

Francesco Gaglioti

LA POTENTIA ABSOLUTA DEI
E LA CRITICA DEGLI UNIVERSALI
NEL PENSIERO DI GUGLIELMO DI OCKHAM

THE POTENTIA ABSOLUTA DEI AND THE CRITIQUE OF UNIVERSALS IN WILLIAM OF OCKHAM'S THOUGHT

Abstract

Il presente studio esplora il ruolo giocato dalla *potentia absoluta Dei*, intesa come strumento per ridefinire le possibilità metafisiche, nella confutazione ockhamista degli universali. In primo luogo sono analizzati alcuni esempi testuali dove il ricorso alla *potentia absoluta* serve per smascherare la natura illusoria di entità superflue. La critica ockhamista, considerando il mondo come un insieme di cose singolari prive di legami ontologici verticali, stimola una lettura comparata tra il commento del francescano all'*Isagoge* di Porfirio e il saggio *L'Antiporfirio* di Umberto Eco. Pur nell'indiscutibile differenza dei due paradigmi culturali, è possibile individuare un *fil rouge* che accomuna la diversità dei loro obiettivi polemici.

This study explores the role played by the potentia absoluta Dei, understood as an instrument for redefining metaphysical possibilities, in Ockham's refutation of universals. First, several textual examples are analyzed in which the appeal to the potentia absoluta serves to unmask the illusory nature of superfluous entities. The Ockhamist critique, considering the world as a collection of singular things devoid of vertical ontological ties, prompts a comparative reading between the Franciscan's commentary on Porphyry's Isagoge and Umberto Eco's essay L'Antiporfirio. Despite the indisputable difference between the two cultural paradigms, a fil rouge can be identified that unites the diversity of their polemical aims.

Keywords

Guglielmo di Ockham; *potentia absoluta Dei*; universali; albero di Porfirio; ontologia del singolare; Umberto Eco

William of Ockham; God's absolute power; Universals; Porphyrian tree; Ontology of the singular; Umberto Eco



"Doctor Virtualis" n. 20: Pensiero critico e Medioevo (2025)

ISSN 2035-7362

Quest'opera è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione 4.0 Internazionale

Così Dio conosce il mondo, perché lo ha concepito
nella sua mente, come dall'esterno, prima che fosse creato,
mentre noi non ne conosciamo la regola, perché vi viviamo
dentro trovandolo già fatto
(Umberto Eco)

Introduzione

Non è un mistero che Ockham sia uno dei più accaniti oppositori di ogni forma di realismo; credo sia decisamente meno conosciuto l'impatto che una distinzione concettuale di origine teologica – *potentia ordinata e absoluta Dei* – esercita all'interno della critica agli universali e, più in generale, all'interno del progetto ockhamista di riduzione delle categorie aristoteliche. La capacità dell'onnipotenza divina di generare, secondo una finzione mentale, dei mondi alternativi retti da leggi diverse da quelle attuali è stata ampiamente sottolineata, ad esempio, nel campo della filosofia naturale – dove consentiva dei ragionamenti *secundum imaginationem*¹. Ghisalberti² ha messo in rilievo la funzione critica e costruttiva che la nozione di *potentia absoluta* svolge nel pensiero di Ockham: nella fisica – ove serve per criticare il principio di pienezza e la teoria dei luoghi naturali –, nell'etica – dove Dio può ingiungere a un uomo di odiarlo e questo, obbedendo al suo comando, compierebbe paradossalmente

¹ Appare ancora valido, almeno in termini generali, il giudizio di Grant (*Le origini medievali della scienza moderna*, Einaudi, Torino 2001, p. 126): *l'idea dell'onnipotenza divina diventò un comodo veicolo per l'introduzione di questioni sottili e puramente immaginarie, che spesso generarono risposte nuove. Queste risposte esclusivamente speculative non portarono al rovesciamento della concezione del mondo aristotelica, ma indussero molti pensatori a metterne in discussione alcuni principi e assunti fondamentali.* Per una serie di considerazioni critiche sull'effettivo impatto dei ragionamenti de *potentia absoluta* sullo sviluppo di tesi fisiche rivoluzionarie, vedi L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi*, Pierluigi Lubrina Editore, Bergamo 1990, pp. 127-132.

² Cfr. A. Ghisalberti, *Onnipotenza divina e contingenza del mondo in Guglielmo di Ockham*, in M.T. Fumagalli Beonio Brocchieri (a cura), *Sopra la volta del mondo. Onnipotenza e potenza assoluta di Dio tra Medioevo e età Moderna*, Pierluigi Lubrina Editore, Bergamo 1986, pp. 40-48.

un atto di amore –, e ancora nell’ambito gnoseologico, dove si configura la possibilità dell’intuizione di un oggetto solo illusoriamente presente³. L’assente più eminente in tale analisi è proprio l’ambito logico-ontologico, ed è tanto più stupefacente quanto l’unica regola che funge da vincolo alla potenza divina appartiene proprio a quest’area. Nella volontà di colmare questa lacuna, passerò in rassegna alcune dense argomentazioni teoriche per mettere in luce la capillarità di tale nozione in opere diverse e la sua importante funzione nella costituzione di un’ontologia del singolare. Cercando di cogliere “sul fatto” i puntuali meccanismi di impiego, si avrà modo di corroborare la tesi di Dal Pra per cui l’assoluta libertà dell’atto creatore e lo smantellamento di entità universali costituiscono due mosse speculari e convergenti, le quali obbediscono a un disegno generale unitario: *la riconduzione delle cose e degli esseri alla loro individualità*⁴. Risalterà così come motivi critici apparentemente lontani sorgano in realtà dal medesimo *humus* di pensiero.

Ma se gli universali non esistono, che ne è dell’albero di Porfirio? Nella seconda parte, elaborerò un *confronto critico* tra il commento all’*Isagoge* del *Doctor Invincibilis* e il saggio l’*Antiporfirio* di Umberto Eco, scritti che, nonostante l’abisso temporale che li separa e la differenza degli scopi, manifestano sorprendenti arie di famiglia. Ciò metterà in luce alcune peculiarità della critica ockhamista nella ridefinizione semiotico-linguistica della classificazione metafisica di Porfirio.

³ C. Panaccio, D. Piché, *Ockham’s reliabilism and the intuition of non-existents*, in A. Speer (a cura), *Rethinking the history of Skepticism*, Brill, Leiden-Boston 2010, pp. 96-118.

⁴ M. Dal Pra, *La critica di Occam alla dottrina teocratica*, in M.T. Fumagalli Beonio Brocchieri (a cura), *La Chiesa invisibile*, Feltrinelli, Milano 1978, p. 238.

1. *Gli intrecci collaborativi tra potentia absoluta e riduzionismo ontologico*

1.1 *Indicazioni sul senso ockhamista della distinzione*

Anche se il *focus* primario non è la definizione astratta della potenza assoluta, essa è indispensabile per restituire una mappatura del concetto. Vediamo cosa dice Ockham in uno dei passi più significativi:

Et ideo, licet potentia Dei sit una, tamen propter diversam locutionem dicitur quod Deus aliqua potest de potentia absoluta, quae tamen numquam faciet de potentia ordinata (hoc est, de facto numquam faciet); quemadmodum essentia et potentia, et similiter esse et posse, non sunt diversa in Deo, et tamen Deus potest multa, non obstante quod non sint illa multa, quae potest.⁵

Non si tratta di due modi di agire essenzialmente differenti di Dio, quanto di due *modi loquendi* adoperati per figurarsi la radicale infinità e inesauribilità della potenza divina, rispetto alla quale l'ordine attuale del mondo si configura come *una* manifestazione di eguale *contingenza* a tutte le altre, rimaste allo stato di pura potenzialità, *in mente Dei*. Contrariamente alla concezione scotista, viene inoltre specificato che non esiste il concreto rischio che Dio sconvolga l'*ordo* da lui stesso imposto. E questo non solo perché nella sua onniscienza Egli ha pianificato all'inizio dei tempi anche quegli accadimenti che dalla nostra prospettiva umana paiono straordinari e fuori dalla norma (*si faceret, et praeordinasset et praescivisset se facturum*), ma specialmente perché non può esistere alcuna forma di comunicazione tra le due potenze, che non sono due diverse forme di espressioni dell'attività *ad extra*, ma due modalità di considerare

⁵ Guglielmo di Ockham, *Tractatus contra Benedictum*, in *Tractatus contra Benedictum*, in *Guillelmi de Ockham Opera Politica*, III, ed. H.S. Offler, Manchester University Press, Manchester 1974, p. 234.

la stessa cosa *ex parte creaturarum*, espedienti frutto della necessità umana di esprimere la contingenza del creato. Questa considerazione lo conduce a elaborare una terza differenza capitale rispetto all'idea scotista⁶: *l'azione divina de potentia absoluta si colloca in un tempo precedente alla 'scelta' dell'ordine del mondo ... si tratta di un prius logico, non reale*⁷. Fare riferimento alla potenza divina nel corso di un'argomentazione significa dunque mettersi nei panni di Dio nell'esatto istante della creazione, nel *non-ancora* del solamente ipotetico, godendo di una visione il cui carattere di indeterminatezza consente di attuare una vera e propria sospensione del giudizio sulle caratteristiche peculiari e positive dell'essere, indagando il dominio della pura possibilità appartenente a ogni non ancora realizzata metafisica. Come si vedrà, anche un semplice inciso – *saltem per potentiam divinam* – serve, nelle pagine di Ockham, ad attuare questo repentino rovesciamento di prospettiva e a farci diventare, per così dire, momentaneamente padroni della costituzione del cosmo stesso. Sotto tale luce, la *potentia absoluta Dei* presuppone un cammino opposto a quello della teologia negativa⁸: se questa, attraverso la predicazione negativa, rimuove ogni difetto mondano nel tentativo di proiettare un'immagine fedele e accurata di Dio, la prima si innalza *ex abrupto* alla prospettiva divina per scrutare la combinatoria degli elementi e ottenere così una conoscenza incrementata della realtà. È indubbiamente vero perciò affermare che:

Per Ockham, come per quanti come lui videro nella distinzione uno strumento logico più che teologico, ragionare delle cose possibili de potentia absoluta è una operazione fondamentale: che serve a costruire combinazioni non contradditorie, non incompossibili, entro le quali sta l'eterna struttura, la immutabile soluzione che Dio

⁶ Per un elenco delle principali differenze della concezione di *potentia Dei absoluta*, vedi E. Randi, *Il sovrano e l'orologio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla «potentia absoluta» fra XIII e XIV secolo*, La Nuova Italia, Firenze 1987, p. 108.

⁷ Ivi, p. 67.

⁸ Paragone sfruttato in modo diverso in A. Ghisalberti, *op cit.*, p. 49.

*ha imposto al gioco dell'universo; per questo motivo l'argomento viene usato con tanta abbondanza ... : perché è un sistema per avere maggiori informazioni sulla ordinatio.*⁹

Pertanto, la nozione teologica in questione dev'essere considerata più come un potente *outil* teorico, facilmente maneggiabile e adattabile a diversi scopi, che come un oggetto dai contorni nitidi e definiti, in grado di generare una dottrina uniforme. Tale giudizio, nonostante gli sforzi in senso contrario, si imponeva già all'attenzione di Randi: *l'idea di potentia assoluta non fu forse che un raffinato strumento, variamente impiegato a seconda della concezione filosofica cui di volta in volta apparteneva*¹⁰. A differenza, però, del suo impiego in altri rami del sapere, ove questo concetto è adoperato per argomentare a favore di una moltiplicazione degli stati di cose possibili (ad esempio, l'ipotesi di una pluralità di mondi contro l'opinione di Aristotele, o quella di un ordine morale completamente diverso dal nostro), nel campo dell'ontologia la potenza di Dio svolge un ruolo di *regolazione e limitazione*, perché la maggior parte delle volte si deduce, dalla sua incapacità di realizzare determinate condizioni fattuali, un'impossibilità assoluta. *Gli sforzi maggiori di Ockham in questa direzione erano, se si vuole, sul limite esterno tra impossibilità e possibilità per stabilire lo stato necessario o contingente delle proposizioni opposte entro il caso in questione*¹¹. Da questo punto di vista, il ragionamento si presenta spesso come una *reductio ad absurdum* della tesi contraria attraverso la dimostrazione a) della sua non necessità b) della sua impossibilità.

⁹ E. Randi, *op cit.*, p. 77.

¹⁰ Ivi, p. 123.

¹¹ W.J. Courtenay, *La dialettica dell'onnipotenza divina*, in G. Briguglia (a cura), *Medioevo in discussione*, Unicopli, Milano 2001, p. 215.

1.2. *Gli effetti della trascendenza. Tre categorie di argomenti*

Nec beatitudini eius rerum conditio conferre aliquid potuit, cum ita per se et in se sit plenus atque perfectus, ut nec existente creatura sibi aliquid accedat, nec ea pereunte decedat. Omnia siquidem flumina intrant in mare, et mare non redundant eis
(Pier Damiani)

Già il *Tractatus de principiis theologiae*, un anonimo compendio di filosofia ockhamista redatto intorno al 1350, elencava le molteplici conseguenze ontologiche e semantiche del principio di fede *Deus potest facere omne quod fieri non includit contradictionem*. Tra queste, vi è il riconoscimento della falsità della reificazione di alcune entità:

*Sequitur quod relationes, modi numeri, ut duplum, dimidium et huiusmodi non sunt res aliae ab absolutis de quibus dicuntur ... Et idem est de omnibus relationibus quae sine contradictione non possent non esse, suis extremis positis in esse.*¹²

Come puntualmente osservava Paul Vignaux, il collegamento stabilito dal *Tractatus* tra il non-realismo degli universali e la potenza divina spinge ad approfondire *il legame fra ontologia dell'individuo e teologia della creazione*¹³. Dal momento che i contesti testuali in cui l'appello alla potenza divina contribuisce a consolidare la confutazione di ipotesi ontologiche antagoniste risultano molteplici, si procederà a una classificazione in tre tipologie argomentative, che saranno analiticamente distinte e segnalate.

Il primo ordine di obiezioni ha un'ispirazione decisamente teologico-biblica. Teologica, perché evoca immediatamente l'intervento

¹² Guglielmo di Ockham, *Le Tractatus de principiis theologiae attribué à G. D'Ockham*, ed. L. Baudry, Vrin, Paris 1936, p. 47.

¹³ P. Vignaux, *Il nominalismo medievale e alcuni problemi filosofici attuali*, in G. Briguglia (a cura), *Medioevo in discussione*, Unicopli Milano 2001, p. 245.

divino nel ragionamento; biblica, perché prende molto sul serio la credenza per cui Dio crea *ex nihilo*. Si parte dall'assunto per cui tutto ciò che non dipende essenzialmente da qualcos'altro può esistere senza di esso. Siccome l'universale, *per natura*, può sussistere indipendentemente dalla relazione con uno qualsiasi della serie dei singolari S1, S2 ... Sn presi *uno alla volta*, per volontà divina può sussistere *sic et simpliciter* senza l'esistenza di nessuno di questi. Da notare la rapidità e l'efficacia dello slittamento da una possibilità *ut nunc* a quella assoluta:

*Quando aliqua res realiter distincta ab aliis rebus potest esse sine qualibet divisim, et hoc per naturam, et non dependet essentialiter ab aliqua illarum, potest esse sine qualibet illarum coniunctim, et hoc per potentiam divinam; sed sine qualibet homine singulari, secundum istos, potest realiter exsistere illa res universalis quae significatur per hominem; igitur per potentiam divinam posset esse illa res universalis sine omni re singulari.*¹⁴

Si deve gioco-forza concedere, tuttavia, che Dio può creare dal nulla una nuova entità in un qualsiasi momento del tempo; ad esempio, quest'uomo Paolo. Se esistesse già l'universale uomo, Dio vi attingerebbe nell'atto di creare Paolo, in quanto l'umanità è una sua caratteristica essenziale e imprescindibile; si sarebbe costretti dunque a confessare che Dio, fatta eccezione per il primo individuo di ogni specie, non può creare veramente *ex nihilo*:

Individuum alicuius speciei potest creari de novo quantumcumque maneant alia individua eiusdem speciei prius creata vel producta; sed creatio est simpliciter de nihilo, ita quod nihil essentiale et intrinsecum rei simpliciter praecedat in esse reali; igitur nulla res non variata praexsistens in quocumque individuo est de essentia

¹⁴ Guglielmo di Ockham, *Scriptum in librum primum sententiarum. Ordinatio*, d. 2, q. 4, in *Venerabilis Inceptoris Guillelmi de Ockham Opera Theologica*, II, ed. S. Brown – G. Gal, St. Bonaventure, New York 1970, p. 115.

*istius individui de novo creati, quia si sic, aliquid essentiale isti rei praecederet, et per consequens non crearetur.*¹⁵

Se, in prima battuta, la capacità della potenza di Dio di separare gli assoluti sembrava far pendere la bilancia a favore del realismo degli universali, l'entrata in scena di un'altra forma di interventismo “eccezionale” – la creazione puntuale di un nuovo individuo – chiude definitivamente i conti. La strategia di Ockham, indubbiamente molto acuta, consiste nel concedere, secondo i principi dei suoi avversari, la separabilità e precedenza ontologica dell'universale a titolo di ipotesi (*omnis res prior alia re realiter distincta ab illa potest esse sine ea, sed per te ista est prior et est realiter distincta*), per successivamente mostrare simultaneamente l'insensatezza logica e l'incompatibilità col dato biblico cui questa erroneamente conduce. Tale discorso presenta una vena polemica contro quelle forme del platonismo cristiano che credono che Dio forgi gli enti particolari prendendo a modello le idee universali, preesistenti nel Verbo¹⁶.

La conclusione non cambia se si parte dall'ipotesi della *distruzione divina* di un singolo oggetto. Secondo la definizione boeziana, infatti, l'universale è interamente e simultaneamente presente in una pluralità di soggetti che lo condividono quale loro parte essenziale¹⁷. L'*annihilatio* non implica allora solo la scomparsa dell'essenza, poniamo caso, di questo cavallo, ma di tutti gli individui che ‘posseggono’ la cavallinità; e ciò è dovuto proprio alla natura indivisa e non moltiplicata dell'universale. Così, paradossalmente, la distruzione di un individuo comporterebbe la cancellazione istantanea dell'intera specie, provocando un effetto a catena che minerebbe la stessa

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Cfr. O. Todisco, *Guglielmo di Occam: filosofo della contingenza*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 1998, pp. 37-39: *Non è vero che le creature singolari siano copie o forme individuate di modelli perfetti o realizzazione di specie o essenze eterne, né che il loro rapporto alla conoscenza divina si debba pensare come esemplato ad esemplare ... ogni idea divina non contiene altro che la creatura singola nella sua irripetibile singolarità.*

¹⁷ G. Bonino, *Universali/Particolari*, il Mulino, Bologna 2008, pp. 56-57.

conoscenza divina, indebolita dalla sparizione dell'universale *ante rem*. Ecco come il *Doctor Invincibilis* riesce a coordinare i due movimenti del suo pensiero in unico momento:

*Nullum individuum posset creari si aliquod individuum praeexistet, quia non totum caperet esse de nihilo si universale quod est in eo prius fuit in alio. Propter idem etiam sequeretur quod Deus non posset unum individuum substantiae adnihilare nisi cetera individua destrueret, quia si adnihilaret aliquod individuum, destrueret totum quod est de essentia individui ... et per consequens alia non manerent, cum non possent manere sine parte sua.*¹⁸

Vanno sottolineati due punti di quanto abbiamo incontrato sinora. *In primis*, la duttilità dello strumento teologico della potenza divina, idoneo a essere utilizzato per tesi diametralmente opposte. In secondo luogo, immaginarsi l'eventualità dell'intervento soprannaturale equivale a interrogarsi sulle condizioni ontologiche necessarie affinché tale effetto divino possa effettivamente realizzarsi. Ciò è evidente se si presta attenzione alla potenza distruttrice di Dio: qui vi l'interconnessione dei principi universali immanenti agli esseri di un'ontologia forte pone dei vincoli talmente robusti e adamantini da non potere essere spezzati localmente: *s'il y avait des universaux réels ... le monde serait traversé de liens horizontaux, s'organiseraient en couches selon l'inclusion hiérarchique des essences*¹⁹. L'onnipotenza creatrice e distruttrice di Dio giunge proprio a sciogliere questi legami eterni e a diradare gli ingombranti rapporti tra gli enti, che vengono restituiti alla propria unicità²⁰. Tale operazione, come

¹⁸ Guglielmo di Ockham, *Summa logicae* I, c. 15, in *Venerabilis Inceptoris Guillelmi de Ockham Opera Philosophica*, I, ed. P. Boehner – G. Gal – S. Brwn, St. Bonaventure, New York 1974, p. 51.

¹⁹ P. Alferi, *Guillaume d'Ockham. Le singulier*, Les Éditions de Minuit, Paris 1989, p. 127.

²⁰ Tanto che la suggestiva affermazione di Alferi per cui *l'absolu singularité des étants, leur espacement essentiels ouvre le monde à la liberté divin* (*ibidem*) dovrebbe essere letta al contrario, scambiando l'ordine di causalità.

riconosce Ockham in altro luogo²¹, sarebbe impossibile se si ergesse l'universale a parte essenziale costitutiva simultaneamente di più enti. Alla struttura piramidale e gerarchica si sostituisce una organizzazione orizzontale, in cui gli enti sono sullo stesso piano e tutti egualmente subordinati alla potestà divina.

La seconda classe di argomenti in cui entra in scena la potenza divina è di natura logico-metafisica. Siccome il filosofo inglese è qui alle prese con Duns Scoto, esporrà brevemente alcuni elementi chiave della sua teoria, peraltro interessante e raffinata. La *natura communis*, considerata in sé stessa, non ha alcuna determinazione positiva: non è né in atto né in potenza, né esistente né non esistente. Sebbene non si trovi mai *de facto* separata da caratteristiche come l'universalità o la singolarità, tuttavia non è essenzialmente nessuna di queste²². Scoto aggiunge che essa ha un qualche tipo di *priorità* rispetto a tutte queste caratteristiche, ma non nel senso in cui può esistere *prima* degli enti in cui si istanzia. Il senso della sua priorità è esclusivamente metafisico-formale: *while the identity of its instantiations depends on it, its identity does not depend on those of its instantiations*²³. Una volta entrata in composizione con la differenza individuale (*haecceitas*), la natura si *contrae*, concretizzandosi. Così come il predicato *animato* è predicato *per se* di “uomo”, anche se si può predicare di “corpo” in modo denominativo, così l’unità numerica è predicata *per se* della differenza individuale ma

²¹ Guglielmo di Ockham, *Quodlibeta septem* 4, q. 32, in *Venerabilis Inceptoris Guillelmi de Ockham Opera Theologica*, IX, ed. J.C. Wey, St. Bonaventure, New York 1980, p. 456: *Nulla est contradicatio quod res absoluta sine omni illo existat quod nec est pars eius nec causa eius essentialis*.

²² La concezione scotista della natura comune è, sotto questo aspetto, debitrice della dottrina dell’essenza indifferente di Avicenna, per cui l’esistenza non è che un semplice attributo dell’essenza; quest’ultima, dunque, può essere intuita e analizzata separatamente. Cfr. A. De Libera, *Il problema degli universali: da Platone fino alla fine del Medioevo*, La Nuova Italia, Scandicci 1999, pp. 191-198.

²³ R. Cross, *Medieval Theories of Haecceity*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, first published 31 Jul 2003, revision 18 Jan 2022, URL: <https://plato.stanford.edu/entries/medieval-haecceity/>

in modo *denominativo* della natura contratta dalla differenza individuale.

Dal canto suo, Ockham osserva che tale supposta natura comune, se davvero esibisse una forma di priorità, potrebbe ricevere l'*esse* separatamente, almeno per potenza divina; ma ciò è escluso da Scoto stesso²⁴. Una volta “incarnatasi”, essa diventa tanto singolare quanto lo è la *differentia particularis* con cui fa tutt’uno; al punto che nemmeno Dio potrebbe restituirla la sua indeterminatezza ontologica: *illud quod per nullam potentiam potest pluribus convenire non est realiter et positive commune; igitur si illa res quae est in Sorte per nullam potentiam potest esse in alio, non est realiter et positive communis*²⁵. La non-incompatibilità formale dell’*humanitas* a stare tanto in Socrate quanto in Platone si rivela una mera chimera: di fatto, la sua congiunzione con Socrate la priva di qualsiasi tipo di universalità. L’imprescindibile singolarità di ogni creatura è sottolineata dall’incapacità divina di rendere qualcosa universale: *illud quod nec etiam per potentiam divinam potest communicari pluribus, non est realiter commune; sed quacumque re demonstrata, illa per potentiam divinam non potest communicari pluribus*²⁶.

Poco più avanti viene chiesto cosa può essere debitamente chiamato universale, e si delineano tre candidati: o un ente reale, o un ente di ragione, o un composto dei due. L’esame della seconda alternativa è l’occasione per mettere a nudo l’impossibilità assoluta dell’esistenza di un *concreto universale*:

Si detur secundum, sequitur quod nulla res est universalis, nec compleutive nec inchoative, nec in actu nec in potentia, quia illud quod per potentiam divinam non potest reduci ad complementum et actum ut sit aliquale non est tale nec in potentia nec inchoative. Et

²⁴ Cfr. Guglielmo di Ockham, *Scriptum in librum primum sententiarum. Ordinatio*, d. 2, q. 6 ... cit., p. 193: *Omne prius natura alio potest per potentiam divinam fieri sine posteriori; sed hoc est impossibile de natura, cum sit eadem realiter cum differentia contrahente.*

²⁵ Ivi, q. 5, p. 157.

²⁶ Ivi, q. 6, p. 180.

*hoc est verum ubi non ex hoc ipso quod reducitur ad unum actum remanet potentia ad alium actum, sicut est in divisione continui in infinitum, et quando aliquid est in potentia ad contradictoria.*²⁷

Tramutare un ente di ragione in una cosa esistente è naturalmente possibile all’Onnipotente; non quando però il primo è dotato di qualità inconciliabili con l’esistenza, come l’universalità. Intraprendere un tentativo simile presupporrebbe un *tempo infinito*, perché non si giungerebbe alla creazione di un ente completo capace di un’esistenza in atto. Il fallimento equivale a quello di chi pretendesse ostinatamente di pervenire a un termine ultimo nel processo di divisione di una linea continua, o ad attribuire caratteri contradditori (un quadrato rotondo) a uno stesso oggetto²⁸: tali propositi conserverebbero un grado di potenzialità che impedirebbe una loro *traduzione reale*. La straordinaria abilità divina di manipolare il mondo, che sembra estendersi al punto che, se volesse, potrebbe persino forgiare una materia *pura*, priva di qualsiasi forma²⁹, trova in questi ultimi tre casi-studio un limite invalicabile.

Si possono identificare altre due trattazioni in cui la soluzione si avvale di un genuino mutamento di sguardo. La prima ha come obiettivo polemico la ricerca scotista del *principium individuationis*.

²⁷ Ivi, p. 182.

²⁸ L’esempio dei contradditori è particolarmente calzante: esso è diretto a colpire quell’indeterminazione ontologica che la natura comune non perderebbe neanche dopo la sua unione con la differenza individuale. A questo proposito, vedi Guglielmo di Ockham, *Scriptum in librum primum sententiarum. Ordinatio*, d. 2, q. 6 ... cit., pp. 183-186, luogo in cui rivela ancora una volta centrale l’argomento teologico biblico: *si illa natura quae est in Sorte vere est communis, igitur cum destructo Sorte destruatur quodlibet essentialis sibi, sequitur quod aliquid commune vere destruatur et adnihiletur* (ivi, p. 183).

²⁹ Guglielmo di Ockham, *Scriptum in librum primum sententiarum. Ordinatio*, d. 9, q. 3, in *Venerabilis Inceptoris Guillelmi de Ockham Opera Theologica*, III, ed. G.I. Etzkorn, St. Bonaventure, New York 1977, p. 309: *Naturaliter haec materia potest esse sine hac forma et sine illa forma, et sic de qualibet divisim sine petitione principii infertur quod per potentiam divinam materia potest esse sine omni forma.*

nis, ovvero un’entità irriducibile, una *ultima realitate formae*³⁰ – in grado di identificare e contraddistinguere gli enti nella loro singolarità³¹. Secondo il *Doctor Subtilis*, le nature, che fondano la predicazione essenziale, diventano particolari e circostanziate proprio grazie all’unione con tali *items* individuali; ciò stride però con la dottrina di Ockham, per cui le diverse umanità sono per *se stesse* delle *res absolutae*:

*Non est inconveniens quin – saltem per potentiam divinam – quaelibet res absoluta intuitive videatur absque visione alterius rei absolutae; igitur humanitas quae est in Sorte potest intuitive videri sine differentia contrahente, et humanitas quae est in Platone eodem modo; sed talis videbit eas distingui loco et situ; igitur videbit eas distingui; sed nullus cognoscit in particulari et distincte aliqua distingui essentialiter nisi cognoscat in particulari principia distinctiva intrinseca; igitur istae humanitates se ipsis distinguntur, et per consequens sunt se ipsis haec.*³²

Qui la perfezione della capacità percettiva dell’occhio di Dio diventa il criterio assoluto per formulare giudizi di identità e distinzione, rivelando superflua la caccia all’individuazione ontologica degli enti, fatto indimostrabile e auto-evidente³³. Una tattica analoga

³⁰ Duns Scoto, *Ordinatio* II, d.3, q. 6, (pars.1), in *Doctoris subtilis et mariani Ioannis Duns Scoti Opera Omnia*, VII, ed. C. Koser (a cura), Typis polyglottis Vaticanicis, Civitas Vaticana 1973, p. 479

³¹ Per tale intricato punto dottrinale di Scoto, rimando a P. King, *Duns Scotus on the Common Nature and the Individual Differentia*, in “Philosophical Topics” 20/2 (1992), pp. 51-76.

³² Guglielmo di Ockham, *Scriptum in librum primum sententiarum. Ordinatio*, d. 2, q. 5 ... cit., p. 156.

³³ Ivi, q. 6, p. 197: *Et ita quaelibet res extra animam se ipsa erit haec; nec est quaerenda aliqua causa individuationis nisi forte causae extrinsecae et intrinsecae, quando individuum est compositum, sed magis esset quaerenda causa quomodo possibile est aliquid esse commune et universale.* Basti pensare che nel loro significato naturale – in quanto suppongono *personalmente* – il termine *unum* è totalmente convertibile con *ens*, cfr. Guglielmo di Ockham, *Scriptum in librum primum sententiarum. Ordinatio*, d. 24, q. 1, in *Venerabilis Inceptoris Guillelmi de Ockham Opera*

viene sviluppata per confutare la dottrina di Enrico di Harclay, per cui l'universalità non esiste in natura ma è una proprietà secondaria che scaturisce da un'apprensione intellettuale *confusa* dell'oggetto: ad esempio Socrate, in quanto confusamente concepito, è un *uomo*. L'assurdità di tale concezione risalta attraverso un paragone: anche se la visione del colore bianco consente ai sensi di delimitare percettivamente gli oggetti bianchi grazie a una discontinuità cromatica, ciò non significa che i colori siano la causa stessa della *distinctio rerum*; allo stesso modo, l'universalità non è conferita dagli atti intellettivi confusi. Una delle controprove chiama in causa la perfezione della conoscenza intuitiva di Dio, in grado di cogliere qualsiasi oggetto nella sua interezza e specificità. La percezione chiara e *distinta* che l'intelletto divino ha di ogni cosa non gli impedisce certamente di formulare giudizi quidditativi su di essa e di riconoscerne la specie cui appartiene:

*Re praecise intellecta distincte, potest formari propositio in qua praedicatur superius de inferiori, sicut si Sortes intuitive videatur et quidquid est in Sorte intuitive videatur, saltem per potentiam divinam, adhuc potest talis intellectus scire quod Sortes est homo, quod est animal; igitur sine omni intellectu confusa propria alicui habetur superius, et per consequens universale sive commune.*³⁴

L'ultima batteria di argomenti cui voglio accennare si situa pienamente nel progetto riduzionista e antimetafisico di Ockham. Per escludere che la relazione sia una realtà *autonoma* dai termini relativi, si immagina una situazione primordiale dove Dio crea il primo uomo e successivamente un altro gruppo di uomini. Nel tempo, questi genereranno una prole, generando molteplici rapporti padre-figlio. Se la *filiatio* fosse una *res absoluta*, Dio potrebbe decidere di porne

Theologica, IV, ed. G.I. Etzkorn – F.E. Kelly, St. Bonaventure, New York 1979, p. 85: *Secundo modo dico quod unum non differt ab ente, nec simpliciter nec secundum quid nec formaliter nec quocumque modo, non plus quam ens differt ab ente.*

³⁴ Ivi, q. 7, pp. 249-250.

una nel primo progenitore, col risultato paradossale per cui la stessa persona sarebbe figlia di sé stesso³⁵. Il ragionamento è ripetuto quasi *verbatim* nella *Summa logicae*, dove viene anche generalizzato in una forma più astratta. Si parte infatti dall'assioma della capacità divina di creare gli effetti senza le cause loro proprie³⁶ (*omnem rem quam potest Deus facere mediante causa secunda efficiente potest per se facere sine omni causa secunda efficiente*), e si ipotizza la creazione divina di una *relatio* priva di qualsiasi causa mondana. Ma ciò è impossibile, poiché per definizione stessa ogni rapporto ha una causa efficiente cui è legato, in modo che risultano esserci due efficienti, contro l'ipotesi di partenza³⁷.

Un esperimento mentale simile è adoperato nella confutazione dell'esistenza indipendente della somiglianza: se così fosse, perlomeno un intelletto sovra-umano (come quello angelico) dovrebbe essere capace di comprenderla isolatamente, senza l'apprensione di altri oggetti. Ma se si immagina un mondo contenente un angelo, Socrate e la *similitudo in eo* (per potenza divina), si giunge a una contraddizione: la stessa proposizione sarebbe evidente e incerta nella mente angelica:

*Si Deus crearet unum angelum qui prima cognitione sua videret Sortem et similitudinem in eo et nullam aliam rem, ille evidenter sciret istam propositionem 'Sortes est similis', sicut videns Sortem et albedinem in Sorte scit evidenter quod Sortes est albus, et tamen ille dubitaret utrum Sortes sit alicui similis, quia aliam similitudinem numquam vidit.*³⁸

³⁵ Guglielmo di Ockham, *Quodlibeta septem*, 4, q. 11, in *Venerabilis Inceptoris Guillelmi de Ockham Opera Theologica*, IX ... cit., pp. 350-351.

³⁶ Si tratta del rovesciamento di un gruppo di proposizioni condannate dal vescovo Tempier del 1277. Una delle più emblematiche è l'articolo 69: *Quod Deus non potest in effectum causae secundariae sine ipsa causa immediata*.

³⁷ Guglielmo di Ockham, *Summa Logicae*, I, c. 50 ... cit., pp. 161-162.

³⁸ Id., *Quodlibeta septem*, 6, q. 8 ... cit., p. 613.

Questo perché il concetto di similitudine sarebbe senza referente (*a chi* è simile Socrate?), e di conseguenza vuoto e inintelligibile. Bisogna disfarsi dell'idea che la similitudine sia una *res* ulteriore e distinta dai *qualia* inerenti ai singoli individui. Come dice enfaticamente il *Venerabilis Inceptor* accostando il suo funzionamento semantico a quello dei termini collettivi, essa designa almeno due *supposita* differenti: *similitudo est conceptus relativus significans plura coniunctim ... Sicut populus est plures homines et nullus homo est populus, ita similitudo est plura alba et nullum album est similitudo*³⁹.

Dall'analisi condotta si possono apprezzare gli effetti dirompenti del concetto di potenza assoluta di Dio, la cui *funzione critica* permette di contrastare l'universale immanente di stampo classico e l'ipotesi delle idee divine, la natura comune di Scoto, nonché di togliere peso ontologico alla categoria della relazione. L'entrata in scena di Dio si configura come un utile surrogato teorico laddove l'esperienza induttiva è muta, per vagliare scrupolosamente la validità di ipotesi ontologiche altrimenti inverificabili: *il apparaît ainsi a priori qu'une seule démonstration, indépendante de toute expérience et de toute induction causale, permet de déduire le possible et l'impossible, c'est-à-dire ce qui peut être et ce qui ne peut pas être*⁴⁰.

2. Una lettura comparata del Commento a Porfirio

In un saggio del 1983 divenuto celebre, Umberto Eco⁴¹ ha analizzato l'*Arbor Porphyriana* dal punto di vista di una teoria semiolologica e linguistica, mettendone in luce vari difetti costitutivi che gli

³⁹ Id., *Quodlibeta septem*, 6, q. 16 ... cit., p. 639.

⁴⁰ A. de Muralt, *L'enjeu de la philosophie médiévale: Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*, Brill, Leiden 1991, p. 272.

⁴¹ Il saggio è apparso nella raccolta G. Vattimo – P.A. Rovatti (a cura), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1983, ed è stato ripubblicato con qualche variazione in *Scritti sul pensiero medievale*. In quest'analisi attingerò da entrambe le versioni.

impediscono di essere quel che vuole essere⁴²: una mappa degli enti nel mondo. Allo scopo ricorre a due nozioni contemporanee, quella di *dizionario* e quella di *encyclopedia*; il primo aspira ad assegnare a ogni termine solo le proprietà necessarie e sufficienti a definirlo, senza aggiungere nulla di contingente. In questo senso il termine “cane” può essere definito come animale, mammifero e canide, mentre nella sua definizione non rientrano altre proprietà tipiche. Ad esempio: un cane solitamente se disturbato può abbaiare o mordere, mentre scodinzola quando vede il suo padrone; ma queste proprietà possono essere escluse dalla sua definizione. Così l’uomo è definito come *animale razionale mortale*, e non è necessario menzionare il fatto che è capace di cantare o di fare teatro. Queste informazioni le possediamo grazie a una conoscenza empirica degli enti nel mondo e non appartengono a quelle che si direbbero oggi proprietà analitiche (quando dico “uomo” sto automaticamente dicendo animale razionale e viceversa). Il dizionario *deve solo rendere ragione di fenomeni quali la sinonimia, la parafrasi, le relazioni di ipo e iperonimia, la differenza tra verità analitiche e sintetiche (dipendenti dalla conoscenza del mondo)*⁴³. La tesi del saggio è che l’*Arbor* aspira a essere un dizionario perfetto ma non centra l’obiettivo perché l’idea pura di un dizionario è nella pratica irrealizzabile, e finisce per includere inevitabilmente elementi encyclopedici. L’unico assunto su cui la dimostrazione si regge è che l’*albero porfiriano delle sostanze aspira a essere un insieme gerarchico e finito di generi e specie*⁴⁴.

Siccome ciò che si definisce è l’essenza, la difficoltà maggiore che tale tipo di struttura richiede è discernere tra gli attributi quali sono davvero essenziali a definire le sostanze. La caccia agli attribu-

⁴² Un punto discutibile, se è vero che *Porfirio e la successiva tradizione medievale non paiono interessati a servirsi dell’albero per descrivere l’intero universo* (C. Marmo, *La semiotica di Eco e la filosofia medievale*, in A.M. Lorusso (a cura), *La filosofia di Umberto Eco*, La Nave di Teseo, Milano 2021, p. 128).

⁴³ U. Eco, *L’antiporfirio*, in *Il Pensiero debole ... cit.*, p. 57.

⁴⁴ U. Eco, *Dall’albero di Porfirio al labirinto encyclopedico*, in *Scritti sul pensiero medievale*, Bompiani, Milano 2012, p. 533.

ti giusti deve proseguire fino *al punto che, benché ciascuno di essi abbia un'estensione più ampia del proprio soggetto, tutti insieme abbiano la stessa estensione del soggetto: e questa sarà l'essenza della cosa*⁴⁵. Se dico che l'uomo è un animale sto dicendo una cosa corretta, ma non sto ancora circoscrivendo completamente la sua essenza, perché per farlo dovrei aggiungere che è mortale e che è razionale. Il *definiens* e il *definiendum* devono essere coestensivi. Con una certa approssimazione, se ci rivolgiamo a *Summa logicae* I, 26-27 scopriamo che anche Ockham ha in mente una “primitiva” distinzione tra dizionario ed enciclopedia. Egli spiega il concetto di definizione *quid rei* come un *sermo compendiosus, exprimens totam naturam rei, nec aliquid extrinsecum rei definitae declarans*⁴⁶. Nulla di mancante né nulla di superfluo. Al contrario la descrizione è un *sermo compendiosus ex accidentibus et propriis compositus ... descriptio dicitur ut obumbrans et non substantialem existentiam subiecti manifestans sed consequentia*. L'esempio è la descrizione di uomo come *risibile, erecte ambulativum, latas habens ungues*⁴⁷. Le definizioni porfiriane di genere e specie sono assolutamente correlative, come riconoscono sia Eco che Ockham; quest'ultimo così ribatte a chi accusi di circolarità della definizione (essendo il genere definito tramite la specie e viceversa): *non est inconveniens quod utrumque per alterum definiatur definitione exprimente quid nominis: immo hoc est necessarium, cum correlativa sint simul in intellectu – hoc est, non possit sciri quid nominis unius nisi sciatur quid nominis alterius*⁴⁸. Ciò che però sorprende è il fatto che Ockham non consideri la frase *il genere è ciò che è predicato in quid di molte cose che differiscono per specie* propriamente una definizione, in quanto il *definiendum* non ha parti e la definizione deve

⁴⁵ Ivi, p. 530.

⁴⁶ Guglielmo di Ockham, *Summa Logicae*, I, c. 26 ... cit., p. 85.

⁴⁷ Ivi, c. 27, p. 89.

⁴⁸ Id., Guglielmo di Ockham, *Expositio in librum Porphyry de predicabilibus*, c. 2, § 2, in *Venerabilis inceptoris Guillelmi de Ockham Opera Philosophica*, II, ed. E.A. Moody, St. Bonaventure, New York 1978, p. 31.

proprio esprimere le parti di qualche tutto. Piuttosto è una *quae-dam descriptio notificans et faciens cognosci an aliquid sit genus vel non*⁴⁹; il *Venerabilis Inceptor* non sembra dare molto valore a questa osservazione, eppure essa potrebbe celare una notevole forza dirompente. Perché allora sembrerebbe che, per sapere se qualcosa sia un genere di qualcos'altro, dovrei verificare se è possibile che venga predicato di qualcos'altro: ma ciò equivale a dare un criterio basilare, una *regola empirica* per determinare la funzione di genere di qualcosa rispetto a qualcos'altro. Usando la terminologia echiana, bisognerebbe distinguere tra classificazione e definizione:

*Un semplice artificio classificatorio è quello che appunto incassa generi, specie e differenze senza spiegare la natura del definiendum ... una classificazione non serve a definire un termine ma soltanto a permettere di usarlo in modo logicamente corretto. Posto che, poniamo, l'immaginaria specie dei Prissidi sia classificata come appartenente al genere dei Prosidi e i Prosidi siano specie dei Proceidi, non è necessario sapere che proprietà abbiano un proceide o un proside per poter trarre inferenze (verissime) del tipo se questo è un prisside allora è certamente un proside, e non è possibile che qualcosa sia un prisside e non sia un proceide. Ma ... un conto è sapere che cosa sia un proceide, e se ha un significato dire che i termini hanno un significato, questo significato la classificazione non ce lo fornisce.*⁵⁰

Ockham non è estraneo a questo modo di ragionare, e più volte sembra spiegare la predicazione genere-specie in termini di implicazione inferenziale. La sua rilettura dell'*Isagoge*, infatti, piegava un vocabolario palesemente metafisico a un unico criterio: la predicabilità del singolare. Quando Porfirio dice che il genere è *principio* della specie non vuol dire che esso sia causa della specie; il genere è principio in quanto è predicato di più cose singolari rispetto alla spe-

⁴⁹ Ivi, c. 1, § 5, p. 21.

⁵⁰ U. Eco, *Dall'albero di Porfirio* ... cit., pp. 543-544.

cie, dunque è *più comune*⁵¹ di essa; allo stesso modo la specie è detta *subordinata* al genere perché è *meno comune* di esso, e nessun altro senso di subordinazione è qui incluso. Quando è detto che il genere contiene la specie, ciò non va inteso nel senso in cui un corpo è una totalità composta da ossa e nervi: “*continere*” *hic accipitur pro illo quod plura significat, et pro communiori*⁵². Quando dice che animale è correttamente predicato di uomo, o figura geometrica di triangolo, non sta forse stabilendo una relazione simile a quella tra iponimi e iperonimi? Sapere che una specie, come triangolo, fa “parte di” un genere, quello della figura geometrica, non ci suggerisce nulla di nuovo sulla natura della specie e su cosa essa significhi, se non che ciò che è indicato dalla specie è indicato anche dal genere superiore. Ed *esse communior* è un’espressione dal chiaro significato estensionale, che non definisce esattamente l’essenza della cosa ma le provvede un *posto corretto* all’interno di una struttura a incassamento che si vuole necessaria. Un tale modo di procedere è consono a un mondo, come quello ockhamista, totalmente sfornito di essenze comuni. Già nel *Libellus contra doctrinam Guilelmi Occam*, una lista di cinquantasei articoli sospetti di eresia redatta nel 1323, l’ex cancelliere di Oxford Lutterell denunciava tra le altre la seguente tesi: *quod genus non est de intraneitate rei, cuius est genus et quod universaliter superius non est de essentia inferioris*⁵³. Effettivamente Ockham fonda la predicabilità non sulle essenze identiche, ma sulla dottrina della *suppositio*: quando è detto “Socrate è un animale” e “questa scimmia è animale”, anche se il predicato è lo stesso, *in re nihil omnino invariatum est idem in Sorte et in asino isto, igitur est aliquid aliud*. La verità della predicazione non richiede che ciò

⁵¹ Guglielmo di Ockham, *Expositio in librum Porphyrii de praedicabilibus*, c. 1, § 4 ... cit., p. 19.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Giovanni Lutterell, *Libellus contra doctrinam Guilelmi Occam*, a. 41-42, in *Die Schriften des Oxforders Kanzlers Iohannes Lutterell*, ed. F. Hoffmann, St. Benno, Leipzig 1959, p. 92.

che è predicato *sia nel* soggetto come parte, ma solo che *stia per* quel soggetto.

Altrove Ockham sembra esprimere il sospetto che in fondo il nome del *definiendum* può essere evitato perché è convertibile con il *definiens*: “*corpus animatum*” *non est genus nec species, sed est una definitio composita ex genere et differentia; quia tamen illi definitio non est nomen impositum, ideo loco nominis quod deberet imponi definito ponitur definitio*⁵⁴. Quello che il francescano evita di domandarsi è come mai non ci sia un nome corrispondente alla definizione. È possibile che la sua sia un’osservazione estemporanea, ma se si oltrepassasse il comodo recinto dell’*ordo predicamentalis* canonico, fatto *ad hoc* per giungere alla definizione di “uomo”, ci si accorgerebbe che i nomi son molto meno numerosi di quello che crediamo. E peraltro quando diciamo “animale razionale” non stiamo forse nominando una specie per mezzo del genere e della differenza? È lecito allora domandarsi in che misura questi nomi siano necessari. Ora, uno dei punti cardine dell’argomentazione di Eco è che i predicabili elencati sono troppi: basterebbero solo definizione, accidente e proprio. Per quale motivo vanno esclusi genere e specie? Perché, escluso forse il genere sommo (sostanza), i restanti generi si costituiscono grazie a una divisione binaria di differenze, e quindi altro non sono che la risultante di un genere generalissimo diviso a ogni snodo da una fitta somma di differenze: *Generi e specie sono fantasmi verbali che coprono la vera natura dell’albero e dell’universo che esso rappresenta, un universo di pure differenze*⁵⁵. Se l’albero è un artificio che nasconde al suo interno un pulviscolo di differenze che si possono ripetere sotto medesimi generi, e se le differenze, come riconosce Aristotele, provengono da un altro albero, quello della categoria della qualità; e se le qualità essenziali non possono essere conosciute se non attraverso i sensi (osservazioni delle abitudini degli animali, robustezza dei minerali...), allora,

⁵⁴ Guglielmo di Ockham, *Expositio in librum Porphyrii de praedicabilibus*, c. 2, § 6 ... cit., p. 36.

⁵⁵ U. Eco, *L’antiporfirio* ... cit., p. 70.

conclude l'autore piemontese: *il dizionario si dissolve necessariamente, per forza interna, in una galassia potenzialmente disordinata e illimitata di elementi di conoscenza del mondo*⁵⁶, trasformandosi di fatto in un'enciclopedia.

In modo similare, Ockham rifiuta continuamente l'idea per la quale a un mutamento del significante di una parola corrisponda sempre un mutamento di significato. La parola “uomo” non indica qualcosa di differente da “umanità”, così come “cavallo” non indica qualcosa di diverso da “cavallinita”. Non è inverosimile allora ipotizzare che il *Venerabilis Inceptor* avrebbe accettato l'idea di cancellare i nomi delle specie rimpiazzandoli con le rispettive definizioni. Questo discorso può avere una sua validità per l'Albero delle sostanze naturali; è assai più controverso per gli alberi delle restanti categorie, perché, come ha magistralmente mostrato Panaccio contestando la tesi di Spade⁵⁷, nel caso dei termini connotativi (come “bianco”, “vero”, “alto”): *A nominal definition is not always synonymous with the defined term*⁵⁸. E dunque in quest'ultimo caso Ockham verosimilmente non avrebbe incoraggiato la sostituzione di un termine come “bianco” con la sua definizione: “un corpo che possiede la bianchezza”.

Inoltre, nonostante Ockham credesse nell'indipendenza ontologica delle sostanze, tuttavia sapeva che qualsiasi organizzazione dell'universo è fatta a partire dalle capacità conoscitive dell'uomo, e che quando si tenta di dar conto di tale organizzazione è inevitabile fare affidamento sulle proprietà delle cose come segni di riconoscimento⁵⁹. Poco oltre aggiunge: *per ipsa accidentia innotescunt nobis*

⁵⁶ U. Eco, *Dall'albero ...* cit., p. 547.

⁵⁷ Cfr. V. Spade, *Ockham's Distinctions between Absolute and Connotative Terms*, in “Vivarium” 13/1 (1975), pp. 55-76.

⁵⁸ C. Panaccio, *Ockham on concepts*, Ashgate, Aldershot 2004, p. 86.

⁵⁹ Guglielmo di Ockham, *Expositio in librum Porphyrii de praedicabilibus*, c. 2, § 15 ... cit., p. 52: *Ipsa individua extra se ipsis essentialiter distinguuntur, sicut Sortes per suam substantiam distinguitur a Platone, et non proprie distinguitur per suas proprietas. Tamen distinctio eorum frequenter nobis innotescit per suas proprietas, et hoc vocat hic autor distingui per suas proprietas.*

individua substantiae, quia accidentia directe et in se cognoscuntur ab intellecto nostro, non sic autem substantiae⁶⁰. Se tali riferimenti testuali non sono sufficienti a inferire, come fa Eco, che le differenze costitutive sono *accidenti*, perlomeno mostrano una vena scettica riguardo l'attingibilità diretta dell'essenze stesse.

In via conclusiva, mi pare che la riduzione ontologica ockhamista comporti una doppia conseguenza che conduce, da un lato, a un rafforzamento della struttura dizionarioale dell'albero, e dall'altro a una *possibile apertura* verso il modello encyclopedico. Innanzitutto, quale punto di partenza della revisione semiotica dell'albero, la critica agli universali consente di considerarlo non come un *ordine di essenze*, ma come un ordine concettuale o segnico:

*Ordo praedicamentalis substantiae non est ordo aliquarum rerum extra animam quarum quaelibet sit vera substantia, sed ordo aliquarum intentionum in anima tamquam signorum ordinatorum secundum communius et minus commune quae ipsas substantias singulares significant et exprimunt et declarant.*⁶¹

La smaterializzazione (o de-reificazione) delle essenze e l'adozione di una teoria del significato piuttosto estensionale sono due punti dottrinali vicendevolmente legati. Insieme formano le premesse necessarie alla messa in crisi del triangolo semiotico di matrice aristotelica: in particolare, concorrono a dimostrare che i nomi di generi e specie non sono segni biunivocamente congiunti con presunte *res universali*, con le quali intratterebbero una semplice e *chiusa* relazione a due posti. Tutto al contrario, essi sono concetti o *indicazioni segnaletiche* che consentono di accedere senza mediazioni alla varietà inesauribile degli enti nel mondo, in quanto significano direttamente le cose singolari, che sono i loro *propriissima contenta*⁶².

⁶⁰ *Ibidem.*

⁶¹ Guglielmo di Ockham, *Expositio in librum Porphyrii de praedicabilibus*, c. 2, § 6 ... cit., p. 37.

⁶² Ivi, c. 2, § 11, p. 45.

Ciò conduce, come si è visto, ad accentuare la natura *classificatoria* a scapito di quella *definitoria*. Secondariamente, il riconoscimento che le sostanze ci sono note attraverso le manifestazioni esteriori significa assegnare un’importanza decisiva ai *qualia* intese come differenze accidentali. Su questo aspetto, l’accostamento dei due autori risulta essere più solido della citazione di Tommaso d’Aquino che Eco stesso invoca nel saggio a supporto della sua tesi, scelta aspramente criticata da Marmo⁶³. Infatti, in un mondo dove non esistono *forme sostanziali comuni*⁶⁴, ma solo sostanze individuali *in se* inaccessibili⁶⁵, il riferimento alle *proprietates* come sorgenti primarie per la formazione di concetti comuni induce a considerarle come responsabili del processo astrattivo e, in definitiva, come garanti della *validità gnoseologica* dell’albero⁶⁶.

⁶³ Cfr. C. Marmo, *op cit.*, pp. 128-130.

⁶⁴ Non mi sembra scontato in tal senso che Ockham sia uno *strenuo difensore dell’essenzialismo*, qualifica che Marmo ascrive a *qualsiasi filosofo medievale* (ivi, p. 130).

⁶⁵ Su tale delicato problema gnoseologico rimando a A. Robert, *A Crucial Distinction in William of Ockham’s Philosophy of Mind: Cognitio in se/cognitio in alio*, in J. Pelletier, M. Roques (a cura), *The language of Thought in Late Medieval Philosophy*, Springer, Leuven 2017, pp. 39-58, dove è in questione proprio la possibilità dell’intelletto umano di separare concetti sostanziali e accidentali (p. 48).

⁶⁶ È proprio la derivazione del concetto dalla cosa concreta e, quindi, il suo statuto di segno *naturale* ad assicurare l’ancoraggio alla realtà singolare del termine universale. In questo senso, l’efficacia del rimando segnico consente alla teoria ockhamista di fare a meno di quel residuo di realismo che sopravviveva nella nozione abelardiana di *status rei* (Vignaux, *op cit.*, p. 243). Come giustamente rilevato da Jolivet, è nella diversa articolazione del dominio ontologico, così come nel differente peso assegnato ai concetti di *suppositio* e *significatio*, che si consuma la differenza tra il radicale nominalismo ockhamista e quello più temperato di Abelardo, cfr. J. Jolivet, *Abélard et Guillaume d’Ockham lecteurs de Porphyre*, in “Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie” (1981), pp. 53-54: *pour Abélard, il y a les choses, les idées, le sens des noms; l'étude des relations entre ces trois domaines conduit à poser des structures essentielles qui sont les status, œuvres de Dieu, plus ou moins confusément conçus par l'homme ... Pour Ockham il y a les choses et les signes; chaque chose est indivise et distincte des autres, absolument; c'est pourquoi les universaux signifient les choses en tant qu'ils en sont les signes, et de ce fait les représentent dans les propositions où ils sont employés.*