

Cristina Salantri

Guglielmo di Ockham su intelletto e volontà: la ragione naturale tra aspetti teorici e implicazioni pratiche.

Sed sic est una substantia animae potens habere distinctos actus.

Uno sguardo d'insieme

Quando nel 1520 il filosofo mantovano Pietro Pomponazzi si accingeva a scrivere gli ultimi tre libri del *De Fato* (opera rimasta inedita e pubblicata postuma solo nel 1567¹) affrontava la questione del libero arbitrio, cercando di superare le difficoltà sollevate dal confronto con il determinismo naturalistico a cui riconduceva la sua speculazione filosofica. Egli proponeva così una *solutio* filosofica con la quale identificava intelletto e volontà come un'unica potenza; una soluzione che Pomponazzi adottava richiamandosi apertamente ai maestri della *secta nominalium*:

Questo peraltro, sembra anche il parere di Aristotele nel VI libro dell'Etica, poiché dice che la scelta è l'intelletto appetitivo, oppure l'appetito intellettuale – anche se nel III libro sembra piuttosto affermare che è l'appetito intellettuale, dato che sostiene che la scelta è il desiderio dei mezzi ordinati al fine. Anche la corrente dei nominalisti sembra condividere questa opinione: ammette infatti una differenza tra intelletto e volontà non in ragione della potenza che funge da substrato, ma in ragione della diversa operazione ... Non si deve però restare perplessi perché diciamo che l'intelletto consiglia la volontà, mentre nel contempo diciamo che intelletto e volontà sono una identica potenza: infatti questa distinzione, che operiamo quasi si trattasse di potenze diverse, è stata introdotta soltanto per permettere una migliore comprensione.²

Se il tema del libero arbitrio richiamava l'attenzione su questioni etiche e antropologiche, esso assumeva una valenza particolare per un autore da sempre impegnato nella speculazione teorica con l'obiettivo di difendere l'aristotelismo da qualsiasi concessione a dottrine teologiche. Il filosofo mantovano in effetti rifiutava il tradizionale volontarismo dei teologi, i cui sforzi erano tesi a giustificare la libertà di scelta in relazione al peccato, perciò il paradigma naturalistico a cui si richiamava svelava l'intenzione che lo animava: fondare una dottrina morale che naturalizzasse la stessa volontà, insistendo sulle determinazioni naturali che agiscono nelle azioni apparentemente libere degli uomini³. L'autore del *De Fato* dava così risalto all'intelletto come potenza naturale determinante nell'atto volitivo, maturando una sensibilità verso problemi morali ma mostrando di voler restare fedele a un punto di vista decisamente filosofico. Secondo Vittoria Perrone Compagni questa posizione collocherebbe Pomponazzi sullo stesso orizzonte di pensiero in cui si era già collocato Giovanni Buridano, filosofo a sua volta influenzato dall'ockhamismo⁴.

Mi sembra utile partire da questa breve premessa per introdurre il presente lavoro con il quale intendo illustrare quale sia stato il contributo di Guglielmo di Ockham all'interno dei dibattiti tardomedievali su intelletto e volontà e, più in generale, quanto il filosofo francescano – sempre orientato a favorire un accordo tra diverse posizioni dottrinali⁵ – sia riuscito ad attenuare il contrasto tra dottrine francescane e domenicane su questioni di filosofia morale che richiamavano alcuni aspetti teoretici. Nello stesso tempo, tenendo presente che la discussione sulla libertà *metafisica* ha implicazioni pratiche (etiche e politiche) ma conduce inevitabilmente a focalizzare l'attenzione su discipline come la logica e l'epistemologia⁶, cercherò di chiarire in

quali termini Ockham avrebbe dato il suo contributo al processo di naturalizzazione della conoscenza⁷. Come è stato notato, la considerazione ockhamiana che un atto moralmente virtuoso non possa prescindere dalla conoscenza retta oltre che dalla libertà dell'agente – rivelando una volontà intelligente – rimanda all'etica aristotelica e induce a pensare che quest'ultima avrebbe ispirato anche il filosofo inglese⁸. Nondimeno, l'insistenza sulla ragione pratica come guida dell'agire non avrebbe negato per Ockham la responsabilità dell'agente libero che può anche ignorare il dettato della retta ragione⁹.

Il *criticismo* di Ockham¹⁰ e la sua attenzione verso una ridefinizione delle possibilità conoscitive della ragione naturale sono stati però oggetto di revisione da parte di alcuni studiosi. Una certa linea scettica sarebbe stata uno dei tratti distintivi della riflessione filosofica ockhamiana, laddove il francescano amava richiamarsi al valore solo *probabile* di certe asserzioni che potevano avere il sapore di eresia. Nel fare ciò manteneva il giusto rispetto nei confronti della verità di fede rivelata dalle *Scritture* ma con coraggio rivendicava libertà di giudizio nell'interpretare i lavori di Aristotele:

*Nec quisquam nisi invidus, mihi debet esse molestus, si ea quae probabilia mihi videntur, sine invidia communicem, quia animo solummodo investigandi, non pertinacia contendendi nec in alicuius iniuriam, ad explanationem eorum quae Aristotelis sunt exquisita laboribus, sine temeraria assertione procedam ... De intentione autem eius diversa et adversa, cum ipse Scripturae Sacrae auctor non fuerit, sine periculo animae licitum est sentire. Nec in hoc error contrahit pravitatem. Quinimmo in exercitatione huius unicuique sine periculo liberum reservatur iudicium.*¹¹

Coloro che attribuiscono molteplici valenze semantiche al termine *scetticismo*, si tengono a distanza dalla tesi che lo ricondurrebbe al *relativismo* o al *fallibilismo*¹². Il valore del dubbio come stimolo alla ricerca era stato già enfatizzato da Pietro Abelardo¹³; anche Ockham, intenzionato a garantire certezza alla conoscenza naturale, era convinto che un'efficace ricerca della verità potesse trovare terreno fertile nella pratica dialogica, una verità raggiunta attraverso un metodo dialettico che valorizzava il confronto tra diverse opinioni. Già nell'*Opus Nonaginta Dierum* – composta in soli tre mesi intorno al 1330 – compiva un'analisi dettagliata di ogni particolare tesi sostenuta da ognuna delle parti coinvolte nella disputa sulla povertà francescana¹⁴; opinioni favorevoli e contrarie esposte con lucida imparzialità e sottoposte al vaglio della ragione, nel tentativo di riassumere i termini di una questione sulla quale era stato chiamato a far luce dai suoi stessi confratelli, consapevoli delle sue capacità di chiarezza e sintesi:

*Hoc Opus Nonaginta Dierum, quamvis cursim et sermone nullatenus falerato, multo tamen complevi labore. In quo me recitatorem assertionum contrarium istius impugnati et impugnantium suorum constituens, nonnunquam etiam ipsorum impugnantium diversorum personas assumpsi; qui licet in principalibus assertionibus contra impugnatum conveniant, in quibusdam tamen incidentalibus contrarie opinantur ... Sane pro hoc opere ambae partes grates michi referre deberent. Nam impugnantium rationes scripturae mandavi et, quantum in me est, omnibus publicavi: quod ipsi, ut audio, toto desiderio cordis affectant.*¹⁵

Anche nel *Dialogus inter magistrum et discipulum*, opera politica composta qualche anno più tardi, lasciava che una serie lunghissima di domande e risposte facesse da sfondo nella trattazione di varie problematiche tra le quali spiccava un argomento che assumeva un'importante valenza pratica: la teoria del diritto naturale, una nozione giuridica che egli fondava su una certezza razionale¹⁶. Nel *Dialogus* siamo di fronte a un genere letterario che adotta un *paradigma indiziario*¹⁷; le diverse opinioni esposte dal maestro, concernenti alcune delle questioni politiche che animavano i dibattiti del tempo – l'eresia, i poteri delle autorità

secolari e spirituali, il diritto, la libertà – sono trattate con dovizia di particolari senza dogmatismi, essendo esposte tutte le possibili obiezioni affinché il discepolo metta a frutto la sua intelligenza ed esprima il suo personale giudizio, nella ricerca della verità:

DISCIPULUS: Nec tantum unam sed plures quando tibi videbitur ad eandem interrogationem narra sententias. Sed quid tua sapientia sentit michi velis nullatenus indicare. Quamvis enim velim omnino ut cum diversas et adversas assertiones fueris discussurus, tuam quoque minime pretermittas, que tamen sit tua nullatenus manifestes. Ad quod petendum moveor ex duobus. Primum est quia tantam de tua doctrina estimationem obtineo quod propter sententiam quam te omnino scirem asserere intellectum proprium cogere captivare. In hiis autem que modo gestio indagare tua nolo auctoritate moveri, sed quid in me possint rationes et auctoritates quas adduces ac meditatio propria experiri.¹⁸

L'intento euristico dell'opera è rivelato dall'attenzione con cui è analizzata ogni particolare *sententia*, dall'esame meticoloso di ogni indizio cui segue una puntuale *meditatio*. Studiosi come Eugenio Randi e William J. Courtenay hanno abbondantemente provato che la *scientia occamica* non avrebbe minato la certezza dei *philosophi naturales* del Trecento né essa avrebbe anticipato ipotesi occasionalistiche o scettiche¹⁹.

Questa prospettiva teorica getta una luce sulle idee di Ockham riguardo alle possibilità conoscitive offerte dalla ragione naturale, al grande peso riconosciuto alla *notitia evidens*, ai *principia* della scienza morale razionale da cui discendono le conclusioni pratiche²⁰; di conseguenza possono supporre regole di comportamento certe, valide per tutto il genere umano e dunque meritevoli di protezione giuridica, norme universali in quanto razionali (*evidenti ratione colligitur*²¹). Spostando il discorso sul piano dei rapporti tra volontà e intelletto, le risposte di Guglielmo contribuiscono a gettare un'ulteriore luce sul problema della conoscenza. L'evidente continuità tra teoresi e filosofia pratica offre infine una buona occasione per contestualizzare la riflessione morale ockhamiana negli anni delle controversie sulla rinuncia francescana alla proprietà dei beni mondani, questioni ben note²² che misero Guglielmo a confronto, come molti suoi confratelli, con l'insegnamento di Francesco d'Assisi.

Una ragione evidente

Il processo di naturalizzazione della conoscenza inizia a produrre i suoi frutti con la presenza di Tommaso d'Aquino nelle scuole universitarie parigine nella seconda metà del XIII secolo; come ricorda Étienne Gilson²³, Tommaso fonda una nuova gnoseologia che rompe con l'illuminazionismo agostiniano (pur mantenendo nei confronti del Padre della Chiesa il dovuto rispetto) e introduce una versione filosofica del rapporto tra Dio e mondo. Un Dio che rispetta l'ordine razionale da Lui stesso creato e che permette alla mente umana la conoscenza immateriale e immutabile del mutevole²⁴. La conoscenza umana, secondo l'Aquinate, procede infatti per astrazione delle forme dalla materia, processo conoscitivo che avrebbe origine – secondo l'insegnamento aristotelico – dai sensi²⁵.

E dopo Tommaso? Resterebbe uno scarto tra l'aristotelismo tommasiano e l'insegnamento dei maestri teologi appartenenti all'ordine francescano, tradizionalmente fedeli all'agostinismo? Mi sembra di poter dire che filosofi francescani come Duns Scoto e Ockham, certamente debitori nei confronti del pensiero agostiniano anche nella sua dimensione etico-politica, abbiano saputo attingere abbondantemente dalla filosofia peripatetica, assumendo così una *forma mentis* dialogante nei confronti di un fenomeno culturale dominante, visto che i commenti al *Corpus* aristotelico impregnavano gli insegnamenti scolastici tra il XIII e il XIV secolo²⁶.

Separare la conoscenza naturale dal sovrannaturale era stato l'impegno di Scoto per dimostrare che un ridimensionamento della presenza della luce divina nel processo conoscitivo non avrebbe implicato una limitazione delle potenzialità conoscitive nel *viator*²⁷. Scoto

elaborava la sua teoria filosofica reinterpretando il modello agostiniano in senso naturalistico ovvero affidando alla potenza naturale la conoscenza dei principi primi, una scelta teoretica che spiega come l'intelletto possa assentire a proposizioni *vere* che sono le premesse di un sillogismo. La conoscenza vera ha origine infatti da principi evidenti dotati delle qualità di chiarezza e certezza²⁸. Resta inteso, poi, che per Scotto l'autentica conoscenza scientifica segue l'ordine deduttivo dimostrativo (*propter quid*) che va dall'universale al particolare²⁹. Si aggiunga che il *Doctor Subtilis* rivalutava la distinzione tra conoscenza astrattiva e conoscenza intuitiva incorporata nella sua teoresi per dare dignità filosofica alla conoscenza intellettuale del singolare. Optando per questa scelta, da una parte egli confermava il suo favore nei confronti della teoria tomista dell'astrazione, dall'altra superava alcune difficoltà che essa sembrava produrre, ammettendo come possibile che l'intelletto possa conoscere non solo l'universale (immateriale) ma anche il particolare (materiale). In quest'ultimo caso la conoscenza del particolare sarebbe diretta e immediata perché fornita dai sensi; la conoscenza intuitiva per Scotto si limiterebbe infatti alla conoscenza di un oggetto esistente, di conseguenza solo nella conoscenza astrattiva – scienza dell'universale – si manterrebbe l'esigenza di ricorrere alla mediazione della *species*³⁰.

Si arriva così a Guglielmo di Ockham, tanto seguace quanto critico di Scotto. Con la sua riflessione attingeva a piene mani dalla distinzione concettuale *notitia intuitiva/abstractiva* con la quale delineava una teoria originale che riconosceva un ruolo centrale all'evidenza che accompagna la *notitia intuitiva*³¹; per Ockham la *notitia evidens* garantirebbe più ampie possibilità conoscitive rispetto a quelle garantite dalla *scientia* in senso stretto. Ecco come argomentava:

... *notitia evidens est in plus quam scientia vel intellectus vel sapientia, quia propositio contingens potest evidenter cognosci, et tamen illa notitia nec est scientia nec intellectus nec aliquis illorum habituum quos ponit Philosophus VI Ethicorum.*³²

Anche nei *Commenti alle Sentenze* aveva chiarito i termini della distinzione in questione: la *notitia intuitiva* è quella in virtù della quale si può giudicare se una cosa esista o non esista. Se *per potentiam divinam* è possibile la conservazione di una *visio de re non existente* (è il caso della visione di una stella in seguito andata distrutta³³) l'intelletto giudica *evidenter* sulla non-esistenza³⁴. Al contrario, la *notitia abstractiva* non permette tale giudizio ovvero prescinde dall'esistenza e dalla non-esistenza. Infatti si può avere conoscenza astrattiva di una cosa andata perduta³⁵.

Le precisazioni fornite da Ockham riguardo all'evidenza che fa da supporto alla naturalità della conoscenza, sembra svelare l'impianto decisamente razionalistico del suo pensiero. Secondo Paul Vignaux il naturalismo avrebbe caratterizzato anche la sua logica; un concettualismo che fa del segno mentale un elemento naturale – quindi universale – inserito a pieno titolo in un ordine naturale razionale³⁶. Eppure quell'*antipatico* di Ockham³⁷ non riuscì a conseguire il titolo di *magister* perché si fece presto molti nemici, subì un processo per eresia che lo costrinse alla fuga da Avignone – dove si trovava in attesa di giudizio – e poi all'esilio, una nuova condizione esistenziale che lo avrebbe condotto a un impegno del tutto nuovo, la scienza politica.

Una ragione politica

Resta perciò da vedere come Ockham tratta il problema del diritto naturale cui ho già accennato. Anche qui la ragione naturale è chiamata in causa. Quello che mi preme sottolineare è il modo in cui affronta un tema così delicato passando dall'evidenza dei *principia* alla prassi, cioè trovando facilmente un accordo tra speculazione teorica e filosofia pratica (etica e politica):

MAGISTER: Respondetur quod iura naturalia reperiuntur in triplici differentia. Quaedam enim sunt principia per se nota, vel a talibus principiis in moralibus per se notis sequuntur vel sumuntur; et circa talia iura naturalia nemo potest errare vel etiam dubitare. Ipsa tamen ignorare potest, quia potest de ipsis non cogitare et nunquam cogitasse; et talis ignorantia neminem excusat, quia talia iura naturalia, licet quis antea nunquam cogitaverit ea, statim occurrunt quando secundum ea aliquis tenetur facere aliquid vel omittere, nisi absque omni deliberatione et regula rationis velit quis ad actum procedere vel actum talem omittere; quare ignorantia talis iuris in tali casu ex damnabili negligentia vel contemptu procedit, et ideo non excusat. Si enim quis ex aliqua occasione temptatur occidere aliquem innocentem qui nunquam nocuit, statim, si deliberare velit, etiam breviter, an debeat ipsum occidere, occurret quod non debet ipsum occidere; et ideo, si absque omni deliberatione ipsum occidit, talis ignorantia ipsum non excusat ...

Alia sunt iura naturalia quae ex primis principiis iuris patenter et absque magna consideratione eliciuntur, quemadmodum in scibilibus quaedam conclusiones ex primis principiis patenter et absque magna consideratione concluduntur, etiam a minus eruditis; et talis ignorantia iuris naturalis non excusat, quia potest quilibet absque magno studio statim illa iura naturalia scire ...

Alia sunt iura naturalia quae a paucis, etiam peritis, et cum magna attentione et studio et per multa media colliguntur ex primis iuribus naturalibus, circa quae etiam periti interdum habent opiniones contrarias, quibusdam putantibus ea esse iusta et quibusdam iniusta; et ignorantia talis iuris naturalis excusat, praecipue in omittendo aliquid facere quod tamen faciendum esset si non ignoraretur ius, nisi sit ignorantia affectata vel crassa et supina.³⁸

Il *Dialogus* va ben oltre nell'enfatizzare la natura speculativa di una scienza morale che mette al riparo il diritto delle genti (*ius gentium*) dagli attacchi del relativismo o dell'opportunismo di certi giuristi *presuntuosi*³⁹. Le pagine del *Dialogus* appena lette sembrano testimoniare un adeguamento – se non addirittura una piena adesione – alla tradizionale concezione tomista del diritto che considera la legge come un dettato della ragione, il che escluderebbe che Ockham possa essere considerato decisamente *volontarista* quando espone la sua teoria del diritto, una teoria che ovviamente tiene in debita considerazione una concezione *tipicamente* medievale della giustizia: la conformità del *dictamen rectae rationis* alla volontà di Dio, *omne autem ius naturale est a Deo, qui est conditor naturae*⁴⁰. È qui, nella difesa di una nozione teologico-giuridica ben nota ai maestri del tempo⁴¹, che si compie l'impegno politico assunto dal francescano. Contemporaneamente, la difficile eredità di Francesco d'Assisi⁴² veniva raccolta in un motto, *lex evangelica est lex libertatis*⁴³, che il filosofo conia per ribadire il diritto naturale alla libertà, non dimenticando mai di citare i testi della tradizione cristiana⁴⁴. Il diritto alla *communis omnium possessio*, rivendicato dai francescani che in nome della libertà da vincoli giuridici rinunciavano alla proprietà privata, era già stato sancito da Isidoro di Siviglia nelle *Etimologie*:

MAGISTER: ... Isto modo loquitur Isidorus 5, libro Ethimologiarum, et ponitur in Decretis, dist. 1, Ius naturale, cum dicit quod secundum ius naturale est "communis omnium possessio et omnium una libertas".⁴⁵

Esisterebbe, quindi, una possibilità di dissenso nei confronti di qualsiasi potere tirannico, civile o ecclesiastico, legittimata da un interesse preponderante: dimostrare che il valore della libertà può essere rivendicato per svincolare il Cristiano da un'obbedienza cieca e per riaffermare la superiorità morale del diritto naturale, garanzia di libertà da ogni schiavitù di ordine spirituale. Come sappiamo, Guglielmo era stato chiamato a sostenere le ragioni di alcuni francescani che – già a partire dalla *Declaratio Capituli Perusini* del 1322⁴⁶ – avevano contestato lo stesso Giovanni XXII⁴⁷, rinverdendo una polemica già sorta nell'ultimo scorcio del

XIII secolo; il pontefice veniva accusato di un'eccessiva ingerenza che minacciava di annullare i voti di povertà espressi da coloro che erano entrati liberamente nell'Ordine dei Minori⁴⁸. Per questo il francescano inglese avrebbe trascorso gli ultimi anni della sua vita in esilio a Monaco, dove avrebbe concluso la sua vita intorno al 1348 forse a causa dell'epidemia di peste che in quegli anni colpiva l'Europa⁴⁹. Nonostante la penuria di libri a sua disposizione – è una lamentela piuttosto frequente nel *Dialogus*⁵⁰ – la nuova condizione non gli aveva impedito di continuare a scrivere. Sentiva come una terribile ingiustizia la condanna per eresia, per questo desiderava impegnarsi con degli scritti politici, consapevole che si possa giungere alla verità attraverso il lume naturale. Per quel che riguarda il suo modo di presentare le argomentazioni politiche, non mancano mai – è bene ribadirlo – conclusioni cui è possibile pervenire con l'ausilio della sola ragione⁵¹.

Una ragione nobilissima

Vediamo infine quale contributo il filosofo diede al dibattito tardomedievale sui rapporti tra intelletto e volontà, tornando così al motivo principale che ha guidato questa indagine.

Marilyn McCord Adams⁵² e Rega Wood⁵³ hanno mostrato le strette connessioni tra conoscenza e volontà rimarcando l'interesse di Ockham per una scienza morale che non può prescindere dal ruolo-guida della *ratio* nell'atto moralmente virtuoso. È altrettanto vero che, secondo Guglielmo, l'ignoranza non può giustificare una volizione viziosa, riconoscendo così un ampio margine di scelta all'agente che liberamente può seguire o meno il dettato della ragione⁵⁴. Come trattava Ockham la complessa questione dei rapporti tra intelletto e volontà? Il filosofo aristotelico Pietro Pomponazzi, come abbiamo visto, avrebbe individuato nella *solutio* proposta dai nominalisti un'interessante chiave di lettura; il che porterebbe acqua al mulino dei sostenitori della tesi che allontana da Ockham il rischio dello scetticismo⁵⁵. Non mi sembra si possa obiettare che in verità Pomponazzi non citi mai direttamente il filosofo inglese, perché appare chiaro – come aveva già mostrato E.A. Moody – che il nome di Ockham era diventato un *tabù* anche per un filosofo come Buridano⁵⁶; sappiamo infatti che la *scientia occamica* era stata vietata nelle aule universitarie già a partire dagli Statuti parigini del 1339-40⁵⁷. Vediamo dunque come Ockham tratta il problema.

Occorre premettere che secondo la logica ockhamiana il concetto o *intentio* dell'anima significa *naturalmente* qualcosa. I termini, scritti e orali, sono subordinati al concetto poiché sono segni convenzionali. Il concetto, segno naturale, assume quindi una funzione significante, ma la logica ockhamiana nega che si possa considerare l'universale come reale⁵⁸. Non dilungandomi sull'argomento ma tenendo presente queste distinzioni, proverò a mostrare come Ockham adoperi le due nozioni rispondendo alla *quaestio* se intelletto e volontà siano potenze *realiter* distinte.

Le potenze dell'anima, intelletto e volontà, sono identiche tra loro. Si può tuttavia distinguere in tre diversi modi quella che risulta essere l'unica potenza dell'anima. In un primo modo si può intendere la descrizione espressa dal nome, e in questo caso le parole si distinguono *realiter*: *intellectus est substantia animae potens intelligere. Descriptio voluntatis est quod est substantia animae potens velle*⁵⁹. In un secondo modo si intende ciò che è denominato con quel nome, ovvero il concetto di *intelletto* e il concetto di *volontà*. In un terzo modo è possibile dire che essi si distinguono *realiter* ma solo parzialmente poiché, sebbene una sola sia la sostanza che può conoscere e volere, tuttavia *actus intelligendi* e *actus volendi* sono atti *realiter* distinti tra loro. La seconda opzione, inoltre, ci permette di non distinguere tra intelletto e volontà, poiché il concetto indicherebbe la stessa sostanza che può conoscere e volere; allo stesso modo Dio non differisce da Dio né Socrate da Socrate. Dunque la stessa sostanza dell'anima può dar luogo a diversi atti, assumendo diverse denominazioni: quando *conosce* viene chiamata intelletto e quando *vuole* viene chiamata volontà. Ockham lascia che il suo rasoio tagli così il superfluo:

Primo modo distinguuntur realiter sicut voces distinguuntur realiter. Secundo modo distinguuntur ratione sicut conceptus. Tertio modo distinguuntur realiter, saltem partialiter, quia licet eadem sit substantia numero quae potest intelligere et velle, tamen intelligere et velle sunt actus distincti realiter. ... Sed loquendo de intellectu et voluntate secundo modo, sic intellectus non plus distinguitur a voluntate quam ab intellectu vel quam Deus a Deo vel Sortes a Sorte, quia nec distinguitur a voluntate nec re nec ratione. Sed sic est una substantia animae potens habere distinctos actus, respectu quorum potest habere diversas denominationes. Quia ut elicit vel elicere potest actum intelligendi dicitur intellectus; ut actum volendi voluntas. ... Quod autem intellectus et voluntas, accipiendo pro illo quod denominatur ab istis conceptibus vel nominibus, sint penitus indistinctum, probatur. Tum quia frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora.⁶⁰

Dato che Aristotele, nel VI libro dell'*Etica Nicomachea*, sostiene che la scelta è il desiderio dei mezzi ordinati al fine – come ricorda lo stesso Pomponazzi nel *De Fato*⁶¹ – occorrerà ora chiedersi se il fine ultimo dell'uomo, la beatitudine, sia raggiungibile attraverso la facoltà intellettuale, secondo l'insegnamento del Filosofo⁶² per il quale la vita secondo l'intelletto è la più felice, ovvero se sia maggiormente preferibile la soluzione indicata dalla sapienza agostiniana: *frui est amore inhaerere alicui propter se*⁶³. Per un francescano come Ockham l'adesione a una linea di pensiero che valorizza la volontà e pone nell'amore di Dio⁶⁴ il fine ultimo di ogni *viator* non sarebbe una novità; tuttavia è chiara la sua intenzione di indicare nella stessa conoscenza una possibile *via* alla beatitudine, senza per questo negare la volontarietà della *fruitio*. Non sembra si possa qui discutere di una pretesa opposizione tra l'ideale di vita teoretica o contemplativa e l'ideale di perfezione cristiana cara ai teologi. Semmai sembrerebbe più consona alla riflessione ockhamiana la ricerca di una sintesi che permetta di ricomporre gli eventuali conflitti in una *teologia filosofica della contemplazione*⁶⁵. Se, citando Dante, la *filosofia è uno amoroso uso di sapienza, lo quale massimamente è in Dio*⁶⁶, possiamo ritrovare numerose tracce della sapienza agostiniana proprio dove più forti sono i richiami alla limitatezza delle capacità dimostrative umane quando si tratti di appagare il desiderio di conoscere Dio⁶⁷. Ockham si situa chiaramente all'interno di quest'ultima tradizione quando scrive da teologo⁶⁸. Per queste ragioni è opportuno soffermarsi ancora una volta sul modo in cui sceglie di trattare le nozioni *intellectus* e *voluntas*, con riguardo al tema della *fruitio*, conformandosi al *modus loquendi aliorum*:

Tamen intelligendum est quod quando dicitur quod fruitio est actus solius voluntatis, non intendo negare quod proprie et de virtute sermonis loquendo fruitio non sit actus intellectus, quia, sicut alias ostendetur, intellectus et voluntas sunt omnino idem, et ideo quidquid est in intellectu est in voluntate et e converso. Et ita fruitio est in intellectu et est actus intellectus ex quo est actus voluntatis. Sed intendo dicere quod fruitio non est intelligere nec scire et sic de aliis actibus qui dicuntur actus quocumque modo cognitivi. Et isto modo, conformando me modo loquendi aliorum, intelligo quando dico fruitionem esse actum non intellectus sed voluntatis et similia.⁶⁹

La *fruitio* non è un atto cognitivo; è tuttavia *in intellectu* se intendiamo la stessa sostanza che conosce e vuole. Conformandosi al modo di parlare dei teologi, Guglielmo non può negare che si tratti di un atto della volontà, *potentia nobilissima*. Tuttavia le distinzioni sono superflue se torniamo a considerare il modo triplice esposto in precedenza. Anche per coloro che difendono l'opinione di Aristotele l'intelletto è *potentia nobilissima*. Si tratta di elaborare un nuovo modello che vada oltre le semplici distinzioni nominali, tornando a ciò che la ragione significa *naturaliter*, riconducendo all'unità. Se i due concetti significano una stessa sostanza e nello stesso tempo connotano due distinti atti, il francescano inglese può concludere la sua

sottile analisi linguistica che affronta un problema di filosofia morale complesso, riuscendo a proporre una soluzione concordista nel rispetto delle diverse opinioni:

Et quando dicitur "intellectus est potentia nobilissima", concedo; et similiter voluntas est potentia nobilissima, quia illa potentia quae est intellectus et illa quae est voluntas nullo modo distinguuntur a parte rei nec a parte rationis, sicut alias declarabitur, quia ista sunt nomina significantia idem, connotando praecise distinctos actus, scilicet intelligendi et volendi⁷⁰.

Note

- 1 Petri Pomponatii Mantuani, *De fato, libero arbitrio, praedestinatione, providentia Dei libri V*, in Id., *Opera*, ed. G. Gratarol, Basileae, ex officina henricpetrina, 1567 (ristampa anastatica Hildesheim-New York 1970).
- 2 Pietro Pomponazzi, *Il fato, il libero arbitrio e la predestinazione*, libro III, cap. IV e VI, saggio introduttivo, traduzione e note di V. Perrone Compagni, vol. II, Nino Aragno Editore, Torino 2004, pp. 481-507.
- 3 Sull'argomento rimando ai seguenti studi: E. Scribano, *Il problema del libero arbitrio nel De Fato di Pietro Pomponazzi*, in "Annali dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Firenze" 3 (1981), pp. 23-69; R. Ramberti, *Stoicismo e tradizione peripatetica nel De Fato di Pietro Pomponazzi*, in "Dianoia" 2 (1997), pp. 51-84; Ead., *Il problema del libero arbitrio in Pietro Pomponazzi. La dottrina etica del De fato: spunti di critica filosofica a teologica nel Cinquecento*, Leo Olschki Editore, Firenze 2007.
- 4 Cfr. V. Perrone Compagni, saggio introduttivo, *op. cit.*, pp. CXXV-CXXXI.
- 5 Cfr. G.C. Garfagnini, *Definizione e limiti della plenitudo potestatis pontificia: Pietro di Giovanni Olivi, Giovanni da Parigi, Guglielmo d'Ockham*, in S. Perfetti (a cura), *Scientia, Fides, Theologia. Studi di filosofia medievale in onore di G. Fioravanti*, Edizioni ETS, Pisa 2011, pp. 301-319.
- 6 Cfr. M. De Caro, *Il libero arbitrio. Una introduzione*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 7.
- 7 Sul processo di naturalizzazione della conoscenza, che coinvolge anche il pensiero politico medievale, rimando ai seguenti studi: C.J. Nederman, *Nature, sin and the origins of society: the ciceronian tradition in medieval political thought*, in "Journal of the History of Ideas" 49 (1988), pp. 3-26; G.C. Garfagnini, *Uomo Natura Storia. Continuità e sviluppo nella mentalità medievale*, in "Medioevo e Rinascimento" 14/n.s. 11 (2000), pp. 38-44; C. Martello, *Platone a Chartres. Il Trattato sull'Anima del Mondo di Guglielmo di Conches*, introduzione, traduzione e note, Officina di Studi Medievali, Palermo 2011.
- 8 Cfr. M. McCord Adams, *Ockham on Will, Nature and Morality*, in *The Cambridge Companion to Ockham*, ed. by V. Spade, Cambridge University Press, Cambridge 1999, p. 254: *Moral evaluation targets intelligent voluntary agency. Ockham declares that no act can be morally virtuous unless it is done with knowledge and freedom.*
- 9 Ivi, p. 255.
- 10 Cfr. A. Maierù, L. Valente, *Scetticismo e criticismo nel Medioevo*, in M. De Caro, E. Spinelli (a cura), *Scetticismo. Una vicenda filosofica*, Carocci, Roma 2007, pp. 50-56.
- 11 Guillelmus de Ockham, *Expositio in libros physicorum Aristotelis, Prologus*, in Id., *Opera Philosophica IV*, ed. V. Richter et G. Leibold, St. Bonaventure University, N.Y. 1985, pp. 3-4.
- 12 Cfr. M. De Caro, E. Spinelli, *Introduzione: forme dello scetticismo*, in *Scetticismo ... cit.*, p. 10.
- 13 Cfr. M.T. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Storia della filosofia medievale e laicità*, in "Doctor Virtualis" 9 (2009), p. 7.

- 14 Cfr. R. Lambertini, *Nonnumquam impugnantium diversorum personas assumpsi: Francesco d'Ascoli come fonte del pensiero politico di Ockham*, in "Pensiero Politico Medievale" 1 (2003), pp. 97-140.
- 15 Ockham, *Opus Nonaginta Dierum*, cap. 124, in Id., *Opera Politica*, II, recognovit J.G. Sikes, retractavit H.S. Offler, Manchester University Press, Manchester 1963, p. 858.
- 16 Ockham, *Dialogus*, III, 2, 3, 6, in *Monarchia S. Romani Imperii*, ed. M. Goldast, vol. II, Francofordiae 1614, ristampa anastatica con introduzione di L. Firpo, Bottega d'Erasmus, Torino 1959, p. 930: *Uno enim modo dicitur ius naturale illud quod est conforme rationi naturali quae in nullo casu fallit ...* È stato inoltre opportunamente osservato che le eventuali aporie della ragione sarebbero facilmente superabili quando dalla teoria si passa alla filosofia pratica. Cfr. M. De Caro, E. Spinelli, *op. cit.*, p. 11.
- 17 *Paradigma indiziario* è l'espressione coniata da C. Ginzburg che rimanda a un modello epistemologico a sua volta introdotto dal semiologo C.S. Peirce: osservazione del particolare, abduzione, deduzione. Cfr. C. Ginzburg, *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, in Id., *Miti, emblemi, spie. Morfologia a storia*, Einaudi, Torino 1986; M.A. Bonfantini (a cura), C.S. Peirce, *Opere*, Bompiani, Milano 2003; U. Eco, T.A. Sebeok (a cura), *Il segno dei tre. Holmes, Dupin, Peirce*, Bompiani, Milano 1983.
- 18 Ockham, *Dialogus*, I, *Prologus*, cit., p. 396.
- 19 Cfr. E. Randi, *Il sovrano e l'orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla «potentia absoluta» fra XIII e XIV secolo*, La Nuova Italia, Firenze 1987, in particolare le pagine 109-113; W.J. Courtenay, *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Pierluigi Lubrina, Bergamo 1990, in particolare le pagine 119-123.
- 20 Ockham, *In I Sent., Prol., q. XII*, in Id., *Opera Theologica*, I, edidit G. Gál, St. Bonaventure University, N.Y. 1967, p. 360: *... multae conclusiones practicae dependent ex principiis speculabilibus et sciuntur per ea, et ideo volens tradere notitiam talium conclusionum practicarum oportet quod utatur principiis speculabilibus ex quibus conclusiones illae sequuntur.*
- 21 Ockham, *Dialogus*, III, 2, 3, 6, cit., p. 931: *Ius vero naturale tertio modo est commune omnium nationum ex suppositione, si scilicet omnes nationes statuerint vel fecerint illud, ex quo ius illo modo dictum evidenti ratione colligitur; et ideo instinctu naturae, hoc est naturalis rationis, habetur, illo supposito ex quo tali modo colligitur.*
- 22 Cfr. R. Lambertini, *La povertà pensata. Evoluzione storica della definizione dell'identità minoritica da Bonaventura ad Ockham*, Mucchi, Modena 2000.
- 23 Si rimanda all'edizione italiana dell'opera di É. Gilson, *Tommaso contro Agostino*, trad. it. di C. Casalini, Edizioni Medusa, Milano 2010.
- 24 Cfr. S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 1, cura et studio Sac. Petri Caramello, cum textu ex recensione Leonina, Prima Pars, Marietti, Taurini-Romae 1948, pp. 406-407.
- 25 Sull'argomento rimando al volume di E. Scribano, *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Laterza, Bari 2006, in particolare le pagine 3-16.
- 26 Cfr. G.C. Garfagnini, *Aristotelismo e Scolastica*, Loescher, Torino 1979.
- 27 Cfr. E. Scribano, *Angeli e beati ... cit.*, pp. 76-77.
- 28 Cfr. M.T. Fumagalli Beonio Brocchieri, M. Parodi, *Storia della filosofia medievale. Da Boezio a Wyclif*, Laterza, Roma-Bari 1996, in particolare le pagine 382-383.
- 29 *Ibidem*. Sul processo conoscitivo in Scoto si legga anche A. De Libera, *Il problema degli universali. Da Platone alla fine del Medioevo*, La Nuova Italia, Scandicci (FI) 1999, in particolare le pagine 357-358.

- 30 Sull'argomento, cfr. S.J. Day, *Intuitive Cognition. A Key to the Significance of the Later Scholastics*, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, New York 1947, in particolare le pagine 119-139.
- 31 Cfr. A. Maierù, L. Valente, *Scetticismo e criticismo ...* cit., p. 54.
- 32 Ockham, *In I Sent., Prol.*, q. I, in Id., *Opera Theologica*, I, cit., p. 6.
- 33 Ockham, *In I Sent., Prol.*, q. I, cit., p. 39: *Sicut si videam intuitive stellam existentem in caelo, illa visio intuitiva, sive sit sensitiva sive intellectiva, distinguitur loco et subiecto ab obiecto viso; igitur ista visio potest manere stella destructa; igitur etc.*
- 34 Ivi, p. 31: *... virtute illius notitiae incomplexae evidenter cognosceret illam rem non esse.*
- 35 Ivi, p. 38: *Notitia autem abstractiva potest esse naturaliter ipsa re nota simpliciter destructa.*
- 36 Cfr. P. Vignaux, *La problematica del nominalismo medievale può chiarire alcuni problemi filosofici attuali?*, in G. Briguglia (a cura), *Medioevo in discussione. Temi, problemi, interpretazioni del pensiero medievale*, Unicopli, Milano 2001, pp. 237-273.
- 37 Un'ironica battuta di spirito con cui Umberto Eco spiegava il perché delle sue scelte nello scrivere *Il nome della rosa*, rivelerebbe tuttavia il grande interesse del semiologo italiano per la figura di Guglielmo di Ockham. Cfr. U. Eco, *Postille a "Il nome della rosa"* (in appendice), Bompiani, Milano 2009, pp. 507-533. L'articolo era apparso su "Alfabeta" 49, (Giugno 1983). Sugli interessi di Eco per questioni riguardanti la naturalità del segno che poi si incarna in forme linguistiche diverse, cfr. Id., *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Laterza, Roma-Bari 1993, in particolare le pagine 13-59.
- 38 Ockham, *Dialogus*, III, 2, 1, 15, cit., pp. 880-881.
- 39 Su questo tema mi permetto di rimandare a C. Salanitri, *Veri filosofi e giuristi moderni nel Dialogus inter magistrum et discipulum di Guglielmo di Ockham*, *Lecturae Dantis* in "Le forme e la storia" n.s. 7, 2 (2014), pp. 67-80.
- 40 Ockham, *Dialogus*, III, 2, 3, 6, cit., p. 932.
- 41 Cfr. R. Pizzorni, *Il diritto naturale dalle origini a S. Tommaso d'Aquino*, Città Nuova, Roma 1985.
- 42 Cfr. R. Lambertini, A. Tabarroni, *Dopo Francesco: l'eredità difficile*, Postfazione di J. Miethke, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1989.
- 43 Un'affermazione presente in gran parte delle opere politiche di Ockham. Si veda ad esempio: *An Princeps*, in Id., *Opera Politica* I, ed. H.S. Offler, Manchester University Press 1974, pp. 228-267; trad. it. di S. Simonetta in Guglielmo d'Ockham, *La spada e lo scettro. Due scritti politici*, introd. di M.T. Fumagalli Beonio Brocchieri, BUR, Milano 1997, in particolare le pagine 54-55.
- 44 Ockham, *Dialogus*, III, 1, 1, 5, cit., p. 774: *Beatus enim Iacobus in canonica sua, c. 10, eam vocat legem perfecte libertatis dicens: "Quicumque perspexerit in lege perfecte libertatis et permanserit in ea, non auditor obliuivus factus sed factor operis, hic beatus erit in facto suo." Et Apostolus ad Galatas ait: "... Vos enim in libertatem vocati estis, fratres, tantum ne libertatem in occasionem detis carnis, sed per caritatem succurrite invicem." ... Ex quibus verbis colligitur quod Christiani per legem evangelicam sunt a servitute multiplici liberati, et quod lex evangelica est lex minoris servitutis quam fuerit lex vetus.*
- 45 *Dialogus*, III, 2, 3, 6, p. 930.
- 46 Cfr. Nicolaus Minorita, *Chronica. Documentation on Pope John XXII, Michael of Cesena and the Poverty of Christ with Summaries in English. A Source Book*, Edited by G. Gál ofm and D. Flood ofm, Franciscan Institute Publications St. Bonaventure University, New York 1996.

- 47 Cfr. Franciscus de Esculo ofm, *Improbatio contra libellum domini Johannis qui incipit 'Quia vir reprobus'*, edita da N. Mariani ofm, Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, Grottaferrata (Romae) 1993.
- 48 Cfr. G.C. Garfagnini, *Il dovere della libertà e i limiti dell'obbedienza*, in F. Meroi (a cura), *Con l'ali dell'intelletto. Studi di filosofia e di storia della cultura*, Leo S. Olschki, Firenze 2005, pp. 1-23.
- 49 Cfr. M.T. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Tre storie gotiche. Idee e uomini del Medioevo*, Il Mulino, Bologna 2000, pp. 85-112.
- 50 Okham, *Dialogus*, III, 1, Prol., cit., p. 769: *DISCIPULUS: Nec librorum carencia te retardet, quia, licet non possis facere opus perfectum, aliquid tamen facere non erit inutile, quia occasionem faciendi opera perfecta copiam librorum habentibus ministrabis.*
- 51 Cfr. Guglielmo d'Ockham, *La spada e lo scettro ... cit.*, pp. 62-63.
- 52 Cfr. M. McCord Adams, *op. cit.*, in particolare le pagine 254-255.
- 53 Cfr. R. Wood, *Ockham on the Virtues*, Purdue University Press Research Foundation, 1977; Ead., *Willing Wickedly: Ockham and Burley Compared*, in "Vivarium" 37 (1999), pp. 72-93.
- 54 Ockham, *Quodlibet* I, q. 16, in Id., *Opera Theologica*, IX, cit., p. 88: *Potest tamen evidenter cognosci per experientiam, per hoc quod homo experitur quod, quantumcumque ratio dictet aliquid, potest tamen voluntas hoc velle vel non velle vel nolle.*
- 55 R. Wood, *Willing Wickedly: Ockham and Burley Compared ... cit.*, p. 92: *What we have seen in the medieval dialogue with Aristotle suggests another history, in which stress on the will is not a product of preoccupation with skeptical concerns; nor is the will separated from our rational nature. Indeed, both Ockham and Scotus claim that the will is the primary rational faculty. The problem is not placing value on the exercise of our rational faculty, it is rather how to explain the interplay of intellect and will in that exercise.*
- 56 Cfr. E.A. Moody, *op. cit.*, p. 144.
- 57 Cfr. W.J. Courtenay, *The Registers of the University of Paris and the Statutes against the Scientia Occamica*, in "Vivarium" 29, 1 (1991), pp. 13-49.
- 58 Sull'argomento, cfr. A. De Libera, *Il problema degli universali ... cit.*, in particolare le pagine 367-374.
- 59 Cfr. Ockham, *In II Sent., quaestio XX* in Id., *Opera Theologica* V, ediderunt G. Gál ofm et R. Wood, St. Bonaventure University, New York 1981, p. 435.
- 60 Ivi, pp. 435-436.
- 61 Cfr. nota n. 2.
- 62 Cfr. Aristotele, *Ethica Nicomachea*, X, c. 7 (1177a 12 - 1178a 8).
- 63 Agostino, *De Doctrina Christiana*, I, c. 4, n. 4 (PL 34, 20).
- 64 A. Ghisalberti, *Amore di Dio e non-contraddizione: l'Essere e il Bene in Guglielmo di Ockham*, in L. Bianchi (a cura), *Filosofia e Teologia nel Trecento. Studi in ricordo di Eugenio Randi*, FIDEM, Louvain-La-Neuve 1994, p. 66: *La libertà della volontà di fronte alla felicità in generale è qui motivata da Ockham mantenendo lo stretto legame di interazione tra intelletto e volontà: la libertà della volontà non è problematica, dal momento che risulta in accordo con l'orientamento dell'intelletto quale esso appare all'esperienza di tutti.*
- 65 La definizione rimanda alla dottrina albertista della saggezza teoretica, cfr. A. De Libera, *Averroisme Éthique et Philosophie Mystique. De la Félicité intellectuelle à la Vie Bienheureuse*, in *Filosofia e Teologia nel Trecento ... cit.*, p. 37.

- 66 Dante Alighieri, *Convivio*, III, XII, 12, in G. Fioravanti, C. Giunta, D. Quaglioni, C. Villa, G. Albanese (a cura), *Opere* vol. II, ed. dir. da M. Santagata, Mondadori, Milano 2014, p. 476.
- 67 G. Fioravanti, *Desiderio e limite della conoscenza in Dante*, in L. Bianchi, C. Crisciani (a cura), *Forme e oggetti della conoscenza nel XIV secolo. Studi in ricordo di Maria Elena Reina*, SISMEL, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2014, p. 18: *La riflessione umana può solo giungere a postulare per fede, attendere per speranza, amare per carità quella pienezza ulteriore di conoscenza, che solo nella vita futura potrà essere posseduta pienamente.*
- 68 Cfr. A. Ghisalberti, *Amore di Dio e non-contraddizione: l'Essere e il Bene in Guglielmo di Ockham ... cit.*, pp. 66-67; Ockham, *Quodlibet* I, q. 1, in Id., *Opera Theologica* IX, cit., p. 11: *... dico quod non potest demonstrari quod Deus sit omnipotens, sed sola fide tenetur.*
- 69 Ockham, *In I Sent.*, d. 1, q. II, in Id., *Opera Theologica* I, cit., p. 396.
- 70 Ivi, p. 402.