae includat concep

tum absolutum subiecti et praedicati vel est conceptus distinctus ab utroque. Si primo modo, tunc conceptus copulae esset quasi forma totius complexi, distinctus aliquo modo a partibus coniunctim et divisim, sicut ponit Ioannem de forma totius in re extra; quod intendis vitare" (sottolineatura mia). Da questo brano risulta un'interessante connessione tra la problematica della forma totius e quella, che dovrà essere assai dibattuta ad Oxford e a Parigi tra seguaci ed avversari dell'ockhamismo, del significato della proposizione. La concezione semantica che qui Occham respinge presenta a mio avviso qualche analogia con quella di Burleigh, secondo cui la copula è la parte formale della proposizione: cfr. J. PINBORG, Walter Burleigh on the Meaning of Proposition, in "Classica et Mediaevalia" 28 (1969), pp. 394-404. In generale sulla concezione della copula nella semantica medievale cfr. L. M. DE RIJK, Die Wirkung der neoplatonische Semantik auf das mittelalterliche Denken über das Sein, in Miscellanea Mediaevalia, vol. 13/1 (citato supra, n. 10), pp. 1-21. Sul problema del significato della proposizione, segnalato all'attenzione degli studiosi del pensiero medievale dal pionieristico lavoro di H. ELIE, Le complexe significabile, Paris 1936, cfr. di recente: H. SCHEPERS, Holkot contra dicta Crathorn II: Aufbau und Kritik einer nominalistischen Theorie über den Gegenstand der Wissen, in "Philosophisches Jahrbuch" 79 (1979), pp. 106-136; G. NUCHELMANS, Theories of Proposition. Ancient and medieval conception of the bearers of truth and falsity, Amsterdam-London 1973 e G. GAL, Adam of Wodeham's Question on the "Complexe significabile" as the immediate Object of Scientific Knowledge, in "Franciscan Studies" 37 (1977), pp. 67-102. Traduzioni italiane dei lavori di De Rijk e di Schepers dovrebbero comparire tra breve in un'antologia di scritti sulla logica medievale curata dal prof. D. Buzzei.

- (39) Cfr. BAUDRY, Guillaume d'Occam, p. 59, n. 5: "Dans son Commentaire des Sentences (ms. 15887, fol. 110 d), Chatton parle de penseurs ayant pour principe qu'il ne faut pas multiplier les choses sans nécessité. Ces penseurs nient l'existence d'une forme du tout et, pour ex-

poser leur doctrine, ils prennent l'exemple de la syllabe ba." La segnatura completa del manoscritto utilizzato da Baudry è: Paris, Bibl. Nat. Cod. lat. 15887; esso contiene la Lectura oxoniense di Chatton, databile 1322-1323: cfr. L. BAUDRY, Gauthier de Chatton et son Commentaire des Sentences, in "Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age" 14 (1943), pp. 337-369. Le più recenti notizie su Chatton e sui suoi rapporti con Ockham e con l'ambiente oxoniense in genere si possono trovare nell'introductio di G. Gál e S. Brown a SL (cfr. O Ph I, 53*-56*) e in quella di C. Wey a QdI (cfr. O Th IX, 33*-39*), nonché in W. COURTENAY, Adam Wodeham. An Introduction to his Life and Writings, Leiden 1978, pp. 66-74.

- (40) Si confronti il brano di SP riportato supra, n. 30 con quello di Scoto citato supra, cap. I, n. 79 e con IOANNES DUNS SCOTUS, Ordinatio, II, d. 1, qq. 4-5, n. 209 (ed. Vaticana VII, 105): "quia si a et b componunt ab, et unio istarum partium ad invicem nihil aliud sit nisi ista absoluta a et b, separatis ergo realiter a et b manet tota realitas illa quae est ipsorum a et b unitorum. Et tunc a et b separata, manent realiter unita et ita manet compositum separatis componentibus, et ita compositum non erit compositum, - quia quando manet compositum separatis partibus componentibus, non est compositum ex eis; nihil enim esset tunc nisi unum aggregatione, sicut Philosophus videtur deducere VII Metaphysicae". Questo brano è riportato letteralmente da Ockham in Ord d. 30, q. 1; O Th IV, 284, 14-21.
- (41) Si confronti SP I, 25; 30a: "Similiter materia et forma sunt causae, sive partes, et non sui ipsius, ergo alicuius alterius. Illud autem ponitur tertia entitas" con il brano dello Pseudo-Campsall riportato supra, cap. I, n. 94.
- (42) SL I, 51, 204-212; O Ph I, 169-170: "Nec illud quod subiungitur de materia et forma, subiecto et accidente, toto et partibus, spiritibus unitis corporibus concludit rem relativam media inter illa unita. Eadem enim quaestio remaneret de illa re media: quomodo fa-

cit unum cum eo in quo poneretur ? Aut enim se ipsa, et eadem ratione standum fuit in primis unibilibus; aut alia unione, et tunc procedetur in infinitum. Ponatur enim illa res media per quamcumque potentia separata ab unibilibus, deinde uniatur illis sicut accidens suo subiecto: quomodo de non unita fit unita ? Et redit pristina difficultas". Si confronti questo brano con SP I, 25; 29b. Per l'attribuzione di SL I, 51 cfr. infra, n. 79.

- (43) Cfr. P. VIGNAUX, articolo "Nominalisme" del Dictionnaire de Théologie Catholique, vol. 11/1 (1931), coll. 742-745 e P. VIGNAUX, Nominalisme au XIVE siècle, Montreal-Paris 1948, pp. 74-91. Molto importante anche il già citato lavoro di MC CORD ADAMS, Ockham on Identity, pp. 12-25, 44-50 e 59-74.
- (44) Non è da trascurare qui la distinzione tra il principio logico e quello ontologico di non-contraddizione: sono le violazioni di quest'ultimo che permettono di inferire una distinzione tra le cose. Cfr. in proposito anche infra, n. 63.
- (45) Si tratta di Ord d. 2, q. 1; O Th II, 3-49; Ord d. 2, q. 6; O Th II, 160-224 e Ord d. 2, q. 7; O Th II, 225-266.
- (46) Cfr. Ord d. 2, q. 1; O Th II, 4, 15-5, 6.
- (47) Cfr. Ord d. 2, q. 6; O Th II, 161, 2-6.
- (48) Ord d. 2, q. 1; O Th II, 14, 8-16: "Contra istam opinionem arguo per unum argumentum quae est aequaliter contra distinctionem vel non-identitatem formalem ubicumque ponatur. Et arguo sic: ubicumque est aliqua distinctio vel non-identitas, ibi possunt aliqua contradictoria de illis verificari; sed impossibile est contradictoria verificari de quibuscumque, nisi illa vel illa pro quibus supponunt sint distinctae res vel distinctae rationes sive entia rationis vel res et ratio; sed si omnia illa sint ex natura rei, non sunt distinctae rationes nec res et ratio; igitur erunt distinctae res". Cfr. anche Ord d. 2, q. 6; O Th II, 173, 11-18.
- (49) Cfr. anche Ord d. 2, q. 1; O Th II, 15, 6-16.

- (50) Che la distinzione scotista introduca una pluralità di gradi nell'essere risulta con chiarezza anche da un punto di vista formale: cfr. la "traduzione" delle tesi di Scoto in linguaggio simbolico lesniewskiano proposta da D. P. HENRY, Ockham and the Formal Distinction, in "Franciscan Studies" 25 (1965), pp. 285-292 (ora anche in D. P. HENRY, Medieval Logic and Metaphysics, London 1972, pp. 88-95), traduzione che si vale dell'inserimento nel vocabolario del linguaggio di variabili appartenenti a categorie semantiche diverse. Cfr. però anche le critiche di MC CORD ADAMS, Ockham on Identity, pp. 50-59.
- (51) Cfr. Ord d. 2, q. 6; O Th II, 174, 16-23.
- (52) Cfr. il mio Nominalismo e linguaggio, pp. 206-209, per le affinità della concezione ockhamista con quelle di nominalisti contemporanei come Nelson Goodman.
- (53) Si tratta di Ord d. 2, q. 2; O Th II, 50-74; Ord d. 2, q. 3; O Th II, 74-99 e Ord d. 2, q. 7; O Th II, 225-266.
- (54) Cfr. Ord d. 2, q. 2; O Th II, 50, 17-51 e Ord d. 2, q. 7; O Th II, 225, 27-226, 3.
- (55) Cfr. Ord d. 2, q. 3; O Th II, 78, 4-79, 2.
- (56) Cfr. Ord d. 2, q. 3; O Th II, 75, 4-77, 6.
- (57) Questa concezione della distinzione tra enti di ragione non viene sostanzialmente modificata anche dopo il mutamento della posizione ockhamista circa lo statuto ontologico degli enti di ragione: cfr. MC CORD ADAMS, Ockham on Identity, pp. 12-25. Sulla "conversione ontologica" di Ockham, cfr. infra, cap. III, n. 9.
- (58) Cfr. VIGNAUX, Nominalisme au XIVe siècle, pp. 80 e ss.
- (59) Si tratta di Ord d. 2, q. 11; O Th II, 358-379, in cui ci si chiede "utrum cum unitate numerali divinae essentiae stet pluralitas trium suppositorum realiter distinctorum" (ibidem, 358, 4-5).

- (60) Su questo problema cfr. P. BOEHNER The Medieval Crisis of Logic and the author of the Centiloquium attributed to Ockham, in Collected Articles, pp. 351-372 (pubblicato per la prima volta in "Franciscan Studies" 4 (1944), pp. 151-170) e MC CORD ADAMS, Ockham on Identity, pp. 72-74.
- (61) Ord d. 30, qq. 1-5 e d. 31, q. unica; O Th IV, 276-407; Rep II, qq. 1-2; O Th V, 3-49; EPR, 12-13; O Ph II, 238-268; SL I, 49-54; O Ph I, 153-179; QdI VI, qq. 8-30; O Th IX, 611-701 (QdI VI, qq. 26-30 = ed. Arg. VII, qq. 1-5).
- (62) Cfr. P. DONCOEUR, Le Nominalisme de Guillaume Occam. La Théorie de la relation, in "Revue Neoscholastique" 23 (1921), pp. 1-25; L. BAUDRY, A propos de la théorie occamista de la relation, in "Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age" 9 (1934), pp. 199-203; E. A. MOODY, The Logic of William of Ockham, London 1935, pp. 156-167; DE LAGARDE, La naissance, Ockham: Bases de départ, pp. 189-232; G. MARTIN, Wilhelm von Ockham. Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen, Berlin 1949, pp. 139-221; G. MARTIN, Ist Ockhams Relationstheorie Nominalismus?, in "Franziskanische Studien" 32 (1950), pp. 31-49; H. GREIVE, Zur Relationslehre Wilhelms von Ockham, in "Franziskanische Studien" 49 (1967), pp. 248-258; H. JUNGHANS, Ockham im Lichte der neueren Forschung, Berlin-Hamburg 1968, pp. 197-209; LEFF, William of Ockham, pp. 213-237; P. VIGNAUX, La problématique du nominalisme médiéval peut-elle éclairer des problèmes philosophiques actuels?, in "Revue Philosophique de Louvain" 75 (1977), pp. 293-331. La mia esposizione segue qui soprattutto i risultati degli studi di Gottfried Martin.
- (63) Cfr. SCOTUS, Ordinatio, II, d. 1, qq. 4-5, nn. 200-201 (ed. Vaticana VII, 101-102): "Contra istam opinionem (scil. Gandavensis) arguo sic: nihil est idem realiter alicui, sine quo potest esse realiter absque contradictione; sed multae sunt relationes sine quibus fundamenta possunt esse absque contradictione; ergo multae sunt relationes quae non sunt rea-

liter idem cum fundamento. Probatio maioris: quia quod 'idem ens' sit realiter et non sit realiter, videtur esse oppositum primi principii, ex quo 'principio primo' videtur statim concludi diversitas entium; quia si de aliquibus contradictoria dicantur, eodem modo quo dicuntur de eis videntur non idem, et ita si contradictoria 'esse' et 'non esse' dicantur de eis, videntur esse non idem in esse vel in re, sive non idem ens" (ho ritenuto opportuno, per ragioni di perspicuità, introdurre una variazione nella punteggiatura). In questo brano Scoto enuncia con chiarezza il principio che sta a fondamento dell'ontologia di Ockham: là dove si verifica una contraddizione, si deve porre una distinzione tra cosa e cosa. E' possibile tuttavia rilevare qui anche la caratteristica che separa le concezioni dei due pensatori: Scoto dice infatti "si de aliquibus contradictoria dicantur, eodem modo quo dicuntur de eis videntur non idem": egli introduce una modalizzazione nel principio di non-contraddizione, e di conseguenza anche nelle relazioni di identità e di distinzione.

(64) Cfr. *ibidem*, nn. 205-210 (ed. Vaticana VII, 103-106).

(65) Cfr. *Ord* d. 30, q. 1; *O Th* IV, 287, 13-15: "Primo igitur arguo sic: omnis res realiter distincta ab alia re potest intelligi, illa alia non intellecta, et maxime si neutra illarum rerum sit pars alterius; sed impossibile est aliquam rem, quae sit relatio, intelligi sine omni alia re, igitur etc ..." e *ibidem*, 288, 1-4: "Minorem probo, quia si aliquis intelligat similitudinem Sortis et Sortem sine similitudine corrispondente, poterit scire Sortem esse similem et tamen dubitare an sit alicui alteri similis". Per l'impossibilità che esistano gli estremi della relazione senza che esista anche la relazione, cfr. il secondo e il terzo argomento, *ibidem*, 290, 22-291,2 e 291,21-292,2 (questi tre argomenti compaiono, in ordine inverso, anche in *Rep* II, q. 2; *O Th* V, 37,1-38,4; il terzo è anche in *SL* I, 50, 56-82; *O Ph* I, 161-162, e in *Rep* II, q. 1; *O Th* V, 9, 11-13). Per l'argomento che conclude ad un'infinità di relazioni nel-

l'individuo, cfr. Ord d. 30, q. 1; 0 Th IV, 292, 12-23; Rep II, q. 2; 0 Th V, 32, 14-20; EPR 12, 75-80; 0 Ph II, 241 e SL I, 50, 13-35; 0 Ph I, 159-160.

- (66) Per l'affermazione che esistono solo cose assolute, cfr. Ord d. 30, q. 3; 0 Th IV, 340, 13-17: "Sed mihi videtur quod non est intentio Philosophi nec Commentatoris sui ponere aliquam rem imaginabilem praeter omnia absoluta quin quaelibet res una existens per se in genere est simpliciter absoluta, sicut est substantia vel qualitas, quamvis non quaelibet sit ita perfecta sicut alia".
- (67) Sulla relatio realis, cfr. Ord d. 30, q. 5; 0 Th IV, 394, 8-15; Ord d. 31, q. unica; 0 Th IV, 397, 13-18 e Qdl VI, q. 25, 9-14; 0 Th IX, 678. Sulla relatio rationis, cfr. Ord d. 35, q. 4; 0 Th IV, 470-473; Qdl VI, q. 26, 35-37; 0 Th IX, 684 = ed. Arg. VII, q. 1 e Qdl VI, q. 30, 14-16; 0 Th IX, 699 = ed. Arg. VII, q. 5. Su tutt'e due, cfr. Ord d. 35, q. 5; 0 Th IV, 384, 22-386, 16.
- (68) Il testo prosegue: "... quia si materia separatur a forma et utraque in esse conservetur, non stat unio; sed posito patre et filio et quod pater generet filium, semper ponitur paternitas et filiatio". Sull'unione di materia e forma come respectus extrinsecus cfr. infra, in conclusione al paragrafo (v). Secondo gli editori di Rep II, Ockham in questo brano si riferisce a IOANNES DUNS SCOTUS, Opus Oxoniense III, d. 1, q. 1, n. 15 (ed. Wadding VII, 23).
- (69) Cfr. Ord d. 30, q. 3; 0 Th IV, 355, 8-12: "Dico tamen quod non est modum loquendi Philosophi vocare illud quod refertur 'fundamentum', quia relatio non fundatur in illo sicut reale in reali, sed tantum secundum se est quadam denominabile et, ut frequenter, quasi denominatione quadam extrinseca" e Qdl VI, q. 10, 85-88; 0 Th IX, 624: "Similiter quod relatio non habet fundamentum, nec invenitur illud verbum 'fundamentum relationis' in philosophia Aristotelis, nec est vocabulum philosophicum".
- (70) Cfr. Ord d. 30, q. 1; 0 Th IV, 301, 16-22.

- (71) Cfr. Ord d. 30, q. 1; O Th IV, 314, 15-21: "dico quod relatio non est fundamentum sed tantum intentio et conceptus in anima importans plura absoluta, vel est plura absoluta, sicut populus est plures homines et nullus homo est populus. Quae tamen istarum propositionum sit magis secundum proprietatem sermonis pertinet magis ad logicum discutere quam ad theologum". Cfr. anche Ord d. 30, q. 2; O Th IV, 334, 19-23; Ord d. 30, q. 3; O Th IV, 353, 17-354, 5 e 355, 13-26; Eel II, 16, 4, 103-110; O Ph III, 302-303; SL I, 49, 37-55; O Ph I, 155-156; Qdl VI, q. 22; O Th IX, 666-669 e Qdl VI, q. 25, 72ss.; O Th IX, 681-682 (in cui Ockham decide che secundum proprietatem sermonis i nomi relativi astratti sono nomi di seconda intenzione)
- (72) Sulla convertibilità dei termini relativi, cfr. ARISTOTELE, Cat 7, 6 b 29-7 b 14.
- (73) Cfr. Ord d. 30, q. 3; O Th IV, 358, 7-16; SL I, 53, 40-58; O Ph I, 176-177; Qdl VI, q. 21; O Th IX, 662-665 e ARISTOTELE, Cat 7, 7 b 15-8 a 12.
- (74) Sulla distinzione tra suppositio simplex e suppositio personalis, cfr. infra, cap. III, paragrafo (iii).
- (75) Sulla connotatio, cfr. infra, cap. III, paragrafo (ii).
- (76) Ecco come Ockham risponde alle argomentazioni di Scoto in Rep II, q. 2; O Th V, 38, 16-39, 6: "Ad rationes Ioannis: de separatione non valet, quia quando aliquod nomen significat unum principaliter et aliud connotative, destructo illo connotato tantum et nullo reali destructo in significato principali, illud nomen non denotabit principale significatum, quia non significat illud principale nisi pro ut coexistit connotato. Ideo destructo connotato non convenit sibi illa denominatio, et posito connotato ita quod coexistat principali significato illius nominis vel conceptus, statim sine acquisitione alicuius realis in principali significato illud nomen vel conceptus denominat utrumque, ita quod est ibi transitus a contradictorio in contradictorium propter solam mutationem connotati".
- (77) Cfr. Rep II, q. 1; O Th V, 14, 20-15, 3: "Sed necesse est ponere aliquos respectus extrinsecos qui formaliter non pertinent ad aliquod

genus. Cuius ratio est quia impossibile est quod extrema alicuius contradictionis successive verificentur de aliquo, nisi propter mutationem alicuius positivi absoluti vel respectivi. Hoc dico in eo de quo contradictoria verificantur, vel in alio si nullus modus grammaticalis vel logicalis impediat" (per questa regola, cfr. ARISTOTELE, Phys V, 1, 225 a 12-20 e SCOTUS, Ordinatio I, d. 30, qq. 1-2, n. 41; ed. Vaticana VI, 186). Qui Ockham elenca tra questi respectus: l'unione ipostatica di Cristo con la natura umana, l'unione di materia e forma e di soggetto e accidente, l'approssimazione della causa a ciò su cui agisce e persino l'unione delle parti, essenziali o integrali, nel tutto (cfr. ibidem, 15,3-16,2 e 16,21-17,15, dove di nuovo Ockham conclude: "necessario oportet ponere aliquos respectus extrinsecos"). Già nella questione seguente, tuttavia, l'esistenza del respectus extrinseci viene ammessa solo per i primi tre casi (unione ipostatica, di materia e forma, di soggetto e accidente): "Alii. autem respectus qui ponuntur - scilicet approximatio, unio partium, ordo universi - possunt salvari per negationes" (Rep II, q. 2; O Th V, 40, 20-22). Nell'Ordinatio Ockham si esprime così: "Sed de aliquibus respectibus specialibus est specialis difficultas. Unde si aliqui respectus sunt ponendi, sunt isti: scilicet unio naturae humanae ad divinam, unio materiae ad formam et e converso, unio accidentis ad subiectum, unio unius partis continui ad aliam. Unde pro omnibus istis est una ratio solum quae est ista: impossibile est contradictoria successive verificari de eodem nisi propter motum localem alicuius, vel propter transitionem temporis, vel propter productionem vel destructionem alicuius". (Ord d. 30, q. 4; O Th IV, 369, 2-9).

- (78) Cfr. Ord d. 30, q. 4; O Th IV, 369,21-370,6: "Eodem modo posset Deus facere quod una forma praesente simpliciter eidem materiae primo non informaret materiam et quod postea informaret, sicut facit duo corpora esse simul in eodem loco. Et per consequens forma unius materiae ita praesens est materiae alterius formae sicut materiae propriae, et tamen una materia informat tunc et alia non.

Et per consequens contradictoria verificarentur de illa forma successive sine omni motu locali; et non per transitionem temporis; igitur oportet aliquid novum habere. Et non absolutum, igitur aliquid praeter absolutum. Eodem modo potest argui de subiecto et accidente." In seguito Ockham precisa che Aristotele non sarebbe toccato da questo argomento, poichè per lui, filosofo pagano, l'ipotesi de potentia divina non ha alcun valore (cfr. ibidem, 370, 10-13).

- (79) Cfr. supra, n. 42. La paternità di questo capitolo 51 della prima parte di SL è attribuita dagli editori ad Adamo di Wodeham, che l'avrebbe confezionato su indicazione o per lo meno con il consenso di Ockham (cfr. O Ph I, 40-41). Su Adamo di Wodeham, amico ed allievo del Venerabilis inceptor, cfr. di recente l'informatissima monografia sulla vita e le opere di W. COURTENAY, Adam Wodeham. An Introduction to his Life and Writings, Leiden 1978. La soluzione esposta nel capitolo 51 di SL I era già stata ipotizzata da Ockham in Ord d. 30, q. 4; O Th IV, 372, 1-4: "Sed de aliis difficultatibus (scil. de unione materiae ad formam et subiecti ad accidentem) esset forte magis difficile nisi quis diceret quod Deus non posset facere forma esse praesente intime materiae nisi informaret eam, nec accidens esse totaliter in eodem loco cum subiecto nisi informaret ipsum".
- (80) Si confronti questo brano con quello riportato nella nota precedente.
- (81) Cfr. Ord d. 2, q. 9; O Th II, 315, 12-317, 6, nonché EPO 2, 10, 33-95; O Ph II, 42-44 e SL I, 38, 7-32; O Ph I, 106-107. Sulla concezione ockhamista dell'uniuocatio entis, cfr. la fedele esposizione di M. C. MENGES, The Concept of Uniuocality regarding the Predication of God and Creature according to William Ockham, St. Bonaventure N. Y. 1952.
- (82) Sul problema dell'unità in Ockham e nel pensiero scolastico in generale, cfr. MARTIN, Wilhelm von Ockham, pp. 33-29. Cfr. anche infra, n. 88.

- (83) Cfr. Ord d. 24, q. 1; O Th IV, 76,17-77,17.
- (84) Ord d. 24, q. 1; O Th IV, 76, 18-20: "Aliquod enim est unum quod nullam multitudinem realem partium realiter distinctarum includit, sicut angelus est unus et anima intellectiva est una ..." Ibidem, 78, 5-8: "... hoc nomen 'unum' vel 'unitas', praedicabile de aliqua re simplici per carentiam quarumcumque partium realiter distinctarum, non importat aliquid reale additum illi, nec absolutum nec respectivum..." Ibidem, 78,22-79,3: "Verumtamen hic non est praedicatio per se primo modo 'res est una' sed tantum secundo modo, si sit per se. Et hoc quia hoc praedicatum significat istam rem et quamlibet aliam de qua praedicatur, connotando aliquid aliud ab ista, ita quod in definitione exprimente quid nominis ponitur ens et aliquid negativum, ut dicatur quod est ens et non entia".
- (85) Ibidem, 76,20-77,3: "Aliquid autem est unum quod multitudinem partium realium includit. Et illud subdistinguitur, quia quoddam includit multitudinem partium eiusdem rationis ... Exemplum primi: de quanto quantitate molis et de forma augmentabilis per additionem partium ad partem, de quo dictum est supra". Occham si riferisce qui alla settima questione della distinctio 17 (cfr. O Th III, 519ss.), dove, in connessione con la discussione sulla natura della carità, egli polemizza con la dottrina di Pietro Aureoli sull'intensio et remissio formarum Cfr. su ciò A. MAIER, Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie (Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik II), Roma 1951, pp. 3-109.
- (86) Ibidem: "... et aliquid includit multitudinem partium alterius rationis ... Exemplum secundi: de substantia composita".
- (87) Ord d. 24, q. 1; O Th IV, 77, 4-11: "Alia distinctio quod unum aliquid est proprie et stricte, sicut illa de quibus dictum est. Aliquid est unum improprie et large, sicut regnum dicitur unum vel populus unus vel mundus unus. Et est tale unum quod non potest praedicari nisi de multis de quibus simul sumptis nullus conceptus per se in genere nec aliquis similis sibi - qui scilicet significet aliquas

res non connotando aliquid - potest vere prae-
dicari. Sicut populus nec est homo nec animal
nec substantia nec ens, secundum quod ens est
commune univocum omni enti de quibus dictum
est prius". Ockham si riferisce qui a Ord d.
2, q. 9, per cui cfr. supra, n. 81. Sulle uni-
tà collettive come populus, scientia ecc.,
cfr. anche EPH prol. (ed. Mohan, p. 240);
MIETHKE, Ockhams Weg, pp. 502-516 e MARTIN,
Wilhelm von Ockham, pp. 228-234.

- (88) Sui "modi dell'unità" in Ockham, cfr. MARTIN,
Wilhelm von Ockham, pp. 234-243.
- (89) Si noti in questo brano l'uso metodologico
dell'ipotesi de potentia Dei absoluta, che
gioca un ruolo centrale nel contesto delle
concezioni ontologiche di Ockham.
- (90) Ord d. 24, q. 1; O Th IV, 82, 11-21: "Alia
conclusio, quod 'unum' addit respectus unio-
nis partium super illa absoluta quae sunt
partes totius, - vel negat respectus distin-
ctionis illarum partium -, et tunc unum non
importaret aliquid conveniens illi quod est
unum nisi mediante parte sua ... Vel 'unum'
importaret aliquid non conveniret parti, quod
tamen sibi potest convenire. Ista et alia
relinquo discutienda".
- (91) Cfr. su questo, ad es., le formulazioni con-
tenute nei capitoli 12 e 13 del secondo trat-
tato De Sacramento Altaris (ed. Arg. 1491,
fol. C4va-C5ra).

III - LO SVILUPPO DEI PROBLEMI CONNESSI ALLA TEORIA DEL TUTTO E DELLA PARTE ALL'INTERNO DELLA LO- GICA DI OCKHAM

i) Un dilemma del nominalismo

Le precedenti analisi hanno mostrato come la dicotomia tra ente ed essenza, che costituisce il nucleo fondamentale intorno a cui vengono costruite le diverse teorie del tutto e della parte, subisca nel sistema di Ockham una trasposizione dal livello delle res a quello dei concetti e delle relazioni semantiche che tra questi intercorrono. L'attenzione torna dunque a concentrarsi sul totum universale, rispetto al quale già si è indicato come la critica ockhamista delle distinzioni abbia fondato una sua interpretazione puramente logica, sgombrando il campo da ogni tipo di entità non singolare che fosse pensata come medium nel rapporto tra il segno universale e gli individui che esso denota.

Già si è rilevato, inoltre, che proprio in questo si definisce, dal punto di vista semantico, l'assunto caratteristico del nominalista, il quale si rifiuta di concepire la relazione segno-significato secondo il modello della corrispondenza biunivoca e ricorre invece ad una teoria del riferimento (qual era, nel medioevo, la teoria del suppositio) per spiegare a livello puramente stensionale i rapporti semantici di inclusione ed esclusione che sussistono tra i termini.

In una concezione come questa, in cui l'universale è detto totum solamente per la maggiore estensione della sua predicabilità rispetto ai termini sin-

golari, sembrerebbe che la priorità, all'interno della relazione tutto-parte, debba essere assegnata senz'altro alle parti, cioè ai termini singolari.⁴ Dell'universale si può predicare qualcosa soltanto se esso si predica anche di ognuno o di qualcuno dei suoi termini singolari, mentre non è vero il contrario, cioè che tutto ciò che si predica di un singolare si predichi anche dell'universale.⁴ Da questo punto di vista, dunque, il totum universale sembra doversi concepire in modo analogo al totum integrale, in cui le parti, che sono indipendenti rispetto al tutto, hanno la priorità su di esso.⁴

Queste considerazioni non trovano tuttavia una applicazione generale, poiché vi sono contesti in cui il rapporto di priorità tra termini singolari e universali si rovescia e, come nel totum essenziale, sono le parti a dipendere dall'intero.⁴ Tali contesti sono proprio quelli che maggiormente sembrano dar ragione alla tesi realista secondo cui i termini universali significano in primo luogo entità non-singolari, nature comuni contenute come parti in ciascuno degli individui di cui si predica l'universale.⁴ Il problema di fornire un'analisi semantica adeguata di questi contesti senza rinunciare alla messa al bando di ogni tipo di entità non-singolare costituisce quello che Ernest A. Moody ha definito "a dilemma of nominalism" (1).⁴

Per spiegare con maggior precisione di che si tratta vorrei rifarmi ad un caso che Ockham affronta nella già analizzata quaestio dell'Ordinatio in cui è contenuta la critica alla distinzione reale tra l'uni

versale e il singolare (2).⁴ Esso infatti, come già si è accennato, è particolarmente rilevante per il tema di questa ricerca poiché anche qui, come nel quinto libro della prima parte del Dialogus, è in gioco l'interpretazione logica delle proposizioni che esprimono una promessa.⁵

Rispondendo alle argomentazioni su cui si fonda la tesi della distinzione reale dell'universale dal singolare, Ockham considera un'obiezione secondo la quale, se non si ammette l'esistenza di "cose universali" che costituiscono il significato dei termini comuni, non è possibile spiegare in che modo possano essere vere proposizioni come questa "qualcuno promette che darà un cavallo ad un altro".⁶ Ci si chiede infatti: qual è l'oggetto della promessa, qual è cioè quella cosa tale che, una volta che il primo individuo l'abbia ceduta al secondo, la promessa può considerarsi soddisfatta? Le alternative possibili sono tre: o è una cosa singolare o è un concetto o è una cosa universale.⁷ Ma la prima soluzione non è ammissibile, poiché, dal punto di vista della promessa, i cavalli sono tutti uguali: non c'è ragione di affermare che proprio questo cavallo è quello promesso e non invece quest'altro o quest'altro ancora, dunque o tutti i cavalli soddisfano la promessa o nessuno.⁸ Ma certamente in entrambi i casi qualcuno ci rimetterebbe e quindi questa soluzione va scartata.⁹ D'altra parte, non si può ammettere nemmeno che la promessa possa essere soddisfatta dalla semplice donazione del concetto di cavallo, perciò non rimane che

la terza soluzione e cioè che l'oggetto della promessa in questione è la natura comune del cavallo, l'equinitas ugualmente presente in tutti i cavalli: in questo modo donando un cavallo qualsiasi la promessa è da ritenersi soddisfatta (3).

Come è il caso di molti altri sophismata la cui discussione costituisce un leitmotiv che accompagna la logica terministica durante tutto il periodo della sua fioritura, anche questa argomentazione, dal sapore così paradossale, prende di mira un nodo di problemi che si collocano nel cuore stesso di ogni teoria semantica (4). Sono infatti gli stessi problemi ai quali è dedicata una buona parte dell'articolo di Gottlob Frege la cui comparsa nel 1892 segnò la data di nascita della semantica moderna e che da allora non hanno mai cessato di tenere occupati i logici contemporanei (5).

Questi problemi insorgono ogni volta che ci si imbatte in espressioni o contesti che violano quello che è l'assunto fondamentale di una semantica estensionale, e cioè la legge di sostituzione rispetto all'identità: poiché infatti, in una semantica estensionale, i segni denotano individui per i quali vale il principio di identità degli indiscernibili, tutti i segni che denotano lo stesso o gli stessi individui possono essere vicendevolmente sostituiti senza che muti il valore di verità della proposizione in cui compaiono. I contesti che non sottostanno a questa legge si formano in occasione dell'occorenza di verbi o espressioni modali, come "può", "deve", "necessariamente" ecc., oppure di

verbi che esprimono quelli che da Russell in poi vengono chiamati "atteggiamenti proposizionali", verbi cioè come "credo", "so", "voglio", "desidero", o anche, appunto, "prometto", i quali rinviano ad una particolare attitudine del soggetto nei confronti della proposizione che sta enunciando (6). Frege chiamava "obliqui" (ungerade) tali contesti, poiché all'interno di essi i segni non si riferiscono direttamente agli individui che abitualmente denotano, bensì soltanto in modo indiretto, obliquo, mediante il riferimento a una qualche entità intermedia (come sarebbe appunto l'equinitas degli avversari realisti di Ockham). Dopo gli studi di W. O. Quine, essi vengono detti anche contesti opachi, poiché al loro interno non è possibile affermare l'esistenza degli individui denotati dai termini, come è il caso appunto della promessa di cui sopra, in cui di nessun cavallo esistente si può dire propriamente "questo è il cavallo promesso" (7).

L'interesse che tali contesti presentano dal punto di vista di questa ricerca sorge dal fatto che in essi anche il rapporto parte-tutto che sussiste tra termini universali e singolari viene invertito, poiché qui la priorità spetta al tutto universale nei confronti delle sue parti singolari. In questi casi infatti qualcosa si predica dell'universale senza che si predichi in particolare di nessuno degli individui che esso significa: ad esempio il predicato "essere oggetto della promessa". Proprio questi casi, dunque, per la spiegazione dei quali i realisti maggiormente sentivano il bisogno di postu

lare l'esistenza di essenze universali, riproducono a livello semantico i rapporti di priorità che vigono all'interno del totum essenziale.

L'analisi del tentativo compiuto da Ockham di trovare una soluzione a questo dilemma del nominalismo che fosse coerente con i principi della sua ontologia permetterà quindi di comprendere più a fondo le implicazioni della sua teoria del tutto e della parte. Ciò richiede in via preliminare una, seppur breve, esposizione della semantica del termine elaborata da Ockham nella prima parte della Summa Logicae, la quale comprende una teoria del significato e una teoria del riferimento.

ii) La teoria del significato: i diversi modi della significazione.

Il luogo teoretico ove si compie il contatto tra ontologia e semantica, all'interno del sistema di Ockham, è la dottina della significazione naturale dei concetti o termini mentali. Come è noto, nel primo capitolo della Summa Logicae Ockham definisce come "segno" tutto ciò la cui apprensione è causa della conoscenza di qualcos'altro, in virtù di un nesso associativo che l'intelletto già possiede in forma di habitus (8). In questo senso generale, ogni cosa può essere segno naturale, compresi i segni del linguaggio parlato o scritto, ma non i concetti, poiché, secondo la teoria circa la natura dei concetti a cui Ockham accorda la sua preferenza in questo e nei successivi scritti, un concetto non è qualcosa la cui apprensione produce la conoscenza di qualcos'altro, ma è semplicemente l'apprensione

stessa (9).⁴ I concetti quindi sono segni naturali in un senso più ristretto, in quanto cioè producono la conoscenza di ciò di cui sono l'apprensione e in quanto ne possono prendere il posto (pro illo e supponere) nella proposizione.⁵ In questo secondo senso, i segni del linguaggio parlato o scritto non sono segni naturali, bensì convenzionali, poiché il loro essere segni è subordinato ad un atto istitutivo che li coordina ai concetti (10).

Dal punto di vista della teoria delle relazioni, la differenza che sussiste tra la significazione naturale dei concetti e quella convenzionale dei segni orali o scritti non è che un caso particolare della differenza che secondo Ockham sussiste in generale tra una relazione reale e una relazione di ragione. Egli afferma infatti che

"vox non significat rem nisi per institutionem, quae est operatio intellectus ita quod si numquam fuisset haec vox 'homo' instituta per intellectum ad significandum, non significaret nec esset vox significativa, ideo significatio istius vocis potest vocari relatio rationis".⁶
(QdI VI q.30, 21-25; OTh IX, 699=Arg. VII, q.5) (11).⁷

Ne consegue che la significazione naturale dei concetti deve essere considerata una relazione reale, cioè, come si è visto, una relazione che sussiste indipendentemente dall'attività dell'intelletto (se si trascura ovviamente quell'"attività" dell'intelletto che consiste nel suo essere la sede dei concetti) (12).⁸ Proprio per questo essa garantisce lo stretto legame che intercorre tra i rapporti semantici che si stabiliscono tra i concetti

ti e i nessi oggettivi che sussistono tra le cose, lo stretto legame cioè che unisce l'ontologia alla semantica.

Sulla base di questa concezione Ockham giunge a interpretare il pensiero come una sorta di linguaggio logico ideale, composto di segni e proposizioni mentali, che "rappresenta" il mondo in virtù della relazione immediata che intrattiene con esso. E' in questo linguaggio puro privo di ogni caratteristica che sia funzionale ai fini della comunicazione, che risiede secondo Ockham tutto il valore conoscitivo del linguaggio in senso assoluto. Si può affermare infatti, valendosi di un'espressione coniata da Jurgen Miethke, che la conoscenza è per Ockham "sprachlich ausgelegte Erfahrung", esperienza linguisticamente interpretata, cioè oggettivata per mezzo delle strutture logiche che governano il linguaggio mentale (13).

Pur essendo indipendente dall'intelletto, la relazione immediata che unisce i concetti del linguaggio mentale alla realtà oggettiva delle cose non è tuttavia, come è stato già più volte sottolineato, una relazione biunivoca. Secondo la concezione nominalistica di Ockham infatti, uno stesso concetto può significare diversi oggetti (e può anche non significare nessuno) e, per converso, uno stesso oggetto può essere significato da diversi concetti. All'interno dunque della generale relazione di significazione che intercorre tra i segni naturali e gli oggetti è necessario ammettere che si dia una pluralità di modi della significazione.

! E' proprio sulla base di questa pluralità che Ockham stabilisce al sua classificazione dei termini nei primi capitoli della Summa Logicae. Innanzi tutto egli distingue i termini in categorematici e sincategorematici: i primi sono propriamente i soggetti della relazione di significazione, poiché possiedono di per sé un significato determinato, viceversa i secondi non hanno significato autonomo, ma svolgono una particolare funzione (officium) che consiste nel modificare il significato o nel determinare la supposizione di un termine categorematico all'interno della proposizione. Esempi di termini sincategorematici sono: omnis, nullus, totus, praeter, inquantum ecc. (14).⁴

La seconda distinzione, che si applica ai soli termini categorematici, è quella tra termini concreti e astratti. Ockham la definisce dapprima solamente dal punto di vista sintattico, cioè grammaticale, affermando che concreti e astratti sono quei termini che hanno la stessa radice (principium) ma diversa terminazione e tali che generalmente gli astratti sono più lunghi dei concreti, come è il caso di iustus e iustitia (15).⁵ Dal punto di vista semantico si possono dare invece diversi casi, poiché a seconda della categoria a cui astratto e concreto appartengono, essi sono sinonimi, cioè significano entrambi gli stessi oggetti e secondo lo stesso modo di significazione, oppure non sono sinonimi, cioè significano cose diverse o in uno di diversi (16).⁶

La classificazione di questi casi è operata da Ockham sulla base della terza distinzione, che divi-

de in termini in assoluti e connotativi.¹ L'importanza di questa distinzione, che si applica anch'essa ai soli termini categorematici, é già emersa in occasione della precedente discussione sulla teoria della relazione; essa é fondata sulla differenza che sussiste tra il modo della significazione che Ockham chiama primario e quello secondario o connotativo.² Secondo Ockham un termine significa in modo primario tutti gli individui a cui si riferisce direttamente, al posto dei quali cioè esso sta o può stare nella proposizione e dei cui nomi propri può essere predicato in modo vero.³ Un termine significa invece in modo secondario tutto ciò a cui si riferisce indirettamente, vale a dire tutto ciò la cui considerazione esso introduce nel discorso e in virtù del quale esso può essere predicato in modo vero degli individui che significa in modo primario (17).⁴

Si tratta dunque di una distinzione tra significazione diretta e indiretta, cioè tra denotazione e connotazione, ma é importante sottolineare che entrambi i casi sono concepiti in maniera puramente estensionale: anche gli oggetti della significazione secondaria sono individui, res absolutae, e non entità appartenenti ad un livello ontologico diverso da quello degli enti singolari.⁵ Tuttavia, come già si é fatto notare, la significazione secondaria o indiretta riproduce a livello semantico i nessi oggettivi di dipendenza che sussistono tra gli individui, cioè le relazioni che intercorrono tra di essi: un termine che significa secondo entrambi i modi si riferisce agli oggetti che costituiscono il

suo significato primario solo in virtù del suo riferimento indiretto agli oggetti che costituiscono il suo significato secondario. In questo senso si può affermare che i termini che significano solo nel primo modo hanno una significazione indipendente, Ockham infatti li chiama nomina absoluta; essi sono la controparte diretta delle res absolutae che popolano la sua ontologia. I termini che invece significano sia nel primo modo che nel secondo hanno una significazione non-indipendente, Ockham li chiama nomina connotativa(18).

In definitiva dunque entrambi i modi della significazione soddisfano il requisito dell'estensionabilità, poiché si tratta in entrambi i casi di un riferimento ad individui per cui valgono le leggi dell'identità, ma la distinzione tra di essi è operata secondo un criterio intenzionale, in base cioè alla indipendenza o alla non- indipendenza della significazione (19). Questo è ciò che rende così importante la distinzione tra termini assoluti e connotativi: attraverso di essa Ockham traduce sul piano semantico, nella dottrina delle categorie contenuta nei capitoli 42-62 della prima parte della Summa Logicae, le sue concezioni ontologiche elaborate mediante la critica alle distinzioni e le teorie della relazione e della quantità (20).

Giacché da queste teorie è emerso che solamente le sostanze e la qualità sono res absolutae, Ockham classifica come termini assoluti i nomi che appartengono alle categorie di sostanza e di qualità:

"quidam sunt termini absoluti, qui significant sua significata aequè primo et uno

modo significandi. Et istorum terminorum quidam important substantias, et quidam qualitates, sicut 'homo', 'animal', 'albedo', 'ingredo'". (Adl VI, q, 16, 68-71; OTh XI, 642).

Tutti gli altri sono termini connotativi che significano in modo primario sostanze o qualità, ma hanno diversi tipi di connotazione a seconda delle categorie a cui appartengono:

"Alii sunt termini connotativi. Et istorum terminorum quidam significant principaliter substantiam, connotando secundo determinatam qualitatem, sicut 'album' 'nigrum' 'calidum' 'frigidum'. Quidam significant substantia vel qualitatem, non connotando alias res determinatas, immo nullas res determinatas connotando Et tales termini ponuntur in genere quantitatis... sunt termini relativi, qui significant aliquas substantias vel qualitates principaliter, et connotant aliquando determinatas res. Nec potest talis terminus verificari de aliquo, nec cognosci de aliquo sine discursu existentia alterius rei determinatae, nec sine cognitione alterius rei (ibidem, 72-91; OTh IX, 624-43) (21).

Nello stesso modo, all'interno delle diverse categorie, varia come si è detto il rapporto tra termini concreti e astratti: nella categoria di sostanza concreti e astratti sono sinonimi poiché sono entrambi termini assoluti, non così invece nella categoria di qualità ove i concreti sono connotativi, poiché significano in modo primario il soggetto e in modo secondario la qualità che gli inerisce, mentre gli astratti sono assoluti, poiché significano solo la qualità; nelle categorie di quantità e di relazione infine concreti e astratti sono entrambi connotativi e possono essere considerati sinonimi oppure no, a seconda di come si interpreta la signifi-

ficazione dei termini astratti (22).

Queste dunque sono le classi principali in cui si dividono i termini comuni categorematici in base al loro modo di significazione, ma la divisione più importante all'interno della semantica di Ockham così come di ogni semantica nominalista, è quella che distingue i termini discreti o singolari dai termini comuni o universali. E' importante infatti ricordare che la caratteristica del realismo, dal punto di vista semantico, è proprio quella di considerare in pratica tutti i termini come singolari, poiché esso fa corrispondere ad ogni nome un unico correlato sul piano ontologico, ente universale per i termini comuni, individuale per i termini singolari. Nella concezione nominalista, viceversa, la differenza tra i nomi che hanno uno ed uno solo correlato e tutti gli altri tipi di nomi sale in primo piano, a tal punto che l'intera teoria semantica può essere considerata come un'analisi delle relazioni che intercorrono tra queste due grandi classi di nomi. Nel sistema di Ockham questa analisi è compiuta con l'aiuto degli strumenti messi a punto nella teoria della suppositio, di cui si tratterà nel paragrafo seguente. Ma ancora a proposito dei modi della significazione occorre sottolineare che la distinzione tra la significazione del singolare e quella dell'universale passa anche all'interno degli stessi termini singolari.

Questo è ciò di cui Ockham tiene conto nel reinterpretare sul piano semantico la vecchia distinzione ontologica tra il suppositum per se e il suppositum per accidens di un termine comune (23). Il sup-

positum di un termine comune, spiega Ockham, é il termine singolare che denota uno degli individui de notati dal termine comune; questi supposita possono essere di due tipi: si dicono supposita per se quel li composti da un pronome dimostrativo e dal termine comune stesso, come ad esempio hoc album, questa cosa bianca, rispetto ad album, bianco; si dicono invece supposita per accidens i pronomi dimostrativi semplici e i nomi propri che denotano un individuo denotato dal termine comune, come ad esempio un semplice hoc, questo, oppure un nome come Socrate, quando si riferiscano ad una cosa bianca. (24).

Per quanto possa sembrare eccessivamente sottile, questa distinzione ha tuttavia un'importanza notevole: essa corrisponde a quella che i logici contemporanei sono soliti mettere in rilievo opponendo i "designatori rigidi", cioè i nomi che mantengono sempre la stessa denotazione in ogni contesto, agli altri tipi di nomi (25). I termini che Ockham chiama supposita per se possono denotare infatti solamente un individuo che sia denotato dal loro termine comune, quindi la loro denotazione muta in dipendenza della denotazione di quest'ultimo: ad esempio il termine hoc album denota un individuo solamente finché esso é effettivamente bianco, quando però perde o muta il colore non lo denota più; ma può tuttavia denotare un altro individuo che é o che é appena diventato bianco. Al contrario i nomi propri, e con essi i pronomi dimostrativi semplici che Ockham usa come nomi propri, denotano sempre lo stesso individuo fino a che esso non cessa di esis-

tere: la loro denotazione é indipendente da quella del termine comune, del quale infatti sono supposita solo per accidens.

Questa diversità di caratteristiche semantiche all'interno dei termini singolari diventa rilevante proprio in occasione di quei contesti opachi od obliqui di cui si é parlato all'inizio di questo capitolo. Si noti infatti come Ockham per sottolinearla faccia ricorso ad un esempio in cui compaiono espressioni modali:

"Et est magna differentia inter ista individua sive supposita et illa, nam impossibile est unum contrariorum vere praedicari de supposito per se alterius contrarii, sicut haec est impossibilis 'hoc album est nigrum', sed de supposito per accidens unus contrarii potest praedicari aliud contrarium, quamvis non dum est suppositum illius, sicut si Sortes sit modo suppositum albi, adhuc haec est possibilis 'Sortes est niger', et hoc quia idem potest esse suppositum per accidens duorum contrariorum successive, quamvis non simul" (SL I, 19, 46-53; OTh I, 47).

Prima di poter passare direttamente all'analisi di questi contesti é necessario tuttavia affrontare l'altra importante sezione della semantica Ockhamista: la teoria della suppositio.

iii) La teoria del riferimento: le divisioni della suppositio

Nella Summa Logicae Ockham propone la seguente definizione di suppositio:

"Dicitur autem suppositio quasi pro alio positio, ita quod quando terminus in propositione stat pro aliquo, ita quod utimur illo termino

pro aliquo de quo, suve de pronomine demonstrante ipsum, ille terminus vel rectus illius termini si sit obliquus verificatur, supponit pro illo. Et hoc saltem verum est quando terminus supponens significative accipitur." (SL I, 63,11-15; OTh I,193)(26).²

La tensione verso il massimo rigore terminologico rende brani come questo particolarmente ostici per chi non ha familiarità con il linguaggio dei logici medievali, credo perciò che non sia inutile ricorrere all'ausilio di una parafrasi in lingua italiana: "La supposizione é così chiamata poiché essa consiste nella posizione di qualcosa al posto di qualcos'altro, così che il termine nella proposizione suppone per qualcosa quando sta al posto di essa in modo che noi usiamo quel termine al posto di ciò di cui, o del cui nome proprio, esso può essere predicato in modo vero (oppure se ne può predicare in modo vero il suo caso nominativo,') E ciò é vero almeno finché il termine che é in supposizione viene assunto in modo significativo".

E' possibile estrarre da questa definizione le caratteristiche principali di ciò che Ockham intende per "supposizione del termine". Risulta in primo luogo che la supposizione è quella proprietà che il termine possiede all'interno della proposizione (e solo all'interno della proposizione) di essere usato al posto di qualcosa di diverso da sé. Si tratta dunque di ciò che al giorno d'oggi si usa chiamare proprietà referenziale o capacità di denotazione del termine. Un termine tuttavia denota qualcosa di diverso da sé solamente quando è usato in modo significativo: in alcuni casi esso può anche riferirsi riflessivamente a se stesso in quanto termine mentale (intentio)

o in quanto termine vocale o scritto. La prima divisione della supposizione è dunque quella in supposizione significativa e non-significativa, quest'ultima si distingue a sua volta in supposizione semplice (suppositio simplex), quando il termine si riferisce a se stesso in quanto concetto mentale o intentio, e in supposizione materiale (suppositio materialis), quando il termine si referisce a se stesso in quanto nome vocale o scritto (27). Quando invece il termine è usato in modo significativo, cioè si riferisce effettivamente a qualcosa di diverso da sé, allora si dice che esso è in supposizione personale (suppositio personalis).

Questa distinzione tra uso significativo e non-si
gnificativo del termine è certamente di importanza
fondamentale, poiché permette di trattare in modo se
parato i casi in cui il linguaggio viene adoperato
in accordo con la sua funzione naturale, che è quel
la di rappresentare stati di cose esterni, dai casi
particolari in cui il linguaggio viene usato per par
lare di se stesso in quanto sistema di segni. Se ciò
non fosse possibile, qualsiasi atto linguistico rimar
rebbe esposto alla possibilità di pericolose equivo
cazioni (28). Nonostante l'importanza di questa di
stinzione, cui spesso Ockham ricorre nel confutare
argomentazioni o nel reinterprete formulazioni di
autori accreditati che vengano opposte alle sue tesi,
essa non verrà qui ulteriormente approfondita, poiché
la teoria del riferimento si costruisce essenzialmen
te all'interno dell'uso significativo del linguaggio,
cioè coincide con la teoria della supposizione perso

nale.

Come risulta anche dalla definizione sopra enunciata, un termine quando è in supposizione personale sta al posto di quegli individui dei cui nomi propri può essere predicato in modo vero. Di qui si può comprendere perché Ockham definisce i diversi tipi di supposizione personale sulla base del rapporto che sussiste tra il termine che suppone e i nomi propri degli individui per i quali esso suppone (29). Nel caso che il termine in supposizione sia appunto un nome proprio il rapporto in questione è ovviamente immediato e non importa che sia preso in considerazione; Ockham chiama suppositio discreta questo tipo di supposizione (30). In tutti gli altri casi si ha una suppositio communis, la quale a sua volta si suddivide in tre specie caratterizzate dalle diverse modalità del rapporto di cui si è detto. Per definire queste tre specie della supposizione comune Ockham si vale di quattro condizioni che enunciano la validità dell'inferenza che conduce dalla proposizione contenente il termine in supposizione comune ad una proposizione (complessa) contenente i nomi propri degli individui per i quali quel termine suppone (tale inferenza è chiamata descensus nella logica medievale) oppure la validità dell'inferenza da una proposizione contenente un nome proprio a quella contenente il termine comune (questa inferenza era chiamata invece ascensus).

Si dice così che un termine comune ha suppositio determinata quando è valido l'ascensus ed è possibi-

le effettuare il descensus per mezzo di una proposizione disgiuntiva. Ad esempio: poiché la proposizione homo currit può essere inferita dalla proposizione Sortes currit in cui compare il nome proprio di un individuo di cui homo si predica in modo vero e poiché da questa stessa proposizione homo currit è possibile inferire una disgiunzione di proposizioni in cui compaiono i nomi propri di tutti gli individui di cui homo si predica in modo vero, vale a dire la disgiunzione Sortes currit vel Plato currit vel..., allora si può concludere che il termine homo nella proposizione homo currit ha supposizione determinata (31). Nello stesso modo, quando l'ascensus non è valido e il descensus può essere effettuato per mezzo di una congiunzione, si dice che il termine comune ha suppositio confusa et distributiva, come è il caso di homo in omnis homo est animal, che inferisce la congiunzione Sortes est animal et Plato est animal et... e non può essere inferita da nessuna delle proposizioni singolariche compongono questa congiunzione (32). Infine, quando l'ascensus è valido e il descensus non può essere compiuto se non per mezzo di una proposizione il cui predicato è composto dalla disgiunzione dei nomi propri di tutti gli individui in questione allora si dice che il termine ha suppositio confusa tantum, come è il caso di animal in omnis homo est animal, che è inferita dalla proposizione omnis homo est hoc animal e inferisce la proposizione omnis homo est hoc animal vel illud animal vel... (33).

Può essere utile fornire un quadro riassuntivo della teoria di Ockham valendosi di alcune convenzioni in materia di simboli. Sia stabilito che le lettere maiuscole: P, Q stanno al posto di termini comuni e che le corrispondenti lettere minuscole con indice numerico: $p_1, p_2, \dots, p_n$; $q_1, q_2, \dots, q_n$ stanno al posto dei nomi propri degli individui per i quali i termini comuni suppongono. Sia stabilito inoltre che le quattro condizioni che definiscono le tre specie della supposizione comune sono indicate mediante le lettere: A (ascensus), DD (descensus mediante la disgiunzione), DC (descensus mediante la congiunzione) e DPD (descensus mediante la proposizione in cui il predicato è composto da una disgiunzione). Si possono dare allora le seguenti definizioni:

I) un termine ha suppositio determinata se e solo se:

- i) A è valido: se p_1 è Q, allora P è Q
- ii) DD è valido: se P è Q, allora p_1 è Q o p_2 è Q o... o p_n è Q;

II) un termine ha suppositio confusa et distributiva se e solo se:

- i) A non è valido: non (se p_1 è Q, allora ogni P è Q)
- ii) DC è valido: se ogni P è Q, allora p_1 è Q e p_2 è Q e... e p_n è Q;

III) un termine ha suppositio confusa tantum se e solo se:

- i) A è valido: se ogni P è q_1 , allora ogni P è Q
- ii) DD non è valido: non (se ogni P è Q, allora ogni P è q_1 o ogni P è q_2 o... o ogni P è q_n)

-iii) DPD è valido: se ogni P è Q , allora ogni P è q_1 o q_2 o... q_n (34).⁴

Poiché le forme che può assumere una proposizione contenente un termine comune sono solo quattro (e cioè le quattro forme del quadrato di Boezio: universale affermativa e negativa, particolare affermativa e negativa) e poiché il termine comune può essere soggetto o predicato in ognuna di esse, si danno in tutto otto casi possibili per la supposizione di un termine comune (se si escludono quei contesti particolari di cui si è parlato all'inizio del capitolo).⁵ Mediante le tre definizioni sopra enunciate Ockham è in grado di stabilire che in quattro di questi casi il termine ha suppositio confusa et distributiva, e precisamente quando è soggetto dell'universale affermativa o dell'universale negativa o quando è predicato dell'universale negativa o della particolare negativa; in tre casi esso ha invece suppositio determinata, quando è soggetto o predicato della particolare affermativa o soggetto della particolare negativa; e infine in un solo caso, quando è predicato dell'universale affermativa, esso ha suppositio confusa tantum (35).⁶

Armato di questa sistemazione formale della teoria della supposizione personale, Ockham può inoltre affrontare anche casi più complessi, in cui compaiono espressioni particolari che condizionano la supposizione dei termini all'interno della proposizione che le contiene. Uno di questi casi è proprio quello del sophisma del cavallo promesso, di cui già si è sottolineato il valore emblematico nel contesto dell'oppo-

sizione tra la concezione semantica dei realisti e quella dei nominalisti.¹ Sia nell'Ordinatio, in risposta all'obiezione precedentemente menzionata, sia nella Summa Logicae, per neutralizzare un dubium sollevato contro la sua sistemazione della teoria della supposizione, Ockham ne propone un'identica soluzione (36).²

L'oggetto della promessa, egli sostiene, è veramente una cosa singolare, poiché colui che vi si è impegnato non può sciogliere il suo debito se non donando un cavallo vero, reale, cioè un cavallo singolare.³ L'argomentazione con la quale gli avversari tentano di escludere questa possibilità pecca nel voler concludere, dal fatto che la promessa non concerne questo cavallo particolare più che quello o quell'altro ancora, che dunque essa concerne tutti i cavalli o nessuno.⁴ E' vero infatti che la promessa concerne in un certo senso tutti i cavalli, ma ciò non toglie che essa possa ugualmente essere soddisfatta con la cessione di un solo cavallo particolare.⁵ Questo perché il termine comune equum, nella proposizione "iste promittit alteri equum" ha supposizione confusa tantum e, come si è visto, tra le condizioni che definiscono questa supposizione vi è anche quella che permette il descensus ad una proposizione il cui predicato è composto dalla disgiunzione dei nomi propri di tutti gli individui denotati dal termine in questione.⁶ Perciò vale la seguente inferenza: "promitto tibi equum, igitur promitto tibi istum equum vel illum vel illum" (37).⁷ Dunque la promessa fa riferimento, in un certo senso, a tutti i cavalli e tuttavia

è sufficiente la cessione di un solo cavallo perché essa sia mantenuta, così come è sufficiente il riferimento effettivo ad un solo cavallo a rendere vera la conclusione di quell'inferenza.⁴

L'oggetto della promessa, insomma, non è nessun cavallo in particolare, e però è pur sempre un cavallo particolare.⁴

Nella Summa Logicae Ockham spiega inoltre perché il termine equum ha supposizione confusa tantum nella proposizione di cui sopra: ciò accade in virtù della peculiarità del verbo promitto, nel cui significato è contenuto il rinvio alla verità futura di una proposizione in cui lo stesso termine equum fa da predicato.⁴ La proposizione "io ti prometto un cavallo" è vera infatti se e solo se sarà vera in un qualche momento del futuro la proposizione "io ti do un cavallo" e tuttavia per la sua verità non è richiesta la verità futura di nessuna proposizione del tipo "io ti do questo cavallo" (38).⁴ Da ciò segue anche che il predicato disgiuntivo della proposizione a cui conduce il descensus deve essere composto in questo caso dai nomi propri non solo di tutti i cavalli esistenti, ma anche di tutti quelli futuri (39).⁴

E' possibile riconoscere in questa soluzione del sophisma del cavallo promesso un esempio paradigmatico di come Ockham sia in grado di trattare quei contesti che sono stati denominati "opachi" od "obliqui". Attraverso il ricorso alla sua teoria della supposizione, e in particolare della suppositio confusa tantum, egli può fornire un'analisi di tali contesti che rimane sul piano puramente estensionale, evitando qual

siasi concessione alla tesi dell'esistenza di entità non-singolari.²⁴ Al posto dell'equinitas dei realisti, egli pone, come riferimento del termine equus in questi contesti, la disgiunzione composta dai nomi propri di tutti i cavalli esistenti e futuri: non è necessario dunque postulare l'esistenza di nient'altro all'infuori dei cavalli particolari.²⁵

Tuttavia, se ben si considera la soluzione di Ockham, si è portati a formulare un interrogativo: che cosa garantisce che la disgiunzione in questione comprenda proprio tutti i cavalli, presenti e futuri, e nulla che non sia un cavallo? Evidentemente, un simile risultato non potrà essere raggiunto per mezzo della sola induzione, poiché nessuno è in grado di avere esperienza diretta di tutti i cavalli presenti e futuri, i quali potenzialmente sono infiniti.²⁶ Bisogna pensare dunque che questo termine composto per disgiunzione trovi un correlato ontologico nella corrispondenza oggettiva che sussiste tra ciascun cavallo, per il fatto stesso che è un cavallo.²⁷

Come si è visto infatti, secondo Ockham tutti gli individui che appartengono alla stessa specie se ipsis conveniunt, vale a dire, non appena esistono, immediatamente tra di essi si stabilisce una relazione di affinità che sussiste indipendentemente da qualsiasi atto di comparazione che possa essere effettuato dall'intelletto.²⁸ E' in virtù di questo nesso oggettivo, quindi, che Ockham può costruire la denotazione di un termine comune all'interno dei contesti opachi come una disgiunzione dei nomi propri di tutti gli individui che costituiscono il significato primario di

quel termine.⁴ Tali nessi oggettivi, come è stato mostrato nel capitolo precedente, si fondano nella natura stessa degli individui, in ciò che riempie di contenuto reale la vuota nozione di "individuo" analiticamente definita per mezzo del principio di non-contraddizione.⁵

Si comprende meglio ora in che senso questa natura venga interpretata nel sistema di Ockham come con-ditio propositionis et terminorum ed è possibile intuire anche come mai all'interno dei contesti opachi il rapporto tra l'intero universale e le sue parti singolari si inverta, secondo la priorità che vige nel totum essenziale.⁶

iv) L'analisi dei contesti opachi: la distinzione tra
sensus compositus e sensus divisus

Terminata questa breve rassegna dei capisaldi della semantica del termine di Ockham, è possibile passare all'esame della sua soluzione al problema costituito dalle proposizioni contenenti espressioni che generano contesti opachi, cioè contesti all'interno dei quali i termini non hanno la loro denotazione ordinaria.⁷

Caratteristica principale di queste proposizioni, secondo Ockham, è che esse possono essere interpretate in modi diversi, a seconda che l'espressione in questione si consideri riferita all'intera proposizione oppure solamente ad una parte di essa.⁸ Le condizioni di verità della proposizione variano infatti in funzione della maggiore o minore estensione del

campo d'azione dell'espressione che "genera opacità", di conseguenza la proposizione stessa può essere analizzata in due sensi diversi, cioè può essere scomposta in due proposizioni semanticamente non equivalenti, dal momento che una può essere vera quando l'altra è falsa (40).³

Rifacendosi ad una dottrina che i logici terministi avevano sviluppato a partire dal XII secolo e che costituiva l'elaborazione di alcune osservazioni aristoteliche contenute negli Elenchi sofistici circa l'ambiguità di costruzione caratteristica di alcune locuzioni, Ockham distingue le due possibili analisi di una proposizione di questo genere opponendo un'interpretazione in sensu compositionis ad un'interpretazione in sensu divisionis (41).⁴ La differenza tra questi due tipi di interpretazione viene da Ockham tematizzata in occasione dell'analisi semantica delle proposizioni modali.⁵

Dal punto di vista grammaticale, cioè sintattico, una proposizione modale può essere costruita in due modi diversi: o ad un'espressione modale come "è possibile", "è necessario" si fa seguire una clausola subordinata di valore oggettivo (espressa in latino mediante l'accusativo con l'infinito) oppure si colloca un verbo o un avverbio modale, come "può", "deve", "necessariamente", ecc.⁶ all'interno della proposizione stessa (42).⁷ In quest'ultimo caso la modalità viene applicata al verbo principale della proposizione, mediante il quale il predicato si predica del soggetto, e pertanto il suo campo d'azione è limitato ad una parte della proposizione stessa.⁸ Viceversa

nel primo caso la modalità può essere intesa sia come riferita al verbo dell'oggettiva, e quindi si ha un'interpretazione che la rende equivalente al caso precedente, sia come riferita all'intera proposizione oggettiva, cioè con un'estensione massima del suo campo d'azione.⁴ Nella prima interpretazione la modalità viene intesa in sensu divisionis, nella seconda in sensu compositionis (43).⁴ Poiché tuttavia la prima interpretazione è equivalente al caso della proposizione in cui il modo si applica al verbo principipale, si può neutralizzare l'ambiguità stabilendo che la proposizione in cui la modalità è seguita da un accusativo con l'infinito, come ad es.⁴ "omnem homines esse animal est necessarium", si dice modale in sensu compositionis, mentre quella in cui la modalità si applica al verbo principale, come ad es.¹ "omnis homo necessario est animal", si dice modale in sensu divisionis.⁴

Dal punto di vista semantico, la differenza tra queste due costruzioni è notevole: poiché infatti la caratteristica delle espressioni modali è quella di modificare la denotazione dei termini che compaiono all'interno del loro campo d'azione, l'estensione di questo campo d'azione determinerà quali termini vengono interessati da questa modificazione e, di conseguenza, determinerà anche le condizioni di verità dell'intera proposizione.⁴ Potrà quindi darsi il caso che una proposizione sia vera in sensu divisionis e falsa in sensu compositionis, e viceversa.¹ (44).⁴

Allo scopo di illustrare in modo più dettagliato

in che cosa consista questa differenza semantica, vorrei esaminare l'applicazione che Ockham ne fa in un contesto assai importante del suo primo scritto polemico, l'Opus nonaginta dierum.⁴ Oltre a poter servire da esempio illustrativo, tale brano presenta infatti un notevole interesse anche da un punto di vista generale, poiché in esso viene spiegata e difesa quella distinzione tra potentia Dei absoluta e potentia Dei ordinata che svolge un ruolo così fondamentale nel complesso della filosofia del Venerabilis inceptor (45).⁴

A sostegno della propria tesi secondo cui Cristo non ha mai abdicato alla propria dignità di re e signore di tutto il creato durante il periodo della sua vita terrena, papa Giovanni XXII aveva infatti affermato nella sua costituzione Quia vir reprobis che Cristo non aveva nemmeno il potere di compiere una simile rinuncia, poiché, se avesse fatto ciò, egli avrebbe trasgredito la volontà del Padre, smentendo la profezia di Daniele che il regno dei cieli durerà in eterno (46).⁴ Una simile posizione provoca una reazione decisa da parte di Ockham e degli altri michealisti: essi sostengono che in questa affermazione è implicita la tesi che tutto avviene per necessità, poiché essa si fonda sull'assunto che Dio abbia stabilito ab aeterno il corso degli accadimenti terreni e, dal momento che è contraddittorio che Dio abbia stabilito qualcosa e che esso non avvenga così come lui ha stabilito, da qui deriva che tutto ciò che accade non può accadere altrimenti.⁴

Per di più il papa non può evitare che dalla sua affermazione si tragga questa conclusione, poiché e egli nega la distinzione universalmente riconosciuta dai teologi tra la potentia assoluta di Dio e la sua potentia ordinata.⁴⁴ Alcuni infatti l'hanno udito affermare, ed egli ha poi dichiarato nei suoi sermoni, che se Dio facesse de potentia assoluta qualcosa che non fa de potentia ordinata, Dio farebbe qualcosa che non ha ordinato di fare e quindi bisognerebbe concludere che la sua volontà è mutevole, il che è eretico; inoltre egli ha argomentato che, poiché in Dio essenza e potenza sono la stessa cosa, così come in lui non vi sono due essenze, nemmeno vi possono essere due potenze (47).¹

Per queste ragioni, gli avversari michelisti del papa affermano che egli in questo contesto "dogmatizat implicate haeresim detestandam", scilicet quod omnia eveniunt de necessitate" e quindi Ockham si dedica alla demolizione di questa opinione eretica (48).¹

In particolare, per confutare la prima delle argomentazioni con cui il papa intende negare la distinzione tra le due potenze, egli ricorre alla differenza che sussiste tra le interpretazioni semantiche di una proposizione modale.⁴⁵ La ratio del papa, afferma Ockham, dimostra che la proposizione "è possibile che Dio faccia de potentia assoluta qualcosa che non fa de potentia ordinata" contiene una contraddizione, e questo è vero, poiché "eo ipso quod Deus aliquid faceret, ipse faceret illud de potentia ordinata".⁴⁶ Ma ciò non toglie che la corrispondente proposizione intesa in sensu divisionis "Dio può fare de potentia

assoluta qualcosa che non fa de potentia ordinata" sia ugualmente vera, allo stesso modo in cui la proposizione é possibile che ciò che é bianco sia nero é contraddittoria, mentre la proposizione "ciò che é bianco può essere nero" é vera (49).⁴

Si consideri quest'ultimo esempio addotto da Ockham: nella prima proposizione la modalità del possibile è applicata all'intera clausola oggettiva "ciò che è bianco è nero", poiché questa clausola esprime una contraddizione, essa non potrà mai essere verificata e quindi è falso dichiararla possibile.⁴ Nella seconda proposizione invece la modalità si applica solamente al verbo, quindi fa parte del predicato e con esso va riferita al soggetto della proposizione: affinché l'intera proposizione sia verificata è dunque sufficiente che dell'individuo denotato dal soggetto "ciò che è bianco" sia possibile verificare il predicato "è nero".⁴

La situazione che qui si presenta è identica a quella a cui si è fatto riferimento in occasione dell'analisi dell'interpretazione ockhamista della distinzione tra suppositum per se e per accidens di un termine comune: di un termine denotante un individuo non può essere predicato il termine che esprime la proprietà contraria, e tuttavia l'individuo che ora è denominato da un termine può ugualmente essere denominato dal termine che esprime la proprietà contraria.⁴ Si potrebbe quindi affermare che, quando la modalità è in sensu compositionis, essa fa sì che i termini che compaiono nella proposizione denotino i

loro supposita per se, mentre quando è in sensu divisionis i termini denotano i loro supposita per accidens (50).⁴

Nello stesso tempo, quando la modalità è in sensu compositionis si verifica la stessa particolarità che è stata riscontrata nel caso del "cavallo promesso", e cioè che qualcosa si predica di un termine senza che si predichi di nessuno dei nomi propri degli individui denotati da quel termine: ogni cosa bianca può essere nera, e tuttavia non è possibile che il bianco sia nero.⁵

Si può riconoscere in questo la parentela che unisce, dal punto di vista semantico, tutti questi casi in cui i termini non denotano direttamente gli individui che costituiscono il loro significato primario.⁶ Sia nel caso della modalità in sensu composito sia nel caso del verbo promitto, il valore di verità della proposizione non dipende solamente dalla denotazione dei termini che in essa compaiono, cioè dagli individui a cui si fa riferimento, ma anche da come questi individui vengono denotati dai termini della proposizione, cioè dal sussistere o meno delle condizioni in virtù delle quali gli individui sono denotati da quei termini.⁷ Nel caso della promessa, come si è visto, tale denotazione era fondata sul nesso oggettivo che sussiste tra tutti i cavalli in quanto cavalli, cioè in virtù della loro natura di cavalli; nel caso dell'esempio di proposizione modale in sensu compositionis proposto da Ockham nel brano dell'Opus che si è esaminato, si tratta invece del nesso che unisce

tutti gli individui nei quali è presente la qualità della bianchezza, poiché "bianco" è un nome connotativo appartenente alla categoria di qualità e quindi, come si è visto, significa in modo primario il soggetto e in modo secondario la qualità che ad esso inerisce.

Anche la differenza tra il sensus compositus e il sensus divisus di una proposizione modale è dunque un caso particolare della differenza che sussiste in generale tra i contesti in cui i termini denotano normalmente e quei particolari contesti, detti opachi od obliqui, in cui la denotazione dipende dal loro modo di significare, cioè dal loro essere nomi assoluti o connotativi, propri o comuni, concreti o astratti. In tutti i casi comunque; e questo va sottolineato, la denotazione dei termini è sempre costituita da individui singolari, per i quali sono immediatamente valide le leggi dell'identità e il principio ontologico di non-contraddizione.

Tornando al brano dell'Opus in cui Ockham ricorre all'applicazione di queste fondamentali distinzioni semantiche per spiegare la dottrina dell'onnipotenza divina, si può ora comprendere meglio il senso della confutazione dell'opinione di papa Giovanni XXII. Ockham concede infatti che la proposizione "Dio fa de potentia absoluta qualcosa che non fa de potentia ordinata" è impossibile, poiché se non fosse tale, si potrebbe applicare ad essa la modalità del possibile in sensu compositionis, venendo con ciò ad ammettere che di Dio si possa predicare la potenza assoluta quando non si predica la potenza ordinata. La qual cosa sarebbe

equivalente ad ammettere che in Dio vi sono due potenze, che é appunto la tesi contro cui si scaglia Giovanni. Viceversa la distinzione tra le due potenze non é una distinzione che sussiste in Dio, poiché non é una distinzione tra le denotazioni dei due termini "agente de potentia absoluta" e "agente de potentia ordinata", che significano entrambi un unico essere assolutamente semplice e privo di distinzione, bensì é una distinzione che sussiste tra il modo di significare dei due termini: il primo infatti connota tutto ciò che Dio può fare, in quanto non include contraddizione, mentre il secondo connota tutto ciò che Dio ha stabilito di fare, vale a dire, tra tutti i possibili (non contraddittorii) stati di cose, quelli che effettivamente si sono realizzati e si realizzeranno (51).

Dunque, nell'ambito specifico della dottrina dell'onnipotenza divina, il contrasto tra Ockham e papa Giovanni XXII può essere ricondotto alla generale opposizione tra la concezione del realista, che ad ogni differenza nel modo di significare dei termini vuol far corrispondere una distinzione nelle cose, e quella del nominalista, che invece si oppone a tale assunto e ritiene che si possa spiegare la molteplicità dei concetti senza per questo dover moltiplicare le entità in modo corrispondente. All'interno della strategia globale per mezzo della quale il nominalista intende raggiungere il suo obiettivo risulta comunque fondamentale la distinzione tra i casi in cui la denotazione dei termini é

indipendente dalla loro connotazione o significazione secondaria e quelli in cui, al contrario, la prima dipende dalla seconda.

Solo mediante questa distinzione infatti si può risolvere il dilemma del nominalismo.

V) La duplicità contenuta nei termini "tutto" e "parte".

Obbiettivo principale dei cenni che precedono, intesi a delineare alcuni tratti fondamentali della teoria semantica di Ockham, era quello di mostrare come all'interno di questa teoria il rapporto tra i segni universali, e in primo luogo i concetti e gli oggetti singolari a cui essi si riferiscono non venga concepito in modo univoco, come pura e semplice sostituibilità degli oggetti con i segni all'interno del linguaggio. Al contrario, secondo la concezione nominalista, la capacità del segno di stare al posto degli individui, di "rappresentarli" nella proposizione, si fonda proprio sulla molteplicità dei modi in cui questi possono essere significati da quello.

In alcuni contesti particolari tale molteplicità dei modi della significazione diventa rilevante per determinare la denotazione stessa del segno, e quindi il valore di verità di tutta la proposizione. In questi casi si verifica dunque un'"inversione di polarità" all'interno del rapporto tutto-parte che sussiste tra il segno universale e i suoi significa

ta singolari. Come si é visto nei capitoli precedenti, tale inversione é ciò che distingue in modo caratteristico i due fondamentali tipi di intero che vengono isolati nella teoria ontologica del tutto e della parte: quello in cui le parti sono indipendenti e quindi precedenti rispetto al tutto e quello invece in cui é il tutto ad avere la priorità nei confronti delle sue parti, poiché queste non possono darsi senza di quello.

In base all'assunto fondamentale che governa l'ontologia di Ockham, e che viene definito per via negativa nella sua critica delle distinzioni, non é possibile far corrispondere a questi due tipi di interi altrettanti categorie di oggetti realmente esistenti, e magari in qualche modo contenuti glí uni negli altri. Ciò non significa tuttavia che all'interno del sistema non vi sia spazio per un du plice ordine di considerazione a cui vengono sottoposti gli oggetti che appartengono all'unica categoria reale, quella degli individui. Da un punto di vista puramente formale, infatti, questi individui sono assolutamente indivisibili, nel senso che non possono essere scomposti altro che in parti anch'esse individuali, e pertanto essi non sono che il prodotto dell'unione di queste parti in sé indipendenti. Dal punto di vista del loro contenuto reale, invece, questi individui possiedono una loro natura, vale a dire un insieme di caratteristiche parti colari che li accomunano o li distinguono secondo un ordine che sta alla base della loro classificabi

lità in generi e specie. In quanto nature, essi risultano dall'unione di materia e forma, le quali, essendo parti che non possono entrambe sussistere separatamente, li costituiscono in un'unità autonoma e indipendente, (per se).

Questo duplice ordine di considerazione si riflette sul piano semantico e condiziona la modalità del rapporto di significazione tra i termini e gli individui, nel modo che si è visto. La distinzione tra totum integrale e totum essenziale dunque, benché insostenibile sul piano delle entità reali, diventa rilevante a livello semantico: in ciò si può riconoscere il nucleo della posizione nominalista che giunge alla "dereificazione" delle essenze reinterpretandole per mezzo della relazione che sussiste tra segno e significato (52).

All'interno di una concezione come questa è possibile inoltre rendere ragione di quella duplicità insita nell'uso stesso dei termini "tutto" e "parte" a cui si è accennato all'inizio del capitolo I, in sede di presentazione della problematica ontologica della teoria del tutto e della parte. Se si applicano infatti i principi elaborati dalla semantica terministica di Ockham, è facile notare che "tutto" e "parte" sono termini correlativi, termini cioè, ognuno dei quali significa in modo secondario ciò che l'altro significa in modo primario. In quanto termini, dunque, la loro denotazione è reciprocamente dipendente: ad un oggetto spetta la designazione di "parte" solo in quanto è contenuto in un altro

oggetto a cui spetta la designazione di "tutto". In questo senso, non é possibile che vi sia la parte senza che vi sia anche il tutto. D'altro canto, tuttavia, può benissimo darsi il caso che l'oggetto che é designato dal termine "parte" sia perfettamente in grado di avere un'esistenza autonoma anche una volta che sia stato separato dall'oggetto che é designato dal termine "tutto".

Perciò queste due proposizioni possono essere entrambe vere: "é impossibile che una parte esista separatamente dal suo "tutto" e "ogni parte può esistere separatamente dal suo tutto".

Come si può notare, nella prima proposizione é presente una modalità in sensu compositionis: ciò significa che la denotazione dei termini che compaiono nella clausola oggettiva é dipendente dal loro modo di significare, quindi il termine "parte" in questo caso può denotare solamente oggetti che sono effettivamente contenuti in un tutto, cioè oggetti in quanto parti. Viceversa, nella seconda proposizione, la modalità é in sensu divisionis e quindi, poiché il termine "parte" non si trova all'interno di un contesto opaco, esso denota oggetti che sono parti nel momento in cui viene enunciata la proposizione, ma che possono benissimo cessare di essere tali in un altro momento.

Più in generale, dunque, a seconda che i termini "tutto" e "parte" vengono usati in modo direttamente referenziale o meno, il discorso sul tutto e la parte verterà direttamente sui rapporti tra gli en

ti che sono significati da quei termini oppure sarà centrato più propriamente sui rapporti tra i concetti, così come si esprimono nelle relazioni semanliche che sussistono tra i termini.¹ In base a questa distinzione si può ora comprendere più facilmente perché all'interno della teoria del tutto e della parte i problemi si presentino sempre in forma dicotomica: le parti sono indipendenti dal tutto o è il tutto a possedere un principio autonomo? La risposta dipende dall'uso che si fa dei termini "tutto" e "parte" (53).²

Questa distinzione si dimostra inoltre di importanza fondamentale anche per quanto riguarda i fondamenti della concezione ecclesiologica di Ockham.³

- NOTE -

- (1) Cfr. E. A. MOODY, Buridan and a Dilemma of Nominalism, in Harry Astryrn Wolfson Jubilee Volume, English section, vol. II, Jerusalem 1965, pp. 576-596 (in part. pp. 576-580).
- (2) Cfr. Ord d. 2, q. 4; O Th II, 145-148. L'oggetto di tale quaestio è già stato discusso supra, cap. II, paragrafo (ii).
- (3) Ibidem, 145,16-146,2: "Et si proterviatur contra hoc et contra alia praedicta quod haec est vera 'aliquis promittit se daturum alteri aliquem equum', tunc quaero: aut iste promittit alteri aliquam rem singularem, aut univ^{er}salem, aut conceptum. Non rem singularem, quia non plus unam quam aliam; et ita vel nullum equum promittit, et ita posset tenere promissum nullum equum dando, vel promittit quemlibet equum, et ita non posset tenere promissum nisi dando quemlibet equum. Si promittat rem universalem, habetur propositum. Si conceptum, hoc non est verum, quia promittit veram rem: similiter tunc posset implere promissum non dando aliquem equum realem sed tantum quemdam conceptum".
- (4) Su questo genere della letteratura logica medievale cfr. M. GRABMANN, Die Sophismatenliterature des 12. und 13. Jahrhunderts. Mit Textausgabe eines Sophisma des Boetius von Dacien, Münster 1940. Il sophisma "promitto tibi equum" viene discusso o menzionato già in alcuni trattati del XII secolo: Fallacie Parvipontane, Ars Meliduna, Dialectica Monacensis (cfr. DE RIJK, Logica Modernorum, vol. I, p. 569, ll. 6-16; ibid. vol. II, pt. 1, p. 302 e ibid. vol. II, pt. 2, p. 611, ll. 21-36). Lo stesso sophisma viene lungamente discusso in JOHANNES BURIDANUS, Sophismata, ed. T. K. Scott, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977, pp. 83-89 (e cfr. su questo MOODY, Buridan and a Dilemma of Nominalism, pp. 593-595). Per il periodo post-medievale, cfr. E. J. ASHWORTH, "I Promise You a Horse". A Second Problem of Meaning and Reference in Late Fifteenth and Early Sixteenth Century Logic, in "Vivarium" 14 (1976), pp. 62-79 e 139-155.

- (5) Cfr. G. FREGE, Über Sinn und Bedeutung, in "Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" 100 (1892), pp. 25-50 (tr. it. di C. Mangione in G. FREGE, Logica e aritmetica, Milano 1965, 2a ed., pp. 374-404). Sulla discussione contemporanea cfr. in generale i saggi raccolti da L. LINSKY, Reference and Modality, Oxford 1971 (tr. it.: Riferimento e modalità, a cura di A. Bonomi, Milano 1974).
- (6) Cfr. B. RUSSELL, On Denoting, in "Mind" 14 (1905), pp. 479-493 (tr. it. di A. Bonomi in La struttura logica del linguaggio, Milano 1973, pp. 179-195) e B. RUSSELL, An Inquiry into Meaning and Truth, London 1940 (tr. it. di L. Pavolini: Significato e verità, Milano 1963, in part. pp. 212 e sgg.).
- (7) Cfr. W. V. O. QUINE, From a Logical Point of View, New York 1961, pp. 139-157 e W. V. O. QUINE, The Ways of Paradox, New York 1966, pp. 183-194 (entrambi i saggi compaiono nella traduzione italiana dell'antologia di Linski, v. supra, n. 5, alle pp. 25-46 e 129-142).
- (8) Cfr. SL I, 1, 53-59; O Ph I, 8-9: "Propter tamen protervos est sciendum quod signum dupliciter accipitur. Uno modo pro omni illo quod apprehensum aliquid aliud facit in cognitionem venire, quamvis non faciat mentem venire in primam cognitionem eius, sicut alibi est ostensum, sed in actualem post habitualem eiusdem. Et sic vox naturaliter significat, sicut quilibet effectus significat saltem suam causam; sicut etiam circulus significat vinum in taberna. Sed tam generaliter non loquor hic de signo". Sulla teoria ockhamista degli habitus, cfr. il lavoro condotto parallelamente a questo da Costantino Marmo intorno ai presupposti epistemologici delle concezioni ecclesiologiche di Ockham.
- (9) Come è noto, intorno al problema dello statuto ontologico dei concetti il pensiero di Ockham mostra un'evoluzione: da una prima adesione alla concezione che attribuisce ai

concetti un modo di esistenza peculiare, quella del fictum o ens obiectivum, si passa negli ultimi scritti non-politici all'affermazione che il concetto si identifica totalmente con l'atto (intentio) che lo pensa (cfr. ad es. SL I, 12, 29-39; O Ph I, 42-43). Dal punto di vista della critica testuale, i tempi e la modalità di questa evoluzione sono stati ricostruiti da P. BOEHNER, Collected Articles, pp. 96-110. Sulle dispute dottrinali che influenzarono questa "conversione ontologica", cfr. G. GAL, Gualteri de Chatton et Guillelmi de Ockham Controversia de Natura Conceptu Universalis, in "Franciscan Studies" 27 (1967), pp. 191-212. Per un'analisi e una valutazione dei motivi teoretici che la ispirarono, cfr. M. MC CORD ADAMS, Ockham's Nominalism and Unreal Entities, in "The Philosophical Review" (1977), pp. 144-176. Sulla teoria del fictum in particolare, cfr. da ultimo F. E. KELLEY, Some Observations on the Fictum Theory in Ockham and Its Relation to Hervaeus Natalis, in "Franciscan Studies" 38 (1978), pp. 260-282.

- (10) Cfr. SL I, 1, 59-65; O Ph I, 9: "Aliter accipitur signum pro illo quod aliquid facit in cognitionem venire et natum est pro illo supponere vel tali addi in propositione, cuiusmodi sunt syncategoremata et verba et illae partes orationis quae finitam significationem non habent, vel quod natum est componi ex talibus, cuiusmodi est oratio. Et sic accipiendo hoc vocabulum 'signum' vox nullius est signum naturale".
- (11) Cfr. anche Ord d. 35, q. 4; O Th IV, 470, 20-26: "... talia nomina relativa (scil. rationis) et conceptus relativi nihil penitus imaginabile important quod non sit absolutum, - et hoc secundum esse subiectivum in actu vel in potentia, vel saltem esse obiectivum, secundum unam opinionem prius frequenter tactam. Sed talia relativa important absoluta simul cum actu intellectus et voluntatis, sicut hanc vocem 'homo' significare homines nihil aliud est, nec importat, nisi vocem et homines et actum voluntatis praesentem vel prae-

teritum quo volumus hac voce uti pro hominibus". Cfr. su questo punto M. MC CORD ADAMS, Ockham's Theory of Natural Signification, in "The Monist" 61 (1978), pp. 444-459.

- (12) Il problema di stabilire se e in che misura Ockham attribuisce una funzione attiva all'intelletto nella formazione dei concetti è stato oggetto di controversia tra gli interpreti del pensiero del Venerabilis inceptor. Opponendosi ad alcune formulazioni adottate da R. GUELLEY, Philosophie et Théologie chez Guillaume d'Ockham, Louvain-Paris 1947, E. Höchstetter ha decisamente negato che la gnoseologia ockhamista assegni un ruolo attivo all'intelletto cfr. E. HOCHSTETTER, Nominalismus ?, in "Franciscan Studies" 9 (1949), pp. 370-403, in cui si riprende l'impostazione generale esposta in E. HOCHSTETTER, Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham, Berlin-Leipzig 1927; cfr. anche, nello stesso senso, P. BOEHNER, The Realistic Conceptualism of William Ockham, in Collected Articles, pp. 156-174. In tempi più recenti, tuttavia, altri studiosi hanno ritenuto di dover correggere, o quanto meno precisare, la tesi di Höchstetter: cfr. MIETHKE, Ockhams Weg, pp. 204-227 e T. DE ANDRES, El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje, Madrid 1969, pp. 94-111.
- (13) Cfr. MIETHKE, Ockhams Weg, p. 213. La concezione del linguaggio mentale di Ockham è stata oggetto di analisi approfondite da parte degli studiosi della logica medievale: cfr. J. TRENTMAN, Ockham on Mental, in "Mind" 79 (1970), pp. 586-590; J. PINBORG, Logik und Semantik im Mittelalter. Ein Überblick, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972, pp. 102-111; P. V. SPADE, Synonymy and Equivocation in Ockham's Mental Language. In una ricerca parallela a questa Roberto Lambertini ha analizzato le implicazioni di questa concezione negli scritti politici di Ockham.
- (14) Cfr. SL I, 4, 4-17; O Ph I, 15: "Adhuc aliter dividitur terminus, tam vocalis quam mentalis,

quia terminorum, quidam sunt categorematici, quidam syncategorematici. Termini categorematici finitam et certam habent significationem ... Termini autem syncategorematici, cuiusmodi sunt tales 'omnis', 'nullus', 'aliquis', 'totus', 'praeter', 'tantum', 'inquantum' et huiusmodi, non habent finitam significationem et certam, nec significant aliquas res distinctas a rebus significatis per categoremata ... syncategorema proprie loquendo nihil significat, sed magis additum alteri facit ipsum aliquid significare sive facit ipsum pro aliquo vel aliquibus modo determinato supponere vel aliud officium circa categorema exercet". Sui syncategorematici e sui termini officiales in genere, cfr. A. MAIERU, Terminologia logica della tarda scolastica, Roma 1972, pp. 224-232 e 451-467.

- (15) SL I, 5, 5-10; O Ph I, 16: "Et est advertendum quod concretum et abstractum sunt nomina consimilem principium secundum vocem habentia, sed non consimiliter terminantur, sicut patet quod 'iustus' et 'iustitia', 'fortis' et 'fortitudo', 'animal' et 'animalitas' a simili littera vel syllaba incipiunt, sed non terminantur in consimilem. Et semper vel frequenter abstractum plures habet syllabas quam concretum, sicut in praedictis exemplis apparet".
- (16) Cfr. la definizione di "sinonimia" in SL I, 6, 5-11; O Ph I, 19: "Sed ne in aequivoco procedatur, sciendum quod hoc nomen 'synonyma' dupliciter accipitur, scilicet stricte et large. Stricte dicuntur illa synonyma quibus omnes utentes intendunt simpliciter uti pro eodem, et sic non loquor hic de synonyma. Large dicuntur illa synonyma quae simpliciter idem significant omnibus modis, ita quod nihil aliquo modo significatur per unum quin eodem modo significatur per reliquum ...". Cfr. l'approfondita analisi di questa definizione in SPADE, Synonymy and Equivocation (cit. supra, n. 13).
- (17) Cfr. i quattro significati di significare che Ockham distingue in SL I, 33; O Ph I, 95-96

Secondo il primo di essi "dicitur signum aliquid significare quando supponit vel natum est supponere pro illo, ita scilicet quod de pronomine demonstrante illud per hoc verbum 'est' illud nomen praedicatur" (ibid. 95, 3-5). Secondo il terzo "quando illud dicitur significari a quo ipsa vox imponitur vel illud quod primo modo significatur per conceptum principalem vel vocem principalem" (ibid. 95, 21-23). Secondo il quarto "quando aliquod signum ... aliquid importat, sive principale sive secundario, sive in recto sive in obliquo, sive det intelligere sive connotet illud, vel quocumque alio modo significet, sive significet illud affirmative sive negative ..." (ibid. 96, 27-31).

- (18) Cfr. le rispettive definizioni in SL I, 10; O Ph I, 35-38: "Nomina mere absoluta sunt illa quae non significant aliquid principaliter et aliud vel idem secundario, sed quidquid significatur per illud nomen, aequae primo significatur..." (ibid. 35, 6-8) "Nomen autem connotativum est illud quod significat aliquid primario et aliquid secundario." (ibid. 36, 38-39).
- (19) Secondo Ockham infatti i nomina absoluta sono quelli per i quali solo è possibile fornire una definizione reale (definitio quid rei), in cui la somma di due termini (genere e differenza) posti in caso nominativo individua, con l'intersezione delle rispettive estensioni, l'estensione del definiendum. Dei nomina connotativa si può dare solo una definizione nominale (definitio quid nominis), cioè in pratica una parafrasi che esplicita il loro significato. Tale definizione nominale, tuttavia, può essere formulata in modo che in essa compaiano solo nomi assoluti: anche in essa quindi non si fa riferimento che ad entità individuali. Sulla definitio quid rei e su quella quid nominis, cfr. Qdl V, q. 19
- (20) Cfr. su questo M. LOUX, The Ontology of William of Ockham, in Ockham's Theory of Terms, (traduzione inglese di SL I), Notre Dame 1974, pp. 1-21.

- (21) I termini relativi, che qui vengono distinti dai connotativi, sono presentati invece come una classe di questi ultimi in SL I, 10, 65-67; O Ph I, 37 e in Qdl V, q. 25; O Th IX, 582-584. Cfr. anche EE II, 16, 4; O Ph III, 301-303.
- (22) Cfr. in generale SL I, 6; O Ph I, 19-22 e SL I, 8; O Ph I, 29-34, nonché LOUX, The Ontology, pp. 5-7.
- (23) Cfr. SL I, 19, 32-36; O Ph I, 66-67: "Unde et apud antiquos, sicut puerulus didici, supposita termini communis alicuius duplicia sunt, scilicet per se et per accidens. Sicut istius termini 'album' supposita per se sunt 'hoc album', 'illud album', supposita per accidens sunt Sortes et Plato et iste asinus".
- (24) Ibidem, 42-46: "illa dicuntur supposita per se alicuius termini communis quae sunt pronomina demonstrativa sumpta cum eodem termino communi; nomina autem propria et promina demonstrativa dicuntur supposita per accidens eiusdem termini". Questa distinzione assume un'importanza strutturale all'interno del sistema semantico di Ockham: lo ha osservato di recente anche E. KARGER, Consequences et inconsequences de la supposition vide dans la logique d'Ockham, in "Vivarium" 16 (1978), pp. 46-55, la quale tuttavia, a mio avviso, ne trae una conclusione troppo drastica sulla logica ockhamista.
- (25) Cfr. ad esempio il saggio di S. A. Kripke in La struttura logica del linguaggio (cit. supra, n. 6), pp. 259-294 e quelli di D. Kaplan e J. Hintikka nell'antologia di Linsky (cit. supra, n. 5), pp. 143-184 e 185-213.
- (26) Sulla storia della teoria della supposizione cfr. soprattutto DE RIJK, Logica Modernorum e PINBORG, Logik und Semantik, nonché i lavori citati in nota nel mio Nominalismo e linguaggio, pp. 216-222. Sulla teoria ockhamista della supposizione si sono moltiplicati, di recente, gli studi specialistici; cfr. comunque in particolare: P. BOEHNER, Ockham's

Theory of Supposition, in Collected Articles, pp. 232-267 (pubblicato per la prima volta in "Franciscan Studies" 6 (1946), pp. 261-293); J. SWINIARSKI, A New Presentation of Ockham's Theory of Supposition with an Evaluation of some contemporary Criticisms, in "Franciscan Studies" 30 (1970), pp. 181-217; M. J. LOUX, Ockham on Generality, in Ockham's Theory of Terms (cit. *supra*, n. 20), pp. 23-46; G. PRIEST e S. READ, The Formalization of Ockham's Theory of Supposition, in "Mind" 86 (1977), pp. 109-113; J. CORCORAN e J. SWINIARSKI, Logical Structures of Ockham's Theory of Supposition, in "Franciscan Studies" 38 (1978), pp. 161-183. La definizione di suppositio che ho riportato nel testo viene criticamente analizzata in M. MC CORD ADAMS, What Does Ockham Mean by "Supposition" ?, in "Notre Dame Journal of Formal Logic" 17 (1976), pp. 375-391.

- (27) Cfr. le definizioni che compaiono in SL I, 64; O Ph I, 195-197: "Sciendum est autem quod suppositio primo dividitur in suppositionem personalem, simplicem et materiale. Suppositio personalis, universaliter, est illa quando terminus supponit pro suo significato..." (ibid. 195, 2-5) "Suppositio simplex est quando terminus supponit pro intentione animae, sed non tenetur significative." (ibid. 196, 26-27) "Suppositio materialis est quando terminus non supponit significative, sed supponit vel pro voce vel pro scripto" (ibid. 196, 38-39).
- (28) Non a caso infatti in SL la discussione del terzo modo della fallacia aequivocationis contiene in pratica una breve ricapitolazione della dottrina della supposizione (cfr. SL III-4, 4; O Ph I, 759-763): del resto anche storicamente la teoria della suppositio ha avuto origine da quella delle fallaciae (cfr. DE RIJK, Logica Modernorum, vol I). Cfr. su questo anche il lavoro di Roberto Lambertini.
- (29) Cfr. SWINIARSKI e CORCORAN, Logical Structures, p. 163: "Ockham's theory of personal sup-

position concerns relations of a proposition containing a common term with various other propositions containing singular terms subsumed by the common term." E'opportuno ricordare che nei contesti normali, come sono quelli trattati nella teoria generale della supposizione, la distinzione semantica tra i nomi propri e i pronomi dimostrativi semplici da una parte e i dimostrativi composti con un termine comune dall'altra non è rilevante, poichè essa influenza il valore di verità della proposizione solo in presenza di espressioni che "generano opacità".

- (30) SL I, 0, 1-6; O Ph I, 209: "Suppositio personalis potest dividi primo in suppositionem discretam et communem. Suppositio discreta est in qua supponit nomen proprium alicuius vel pronomen demonstrativum significative sumptum; et talis suppositio reddit propositionem singularem, sicut hic 'Sortes est homo', 'iste homo est homo', et sic de aliis".
- (31) Ibidem, 210, 18-21: "Suppositio personalis communis dividitur in suppositionem confusam et determinatam. Suppositio determinata est quando contingit descendere per aliquam disiunctivam ad singularia; sicut bene sequitur 'homo currit, igitur iste homo currit, vel ille', et sic de singulis". Ibidem, 28-31: "Est igitur regula certa, quod quando sub termino communi contingit descendere ad singularia per propositionem disiunctivam, et ex qualibet singulari infertur talis propositio, tunc ille terminus habet suppositionem personalem determinatam".
- (32) Ibidem 211, 63-68: "Suppositio confusa et distributiva est quando contingit aliquo modo descendere copulative, si habeat multa contenta et ex nullo uno formaliter infertur. Sicut est in ista 'omnis homo est animal', cuius subiectum supponit confuse et distributive: sequitur enim 'omnis homo est animal, igitur iste homo est animal et ille homo est animal', et sic de singulis; et non sequitur formaliter 'iste homo est animal', quocumque demonstrato, 'igitur omnis homo est animal'".

- (33) Ibidem 211, 44-48: "Suppositio personalis confusa tantum est quando terminus communis supponit personaliter et non contingit descendere ad singularia per disiunctivam, nulla variatione facta a parte alterius extremi, sed per propositionem de disiuncto praedicato, et contingit eam inferri ex quocumque singulari". Per queste definizioni cfr. CORCORAN e SWINIARSKI, Logical Structures, pp. 168-174.
- (34) CORCORAN e SWINIARSKI, Logical Structures, p. 171 hanno dimostrato che la condizione (III)-(ii): invalidità di DD, non è superflua.
- (35) Cfr. su questo in generale SL I, 71; O Ph I, 212-214.
- (36) Cfr. Ord d. 2, q. 4; O Th II, 146,3-148,3 e SL I, 72, 139-205; O Ph I, 219-221.
- (37) Ord d. 2, q. 4; O Th II, 146,6-147,10: "dico quod iste promittit veram rem singularem, quia in ista propositione 'iste promittit alteri equum' ly equum supponit personaliter pro equis singularibus; unde talis numquam imple-ret promissum si daret aliquod universale, nisi daret equum singularem ... in ista propositione 'promitto tibi equum' ly equus supponit confuse tantum vel aliquo modo consimili, quia non supponit confuse et distributive; et contingit inferre quodlibet singulare sub disiunctione, ita quod consequens sit de disiuncta praedicato et non disiunctiva. Quia bene sequitur 'promitto tibi equum, igitur promitto tibi istum equum vel illum vel illum'".
- (38) SL I, 72, 165-181; O Ph I, 220: "Unde sciendum est quod quandocumque in aliqua propositione tali de praesenti vel de futuro ponitur verbum virtute cuius denotatur quod aliqua propositio erit vera, vel deberet esse vera, in qua ponitur a parte praedicati terminus communis, et non denotatur de quacumque propositione in qua ponitur a parte praedicati singulare contentum sub illo communi quod erit vera, tunc ille terminus communis, isto modo accipiendo 'supponere' quo pars ex-

tremi potest supponere, non supponit determinate, hoc est non contingit descendere ad singularia per disiunctivam sed tantum per propositionem de disiuncto extremo vel de parte extremi disiuncta. Nunc autem per istam 'ego promitto tibi equum', virtute istius verbi 'promitto' denotatur quod haec erit vera, vel quod debet esse vera aliquando, 'ego do tibi equum' vel consimilis, et non denotatur quod aliqua talis 'ego do tibi istum equum' - quocumque equo demonstrato - erit vel debet esse vera. Et igitur non sequitur 'ego promitto tibi equum, igitur promitto tibi istum equum vel promitto tibi illum equum'. Et consimiliter est de talibus 'ego debeo tibi viginti libras', 'iste tenetur Sorti in viginti marchis'".

- (39) Ibidem 219, 146-220, 154: "Unde non sequitur 'promitto tibi equum, ergo promitto tibi hunc equum vel promitto tibi illum equum', et sic de singulis praesentibus; sed bene sequitur 'promitto tibi equum, igitur promitto tibi hunc equum vel illum vel illum', et sic de singulis, connumerando omnes, tam praesentes quam futuros, et hoc quia omnia talia verba equivalenter includunt verba de futuro. Unde ista 'promitto tibi equum' valet istam 'tu habebis ex dono meo unum equum', et ideo in ista 'promitto tibi equum' potest li equum supponere pro futuris, sicut in ista 'tu habebis equum'".
- (40) Quando una proposizione può avere almeno due sensi diversi, si tratta, secondo la terminologia dei logici medievali, di un caso di amphibolia (o amphibologia) (per il termine, cfr. ARISTOTELE, *Soph. el.* 4, 166 a 6-14). Ockham discute la fallacia amphiboliae in *SL III-4*, 5-7; *O Ph I*, 763-786. Cfr. anche le importanti osservazioni di *III Dial I*, 11, 17, 802 (800), 20-34 e in generale, per una approfondita discussione dal punto di vista tecnico, il lavoro di Roberto Lambertini.
- (41) Sulla distinzione sensus compositus-sensus divisus nella logica medievale, cfr. l'ampia panoramica di MAIERU, Terminologia logica della tarda scolastica, pp. 499-600 e, dal punto di vista linguistico, M. L. RIVERO,

Early Scholastic Views on Ambiguity: Composition and Division, in "Historiografia Linguistica" 2 (1975), pp. 25-47.

- (42) Cfr. SL II, 9, 1-11; O Ph I, 273: "Post propositiones de inesse dicendum est de propositionibus modalibus. Et est primo sciendum quod aliquando dicitur propositio de modo, quia accipitur dictum propositionis cum tali modo. Sicut patet de istis 'omnem hominem esse animal est necessarium', 'hominem currere est contingens', 'omnem hominem esse animal est per se primo modo', 'omne necessarium esse verum est scitum', 'Sortem currere est ignotum', et sic de aliis. Aliqua autem propositio dicitur modalis, in qua ponitur modus sine tali dicto propositionis". Per il dictum propositionis, cfr. ibid. 18-19: "'dictum propositionis' dicitur quando termini propositionis accipiuntur in accusativo casu et verbum in infinitivo modo".
- (43) Cfr. ibidem 12-21: "Propositio modalis primo modo dicat semper est distinguenda secundum compositionem et divisionem. In sensu compositionis semper denotatur quod talis modus verificetur de propositione illius dicti ... Sed sensu divisionis talis propositionis semper aequipollet propositioni acceptae cum modo, sine tali dicto".
- (44) Cfr. SL II, 10, 2-8; O Ph I, 276: "Circa propositiones modales sine dicto propositionis, quae omnino aequipollent propositionibus sumptis cum dicto in sensu divisionis, est sciendum quod tales non convertuntur cum primis; imo potest una illarum esse vera, alia existente falsa et e converso. Sicut secundum viam Aristotelis haec est vera in sensu compositionis 'omnem hominem esse animal est necessarium' et tamen haec est falsa 'omnis homo da necessitate est animal'".
- (45) Cfr. OND, 95; O P II, 715-729. Sulla distinzione potentia absoluta-potentia ordinata e la sua importanza nell'ockhamismo, cfr. L. BAUDRY, (introduzione a) Le Tractatus de principiis theologiae attribué à Guillaume d'Oc-
cam, Paris 1936; H. A. OBERMAN, The Harvest

of Medieval Theology. Gabriel Biel and the Late Medieval Nominalism, Cambridge (Mass.) 1963 e K. BANNACH, Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham: problemgeschichtliche Voraussetzungen und Bedeutung, Wiesbaden 1975.

- (46) Cfr. IOANNES XXII, Bolla Quia vir reprobus, (in C. EUBEL, Bullarium Franciscanum V, Roma 1898, pp. 409-448): "Ex quibus evidenter apparet ipsum (scil. Christum) regno et dominio non renuntiassse praedictis; immo videtur quod non potuerit renuntiare, et si fecisset, contra ordinationem Patris fecisset. Dicitur enim Danielis ii, ubi de eius regno fit mentio, sic: "Suscitabit Deus caeli regnum, quod in aeternum non dissipabitur ..." (riportato in OND 95; O P II, 715). Lo stesso pontefice esporrà in seguito le sue concezioni sulla potentia Dei nel sermone Tulerunt iusti spolia impiorum (sap. 10, 19) del 1330 (conservato alla Bibliothèque Nationale di Parigi nel ms. 5154, f. 254r: cfr. O P III, 14, in nota). Le sue osservazioni solleveranno le critiche di Ockham in CI 22; O P III, 88, 14-18; CB III, 3; O P III, 230-234 e nel Compendium errorum, c. 7.
- (47) Cfr. OND 95, 111-144; O P II, 718-719, e in particolare ibid. 139-144: "Principalis autem ratio sua, quare negat illam distinctionem de potentia absoluta et ordinata, est quia, si Deus aliquid faceret de potentia absoluta, quod non faceret de potentia ordinata, Deus posset aliquid facere, quod non ordinavit se facturum; et ita Deus esset mutabilis. Alia ratio sua est quia in Deo idem est essentia et potentia. Sed in Deo non sunt duae essentiae; ergo nec duae potentiae".
- (48) Cfr. ibidem 145-147: "His visis, dicunt isti quod iste hic dogmatizat implicite haeresim detestandam, scilicet quod omnia eveniunt de necessitate; ideo hic contra istum sic proceditur ..." Come è noto, l'avversione contro il necessitarismo, in qualsiasi forma si presenti, è il motivo ispiratore più profondo della filosofia di Ockham: cfr. MIETHKE, Ockhams Weg, pp.

- (49) Cfr. ibidem 727, 448-728, 501 e, in particolare (448-457): "Rationes vero, per quas probare conatur quod praemissa distinctio de potentia Dei absoluta et ordinata non est approbanda, facile dissolvuntur. Prima enim ex falso intellectu procedit, quasi haec esset possibilis secundum sic distinguentes: 'Deus aliquid facit de potentia absoluta, quod non facit de potentia ordinata'. Haec enim de inesse secundum eos est impossibilis et contradictionem includit; quia eo ipso quod Deus aliquid faceret, ipse faceret illud de potentia ordinata. Haec tamen de possibili: 'Deus potest aliquid facere de potentia absoluta, quod nunquam faciet de potentia ordinata', in sensu divisionis accepta, vera est ..." (sottolineatura mia) e ibidem 484-488: "Sic ergo illa de possibili in uno sensu est vera; et tamen illa de inesse de eisdem terminis est impossibilis. Nec debet aliquis de hoc mirari, quod etiam de creaturis loquendo invenitur veritatem habere. Haec enim habet unum sensum verum: 'Album potest esse nigrum'; haec tamen est impossibilis: 'Album est nigrum'". (sottolineatura mia).
- (50) Cfr. supra, paragrafo (ii)
- (51) Cfr. OND 95; 375-437; O P II, 725-726 e, in particolare, ibid. 375-397: "Quarto declarant quomodo debet intelligi distinctio theologorum dicentium in Deo esse duplicem potentiam, scilicet absolutam et ordinatam; et quomodo Deus potest aliqua facere de potentia absoluta, quae non potest de potentia ordinata: dicentes quod non est intelligenda dicta distinctio, sicut quidam ignari putant, quasi realiter in Deo sit duplex potentia, quarum una sit absoluta et alia ordinata; quia unica potentia est in Deo, immo ipsa unica potentia est unica essentia ... et tamen non est diversa potentia Dei, sed locutio est diversa; quia scilicet, cum per talia vocabula 'potest', 'possibile', 'potentia' et consimilia in significatione convenientia, scripturae loquuntur de Deo, huiusmodi vocabula in diversis locis accipiuntur aequivoce. Unde in quibusdam locis denotant vel important omnia illa, quae non repugnant Deo facere ... Aliter huiusmo-

di vocabula important vel connotan solummodo illa, quae ordinavit se facturum, et non omnia illa, quae potuit et posset ordinare se facturum".

- (52) Sull' "intention dérèifiant" dei nominalisti medievali, cfr. P. VIGNAUX, La problématique du nominalisme médiéval peut-elle éclairer des problèmes philosophiques actuels ?, in "Revue Philosophique de Louvain" 75 (1977), p. 299.
- (53) Sulla distinzione tra i due sensi di "parte", cfr. anche D. P. HENRY, Medieval Logic and Metaphysics, London 1972, pp. 120-124. Ma già nello stesso senso v. anche HUSSERL, Logische Untersuchungen, Bd. II, Tl. 1, pp. 253-254.

IV - LA FONDAZIONE TEORETICA DELL'ECCLESIOLOGIA DI OCKHAM

i) Che cos'è l'ecclesia universalis

Di recente Arthur S. Mc Grade ha espresso l'opinione che le concezioni ecclesiologiche e politiche di Ockham, così come le sue dottrine logiche, forniscono un'illustrazione adeguata dell'idea che "a world of individuals is very complicated" (1). In quanto precede si è mostrato che, secondo i principi dell'individualismo ontologico professato dal Venerabilis inceptor, nemmeno i rapporti tra l'intero e le sue parti possono essere analizzati ricorrendo ad un modello semplice e valido per tutti i casi.

Stabilito ciò, è possibile ora far ritorno al punto dal quale la ricerca aveva preso il suo avvio e fissare direttamente l'attenzione sul caso particolare costituito dalla chiesa universale e dal rapporto che la lega alle sue parti: i singoli cristiani e le diverse istituzioni ecclesiastiche. Dall'esame di questo rapporto, condotto sulla base dei risultati fin qui raggiunti, dovranno emergere indicazioni che permettano di definire con precisione che cosa Ockham intenda per ecclesia universalis.

A questo proposito è utile considerare da vicino la struttura argomentativa della discussione che mira a stabilire chi detiene la prerogativa dell'infallibilità all'interno della Chiesa, sulla quale già

si è riferito in occasione dell'esposizione del con tenuto del quinto libro della prima parte del Dialo- gus." Come si è visto, dalla parte di coloro che sostengono la necessità di attribuire tale prerogativa ad una parte determinata della Chiesa sta il richiamo all'esigenza che vi sia, all'interno della comunità dei fedeli, un'istanza di decisione in grado di dirimere ogni questione in materia di fede. Se così non fosse, infatti, potrebbero rimanere insoluti dubbi assai pericolosi per la salvezza del singolo e per l'unità della Chiesa (2). Ecco come conducono l'argomentazione i sostenitori dell'infallibilità del papa:

in illa communitate non potest esse iudicium certum sine vacillatione de dubiis, quae emergunt, circa quae dubia et fundamenta eorum quilibet in illa communitate existens potest errare, sed in ecclesia militante est iudicium certum sine (B: absque) vacillatione de dubiis, quae circa fidem emergunt, aliter enim nulli determinationi, definitioni seu declarationi ecclesiae militantis circa ea, quae fidei sunt, esset firmiter adhaerendum, quia illi, qui potest errare, non est in dubitata fidem credendum, ergo non quilibet in ecclesia militante potest errare, ergo est aliquis in ecclesia militante, qui errare non potest; et non alius quam Papa, ergo Papa circa ea, quae fidei sunt, non potest errare (I Dial 5, 4; 474 (472), 61-64/B f. 44va-vb).

Lo stesso motivo è addotto anche a sostegno dell'infallibilità del concilio generale:

in ecclesia militante est certum iudicium de difficilibus et obscuris, quae circa fi

dem emergunt, aliter enim tota ecclesia militans potest (B: posset) contra fidem errare, sed ultimum iudicium circa difficilia et obscura circa fidem emergentia penes concilium residet generale, ergo concilium generale contra fidem errare non potest (I Dial 5, 27; 498 (496), 13-19/B f.^o 59va)."

Il nocciolo dell'argomentazione, dunque, riposa sulla considerazione che, se una comunità è garantita dall'errore, allora ci deve essere qualcuno all'interno di quella comunità, persona o istituzione, che non può errare. A tale ragionamento Ockham oppone, per bocca del magister, la seguente affermazione:

in illa communitate, quae non est sibi ipsi relictā, sed est praeservata ab eo, qui errare non potest, potest esse iudicium certum de dubiis, licet quilibet de illa communitate sigillatim possit errare, et hoc quia nullus eorum specialiter praeservatur quin possit errare sicut communitas praeservatur (I Dial 5, 5; 474 (472), 61-64/B f.^o 45va)."

Appunto questo è il caso della Chiesa, in cui ciascuno, nell'esercizio del proprio libero arbitrio, può perseverare nella fede, ma può anche deviare da essa, e tuttavia l'intera comunità è preservata dall'errore, poiché sempre Dio farà sì che, se c'è qualcuno che cade, vi sia anche qualcun'altro che rimane saldo nella fede. Questa presa di posizione provoca però lo stupore del discipulus: come è possibile che l'intera comunità abbia una prerogativa che nessuno dei suoi singoli componenti possiede? "Nonne talis modus arguendi valet, quilibet Christianus potest erra

re contra fidem, ergo tota Christianorum communitas potest errare contra fidem?" Il magister risponde allora richiamandosi, malgrado il divieto in precedenza espresso dal discipulus, alla rationalis scientia, cioè alla logica:

Talis modus arguendi (ut multi dicunt) non valet, sed est fallacia figurae dictionis, quia saepe a nomine quod non est (B: omittit) collectivum ad nomen collectivum est fallacia figurae dictionis, sicut hoc, qui libet de populo potest sustentari de uno pane in die, ergo populus potest sustentari de uno pane in die. Et sicut hoc; utraque pars contradictionis potest esse vera, ergo contradictoria possunt (B: contradictio potest) esse vera (I Dial 5, 5; 475 (473), 6-10/B f. 45va) (3).

Nonostante venga subito cassata dal discipulus, a motivo appunto del suo carattere tecnico, questa risposta del magister riveste tuttavia grande importanza dal punto di vista di questa ricerca, poiché grazie ad essa è possibile ricostruire la struttura logica che sta alla base della concezione ockhamista.

Si considerino le tre inferenze di cui si dichiara in questo brano che sono altrettanti casi di deduzione sbagliata, esse sono tutte del tipo: "ciascuna delle parti può... (errare contro la fede/nutrirsi di un sol pane al giorno/essere vera), dunque anche il tutto può...". L'invalidità dell'inferenza è dovuta quindi al fatto che in questi casi il rapporto tra le parti e l'intero non è tale da permettere il passaggio dall'attribuzione di una proprietà ad

ognuna delle parti all'attribuzione della stessa proprietà al tutto. Già si è visto, nel capitolo precedente, che un rapporto di questo tipo sussiste, tra le parti e l'intero, in occasione dell'occorrenza di quei contesti particolari, che sono stati denominati "opachi". Parrebbe tuttavia che non sia questo il caso delle inferenze in questione: in esse infatti non compaiono espressioni che "generano opacità", poiché tale non è, se ci si rammenta della distinzione in precedenza esposta tra sensus compositus e sensus divisus, la modalità (potest) quando, applicandosi al verbo principale all'interno della proposizione, si predica direttamente del soggetto.

Se però si presta attenzione al motivo addotto dal magister per rendere ragione dell'illiceità del passaggio logico, si può notare che anche in questo caso, come in quello dei contesti opachi, ciò che è rilevante ai fini del valore di verità delle proposizioni, e quindi della validità dell'inferenza, è il modo di significare, e non solamente la denotazione, dei termini in questione. Infatti tra quilibet Christianus e tota Christianorum communitas non sussiste alcuna differenza per quanto riguarda l'identità e il numero degli individui denotati, la differenza è invece data dal fatto che gli stessi individui sono denotati in modo diverso dai due termini. Mentre il semplice termine come Christianus, in virtù della funzione esercitata dal sincategorema quilibet, si riferisce in modo distributivo a ciascuno degli individui che costituiscono il suo significa-

to primario, in modo tale che ognuno di essi è direttamente e indipendentemente dagli altri oggetto della funzione di riferimento, il termine collettivo Christianorum communitas, invece, ha come oggetto diretto di riferimento tutto l'insieme costituito da quegli individui e quindi si riferisce a ciascuno di essi solo in quanto esso fa parte dell'insieme dei cristiani (4).³

E' importante inoltre sottolineare il fatto che non sempre questa differenza nel modo della significazione è rilevante, come in questo caso, per stabilire la validità dell'inferenza: dice infatti il magister: "saepe a nomine, quod non est collectivum, ad nomen collectivum est fallacia figurae dictionis". Vi sono casi in cui il passaggio dal termine non-collettivo al termine collettivo è perfettamente lecito, si pensi ad esempi come questi: "ciascun cristiano ama Dio, dunque tutta la comunità dei cristiani ama Dio"; "ciascun membro del popolo ha eletto l'imperatore, dunque tutto il popolo ha eletto l'imperatore"; "entrambe le parti della contraddizione sono proposizioni, dunque la contraddizione è una proposizione". La validità dell'inferenza dipende dunque dalla natura del predicato che viene attribuito prima al termine non-collettivo e poi al termine collettivo (5).⁴

Da questo punto di vista, risulta allora decisiva la circostanza che in tutti e tre i casi esaminati nel brano sopra riportato il predicato contenga una espressione modale (potest errare, potest sustentari, potest esse vera).⁵ Come si è visto infatti, caratte

ristica peculiare delle espressioni modali è quella di poter dar luogo a contesti nei quali è semanticamente rilevante il modo di significare dei termini che in essi occorrono. In ultima analisi si può quindi concludere che, benché dal punto di vista strettamente formale non sia possibile applicare la distinzione sensus compositus-sensus divisus alle inferenze qui esaminate, tuttavia il fenomeno logico che è di ostacolo alla loro validità è lo stesso che impedisce il passaggio da una proposizione modale in sensu divisionis alla corrispondente proposizione in sensu compositionis. Vale a dire: Ockham avrebbe anche potuto opporsi all'argomentazione dei suoi avversari rilevando che l'affermazione "ogni cristiano può errare contro la fede" non è equivalente all'affermazione "è possibile che ogni cristiano erra contro la fede", poiché la seconda può essere falsa anche se la prima è vera.

Il non sequitur nei confronti della posizione dei sostenitori dell'infallibilità del papa o del concilio si riferisce dunque al passaggio che dall'assunzione, condivisa da Ockham come da ogni altro cristiano, che la Chiesa nel suo complesso non può errare conduce a postulare la necessità che vi sia al suo interno un'istanza infallibile. Viceversa, secondo la concezione del francescano inglese, ad essere soggetto della proprietà dell'inobliquabilitas, dell'indefettibilità in materia di fede, è solamente la Chiesa intesa come totalità indipendente (ma attenzione: non distinta) dalle parti che la compon

gono.¹

Come già si è rilevato all'inizio di questa ricerca, questa concezione è interamente fondata sulla interpretazione delle parole di Cristo contenute nel l'ultimo versetto del Vangelo di Matteo: "ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi" (Matt. 28, 20).² Dal momento che chi pronuncia queste parole è la Verità stessa, si può star certi secondo Ockham che mai, in nessun momento della storia, esse verranno falsificate.³ Ciò significa che ogni evento o stato di cose che è in contraddizione, diretta o implicita, con esse può essere escluso dal novero delle possibilità reali.⁴ Ma ciò significa anche, e contrario, che non è lecito escludere dall'ambito delle possibilità qualsiasi altro avvenimento, per quanto improbabile o remoto, il cui verificarsi non costituirebbe una falsificazione delle parole di Cristo.⁵ Una tale esclusione comporterebbe infatti un limite ingiustificabile alla potentia Dei assoluta.⁶

Seguendo dunque fino all'estremo lo svolgimento logico delle implicazioni contenute nella promessa di Cristo, Ockham è in grado di delimitare, per lo meno negativamente, il campo delle possibilità che rimangono comunque aperte per tutte le comunità di fedeli che si succedono nel tempo.⁷ Ciò che invece permane stabile all'interno di questo campo del possibile, poiché gode della necessità che le deriva dall'essere oggetto dell'ordinazione divina, è la ininterrotta unità della fede, che non può mai venir meno in seno alla Chiesa, qualsiasi cosa succeda.⁸

Attraverso questo intreccio tra possibilità e necessità, tra rivelazione e onnipotenza divina, Ockham perviene così ad isolare ciò che vi è di essenziale nella Chiesa: l'essere oggetto della promessa di Cristo.

Nel capitolo precedente si è mostrato come questa caratteristica di essere oggetto di una promessa può riferirsi ad un insieme di individui senza riferirsi in particolare a nessuno degli individui che compongono tale insieme.⁴ Secondo Ockham, è questo anche il caso della Chiesa che è oggetto della promessa divina: con la sua concezione dell'ecclesia universalis egli esprime la convinzione che la Chiesa non può essere identificata con nessuna delle sue parti: né con un singolo membro, per quanto esso possa essere il primo come nel caso del sommo pontefice, né con un'istituzione particolare, per quanto essa possa essere rappresentativa dell'intera comunità, come è il caso del concilio generale, o possa godere di un primato o esercitare una funzione assai importante, come è il caso della chiesa di Roma o dell'intera gerarchia ecclesiastica (6).⁵ Dal punto di vista della fede, infatti, ogni cristiano fa parte della Chiesa esattamente nello stesso modo in cui vi fa parte ogni altro cristiano, poiché ogni cristiano, se ha la fede, è tale da poter impersonare anche da solo quella Chiesa a cui sono rivolte le parole di Cristo.

Come nel caso paradigmatico del sophisma del cavallo l'oggetto della promessa non è un cavallo particolare, né l'essenza universale del cavallo, ben-

si la disgiunzione composta dei nomi propri di tutti i cavalli particolari presenti e futuri, così anche le parole di Cristo non sono rivolte ad una chiesa particolare o ad un cristiano particolare, bensì a questo cristiano o a quello o a quello...⁴, enumerando tutti i cristiani dal tempo di Cristo usque ad consummationem saeculi.⁴ Ecco due brani in cui le premesse formali dell'interpretazione ockhamista di vengono esplicitate:

In promissione autem (B addit: illa) licet Christus locutus fuerit apostolis, qui erant episcopi, non tamen loquebatur praecise pro ipsis, sed locutus est (B: omittit) pro futuris (I Dial 5, 29; 500 (498), 22-24/B f. 62rb) (7).⁴

Ergo verba Christi de ecclesia in fide usque in finem saeculi permansura, non debent de ecclesia Romana intelligi determinate, sed sub disiunctione et in communi de Roma (B: romana) et aliis debent intelligi. Quia fides catholica in ecclesia Romana, vel in ecclesia Pisana, vel in aliqua (B: omittit) alia usque in finem saeculi permanebit, semper enim erit aliquis catholicus et fidelis. (I Dial 5, 23; 490 (488), 35-38/B f. 55va).⁴

Particolarmente illuminante è la contrapposizione presente nel secondo brano tra intelligere determinate e intelligere sub disiunctione: si è visto infatti che la caratteristica dei contesti in cui compare il verbo promitto è che in essi i termini che normalmente hanno suppositio determinata, e per i quali quindi è lecito il descensus ad un particolare individuo denotato, stanno invece in suppositio

confusa tantum, e perciò permettono di effettuare solo il descensus alla disgiunzione di tutti gli individui denotati. Tale disgiunzione, si è detto, trova il suo correlato ontologico nel nesso oggettivo che intercorre tra gli individui, e che in questo caso è la proprietà di essere cristiani, cioè di professare la fede di Cristo.

Dunque chi compone la Chiesa che è oggetto della promessa, l'ecclesia universalis, non sono i singoli cristiani in quanto individui, bensì i singoli cristiani in quanto cristiani.

Per quanto sottile, questa distinzione è tuttavia d'importanza capitale: Ockham vi costruisce sopra tutta la sua ecclesiologia, che sembra infatti potersi comprendere come tentativo di definire i rapporti tra l'ecclesia universalis, la comunità dei fedeli uniti dalla vera fede che costituisce l'essenza della Chiesa, e la multitudo Christianorum, l'insieme dei cristiani battezzati uniti dalla comunanza del rito e retti dalle istituzioni ecclesiastiche.

Tale distinzione viene alla luce in un brano contenuto nel libro quarto della prima parte del Dialogus. Poiché tuttavia non è facile stabilire di primo acchito, in quel contesto, quale sia esattamente la posizione che va attribuita ad Ockham e ai suoi compagni di lotta, è utile seguire da vicino lo svolgersi della discussione (8). Su richiesta del discipulus, il magister elenca in questo quarto libro i modi in cui si può riconoscere chi professa un'ere-

sia pertinaciter, vale a dire: rifiutando la correzione. Nel corso di tale elenco si giunge ad esporre, nell'ottavo capitolo, l'opinione di coloro secondo i quali chi afferma che la chiesa universale erra o ha errato contro la fede deve essere immediatamente giudicato haereticus pertinax, senza che vi sia bisogno di effettuare alcun tentativo di correzione. A costoro si oppone chi rileva che un'affermazione simile può anche essere frutto dell'ignoranza o della simplicitas di chi la pronuncia e che quindi, per accertare la pertinacia, è necessario esaminare se l'autore dell'affermazione è disposto a correggersi (9).

Nel capitolo seguente, il nono, vengono poi presentate le argomentazioni di entrambe le parti. I primi ragionano così:

fides Christiana est fides universalis Ecclesiae, nec inter fidem Christianam et fidem universalis Ecclesiae potest aliqua differentia reperiri. Qui ergo dicit, Ecclesiam universale errare vel errasse, dicit fidem Christianam esse erroneam et (B: omittit et addit: qui autem dicit fidem Christianam esse erroneam) est statim absque ulteriori examinatione pertinax et haereticus reputandus (I Dial 4, 9; 450 (448), 15-18/B f. 29vb).

Gli avversari ribattono invece che nessuno può essere giudicato immediatamente eretico per il semplice fatto di aver affermato qualcosa, di cui non è tenuto a credere esplicitamente il contrario. Ora, lo obbligo di professare apertamente l'infallibilità del

la chiesa universale riguarda solamente coloro che hanno letto o udito leggere il brano del vangelo in cui è contenuta la promessa di Cristo e non tocca quindi molti illetterati, i quali potrebbero sbagliare per semplice ignoranza. Dunque è necessario tentare la correzione prima di poter giudicare come eretico chi nega questa infallibilità (10).

Si passa quindi alle rispettive controargomentazioni. Quelli che sostengono la necessità della correzione rispondo alla ratio sopra citata dicendo

quod peccat per fallaciam figurae dictio
nis: quia licet eadem sit fides Christia
nam et fides universalis Ecclesiae, quan
do Ecclesia non errat, tamen secundum istos
universalis Ecclesia consignat (B: consigni
ficat) vel significat Christianos in recto,
quos taliter non signat (B: significat) fi
des Christiana. Et ideo, ut dicunt (B: aiunt),
non sequitur: quilibet Christianus tenetur
explicite credere fidem Christianam esse
veram, ergo tenetur explicite credere Ec
clesiam universalem non errare nec erras
se (I Dial 4, 9; 450 (448), 54-58/B f. 30rb).

Viceversa, i sostenitori dell'immediatezza del giudizio di eresia si oppongono all'argomentazione dei loro avversari sostenendo che l'inerrabilità della chiesa universale è una verità di fede che tutti i cristiani conoscono e che quindi tutti i cristiani sono tenuti a credere in modo esplicito. Questa affermazione si fonda sul seguente ragiona
mento:

quilibet enim Christianus putat illam esse
universalem Ecclesiam, quae secum in fide
concordat. Et ideo sicut quilibet credit
explicite se tenere veram fidem et non fal
sam, ita quilibet credit explicite univer

salem Ecclesiam servare veram et catholicam fidem et non falsam fidem (I Dial 4, 9, 450-451 (448-449), 60-2/B f. 30rb).

Dunque chiunque affermi il contrario deve essere immediatamente giudicato eretico sine maiori examinatione. Il successivo intervento del discipulus coglie il punto fondamentale di questa argomentazione:

Isti videntur distinguere inter universalem ecclesiam et multitudinem Christianorum. Numquid ergo concedunt quod quilibet tenetur explicitè credere, quod multitudo vel maior pars Christianorum non errat, nec erravit in fide Magist. Respondetur, quod non est necessarium credere implicitè nec explicitè (B: neque implicitè neque explicitè) multitudinem Christianorum non errare nec errasse in fide, nec maiorem partem, pro eo quod fides catholica in paucis potest servari (B: salvari), imo nonnulli dicunt, quod in uno solo potest (B: posset) consistere, quia propter unum solum posset salvari etiam (B: omittit) quicquid Christus promisit Apostolis de fide catholica usque ad finem saeculi datura (B: duratura). (I Dial 4, 9; 451 (449), 7-14/B f. 30rb-va).

I problemi d'interpretazione in questo contesto ~~sorgono~~ in considerazione del fatto che una posizione tipicamente michelista, quella cioè che giudica eo ipso eretico che nega l'infallibilità della chiesa universale, viene confutata mediante il ricorso ad una distinzione logica, quella circa il diverso significato primario (in recto) dei termini fides Christiana e Ecclesia universalis, che sembra difficilmente ascrivibile ad altri che allo

stesso Ockham (11).⁴ Se tuttavia si considera l'intero svolgersi della discussione in questo capitolo, si può notare come in conclusione la tesi michelista non venga respinta, bensì soltanto precisata, appunto mediante un chiarimento sull'accezione del termine Ecclesia universalis; e anzi da ultima essa riceve come un suggello da parte di Ockham, si potrebbe quasi dire una "firma", attraverso il collegamento con l'ipotesi della Chiesa che si mantiene in uno solo.⁴ Ciò spinge a ritenere che in questa occasione Ockham stesso abbia voluto sollevare un'auto-obiezione per meglio definire, nella risposta, la propria posizione.⁴

Come già detto, il nocciolo della puntualizzazione qui effettuata viene colto dall'osservazione del discipulus: "Isti videntur distinguere inter universalem ecclesiam et multitudinem Christianorum".⁴ A ben vedere infatti è proprio su questa distinzione che si fondano sia la giustezza della tesi michelista sia la plausibilità dell'ipotesi dell'ecclesia in uno solo.⁴ La tesi michelista si regge solamente se i termini fides Christiana e ecclesia universalis possono essere trattati in qualche modo come sinonimi e la giustificazione di ciò viene appunto sviluppata nell'argomentazione presentata per ultima: "quilibet enim Christianus putat illam esse universalem ecclesiam, quae secum in fide concordat", vale a dire: ogni cristiano intende per "chiesa universale" l'insieme di coloro che professano la vera fede, dunque la chiesa universale può essere identiti

ficata solo mediante il riferimento alla fede cristiana. D'altra parte, come si è visto, è l'insieme di coloro che professano la vera fede, e non semplicemente la massa sociologicamente individuabile dei cristiani battezzati, che mai vedrà ridotto a zero il numero dei suoi membri, in virtù della promessa di Cristo.

Ecco quindi che la differenza in questione si definisce come quella che sussiste tra un insieme empiricamente determinato, quello dei cristiani battezzati, e un insieme che invece non può essere individuato per mezzo di una caratteristica direttamente osservabile che sia posseduta dai suoi membri, qual è appunto l'insieme degli autentici credenti.

Dal punto di vista semantico, questo spiega perché il termine ecclesia universalis, secondo l'uso che ne fa Ockham, compare sempre in contesti opachi. In tali contesti l'individuazione degli oggetti denotati dai termini dipende dalla significazione secondaria di questi ultimi (12). Poiché dunque, nel caso della chiesa universale, oggetto di questa significazione secondaria è qualcosa che non può essere direttamente esperito dall'uomo (la fede), ecco che per Ockham ecclesia universalis diventa un "termine opaco", cioè un termine la cui denotazione non può mai essere identificata in modo indipendente e che quindi può comparire solo in contesti opachi.

Di qui anche il peculiare rapporto che sussiste tra la chiesa universale e le sue parti, i singoli

cristiani o le istituzioni ecclesiastiche: da un la to, nessuna parte della chiesa, per quanto grande e importante, può pretendere di rappresentare la chiesa universale nella sua totalità, dall'altro, in ogni singola parte della chiesa, persino nel semplice credente illiteratus, può essere presente l'intera chiesa universale in un dato momento della storia. In effetti, conformemente a quanto si é rilevato a proposito della duplicità dei termini "tutto" e "parte" nel capitolo precedente, anche in questo caso l'alone paradossale, e secondo alcuni il sospetto di incoerenza, che circonda questa posizione ockhamista si dissolve una volta che si tenga nel conto dovuto l'ambiguità peculiare all'espressione "parte della chiesa". Se infatti il termine "parte" che compare in questa espressione viene interpretato nel senso di parte indipendente, vale a dire come riferentesi al singolo individuo o alla singola istituzione (naturalmente in quanto impersonata da individui) che può esistere anche separatamente dal tutto di cui é parte, cioè dalla chiesa universale, allora é chiaro che nessuna di queste parti può essere considerata come rappresentativa dell'intero, per il semplice motivo che di nessuna si può essere certi che faccia effettivamente parte dell'intero, dato che la presenza della fede non é empiricamente accertabile né può essere dimostrata per via deduttiva partendo dal dato della rivelazione. Se invece si intende il significato di "parte della Chiesa" come dipendente dalla clausola espress

sa dal casogenitivo, cioè come riferentesi ai singoli cristiani o alle singole istituzioni solo in quanto essi fanno effettivamente parte della chiesa universale, cioè solo in quanto in essi é presente la fede, allora non c'è contraddizione nel fatto che ogni parte possa riassumere in sé tutta la Chiesa.

Bisogna tuttavia fare attenzione : il risultato di questa distinzione non é quello di postulare l'esistenza di due entità distinte e separate, l'una composta dagli individui che hanno ricevuto il battesimo e che ricoprono le cariche istituzionali e l'altra formata invece dagli autentici credenti, testimoni della fede di Cristo. Nella concezione di Ockham non si contrappongono una "chiesa visibile" e una "chiesa invisibile", bensì si sviluppa l'idea che l'unica Chiesa, la chiesa universale, non può essere immediatamente identificata con le forme visibili che essa assume nel corso della storia, poiché il suo vero e unico fondamento sta nell'invisibile unità della fede che costituisce l'oggetto della promessa di Cristo (13).

Anche in ambito ecclesiologico, dunque, bisogna sempre tener presente il monito nominalista di non confondere le distinzioni che sussistono tra i concetti con le distinzioni che sussistono tra le cose: così come ai due modi in cui si può parlare dell'onnipotenza divina non corrispondono in Dio due potenze realmente distinte, nello stesso modo ai diversi sensi in cui si può intendere il termine "chiesa"

non corrispondono altrettante Chiese diverse.⁴ Al contrario, la difficoltà e la complessità del discorso sulla Chiesa, quale si può ricostruire sulla base delle diverse trattazioni parziali che Ockham ha disseminato nelle sue opere del periodo monacense, è dovuta proprio alla necessità di tener conto in ogni contesto di questa molteplicità del concetto di Chiesa, la quale a sua volta riflette la pluralità dei modi in cui si può considerare il rapporto tra l'ecclesia universalis e le sue parti.⁴

Non è possibile aspirare in questa sede ad una trattazione esauriente di tutte le implicazioni che una simile concezione comporta in campo ecclesiologico. Vorrei tuttavia accennare almeno a due punti che mi sembrano fondamentali.⁴

ii) L'ecclesia universalis come soggetto di diritto e come fonte della rivelazione.⁴

Si è mostrato sin qui come, secondo la concezione del Venerabilis inceptor, la chiesa universale sia un tutto le cui parti non possono essere immediatamente identificate con mezzi empirici, ma della cui esistenza, che non può subire interruzioni, siamo certificati dalla promessa di Dio stesso.⁴

Dal punto di vista di chi si propone una riflessione politico-ecclesiologica sui rapporti che vi-
gono all'interno della Chiesa, una posizione come questa presenta senza dubbio un problema piuttosto serio: come è possibile infatti stabilire norme di

carattere pratico che conferiscano un ordinamento giuridico e regolino il funzionamento di una comunità il cui fondamento vero, (la cui essenza, si può dire, giacché si è visto che questo termine ha significato anche per un nominalista) è qualcosa che supera i limiti dell'esperienza umana (si può conoscere la propria fede, non quella degli altri) e i cui membri sono dunque, per principio, non identificabili pro statu isto?

Non è mancato ~~chi~~, tra gli interpreti del pensiero ecclesiologico di Ockham, ha creduto di vedere nell'impossibilità di dare una risposta adeguata a questo ~~interrogativo~~ lo scoglio su cui fanno naufragio le pur originali e ben costruite impalcature teoriche del francescano inglese in materia di costituzione della Chiesa (14). A me pare invece che, almeno dal punto di vista della coerenza interna, il sistema di ockham non presenti gravi lacune e che egli abbia saputo trovare una soluzione, seppur soltanto teorica, anche al problema di conciliare l'"invisibilità" della chiesa universale con la necessità di indicare stabili punti di riferimento e regole pratiche di comportamento per i cristiani che vivono all'interno delle strutture visibili della chiesa.

Certo, questo non significa che la sua concezione non possa essere giudicata debole dal punto di vista pragmatico-politico: l'epilogo stesso delle sue vicissitudini personali, così come quello delle vicende del suo "partito", stanno ad indicare

che il "giudizio della storia", se si ritiene che esso valga qualcosa, é stato in proposito negativo. Si può rilevare tuttavia come molti dei pensatori e degli uomini di Chiesa che si sono occupati in seguito di questi problemi abbiano ripreso e sviluppato spunti già presenti nelle opere del Venerabilis inceptor, magari inserendole in tutt'altro contesto teorico (15). Del resto, il numero stesso dei manoscritti fin qui pervenuti che contengono la prima parte del Dialogus é indizio sicuro dell'interesse che le concezioni di Ockham hanno suscitato in chi si é posto, nei secoli successivi, il problema della costituzione terrena della Chiesa (16).

Difficilmente dunque si può pensare che idee che hanno conosciuto una cospicua diffusione fossero inserite in un sistema complessivamente privo di coerenza interna. Il punto é, a mio avviso, che tale coerenza si realizza nel sistema di Ockham su di una direttrice che é sostanzialmente estranea agli sviluppi che hanno caratterizzato il sorgere delle concezioni politiche oggi dominanti: per questo forse essa appare così problematica agli occhi di un interprete moderno. Mi riferisco al fatto che l'idea ockhamista di ecclesia universalis é così formulata da porre una notevole restrizione alla giustificazione teorica di un principio che sta alla base delle odierne teorie sulle istituzioni politiche: il principio di rappresentazione (17).

Tale principio può infatti essere concepito come quello in virtù del quale una parte della comunità

è legittimata a fungere per il tutto nell'esercizio di un determinato potere o nell'attribuzione di un determinato diritto. Così il parlamento rappresenta il popolo, di cui è parte, nell'espletamento della funzione legislativa, così il sovrano rappresenta la volontà generale, così il partito la classe sociale (o in genere la società civile), così il dittatore o l'organo supremo dice di rappresentare l'intera nazione. Ma è evidente che una tale concezione non si può applicare sic et simpliciter là dove non è possibile stabilire a priori chi o quale gruppo faccia

effettivamente parte dell'intera comunità e chi invece solamente si comporta come se ne facesse parte. Ecco quindi che il principio di rappresentazione subisce una ben precisa limitazione all'interno della Chiesa, così come Ockham la concepisce: il papa è sì l'autorità più alta nella Chiesa, ma solo finché se ne mantiene membro; il concilio generale rappresenta sì l'ecclesia universalis, ma solo finché ne fa effettivamente parte; spetta sì ai chierici di amministrare le funzioni più importanti della vita ecclesiastica, ma solo finché non si separano dalla comunità dei fedeli.

Sul piano giuridico questa limitazione si esprime nel principio secondo cui, nel caso che una parte a cui spetti di rappresentare il tutto nell'esercizio di una giurisdizione o nel godimento di un diritto cessi di essere effettivamente parte di quel tutto, la funzione di rappresentazione viene automa

ticamente trasferita ad un'altra parte della comuni
tà. Da ciò risulta che, all'interno della Chiesa,
 primo e principale soggetto del diritto è solo la
 chiesa universale nella sua interezza e che qualsia
 si membro o istituzione può esercitare una giurisd
 zione o avere delle prerogative in rappresentanza
 della chiesa universale solo in quanto e fintanto
 che è parte di essa.⁴ Ockham si richiama spesso al
 la possibilità di un trasferimento di diritti o ca
 pacità giuridiche che spettano, in casi normali, ad
 una determinata istituzione.¹ Nel descrivere questo
 "fenomeno giuridico" egli si vale, in genere, del
 termine devolutio nelle sue forme verbali impersona
 li (18).¹ Ecco alcuni esempi tratti dal quinto libro
 della prima parte del Dialogus:

Discip.¹ Si illud collegium (scil.¹ Cardi-
 naliu) haereticaretur, nullus haberet
 potestatem eligendi summum pontificem,
ita et (B: Et ita) in ecclesia Dei de
 eligendo summo pontifice non esset suf-
 ficienter provisum.¹ Mag.¹ Respondetur,
 quod sufficienter provisum est, quia si
 collegium Cardinalium haereticaretur,
 electio devolveretur ad Romanos, si au-
 tem (sicut dicunt aliqui) esset possibi
 le, quod omnes Romani haereticarentur,
 potestas eligendi (B: omittit) summum
 pontificem devolveretur ad alios ortho-
 doxos.¹ (I Dial 5, 8; 479 (477), 6-11/B
 f.¹ 48rb).¹

Ad quartam rationem respondetur, quod
 concilium generale de iure potest (B:
 omittit) de haeresi accusari.¹ Si enim
 concilium generale convocatum primo fi
 dele ante corporalem dissolutionem eiu
 sdem in haeresi laberetur, posset de

iure coram Papa catholico (si non esset praesens) de haeresi accusari, et iuxta sanctiones canonicas iudicari. Si vero Papa tali concilio interesset, et una cum illa congregatione in haereticam pravitatem incideret, potestas iudicandi omnes esset (B: omittit) ad catholicos devoluta (I Dial 5, 28; 498 (496), 13-19/B f. 60vb-61ra).

Respondetur quod si omnes clerici haereticarentur, potestas eligendi summum pontificem devoluta esset ad laicos: sicut etiam (B addit: aliqui) laici habuerunt potestatem summum pontificem eligendi (I Dial 5, 31; 502 (500), 52-53/B f. 63vb).

Si può ricordare inoltre come l'intento fondamentale dei libri conclusivi della prima parte del Dialogus, il sesto ed il settimo, sia quello di esortare ogni cristiano ad assumersi in prima persona, ciascuno secondo le proprie possibilità, la responsabilità della lotta contro l'eresia, e in particolare contro il papa eretico. Ecco come anche questa esortazione, in cui si riflettono le finalità pragmatiche dell'opera di Ockham, si fonda giuridicamente sulla concezione dell'ecclesia universalis:

Sicut (iuxta promissionem Christi (B: Salvatoris) fides catholica usque ad finem saeculi permanebit; ita in ecclesia Dei potestas de iure coercendi haereticos usque ad finem saeculi remanebit, sed si papa cum omnibus clericis esset haereticus, potestas coercendi haereticos de iure non esset in papa et in clericis: quia illi omni potestate spirituali essent privati, igitur in isto (B: hoc) casu potestas coercendi haereticos de iure esset ad laicos devoluta, et ita laici in hoc casu haberent de iure potestatem papam haereticum coercendi, et (B addit: cunc

tos) clericos sibi credentes (I Dial 6, 99; 626 (624), 45-50/B f.^a 147vb).¹

Risulta con chiarezza da brani come questi quale sia il nucleo fondamentale della riflessione ockhamista sulle istituzioni ecclesiastiche. Egli non nega la legittimità della funzione di rappresentazione che esse esercitano all'interno della Chiesa: così come infatti egli riconosce l'origine divina del primato di Pietro, e da questo fa derivare la premienza della chiesa di Roma e del pontefice, allo stesso modo considera il concilio generale come il consesso che meglio può impersonare la chiesa universale, quando il numero dei suoi membri è troppo grande perché tutti possano riunirsi in un sol luogo (19).² Ciò che egli invece non può accettare è la pretesa di identificare queste istituzioni, queste parti che agiscono in nome e al posto di tutta la Chiesa, con il tutto che esse rappresentano. Tale pretesa non trova alcuna giustificazione per il semplice fatto che, come risulta dal complesso della discussione contenuta nel libro quinto, di nessuna parte della Chiesa si può essere certi che mai farà defezione dalla comunità degli autentici fedeli. Quella di Ockham è dunque, per usare una felice formulazione di Jürgen Miethke, "eine Kritik an einer absorptiven Repräsentationsvorstellung, die das Organ vollständig identifiziert mit seiner Bezugskörperschaft" (20).³

D'altra parte tuttavia, come risulta dai brani sopra riportati, l'accento posto sul concetto giu-

ridico di devolutio mostra che per Ockham ogni parte della Chiesa, e persino ogni singolo cristiano, è in potenza legittimato ad assumere interamente su di sé la funzione di rappresentare giuridicamente tutta la comunità dei fedeli. Nel caso estremo della Chiesa che permane in uno solo si può pensare, al limite, che nel singolo credente siano temporaneamente riunite tutte le giurisdizioni, i poteri, i diritti, le capacità o responsabilità giuridiche che spettano in tempi normali alle diverse istanze della gerarchia ecclesiastica o a determinate parti del corpo della Chiesa.

Dal punto di vista della storia del diritto è già stato rilevato, da parte di un valente interprete di Ockham come Miethke, come questa concezione non costituisca un elemento estraneo rispetto al corpo di quella dottrina della corporazione che era stata elaborata dai canonisti nel XII e XIII secolo e che Otto von Gierke, in una monumentale opera comparsa sul finire del secolo scorso, ha riportato all'attenzione degli studiosi (21).

Già nel suo primo scritto non-filosofico, l'Opus Nonaginta Dierum, Ockham ha infatti inteso parare gli attacchi di Giovanni XXII allo statuto giuridico dell'ordine francescano, (attacchi che si fondavano su di una critica del concetto di communitas o universitas come soggetto di diritto, ritenuto frutto di una semplice fictio iuris,) affermando che i diritti che spettano all'intera comunità vanno attribuiti ai suoi membri solo in quanto essi fanno

parte della comunità e che quindi é pienamente giustificato considerare quest'ultima come soggetto reale di diritto (22). A tal proposito Ockham si é valso in senso paradigmatico dell'esempio dell'unus monachus, cioè del religioso che rimane l'unico abitante di un~~o~~ monastero dopo la morte di tutti i suoi confratelli: in una simile evenienza quel singolo monaco é da ritenere legittimo proprietario di tutti i beni e le sostanze del monastero, nonostante egli possa avere personalmente rinunciato a qualsiasi forma di proprietà. Non, infatti, come individuo egli sarebbe proprietario, bensì come unico rappresentante, poiché unico membro, del monastero, che é il vero soggetto dei diritti concernenti i beni che gli sono stati donati o che ha in qualsiasi modo acquisito. Salta agli occhi l'analogia che questo caso presenta nei confronti di quello della Chiesa in uno solo e, in effetti, l'esempio del monachus ritorna, come si é visto nell'introduzione, anche nel quinto libro della prima parte del Dialogus (23).

Ciò che si vorrebbe qui sottolineare é che questa concezione della comunità come autentica persona giuridica, che risulta perfettamente in linea con quella dell'universitas propria del diritto corporativo dei canonisti, trovi in Ockham una compiuta giustificazione anche dal punto di vista logico-teoretico. Secondo quanto é risultato in precedenza, la logica ockhamista insegna infatti che, in determinati contesti, ciò che viene attribuito al tut-

to non può essere attribuito ad alcuna sua parte in particolari, e tuttavia, se si intende "parte" nel senso non-indipendente dal tutto, cioè come "parte in quanto parte", allora viceversa ad ogni parte spettano le caratteristiche che spettano al tutto. Così é anche per ciò che riguarda la funzione di rappresentazione giuridica: da un lato nessuna parte é soggetto dei diritti che spettano propriamente solo all'intera comunità e dall'altro ogni parte, in quanto e fintanto che é tale, può rappresentare la comunità nell'esercizio di diritti e poteri, seppur soltanto nel caso estremo che essa sia, in quel momento, tutta la comunità.

Si può vedere in questo come il metodo nominalista di reinterpretare semanticamente la distinzione tra ente ed essenza permetta anche di conservare la differenza tra l'individuo e il gruppo o la comunità in quanto persone giuridiche, senza con questo condurre ad alcuna ipostatizzazione, a postulare per la comunità un'esistenza autonoma e diversa da quella degli individui che ne fanno parte (24).

Dal punto di vista più specificamente ecclesio-logico, la concezione ockhamista dell'ecclesia universalis presenta inoltre importanti conseguenze per quanto riguarda la locazione, all'interno della Chiesa, dell'autorità suprema in materia di magistero dottrinale. Anche in questo campo Ockham non nega la responsabilità che compete alle istanze più alte, il pontefice e il concilio generale, di emettere giudizi e determinazioni in materia di fede, ma

piuttosto respinge, coerentemente con la sua posizione nei confronti dell'infallibilità, l'idea che tali giudizi o determinazioni abbiano di per se stessi, per il solo fatto di essere stati formulati dall'istituzione competente, valore d'autorità per tutti i cristiani e debbano quindi essere automaticamente annoverati tra le verità di fede. Al contrario, nella sua concezione del processo autoritativo che conduce alla definizione di una verità come cattolica, Ockham pone l'accento su quella che gli odierni studiosi di ecclesiologia chiamano la "ricezione" da parte della chiesa universale (25).

Poiché infatti, argomenta il francescano, nessuna parte della Chiesa è garantita dall'errore contro la fede, possono essere ritenuti, sicuramente ortodossi solamente quei pronunciamenti che vengono accettati da tutti, nessuno escluso, i membri della Chiesa. Nel caso che anche uno solo si opponga alle determinazioni del papa o del concilio, non si può escludere a priori che la verità non sia dalla sua parte e che egli non sia, in quel momento, l'unico membro e rappresentante della chiesa universale (26).

Risulta dunque che le definizioni in materia di fede traggono la loro autorità non dall'istanza gerarchica o dal processo giuridico-formale che le ha emesse, bensì dal consensus universale dell'intera comunità dei cristiani. Per questo Ockham richiede, ad esempio, che alle determinazioni di un concilio generale venga data la massima pubblicità possibile, in modo che tutti, chierici e laici, dottori e illit-

terati, ne siano in breve tempo messi al corrente: tale condizione è infatti indispensabile all'accertamento del consensus omnium. Ecco come si esprime Ockham nella terza parte del Dialogus:

postquam acta generalis concilii per universos catholicos populos fuerunt promulgata, si nullus contradicens aut impugnans apparet, sunt putanda ab universali ecclesia approbata, et de talibus conciliis (M addit: generalibus) loquuntur Gregorius et Gelasius. Si autem acta generalis concilii non fuerunt apud omnes populos diligenter exposita, non est dicendum, quod tale concilium sit explicite ab universali ecclesia approbatum (III Dial I, iii, 13; 831 (829), 4-9/M f. 228ra) (27).

In questo senso, Ockham può essere considerato come uno (e forse il più radicale) degli esponenti di quella che recentemente Ulrich Bubenheimer ha definito come una "Ekklesiologie der Sachautoritat", di quella concezione cioè che vede nel valore oggettivo della verità della fede l'unico legittimo principio d'autorità all'interno della Chiesa (28). Poi ché la verità è patrimonio di tutti, e non soltanto della gerarchia, a tutti spetta il dovere di vigilare affinché la Chiesa non si discosti da essa (29). Alle istituzioni ecclesiali è affidato invece il compito di rendere esplicito e di dominio pubblico il contenuto di questa verità, in modo che ogni cristiano possa esercitare quella funzione di controllo in cui si esplica l'azione della chiesa universale.

Di qui l'importanza, sottolineata da Arthur S. Mc Grade nel suo lavoro sul pensiero politico ockhami-

sta, che viene ad assumere nella concezione del Venerabilis inceptor l'elemento cognitivo a scapito di quello meramente autoritativo, di qui anche la preminenza attribuita al ruolo degli esperti in materia di fede, i doctores, ai quali spettano le maggiori responsabilità per quel che riguarda la salvaguardia dell'ortodossia (30).

Da questa posizione, secondo cui solo il consenso dell'ecclesia universalis costituisce per il singolo cristiano l'autentica regula fidei, Ockham trae un'ulteriore importante conseguenza: se infatti, argomenta il francescano, in nessun momento del tempo la chiesa universale può errare, se cioè non si può mai dare il caso che nessun cristiano professi la vera fede, ne deriva che ciò che è stato professato da tutti i cristiani nel corso della storia non può contenere alcunché di contrario alla verità cattolica (31). In questo senso, dunque, ciò su cui si è stabilito il consenso onnitemporale della chiesa universale (intesa qui, conformemente alla formulazione agostiniana accolta nel Decretum di Graziano, come insieme di tutti i cristiani che si sono succeduti sulla Terra dal tempo degli apostoli) deve essere senz'altro accolto nel numero delle verità di fede (32).

Sviluppando coerentemente quest'idea, Ockham non respinge nemmeno la possibilità che, nell'insieme delle verità credute in ogni tempo dalla chiesa universale, ve ne sia qualcuna che non è contenuta nella Scrittura né direttamente deducibile da essa: è

il caso ad esempio del primato di Pietro sugli apostoli. Ciò nondimeno, anche queste debbono essere considerate a pieno titolo verità di fede. Il consenso della Chiesa, così come lo concepisce Ockham, non è dunque semplicemente da considerare come ciò che costituisce la tradizione, la paràdosis cara all'insegnamento dei Padri della Chiesa, bensì si configura come un'autentica e autonoma fonte della rivelazione, tanto che, secondo Ockham, è possibile che attraverso di esso Dio riveli ex novo agli uomini verità di fede che non furono oggetto della predicazione di Cristo (33).

A questo proposito, mi sembra interessante concentrare l'attenzione sul contrasto che divide, su questo punto, la posizione di Ockham da quella di Marsilio. E' singolare infatti che entrambi i pensatori, compagni di esilio a Monaco alla corte di Ludovico il Bavaro, facciano appello, per legittimare le loro opposte concezioni sulla locazione dell'autorità dottrinale all'interno della Chiesa, allo stesso principio logico-teoretico, quello che enuncia la superiorità del tutto sulla parte: omne totum maius est sua parte (34). Sembra questo un indizio non trascurabile della diversa attitudine teorica dei due nei confronti della riflessione politico-ecclesiologica.

In un brano del Defensor Minor, su cui di recente ha attirato l'attenzione Carlo Dolcini, riprendendo una segnalazione di G. De Lagarde, Marsilio attacca l'opinione di coloro che difendono il primato di Pie

tro richiamandosi al consenso della chiesa universa
le:

Nam quibusdam videtur et dicunt quod beatus Petrus auctoritatem habuerit in spiritualibus et fortasse in temporalibus... et quod caput ecclesiae fuerit et propterea Romanam ecclesiam aliarum esse principaliorum et caput per auctoritatem a Christo sive a Deo immediate sibi traditam seu concessam... nam ut dicunt et asserunt, tota ecclesia christiana hoc haec tenus dixit et credidit, dicit et credit, sed universalis Ecclesia errare non potest, ut dicunt, ex quo relinquitur beatum Petrum prioritatem praedictam super apostolos et Romanam ecclesiam super reliquas habuisse et habere (35).

Non v'è dubbio che Marsilio abbia qui in mente Ockham, il quale a sua volta utilizza l'argomento del consenso della chiesa universale nel quarto libro del primo trattato della terza parte del Dialogus contro il rifiuto marsiliano, espresso nel Defensor pacis, di riconoscere l'origine divina del primato di Pietro (36).

Sullo sfondo di questa divergenza di opinione intorno alla figura cruciale del primo pontefice, sta, come si è detto, una diversa concezione del processo che legittima l'accoglimento di una proposizione come verità di fede. Per Marsilio l'unica fonte autentica cui i cristiani possono e debbono attingere ciò che costituisce l'oggetto della loro fede è la Sacra Scrittura. Per quanto riguarda le questioni dubbie che possono sorgere intorno alla sua interpretazione, solo il concilio generale, massima assemblea rappresentativa della comunità dei fedeli, è legittima

to a decidere, secondo il padovano, in base al principio per cui omne totum est maius sua parte (37).¹⁴ Viceversa Ockham, come si è visto, accoglie tra le verità di fede anche tutto ciò che è stato creduto dai cristiani nel corso dei secoli, sia o meno esplicitamente contenuto nel Vangelo.¹⁵ Anzi, egli dichiara apertamente che l'autorità della chiesa universale è superiore persino a quella dei singoli evangelisti, richiamandosi proprio allo stesso principio:

Conceditur tamen, quod magis credendum est ecclesiae, quae est multitudo catholicorum omnium, qui fuerunt a temporibus prophetarum et apostolorum usque modo, quam evangelio, non quia de evangelio (B: omittit= homoioteleuton) sit aliququaliter dubitandum, sed quia totum maius est sua parte. Ecclesia ergo, quae (B: et) maioris auctoritatis est, quam evangelista, est illa ecclesia, cuius auctor evangelii pars esse dignoscitur.¹⁶ Non est autem mirum, si maior est auctoritas totius, quam partis. Et ideo maior est auctoritas totius congregationis comprehendentis evangelistas et omnes alios orthodoxos usque ad haec tempora, quam unius vel etiam plurium personarum congregationis eiusdem (I Dial 1, 4; 402 (400), 48-57/B f. 3vb-4ra) (38).¹⁷

Riassume Dolcini con efficacia: "Premessa comune ai due filosofi è la convinzione che la comunità cristiana non può errare in materia di fede. Diversa è l'istituzione che unifica i fedeli in grado di determinare in modo infallibile: la chiesa universale (che in certi periodi può essere ridotta anche ad una sola persona) per Ockham; il concilio generale per Marsilio" (39).

Dal punto di vista ecclesiologico-politico, ciò che divide i due avversari della chiesa avignonese è dunque il ruolo del principio di rappresentazione: mentre su di esso il padovano fonda la sua concezione dell'autorità all'interno della Chiesa, il francescano inglese viceversa ne sottolinea i limiti (40). Ancora più a monte, la base reale del contrasto delle posizioni sembra potersi individuare in un diverso modo di concepire la comunità ecclesiale. Marsilio, che concepisce l'universitas fidelium in analogia con l'universitas civium (o addirittura, secondo Jannine Quillet, che non distingue sostanzialmente tra le due), introduce nella Chiesa lo stesso principio maggioritario (o sanioritario, a seconda di come si interpreti il concetto marsiliano di valencior pars), in virtù del quale si legittima nello stato la funzione di rappresentazione che la pars principans esercita nei confronti dell'intera comunità dei cittadini (41). Per Ockham invece, come si è visto, c'è differenza tra l'ecclesia universalis e la multitudo christianorum quindi non è un criterio quantitativo quello che può legittimare la sostituzione di una parte a quell'intero "invisibile" che è la chiesa universale.

In ultima analisi, dal punto di vista teoretico, a fondamento delle opposte teorie ecclesiologiche di Marsilio e di Ockham sta dunque una diversa concezione dei rapporti tutto-parte all'interno della Chiesa.

Se ne può avere una conferma, se si prende in

esame quel brano del Defensor minor in cui Marsilio si vale di un argomento logico a difesa della sua tesi dell'infallibilità del concilio generale (42). Egli si trova qui in sostanziale accordo con Ockham nel dichiarare che é errato inferire, dal fatto che ogni cristiano singolarmente preso può cadere in eresia, la conclusione che essi possono errare anche tutti assieme. Per mostrare ciò si fa riferimento alla distinzione tra sensus compositus e sensus divisus: la fallibilità dei singoli rende vera la proposizione modale in sensu divisionis "ogni cristiano può errare contro la fede", ma non la corrispondente in sensu compositionis "é possibile che tutti i cristiani errino contro la fede". Tuttavia, se dal punto di vista formale l'argomento marsiliano é corretto, il motivo che egli adduce per giustificarlo é del tutto irrilevante per un logico poiché introduce considerazioni di carattere essenzialmente pratico:

"Sic etiam et similiter seu proportionaliter in concilio fidelium multitudinis simul iunctae: nam ex auditu unius ad alterum excitabitur mens ipsorum invicem, ad considerationem aliquam veritatis, ad quam nequaquam perveniret ullus ipsorum seorsum existens sive ab aliis separatus" (43).

L'infallibilità dei cristiani riuniti nel concilio é dovuta semplicemente all'unione dei singoli ingegni, non, come Ockham sostiene nel caso della chiesa universale, ad una necessità che deriva dall'ordinazione divina. Per questo Marsilio ritiene di poter applicare anche in campo ecclesiologico

il principio di rappresentazione : poiché egli considera il tutto e le parti nella Chiesa semplicemente dal punto di vista quantitativo, non ha ragione di pensare che un'assemblea particolare, qualora sia sufficientemente numerosa e debitamente composta, non possa essere rappresentativa dell'intera comunità dei fedeli per quel che riguarda l'esercizio dell'autorità dottrinale.

In questo si lascia riconoscere, come già accennato, un'importante differenza, anche sul piano puramente teorico, tra l'ecclesiologia di Ockham e quella di Marsilio.

_ NOTE _

- (1) Cfr. A. S. MC GRADE, Ockham and the Birth of Individuals Rights, in AA. VV. Authority and Power. Studies on Medieval Law and Government presented to Walter Ullmann on his Seventieth Birthday (ed. B. Tierney e P. Linehan), Cambridge 1981, pp. 149-167 (qui p. 162).

- (2) Era questa una posizione comune alla stragrande maggioranza dei pensatori che si sono occupati di problemi ecclesiologici prima di Ockham. Cfr. G. DE LAGARDE, La naissance ... Guillaume d'Ockham: Critique des structures ecclesiales, Louvain-Paris 1963, p. 129: "Tout le monde s'accordait sur deux points: l'impe-rieuse nécessité de l'existence, au sein de l'Eglise, d'une autorité capable de terminer toutes les querelles sur le contenu d'une foi, que l'on tenait pour la chose la plus indis-pensable au salut individuel et à l'unité de l'Eglise; la permanence et l'indéfectibilité de cette foi garantie par les promesses solen-nelles du Christ. Marsile de Padoue lui-même acceptait cette double thèse." A fondamento di questa affermazione, l'autore cita in no-ta brani di Egidio Romano, Giacomo da Viter-bo, Erveo Natalis, Giovanni di Parigi, Alva-ro Pelagio, Agostino Trionfo, Guido Terreni e Marsilio da Padova (ibid. n. 2).

- (3) Il divieto viene espresso dal discipulus in I Dial 1, 10; 407 (405), 6-8. Sulla fallacia figurae dictionis, cfr. il lavoro di Roberto Lambertini, che pure analizza questo brano, da un punto di vista più specificamente tec-nico.

- (4) Sui nomina collectiva, cfr. SLI I, 9; O Ph I, 34-35.

- (5) Cfr. infatti SL III-3, 6, 268-286; O Ph I, 609: "Alia regula: a nomine colectivo ad no-men partis est bona consequentia ... Et debet intelligi ista regula quandā totum non potest esse sine parte illa ... Et ideo notandum quod duae regulae praedictae debent intelligi quan-do termini supponunt personaliter et respectu

istius verbi 'est' quando praedicatur secundum adiacens, quia respectu aliorum praedicatorum non valet consequentia talis ... Tamen respectu aliquorum praedicatorum tenet consequentia ... Unde quando praedicatum non potest competere toti nisi competat alicui parti, tunc semper vel frequenter est consequentia bona respectu talis praedicati a toto numerali et colectivo ad partem, aliter non."

- (6) Cfr. l'esposizione del contenuto del libro quinto, supra, introd., paragrafo (iii).
- (7) Per questa interpretazione della promessa di Cristo, cfr. la Glossa ordinaria ad C. 24, c. 1 "A recta", nonché MARSILIO DA PADOVA, Defensor Minor 12, 5, (in Oeuvres Mineurs, ed. Jeudy-Quillet, Paris 1979, p. 260): "Unde 'Ego autem vobiscum sum usque in saeculi consumationem' ad apostolos Matthei 28 et ultimo inquit Christus. Quod tam de apostolis quam ipsorum successoribus et omnibus fidelibus dixit firmiter est credendum, eo quod bene noverat ipse apostolos dudum ante consumationem saeculi morituros".
- (8) Questo contesto è analizzato anche, ma da un punto di vista diverso, da Roberto Lambertini, a cui rimando per quel che riguarda la terminologia logica qui impiegata da Ockham.
- (9) Cfr. I Dial 4, 8; 449-450 (447-448). Sull'elaborazione ockhamista del concetto di per-
tinacia haeretica e le posizioni epistemologiche che ne sono il presupposto, vedi il lavoro, parallelo a questo, di Costantino Marmo.
- (10) Cfr. I Dial 4, 9; 450 (448), 22-46.
- (11) Questo "trabocchetto" è stato riconosciuto anche da DE LAGARDE, La naissance ... Critique des structures ecclesiales, p. 44, n. 79: "... la conclusion du chapitre qui paraît à prime abord remettre en cause la définition de l'Eglise mais, en bonne logique nominaliste, la confirme", dove, tuttavia, è da nota-

re il senso derogatorio dell'espressione "en bonne logique nominaliste".

- (12) Si noti infatti che anche nel brano citato per ultimo ("quilibet Christianus putat illam esse universalem ecclesiam quae secum in fide concordat") la definizione della chiesa universale compare in una proposizione retta da un verbo (puto) che esprime un "atteggiamento proposizionale", cioè appunto da un termine che genera opacità. Non si tratta qui, come insinua de Lagarde (La naissance ... Guillaume d'Ockham: Critique, p. 44 e nn. 78-79), dell'introduzione nella comunità ecclesiale di un anarchismo soggettivistico che sarebbe il necessario corollario del volontarismo nominalista dell'Ockham filosofo. Quello che è in gioco è invece la definizione di un insieme di individui che non può essere delimitato con mezzi umani, poichè l'appartenenza ad esso dipende dal possesso di qualcosa che non è empiricamente osservabile. D'altra parte, tuttavia, dell'esistenza di questo insieme, che non può subire interruzioni, non è possibile dubitare poichè essa è oggetto della promessa divina. Dunque la chiesa universale è una collezione di individui reali, ma non direttamente identificabili: i logici contemporanei la chiamerebbero un "oggetto intensionale".
- (13) Cfr. anche DE LAGARDE, La naissance ... Guillaume d'Ockham: Critique, p. 45: "Le fil du raisonnement nous a conduit tout droit à l'idée d'une église invisible perdue au milieu de la mer innombrable des prétendus chrétiens. Mais Ockham n'a jamais cédé à la tentation d'une pareille conception. On ne trouve dans son oeuvre aucune réminiscence de l'église spirituelle des joachimistes et des fraticelles ...". Non sembra dunque pienamente giustificata l'inserzione di testi ockhamisti nell'antologia di M. BEONIO-BROCCHIERI FUMAGALLI, La chiesa invisibile. Riforme politico-religiose nel basso Medioevo, Milano 1978.

- (14) Cfr. le conclusioni a cui conduce l'analisi della concezione ockhamista del magistero dottrinale in DE LAGARDE, La naissance ... Guillaume d'Ockham : Critique, p. 164 e le conclusioni del lavoro di J. J. RYAN, The Nature, Structure and Function of the Church in William of Ockham, Ann Arbor 1979 (in part. p. 61).
- (15) Cfr. A. VAN LEEUWEN, L'Eglise règle de la Foi dans les écrits de Guillaume d'Occam, in "Ephemerides Theologicae Lovanienses" 11 (1934), p. 288: "Les idées d'Occam ont eu un sort varié. Les doutes qu'il exprima au sujet du magistère ecclésiastique ont influencé directement la théorie des conciliaristes, et favorisé la mouvement d'idées dont le Protestantisme est issu." Par contre, son catalogue des vérités catholiques, repris et développé successivement par Oyta, Gerson et Turrecremata, a fini par passer dans la théologie des réformateurs catholiques." Cfr. su questo anche la bibliografia fornita da MIETHKE, Ockhams Weg, p. 299, n. 565. Le fonti canonistiche di un'altra concezione tipicamente ockhamista che, attraverso la mediazione di Niccolò de Tudeschis (Panormitanus), è rinvenibile anche in Turrecremata, sono state studiate da B. TIERNEX, "Only the Truth has Authority": The Problem of "Reception" in the Decretists and in Johannes de Turrecremata, in Law, Church and Society. Essays in Honor of Stephan Kuttner (ed. K. Pennington and R. Somerville), Univ. of Pennsylvania 1977, pp. 69-96.
- (16) L'elenco fornito da BAUDRY, Guillaume d'Occam conta ventotto esemplari che contengono la I parte del Dialogus (cfr. pp. 288-289) e e quindici che contengono il secondo trattato della III parte (cfr. 291-292), mentre il primo trattato è conservato solo in quattro manoscritti (cfr. p. 291).
- (17) Su questo importante aspetto del pensiero politico di Ockham, cfr. DE LAGARDE, La naissance ... Guillaume d'Ockham: Critique, pp. 66-74; J. MIETHKE, Repräsentation und Delegation in den politischen Schriften Wilhelms

von Ockham, in Miscellanea Mediaevalia 8: Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter (hrsg. A. Zimmermann), Berlin-New York 1971, pp. 163-185 e J. QUILLET, Universitas populi et représentation au XIVe siècle, ibidem, pp. 186-201

- (18) L'importanza del concetto di devolutio nella concezione giuridico-ecclesiologica di Ockham è stata segnalata da RYAN, The Nature. Structure and Function, pp. 36-41.
- (19) Cfr. I Dial 6, 57; 561 (559), 54-57 e I Dial 6, 84; 603 (601), 20-24 e 604 (602), 5-13.
- (20) MIETHKE, Repräsentation und Delegation, p. 175
- (21) Cfr. MIETHKE, Ockhams Weg, pp. 502-512. Le fondamentali ricerche di Gierke sul diritto corporativo si trovano in O. von GIERKE, Das deutsche Genossenschaftsrecht, III: Die Staats- und Korporationslehre des Altertums und des Mittelalters und ihre Aufnahme in Deutschland, Berlin 1881 (rist. anast. Graz 1954).
- (22) Cfr. OND 6; O P I, 371-373, OND 62; O P II, 576 e 579, Epist; O P III, 9-10, CJ 24; O P III, 102-103, CB I 8; O P III, 189-191 e OQ VIII 7; O P I, 212. Cfr. su questi brani anche L. BAUDRY, Le philosophe et le politique dans Guillaume d'Ockham, in "Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age" 12 (1939), pp. 210-230.
- (23) Cfr. supra, introd., paragrafo (iv).
- (24) Cfr. su questo in particolare le conclusioni del cap. III, supra.
- (25) Cfr. Y. CONGAR, La "réception" comme réalité ecclesiologique, in "Revue des sciences philosophiques et théologiques", 56 (1972), pp. 369-403
- (26) Cfr. sulle origini di questa concezione TIERNEY, "Only the Truth Has Authority".

- (27) Sull'approbatio di una determinazione dell'autorità gerarchica da parte dell'ecclesia universalis, cfr. anche CJ 14; O P III 66-68.
- (28) Cfr. U. BUBENHEIMER, Consonantia Theologiae et Iurisprudentiae. Andreas Bodenstein von Karlstadt als Theologe und Jurist zwischen Scholastik und Reformation, Tübingen 1977, pp. 218-226. Cfr. anche, per un inquadramento complessivo delle concezioni ecclesio-logiche di Ockham nel contesto tardo-medievale, S. H. HENDRIX, In Quest for the Vera Ecclesia: The Crises of Late Medieval Ecclesiology, in "Viator" 7 (1976), pp. 347-378 (su Ockham in part. pp. 359-365).
- (29) Come è noto, Ockham applica a questo contesto il principio giuridico che si trova nel codice giustiniano, e che viene ripreso dalla Glossa ordinaria ad dist. 96 c. 4 "Ubi-nam", : quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet. Cfr. Y. CONGAR, Quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet, in "Revue historique du droit français et étranger" (1958), pp. 210-276 (su Ockham in part. pp. 250-256).
- (30) Cfr. su questo punto soprattutto A. S. MC, GRADE, The Political Thought of William of Ockham. Personal and Institutional Principles, Cambridge 1974, pp. 64-67.
- (31) Cfr. CJ 15; O P III, 72, 34-37: "Sed sacra scriptura et doctrina universalis ecclesiae, quae errare non potest, est regula fidei nostrae; et ideo ad ipsam in omnibus dubiis circa fidem finaliter est recurrendum: cui, et non summo pontifici contra ipsam, est fides firmissima adhibenda." Su questa concezione cfr. VAN LEEUWEN, L'Eglise règle de la Foi.
- (32) Cfr. l'elenco delle verità di fede in I Dial 2, 5; 415 (413), nonché, su di esso, il lavoro di Costantino Marmo.

- (33) Cfr. anche RYAN, The Nature. Structure and Function, pp. 41-46.
- (34) Sulla tradizione di questo principio, per cui cfr. EUCLIDES, Elementa I: Communes animi conceptiones 8, ed. S. L. Heiberg, Lipsiae 1883, I, 11, ha compiuto una breve ricerca L. OLIVIERI, Il tutto e la parte nel "Defensor Pacis" di Marsilio da Padova, in "Rivista critica di storia della filosofia" 37 (1982), pp. 65-74. P. DI VONA, I principi del Defensor Pacis, Napoli 1974, pp. 273-340 ha analizzato i numerosi contesti in cui questo principio è utilizzato dal filosofo padovano.
- (35) Cfr. MARSILIO DA PADOVA, Oeuvres mineurs, ed. Jeudy-Quillet, Paris 1979, pp. 248-252 e G. DE LAGARDE, Marsile de Padoue et Guillaume d'Ockham, in "Revue des Sciences Religieuses" 17 (1937), p. 450, n. 2; C. DOLCINI, Marsilio contro Ockham. Intorno ad una recente edizione del Defensor Minor, Quaderno XII della Rubiconia Accademia dei Filopatri, Savignano sul Rubicone 1980, pp. 10-15; C. DOLCINI, Marsilio e Ockham. Il diploma imperiale Gloriosus Deus, la memoria politica Quoniam Scriptura, il Defensor Minor, Bologna 1981, p. 111 e n. 277 (p. 117).
- (36) Cfr. III Dial I, iv, 22; 864 (862).
- (37) Cfr. in particolare su questo punto DI VONA, I principi del Defensor Pacis, pp. 319-326
- (38) Cfr. anche CJ 14; O P III, 66-67 e CB IV, 10; O P III, 260-261
- (39) DOLCINI, Marsilio contro Ockham, p. 18.
- (40) Cfr. QUILLET, Universitas populi et representation (cit. supra, n. 19).
- (41) Cfr. QUILLET, Universitas populi e DE LAGARDE, La naissance ... Le Defensor Pacis, Louvain-Paris 1970, pp. 216-224.
- (42) MARSILIO DA PADOVA, Defensor Minor, 12 5, in Oeuvres Mineurs, p. 260: "Utrum autem genera-

le concilium debite vocatum et consummatum in definiendis dubiis sacrae scripturae, quae fidelibus omnibus, dum debite proponitur, credenda sunt de necessitate salutis aeternae possit errare, dicendum quod non, quemadmodum 19 secundae sufficienter certificatum est nobis. Nec obstat paralogismus, quod positiones et divisiones, quo quidam inferunt inducendo, hic et ille potest errare in dubiis circa fidem, et sic de singulis, ergo et omnes. Deficit enim haec illatio secundum formam, ut diximus, quia licet in sensu divinis sit orta in singulis, tamen compositis pronuntiata est falsa et apparet hoc etiam evidenter in aliis. Non enim sequitur, quod si unusquisque seorsum ab aliis non potest navem trahere, aut aliam facere consimilem actionem, hanc non posse facere ipsorum multitudinem simul iunctam." Su questo brano cfr.: A. GEWIRTH, Marsilius of Padua, vol. I: Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy, New York 1951, p. 216, n. 22; DE LAGARDE, La naissance ... Le Defensor Pacis, p. 215, n. 205; DOLCINI, Marsilio contro Ockham, pp. 15-18, nonché le analisi svolte da Roberto Lambertini e le sue ricerche sulla tradizione dell'esempio del navem trahere

- (43) MARSILIO DA PADOVA, Defensor Minor 12 5 (di seguito al brano citato nella nota precedente)

CONCLUSIONE

Vorrei qui, da ultimo, aggiungere qualche osservazione a proposito di un lavoro di Charles Zuckerman, comparso sette anni orsono, in cui si affronta direttamente il problema delle relazioni che intercorrono, nel pensiero medievale del XIII e XIV secolo, tra teorie ecclesiologiche e teorie sullo statuto ontologico degli universali (1).

Secondo lo studioso americano, tale problema è stato riproposto all'attenzione dei ricercatori dall'opera di Michael Wilks, uscita nel 1964, sulle teorie papalistiche del basso medioevo, nella quale è stata ripresa e sviluppata la tesi, già formulata nel secolo scorso da Otto von Gierke nel suo monumentale lavoro sul diritto associativo tedesco, secondo cui esisterebbe una connessione diretta tra le risposte elaborate dai filosofi medievali circa il problema degli universali e le loro concezioni intorno alla locazione dell'autorità sovrana all'interno della Chiesa (2). Così, secondo Wilks, realisti estremi avrebbero sostenuto la teoria della sovranità assoluta del pontefice e nominalisti come Ockham quella opposta che attribuisce in definitiva la sovranità ai singoli individui membri della Chiesa, mentre realisti moderati come Tommaso (i più numerosi) avrebbero mantenuto una posizione intermedia, secondo la quale il potere sovrano nella Chiesa è condiviso dal papa con i singoli fedeli.

Tale concezione incontra una decisa opposizione da parte di Zuckerman, che muove innanzi tutto al-

cune critiche di metodo: essa pretenderebbe di affermare una connessione storica tra due ambiti del pensiero medievale basandosi unicamente su considerazioni teoriche (concernenti il nesso logico che collegherebbe i due tipi di teorie), senza offrire alcuna evidenza che valga a mostrare se e come gli autori medievali abbiano effettivamente stabilito questa connessione, fondando le loro dottrine ecclesiologiche su premesse metafisiche. Lo schema di Wilks, inoltre, sarebbe fondato su di una classificazione delle teorie in questione che ha tutta l'apparenza di essere un mero strumento ad hoc, funzionale alla tesi che egli vuole sostenere.

Anche la tesi in sé, comunque, non regge secondo Zuckerman alla prova delle fonti: non tutti i realisti furono papalisti nel medioevo né tutti i nominalisti sostennero la sovranità della congregatio fidelium. Per quanto riguarda Ockham, viene messo in rilievo come egli accetti la concezione secondo cui i prelati inferiori nella Chiesa ricevono la loro autorità giurisdizionale da Cristo, ma attraverso la mediazione del sommo pontefice (3).

Ma il vero bersaglio della critica di Zuckerman è la coerenza stessa del ragionamento logico che sta alla base della posizione di Wilks. Come già detto, questa posizione dipende essenzialmente dalla teoria elaborata dallo storico del diritto Otto von Gierke, secondo il quale si danno due tipi di relazioni possibili tra un gruppo sociale organizzato e i suoi membri componenti: i) il gruppo non ha alcuna

personalità reale o capacità giuridica distinta da quelle dei suoi membri individuali (vale a dire, come afferma Giovanni XXII dell'ordine francescano, è una persona ficta) ii) al contrario, il gruppo possiede tale personalità distinta. Lo stesso Gierke suggerì che nel medioevo la concezione che vedeva i gruppi sociali come costituiti da relazioni del tipo (i) fosse connessa con l'idiosincrasia propria dei nominalisti nei confronti delle entità sopra-individuali (4).

Questa idea riposa tuttavia, come sottolinea Zuckerman, sull'implicita assunzione che "un gruppo concepito come entità che ha un'esistenza separata da quella degli individui che lo compongono è un universale": per questo, così come attribuiscono un'esistenza indipendente agli universali, i realisti concepirebbero le varie forme di comunità come realtà distinte e separate dai loro membri. Sta di fatto, invece, che proprio quest'assunzione implicita afferma un'identificazione indebita dal punto di vista logico: qualsiasi gruppo o comunità sociale, infatti non può essere un universale, poiché un universale è un ente logico distributivo, cioè univocamente predicabile di ogni individuo che appartiene al tipo definito dall'universale, mentre un gruppo è un insieme collettivo che non può essere predicato di alcuna sua parte individuale né di tutte assieme. Quindi Zuckerman conclude: "And since a collective whole is not a universal, adherence either to nominalism or to realism can hardly determine, or even in an

obvionus way influence, the answer to the question of how the reality of such an entity is to be conceived" (5).

Il risultato delle sue analisi é dunque che né l'evidenza storica né tantomeno argomentazioni puramente teoriche possono essere addotte a sostegno della fondazione logico-metafisica delle teorie sulla costituzione della Chiesa del XIII e XIV secolo. Invece che alla ricerca di nessi a priori gli sforzi degli studiosi dovrebbero essere finalizzati, a giudizio di Zuckerman, all'analisi delle connessioni e dei legami tra le teorie politiche della fine del medioevo e la situazione storica in cui esse sono sorte e per la quale erano state pensate.

Il peso delle critiche di Zuckerman é senza dubbio considerevole e non é certo mia intenzione assumere qui la difesa della tesi di Wilks e di Gierke, tanto più che, cosa che é sfuggita a Zuckerman ma non a Miethke, essa riceve una completa smentita proprio nel caso di Ockham, il quale nell'Opus Nona-ginta Dierum sottopone ad una dura confutazione l'affermazione di Giovanni XXII secondo cui l'ordine francescano é una mera persona ficta, che non può essere considerata soggetto reale di diritto (6). Si é visto inoltre in precedenza come Ockham attribuisca alla chiesa universale una personalità giuridica distinta da quella dei singoli fedeli o delle istituzioni che la compongono.

Proprio questo risultato induce tuttavia a riconsiderare l'affermazione di Zuckerman che non esiste

alcun nesso tra una concezione degli universali e una teoria dei gruppi sociali. Essa si fonda sulla distinzione che sussiste dal punto di vista logico tra i termini distributivi, come sono appunto i termini universali, e i termini collettivi, come quelli che significano insiemi composti da diversi individui, quali sono i gruppi sociali. Tale distinzione si mantiene in conseguenza del diverso modo di significare che è proprio dei due tipi di termini: dato un insieme composto di individui che siano tra loro in una relazione qualsiasi, è possibile riferirsi a ciascuno degli individui che compongono l'insieme mediante un termini distributivo ed è possibile riferirsi direttamente all'insieme nella sua totalità mediante un termine collettivo.

Il punto tuttavia è che non è vero che non si dia alcun tipo di relazione tra queste due entità semantiche. La vera differenza che li separa va individuata infatti nel diverso modo in cui esse si riferiscono agli individui di un insieme: il nome distributivo come ad esempio "cristiano", significa ciascuno di essi in un modo che non dipende in nulla dal fatto che lo stesso nome significhi o meno altri individui, appartenenti o meno allo stesso insieme; viceversa, il nome collettivo, come ad esempio "chiesa universale" significa ciascun individuo solo in quanto esso fa parte dell'insieme che è il significato diretto del nome collettivo, dunque in questo caso il riferimento al singolo individuo è dipendente dal riferimento ad altri individui che appartengono allo stesso insieme.

me. Ma, come si è mostrato nel terzo capitolo, vi sono contesti in cui anche i termini distributivi significano gli individui in modo dipendente: sono i contesti che Quine ha definito "opachi", quelli in cui compaiono termini che esprimono nozioni modali o atteggiamenti proposizionali, contesti cioè in cui il riferimento agli individui è mediato dal riferimento ai concetti. Da qui risulta anche che è possibile, per ogni nome collettivo dato, che vi siano contesti in cui un nome distributivo si riferisce agli stessi individui a cui si riferisce il nome collettivo e nello stesso modo ^{cui} in quest'ultimo vi si riferisce. Se ne è visto un chiaro esempio nell'argomentazione con la quale il magister spiega al discipulus come è possibile che una comunità possieda una prerogativa che nessuno dei suoi membri separatamente possiede.

In questi contesti, dunque, la differenza tra distributivo e collettivo viene in ultima analisi a cadere. Inoltre, come mostra l'esempio della teoria ec-clesiologica di Ockham, questi contesti possono esse-re proprio quelli cruciali per la fondazione di una concezione dei gruppi sociali. Il "fenomeno teoretico" che sta alla base di ciò è già stato descritto in conclusione al capitolo terzo: si tratta del fatto che ogni tipo di intero, o "tutto", può essere sottoposto ad una duplice considerazione, a seconda che si consi-derino le sue parti componenti in sé, in quanto ogget-ti individuali ed indipendenti, oppure solo in quanto parti dell'intero. Vale a dire: a seconda che il tutto in questione sia considerato come composto di "parti" o di "parti del tutto". Si è mostrato inoltre nei primi due ca-

pitoli di questo lavoro, che il modo in cui si concepisce questo duplice rapporto del tutto con le sue parti ha diretta attinenza, nella tradizione medievale in genere e nella filosofia di Ockham in particolare, con il modo in cui si concepisce la distinzione ontologica tra ente ed essenza.

Nonostante le categoriche conclusioni a cui giunge l'analisi di Zuckerman, non sembra dunque un semplice caso che Ockham faccia un così largo impiego della terminologia e dell'impalcatura concettuale propria della teoria del tutto e della parte proprio in quel libro del Dialogus in cui l'indagine verte su quella che può essere considerata l'essenza della Chiesa.

Se è vero quindi che non c'è, né ci può essere, un legame logico-deduttivo tra metafisica e politica, se non sulla base di un "ultraplatonismo" che volesse cancellare il salto che sussiste tra questo mondo e il mondo delle Idee, per fondare un'utopia rivoluzionaria o un mito reazionario (e non è certo questo, se mai ve n'è uno, il radicalismo che si può imputare ad Ockham), è altrettanto vero, tuttavia, che tra scienze teoretiche, come la logica e l'ontologia, e dottrine politiche può sussistere un rapporto non di deduzione, bensì di fondazione, che concerne lo statuto teorico dei concetti principali che vengono impiegati nella costruzione di un sistema di norme pratiche (7).

_ NOTE _

- (1) Cfr. C. ZUCKERMAN, The Relationship of Theories of Universals to Theories of Church Government in the Middle Ages: A Critique of Previous Views, in "Journal of the History of Ideas" 36 (1975), pp. 579-594.
- (2) Cfr. M. WILKS, The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages, Cambridge 1964 e, per l'opera di Gierke, supra, cap. IV, n. 21.
- (3) Cfr. ad es. III Dial I, iv, 8; 856 (854). A questo proposito, ZUCKERMAN, The Relationship, p. 585, n. 14 rinvia a B. TIERNEY, From Thomas of York to William of Ockham. The Franciscans and the Papal Sollicitudo Omnium Ecclesiarum, in "Communio" 13 (1972), pp. 607-658.
- (4) Sulla teoria di Gierke, cfr. anche J. LEWIS, The Genossenschaft-Theory of Otto von Gierke, Madison 1935 e B. TIERNEY, Foundations of the Conciliar Theory, Cambridge 1955, pp. 98-103.
- (5) ZUCKERMAN, The Relationship, p. 592
- (6) Cfr. supra, cap. IV, paragrafo (ii) e n. 22.
- (7) Sul rapporto tra scienze teoretiche e scienze pratiche, cfr. HUSSERL, Logische Untersuchungen, Prolegomena, 2. Kap. (Tübingen 1980, 6. Aufl., Bd. I, pp. 30-50).

TAVOLA DELLE ABBREVIAZIONI PER LE OPERE DI OCKHAM

<u>Brev</u>	=	<u>Breviloquium de principatu tyrannico</u>
CB	=	<u>Tractatus contra Benedictum</u>
CI	=	<u>Tractatus contra Ioannem</u>
I <u>Dial</u>	=	<u>Dialogi Prima Pars</u>
III <u>Dial</u>	=	<u>Dialogi Tertia Pars</u>
EAL prooem	=	<u>Expositionis in libros Artis Logicae</u> <u>Prooemium</u>
EE	=	<u>Expositio super librum Elenchorum</u> <u>Aristotelis</u>
<u>Epist</u>	=	<u>Epistola ad Fratres Minores</u>
EP prolog	=	<u>Expositionis super octo libros Physicorum</u> <u>Prologus</u>
EPO	=	<u>Expositio in librum Porphyrii de</u> <u>Praedicabilibus</u>
EPR	=	<u>Expositio in librum Praedicamentorum</u> <u>Aristotelis</u>
OND	=	<u>Opus Nonaginta Dierum</u>

O P = Opera Politica

O Ph = Opera Philosophica

OQ = Octo Quaestiones

Ord = Scriptum in librum Primum Sententiarum (Ordinatio)

O Th = Opera Theologica

Qdl I-VII = Quodlibeta Septem

Rep II = Quaestiones in librum Secundum Sententiarum (Reportatio)

SL = Summa Logicae

SP = Summulae in libros Physicorum

B I B L I O G R A F I A

A. OPERE DI OCKHAM LETTE O CONSULTATE

Quaestiones in librum secundum Sententiarum (Reportatio)
in Opera Plurima, vol. IV (Super Quattuor libros Sententiarum: In Sententiarum Secundum), ed. J. Trechsel,
Lyon 1494-1496 (ristampa: London 1962)
in Opera Theologica, vol. V, ed. G. Gal e R. Wood,
St. Bonaventure N.Y., 1981

Expositionis in libros Artis Logicae Prooemium et
Expositio in librum Porphyrii de Praedicabilibus
ed. E. A. Moody, (1a ed.) St. Bonaventure N.Y., 1965;
(2a ed.) in Opera Philosophica, vol. II,
St. Bonaventure N.Y., 1978, pp. 1-131

Expositio in librum Praedicamentorum Aristotelis
ed. G. Gal, in Opera Philosophica, vol. II,
St. Bonaventure N.Y., 1978, pp. 135-339

Expositio in librum Perihermeneias Aristotelis
ed. A. Gambatese e S. Brawn, in Opera Philosophica,
vol. II, St. Bonaventure N.Y., 1978, pp. 341-504,

Expositio super librum Elenchorum Aristotelis
ed. F. Del Punta, in Opera Philosophica, vol. III,
St. Bonaventure N.Y., 1979

Tractatus de Praedestinatione et de Praescientia Dei
respectu Futurorum Contingentium.

ed. P. Boehner, (1a ed.) St. Bonaventure N.Y., 1945;
(2a ed.) in Opera Philosophica, vol. II,
St. Bonaventure N.Y., 1978, pp. 505-539.

Scriptum in librum Primum Sententiarum (Ordinatio)
in Opera Plurima, vol. III. (Super Quattuor libros
Sententiarum: In Sententiarum Primum), ed. J. Trechsel,
Lyon 1494-1496. (ristampa: London 1962) e
in Opera Theologica:

- vol. I. (Prologus e distinctio 1), ed. G. Gal e S.
Brown, St. Bonaventure N.Y., 1967;
- vol. II. (distinctiones 2-3), ed. G. Gal e S. Brown,
St. Bonaventure N.Y., 1970;
- vol. III (distinctiones 4-18), ed. G. I. Etzkorn,
St. Bonaventure N.Y., 1977;
- vol. IV (distinctiones 19-47), ed. G. I. Etzkorn e
F. E. Kelley, St. Bonaventure N.Y., 1979

Expositionis super octo libros Physicorum Prologus

(1a ed.) in G. E. MOHAN, The Prologue to Ockham's Expo-
sition of the Physics of Aristotle, in "Fran-
ciscan Studies" 5 (1945), pp. 235-246;
(2a ed.) in OCKHAM, Philosophical Writings, (una sele-
zione pubblicata e tradotta in inglese da P.
Boehner) Edinburgh-London-Melbourne 1957, pp.
2-16.

Summa Logicae

in Opera Philosophica, vol. I, ed. P. Boehner, G. Gal-
e S. Brown, St. Bonaventure N.Y., 1974

Quodlibeta Septem

ed. Argentinae 1491 (ristampa: Louvain 1962) e
in Opera Theologica, vol. IX, ed. J. C. Wey, St. Bona-
venture N.Y., 1980.

Tractatus de Sacramento Altaris

ed. Argentinae 1491 (ristampa: Louvain 1962) e
in T. B. BIRCH, The de sacramento Altaris of William
of Ockham, Burlington, Iowa 1930.

Summulae in libros Physicorum

in Philosophia Naturalis, ed. B. Theulo, Romae 1637
(ristampa: London 1963)

Opus Nonaginta Dierum

in Opera Politica:
— vol. I (cc. 1-6), ed. J. G. Sikes, R. E. Bennette
H. S. Offler, Manchester 1940, pp. 289-374 (editio
altera a cura di H. S. Offler, Manchester 1974, pp.
287-368);
— vol. II (cc. 7-124), ed. R. E. Bennette H. S. Offler,
Manchester 1963.

Dialogi Prima Pars

in Opera Plurima, vol. I, ed. J. Trechsel, Lyon 1494-
1496 (ristampa: London 1962) e

in M. GOLDAST, Monarchia Sacri Romani Imperii, II,
Frankfurt am Main 1614, pp. 398-739 (ristampe: Graz
1960 e - del solo Dialogus - Torino 1959)

Epistola ad Fratres Minores

in Opera Politica, vol. III, ed. R. F. Bennett e H. S.
Offler, Manchester 1956, pp. 1-17

De Dogmatibus papae Johannis XXII

in Opera Plurima, vol. I, ed. J. Trechsel, Lyon 1494-
1496 (ristampa: London 1962) e

in M. GOLDAST, Monarchia, II, pp. 740-770 (ristampe:
Graz 1960 e Torino 1959) (come seconda parte del Dia-
logus)

Tractatus contra Ioannem

in Opera Politica, vol. III, ed. R. F. Bennett e H. S.
Offler, Manchester 1956, pp. 19-156

Tractatus contra Benedictum

in Opera Politica, vol. III, ed. R. F. Bennett e H. S.
Offler, Manchester 1956, pp. 157-322

Dialogi Tertia Pars

in Opera Plurima, vol. I, ed. J. Trechsel, Lyon 1494-
1496 (ristampa: London 1962) e

in M. GOLDAST, Monarchia, II, pp. 771-878 (ristampe:
Graz 1960 e Torino 1959)

Elementarium Logicae

ed. E. M. Buytaert, in "Franciscan Studies" 25 (1965),
pp. 170-276; 26 (1966), pp. 66-173

Octo Quaestiones

in Opera Politica, vol. I, ed. J. G. Sikes, R. F. Ben-
nett e H. S. Offler, Manchester 1940, pp. 1-221 (edi-
tio altera a cura di H. S. Offler, Manchester 1974,
pp. 2-217)

Breviloquium de principatu tyrannico

ed. L. Baudry (Guillelmi de Occam Breviloquium de po-
testate Papae), Paris 1937 e
in R. SCHOLZ, Wilhelm von Ockham als politischer Denker
und sein Breviloquium de principatu tyrannico, Leipzig
1944 (2a ed. Stuttgart 1952), pp. 39-220

B. ALTRE OPERE

ABBAGNANO N., Guiglielmo d'Ockham, Lanciano 1931

AEGIDIUS ROMANUS, Theoremata de esse et essentia, Texte
précédé d'une introduction historique et critique par
E. Hocedez, Louvain 1930

ALBERTUS MAGNUS, In Sententiarum Quartum, in Beati Alberti Magni Ratisbonensis Episcopi Ord. Praed. Opera, vol. XVI, rec. P. Jammy, Lugduni 1651

ARISTOTELE, Categorie (trad. it. G. Colli)
in Opere I, Bari 1973, pp. 5-48

- Fisica (trad. it. A. Russo)
in Opere III, Bari 1973, pp. 3-238

- Del cielo (trad. it. O. Longo)
in Opere III, Bari 1973, pp. 241-363

- Metafisica (trad. it. A. Russo)
in Opere VI, Bari 1973

AVERROE', In Physicam, in Aristotelis de Physico auditu libri Octo cum Averrois Cordubensis variis in eodem commentariis..., Venetiis, apud Juntas 1574

AVICENNA, Metaphysica, Venezia 1508 (ristampa: Louvain 1961)

BANNACH K., Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham: problemgeschichtliche Voraussetzungen und Bedeutung, Wiesbaden 1975

BAUDRY L., Les rapports de Guillaume d'Occam et de Walter Burleigh, in Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge 9 (1934), pp. 155-173

BAUDRY L., A propos de la théorie occamiste de la relation, in "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge" 9 (1934), pp. 199-203.

- Le Tractatus de principiis theologiae attribué à Guillaume d'Occam, Paris 1936.

- Le philosophe et le politique dans Guillaume d'Occam, in "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge" 12 (1939), pp. 209-230.

- Gauthier de Chatton et son Commentaire des Sentences, in "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge" 14 (1945), pp. 337-369.

- Guillaume d'Occam. Sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques, t. I: L'homme et les oeuvres, Paris 1950.

- Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham. Etude des notions fondamentales, Paris 1958.

BEONIO-BROCCHIERI FUMAGALLI M. T. (a cura di), La chiesa invisibile. Riforme politico-religiose nel basso Medioevo, Milano 1978 (Introduzione, pp. 11-68).

BOEHNER P., Ockham's Political Ideas, in "Review of Politics" 5 (1943), pp. 462-487 (ried. in Collected Articles on Ockham, ed. E. M. Buytaert, St. Bonaventure N.Y.-Louvain-Paderborn 1958, pp. 442-468).

BOEHNER P., The Tractatus de Successivis attributed to William Ockham, St. Bonaventure N.Y., 1944

— The Medieval Crisis of Logic and the Author of Centiloquium attributed to Ockham, in "Franciscan Studies" 4 (1944), pp. 151-170 (ried. in Collected Articles, pp. 351-372)

— Ockham's Theory of Signification, in "Franciscan Studies" 6 (1946), pp. 143-170 (ried. in Collected Articles, pp. 201-232)

— Ockham's Theory of Supposition and the Notion of Truth, in "Franciscan Studies" 6 (1946), pp. 261-293 (ried. in Collected Articles, pp. 232-267)

— The Metaphysics of William Ockham, in "The Review of Metaphysics" 1 (1947-1948), pp. 59-86 (ried. in Collected Articles, pp. 373-399)

BOETHIUS A. M. S., Liber de divisione, in MIGNE J. P., Patrologia Latina, 64

— In Topica Ciceronis Commentaria, in MIGNE J. P., Patrologia Latina, 64

— De differentiis Topicis, in MIGNE J. P., Patrologia Latina, 64

BRAMPTON C. K., Ockham and his Authorship of the Summae in Libros Physicorum, in "Isis" 55 (1964), pp. 416-426.

BROWN S. F., A Modern Prologue to Ockham's Natural Philosophy, in Miscellanea Mediaevalia 13/1: Sprache und Erkenntnis im Mittelalter (hrsg. J. P. Beckmann et alii), Berlin-New York 1981, pp. 107-133.

CONGAR Y., Incidence ecclésiologique d'un thème de dévotion Mariale, in "Mélanges de Sciences Religieuses" 7 (1950), pp. 277-292.

—, Quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet, in "Revue historique de droit français et étranger" (1958), pp. 210-276.

—, La "réception" comme réalité ecclésiologique, in "Revue de sciences philosophiques et théologiques" 56 (1972), pp. 369-403.

CORCORAN J. - SWINIARSKI J., Logical Structures of Ockham's Theory of Supposition, in "Franciscan Studies" 38 (1978), pp. 161-183.

COURTENAY W. J., Covenant and Causality in Pierre d'Ailly, in "Speculum" 46 (1971), pp. 94-119.

—, Adam Wodeham: An Introduction to his Life and Writings, Leiden 1978.

DAL PRA M., Sul fondamento della critica di Occam alla dottrina teocratica, in BEONIO-BROCCHIERI FUMAGALLI, La chiesa invisibile, pp. 229-242.

DE ANDRES T., El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofia del lenguaje, Madrid 1969

DE LAGARDE G., Marsile de Padoue et Guillaume d'Ockham, in "Revue de Sciences religieuses" 17 (1937), pp. 167-185 e 428-454

- La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge, (1a ed.) vol. V, Ockham: Bases de départ, Paris 1946

- La naissance, (1a ed.) vol. VI, Ockham: La Morale et le Droit, Paris 1946

- La naissance, (2a ed.) vol. III, Le Défenseur Pacis, Louvain-Paris 1970

- La naissance, (2a ed.) vol. IV, Guillaume d'Ockham: Défense de l'empire, Louvain-Paris 1962

- La naissance, (2a ed.) vol. V, Guillaume d'Ockham: Critique des structures ecclésiales, Louvain-Paris 1963

DE RIJK L. M., Logica Modernorum. A Contribution to the History of Early Terminist Logic, 2 voll., Assen 1962 e 1967 (di cui sono stati utilizzati i seguenti trattati:

- Fallacie Parvipontane, in vol. I. (On the Twelfth Century Theories of Fallacy), pp. 545-609;
- Ars Meliduna, in vol. II, 1 (On the Origin and Early Development of the Theory of Supposition), pp. 292-390 (frammenti);
- Summa Metenses, in vol. II, 1, pp. 449-490 (frammenti);
- Introductiones Montanes Minores, in vol. II, 2 (Texts and Indices), pp. 7-71;
- Abbreviatio Montana, in vol. II, 2, pp. 73-107;
- Tractatus Anagnini, in vol. II, 2, pp. 215-332;
- Dialectica Monacensis, in vol. II, 2, pp. 453-638)

- Die Bedeutungslehre der Logik im 13. Jahrhundert und ihr Gegenstück in der metaphysischen Speculation, in Miscellanea Mediaevalia 7 (1972), pp. 1-22

- Die Wirkung der neoplatonischen Semantik auf das mittelalterliche Denken über das Sein, in Miscellanea Mediaevalia 13/1: Sprache und Erkenntnis im Mittelalter, Berlin-New York 1981, pp. 1-21

DI VONA P., I principi del Defensor Pacis, Napoli 1974

DOLCINI C., Marsilio contro Ockham. Intorno ad una recente edizione del 'Defensor Minor', in Quaderni del-

la Rubiconia Accademia dei Filopatrìdi" 12, Savignano sul Rubicone 1980, pp. 251-268.

DOLCINI C., Aspetti del pensiero politico in età avignonese: dalla Teocrazia ad un nuovo concetto di sovranità, in "Atti del XIX Convegno di studi, sul tema: Aspetti culturali della società italiana nel periodo del papato avignonese, Todi, 15-18 ottobre 1978", in Todi presso l'Accademia Tudertina 1981.

- Marsilio e Ockham. Il diploma imperiale 'Gloriosus Deus', la memoria politica 'Quoniam Scriptura', il 'Defensor Minor', Bologna 1981.

DONCOEUR P., Le nominalisme de Guillaume d'Occam. La théorie de la relation, in "Revue néoscholastique de philosophie" 23 (1921), 1-25.

EUBEL C., Bullarium Franciscanum, V, Roma 1898.

GAL G., Gualteri de Chatton et Guillelmi de Ockham Controversia de Natura Conceptus Universalis, in "Franciscan Studies" 27 (1967), pp. 191-212.

- Adam of Wodeham's Question on the "Complexe Significabile" as the Immediate Object of Scientific Knowledge, in "Franciscan Studies" 37 (1977), pp. 66-102.

GARCIA M. F., Lexicon Scholasticum Philosophicum Theologicum, Quaracchi 1910 (ristampa: Hildesheim 1974).

GIERKE O. von, Das deutsche Genossenschaftsrecht, vol. III: Die Staats- und Corporationslehre des Altertums und des Mittelalters und ihre Aufnahme in Deutschland, Berlin 1881 (ristampa: Graz 1954)

GHISALBERTI A., Guglielmo di Ockham, Milano 1972

- Introduzione a Guglielmo di Ockham, Bari 1976

GOODMAN N., A World of Individuals, in The Problem of Universals, ed. I. M. Bochenski, A. Church e N. Goodman, Notre Dame 1956, pp. 15-30 (ried. in Philosophy of Mathematics, ed. P. Benacerraf e H. Putnam, Prentice Hall 1964, pp. 197-210)

GRATIANUS, Decretum, in Corpus Iuris Canonici, I, ed. E. Friedberg, Leipzig 1879 (ristampa: Graz 1955)

GREIVE H., Zur Relationslehre Wilhelms von Ockham, in "Franziskanische Studien" 49 (1967), pp. 248-258

GRAJEWSKI M., The Formal Distinction of Duns Scotus. A Study in Metaphysics, Washington 1944

GRIGNASCHI M., L'interprétation de la "Politique" d'Aristote dans le "Dialogue" de Guillaume d'Ockham, in Liber Memorialis George de Lagarde (Etudes présentées à la Commission Internationale pour l'Histoire des Assemblées des Etats, London 1968), Lovain-Paris 1970, pp. 57-72

GUELLEY R., Philosophie et Théologie chez Guillaume d'Ockham, Louvain-Paris 1947.

HENDRIX S. H., In Quest for the Vera Ecclesia: The Crises of Late Medieval Ecclesiology, in "Viator" 7 (1976), pp. 347-378.

HENRY D. P., Medieval Logic and Metaphysics, London 1972.

HOCHSTETTER E., Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham, Berlin-Leipzig 1927.

—, Nominalismus?, in "Franciscan Studies" 9 (1949), pp. 370-403.

HUSSERL E., Logische Untersuchungen, Tübingen 1980 (6. Aufl., unveränd. Nachdruck d. 2. umgearb. Aufl. 1913).

IOANNES DUNS SCOTUS, Quaestiones super libros Elementorum, in Opera Omnia, vol. I, ed. L. Wadding, Lyon 1639 (ristampa: Hildesheim 1968).

—, Quaestiones in lib. III Sententiarum (Opus Oxoniense), in Opera Omnia, vol. VII.1, ed. L. Wadding, Lyon 1639 (ristampa: Hildesheim 1968).

—, Ordinatio I-II, ed. Vaticana: vol. I-VI: Ord. I, Prologus e distinctiones 1-48; vol. VII: Ord. II, dd. 1-3.

KOCH J., Neue Aktenstücke zu den gegen Wilhelm Ockham in Avignon geführten Prozess, in "Recherches de Théologie ancienne et médiévale" 7 (1935), pp. 353-380 e 8 (1936), pp. 79-93 e 168-197.

KOELMEL W., Wilhelm Ockham und seine kirchenpolitischen Schriften, Essen 1962.

JUNGHANS H., Ockham im Lichte der neueren Forschung, Berlin-Hamburg 1968.

LEFF G., William of Ockham. The Metamorphosis of Scholastic Discours, Manchester 1975.

LINSKY L., Reference and Modality, Oxford 1971 (trad. it. Riferimento e modalità, a cura di A. Bonomi, Milano 1974).

LOUX M. J., Ockham's Theory of Terms (Part 1 of the Summa Logicae), Notre Dame-London 1974 (contiene: The Ontology of William of Ockham, pp. 1-21 e Ockham on Generality, pp. 23-46).

MAIER A., Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie (Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik, IV), Roma 1955.

MAIERU A., Terminologia logica della tarda scolastica, Roma 1972.

MARSILIO DA PADOVA, Defensor Minor, in Oeuvres Mineurs,
ed. J. Quillet et C. Jeudi, Paris 1979.

MARTIN G., Wilhelm von Ockham. Untersuchungen zur Onto-
logie der Ordnungen, Berlin 1949.

- Ist Ockhams Relationstheorie Nominalismus?,
in "Franziskanische Studien" 32 (1950), pp. 31-49.

MATTEUZZI M., La forma della teoria, Faenza 1981.

MCCORD ADAMS M., Ockham on Identity and Distinction,
in "Franciscan Studies" 36 (1976), pp. 5-74.

- What Does Ockham Mean by "Supposition"?,
"Notre Dame Journal of Formal Logic" 17 (1976), pp. 375-
391.

- Ockham's Nominalism and Unreal Enti-
ties, in "The Philosophical Review" 86 (1977), pp. 144-
176.

- Ockham's Theory of Natural Significa-
tion, in "The Monist" 61 (1978), pp. 444-459.

McIGRADE A. S., The Political Thought of William of
Ockham. Personal and Institutional Principles, Cam-
bridge 1974.

MC GRADE A. S., Ockham and the Birth of Individual Rights, in AA. VV., Authority and Power. Studies on Medieval Law and Government presented to Walter Ullmann on his Seventieth Birthday, ed. B. Tierney, e P. Linehan, Cambridge 1980, pp. 149-165.

MELANDRI E., Fenomenologia dell'oggettività, dattiloscritto, Bologna 1981.

MENGES M. C., The Concept of Univocity Regarding the Predication of God and Creature According to William Ockham, St. Bonaventure N.Y.-Louvain 1952.

MIETHKE J., Ockhams "Summulae in libros Physicorum" - eine nicht-authentische Schrift?, in "Archivum Franciscanum Historicum" 60 (1967), pp. 57-78

- Ockhams Weg zur Sozialphilosophie, Berlin 1969.

- Repräsentation und Delegation in den politischen Schriften Wilhelms von Ockham, in Miscellanea Mediaevalia 8: Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter, hrsg. A. Zimmermann, Berlin-New York 1971, pp. 163-185.

MOODY E. A., The Logic of William of Ockham, London 1935.

MOODY E. A., Ockham and Aegidius of Rome, in "Franciscan Studies" 9 (1949), pp. 417-442.

—, Buridan and a Dilemma of Nominalism, in AA. VV., Harry Astryyn Wolfson Jubilee Volume, vol. II, (English section), Jerusalem 1965, pp. 576-596.

MORRALL J. E., Some Notes on a Recent Interpretation of William of Ockham's Political Philosophy, in "Franciscan Studies" 9 (1949), pp. 335-369.

MURDOCH J. E., Scientia mediantibus vocibus. Metalinguistic Analysis in the Late Medieval Natural Philosophy, in Miscellanea Mediaevalia 13/1: Sprache und Erkenntnis im Mittelalter, 1981, pp. 73-106.

OBERMAN H. A., The Harvest of Medieval Theology. Gabriel Biel and the Late Medieval Nominalism, Cambridge (Mass.) 1963.

OLIVIERI L., Il tutto e la parte nel "Defensor Pacis" di Marsilio da Padova, in "Rivista critica di storia della filosofia" 37 (1982), pp. 65-74.

PANACCIO C., Guillaume d'Occam et les pronoms démonstratifs, in Miscellanea Mediaevalia 13/1: Sprache und Erkenntnis im Mittelalter, 1981, pp. 465-470.

PETRUS ABAELARDUS, Dialectica, ed. L. M. De Rijk, Assen 1961.

PETRUS HISPANUS PORTUGALENSIS, Tractatus, called afterwards "Summulae Logicales", ed. L. M. De Rijk, Assen 1972.

PINBORG J., Logik und Semantik im Mittelalter. Ein Ueberblick, Stuttgart-Gannstatt 1972.

PRIEST G. - READ S., The Formalization of Ockham's Theory of Supposition, in "Mind" 86 (1977), pp. 109-113.

PSEUDO-CAMPSALL, Logica contra Ockham, ms. Bologna, Biblioteca Universitaria 2635

(parzialmente edita in E. A. SYMAN, The Universal and Supposition in a Logica Attributed to Richard of Campsall).

QUILLET J., Universitas populi et représentation au XIVe siècle, in Miscellanea Mediaevalia 8: Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter, 1971, pp. 186-201

RICHTER V., Ockham und Moderni zur Universalienfrage, in "Zeitschrift für Katholische Theologie" 100 (1978), pp. 247-250 (ried. in Miscellanea Mediaevalia 13/1, 1981, pp. 471-475)

RIVERO M. L., Early Scholastic Views on Ambiguity: Composition and Division, in "Historiographia Linguistica" 2 (1975), pp. 25-47.

ROGERUS BACON, Compendium Studii Theologiae, ed. H. Rashdall, Aberdoniae 1911.

RYAN J. J., The Nature, Structure and Function of the Church in William of Ockham, Ann Arbor, 1979

SCHEPERS H., Holkot contra dicta Crathorn II: Aufbau und Kritik einer nominalistischen Theorie über den Gegenstand des Wissens, in "Philosophisches Jahrbuch" 79 (1972), pp. 106-136

SCHOLZ R., Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein Breviloquium de principatu tyrannico, Leipzig 1944 (2a ed. Stuttgart 1952)

SHAPIRO H. - SCOTT F., Walter Burley's de toto et parte, in "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge" 33 (1966), pp. 239-303

SMITH B., An Essay in Formal Ontology, in "Grazer Philosophischen Studien" 6 (1978), pp. 39-62

SPADE P. V., Synonymy and Equivocation in Ockham's Mental Language, in "Journal of the History of Philosophy" 18 (1980), pp. 9-22

STEGMUELLER W., Das Universalienproblem Einst und Jetzt, in "Archiv für Philosophie" 6 (1956), pp. 192-225 e 7 (1957), pp. 45-79

SWINIARSKI J., A New Presentation of Ockham's Theory of Supposition with an Evaluation of Some Contemporary Criticisms, in "Franciscan Studies" 30 (1970), pp. 181-217

SYNAN E. A., The Universal and Supposition in a Logical
Attributed to Richard of Campsall, in Nine Medieval
Thinkers. A Collection of hitherto unpublished texts,
 ed. R. O'Donnell, Toronto 1955, pp. 133-232.

TIERNEY B., Ockham, the Conciliar Theory and the Cano-
nists, in "Journal of the History of Ideas" 15 (1954),
 pp. 40-70.

- "Only the Truth has Authority": The Problem
of "Reception" in the Decretists and in Johannes de
Turrecremata, in AA. VV., Law, Church and Society. Essays
in Honor of Stephen Kuttner, ed. K. Pennington, e R.
 Sommerville, Univ. Pennsylvania 1977, pp. 69-96.

TOMMASO D'AQUINO, Summa Theologiae, ed. Leonina, Romae
 1906

- Summa contra Gentiles, ed. Leonina,
 Romae 1930

- De ente et essentia, ed. M. D. Roland-
 Gosselin, Paris 1948.

VAN LEEUWEN A., L'Eglise règle de la Foi dans les écrits
de Guillaume d'Occam, in "Ephemerides Theologicae Lova-
 nienses" 11 (1934), pp. 249-288.

VIGNAUX P., art. Nominalisme, in Dictionnaire de Théo-
logie Catholique XI, 1, Paris 1931, coll. 717-784.

VIGNAUX P., Nominalisme au XIVe siècle, Montréal-Paris
1948

- La problématique du nominalisme médiéval
peut-elle éclairer des problèmes philosophiques ac-
tuels?, in "Revue Philosophique de Louvain" 75 (1977),
pp. 293-331.

WEISHEIPL J. A., Ockham and Some Mertonians, in "Medieval
Studies" 30 (1968), pp. 162-213.

WILKS M., The Problem of Sovereignty in the Later Mid-
dle, Cambridge 1964

WOLTER A. B., Ockham and the Textbooks: On the Origin
of Possibility, in "Franziskanische Studien" 32
(1950), pp. 70-96

ZUCKERMAN C., The Relationship of Theories of Universals
to Theories of Church Government in the Middle Ages: A
Critique of Previous Views, in "Journal of the History
of Ideas" 36 (1975), pp. 579-594

I N D I C E

INTRODUZIONE

i) <u>Propositum</u>	p. 1
ii) Il <u>Dialogus</u> : problemi di interpretazione	p. 5
iii) Contenuto e struttura del quinto libro della prima parte del <u>Dialogus</u>	p. 10
iv) La Chiesa come intero e le parti della Chiesa	p. 21
Note	p. 26

I - TUTTO E PARTE NELLA TRADIZIONE DELLA LOGICA E DELL'ONTOLOGIA MEDIEVALI

i) Rilevanza ontologica della dottrina del tutto e della parte	p. 32
ii) Tutto e parte nella dottrina della <u>divisio</u> e nella dottrina dei <u>loci</u> : Boezio, Abelardo e i logici del XII e XIII secolo	p. 38
iii) Il dibattito sulla <u>forma totius</u> : da Alberto Magno a Scoto	p. 52
iv) I contemporanei di Ockham: Burleigh e lo Pseudo-Campsall	p. 65
v) La collocazione teoretica delle discussioni medievali sul tutto e sulla parte	p. 72
Note	p. 76

III - IL TUTTO E LA PARTE NELL'ONTOLOGIA DI OCKHAM

- i) La concezione ockhamista dei rapporti tra tutto e parte p. 99
- ii) L'interpretazione logica del totum universale p. 103
- iii) L'assimilazione di totum essenziale e totum integrale p. 112
- iv) La critica delle distinzioni p. 118
- v) La teoria delle relazioni p. 129
- vi) Totum e unum, individua ed essenza p. 140
- Note p. 148

III - LO SVILUPPO DEI PROBLEMI CONNESSI ALLA TEORIA

DEL TUTTO E DELLA PARTE ALL'INTERNO DELLA LOGICA DI OCKHAM

- i) Un dilemma del nominalismo p. 169
- ii) La teoria del significato: i diversi modi della significazione p. 174
- iii) La teoria del riferimento: le divisioni della suppositio p. 183
- iv) L'analisi dei contesti opachi: la distinzione tra sensus compositus e sensus divisus p. 193
- v) La duplicità contenuta nei termini "tutto" e "parte" p. 202
- Note p. 207

IV. — LA FONDAZIONE TEORETICA DELL'ECCLESIOLOGIA

DI OCKHAM

i) Che cos'è l' <u>ecclesia universalis</u>	p. 222
ii) L' <u>ecclesia universalis</u> come soggetto di diritto e come fonte della rivelazione	p. 240
Note	p. 258
CONCLUSIONE	p. 266
Note	p. 273
TAVOLA DELLE ABBREVIAZIONI	p. 274
BIBLIOGRAFIA	p. 276
INDICE	p. 298

