

Cláudio André Lottermann

IL PENSIERO CRITICO DI GUGLIELMO DI OCKHAM

THE CRITICAL THOUGHT OF WILLIAM OF OCKHAM

Abstract

Il pensiero di Guglielmo di Ockham può essere caratterizzato come un pensiero critico. Attraverso le sue argomentazioni, Ockham dialoga con gli autori del passato e con quelli a lui contemporanei, presentando nuovi ragionamenti con l'intento di introdurre metodi e punti di vista alternativi.

Vogliamo mettere in evidenza specialmente i temi relativi alla critica del realismo dell'universale, alla critica della convergenza tra ragione e fede e alla critica della *plenitudo potestatis*, con lo scopo di indicare che nella sua opera si trova realmente un pensiero critico. Una filosofia che con minuzia esamina e convalida determinati argomenti, non temendo di andare contro tesi dominanti e consolidate che, a suo avviso, non superano un esame critico.

William of Ockham's thought can be characterized as critical thinking. Through his arguments, Ockham engages in dialogue with past and contemporary authors, presenting new reasoning with the intent of introducing alternative methods and points of view.

We want to highlight especially the themes related to the criticism of the realism of the universal, the criticism of the convergence between reason and faith and the criticism of the plenitudo potestatis, with the aim of indicating that in his work there is truly critical thinking. A philosophy that meticulously examines and validates certain arguments, not afraid to go against dominant and consolidated theses that, in his opinion, do not pass a critical examination.

Keywords

Guglielmo di Ockham; pensiero critico; universale; fede/ragione; *plenitudo potestatis*.

William of Ockham; Critical Thinking; Universal; Faith/Reason; Plenitudo Potestatis.



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

ISSN 2035-7362

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

1. Introduzione

Guglielmo di Ockham è un filosofo critico ma anche dialogico. In rapporto ai pensatori precedenti, egli rifiuta ciò che non supera l'analisi critica, accetta ciò che è valido e costruisce le sue argomentazioni.

Questa dimensione si vede nella critica all'universale *in re*, all'armonizzazione tra fede e ragione e all'idea della *plenitudo potestatis*. Presenteremo il pensiero di Ockham sottolineandone l'argomentazione critica in merito a questi temi, senza la pretesa di esaurirne l'analisi nel presente articolo. Cercheremo di concettualizzare la filosofia di Ockham come un'autentica filosofia critica, delineando anche le soluzioni alternative indicate dal filosofo inglese.

2. Ockham e il pensiero critico

Il pensiero critico non nasce con Guglielmo di Ockham, perché caratterizza tutta la storia del pensiero occidentale nella misura in cui descrive l'atteggiamento con cui ogni filosofo, fin dall'antichità, passa al vaglio della ragione le acquisizioni di chi lo ha preceduto. Nel pensiero del *Venerabilis Inceptor*¹, però, la critica è una dimensione fondamentale. Ciò si deve soprattutto al suo carattere, al contesto storico in cui ha vissuto e alla sua storia personale.

Nicola Abbagnano, nel 1931, già metteva in evidenza che la personalità di Ockham è critica:

Dopo aver accertato, proprio sulle basi dell'esperienza, alcuni punti fondamentali, Ockham procede con vigorosa dialettica alla critica delle vecchie concezioni aristoteliche e scolastiche ed alla elaborazione di concetti nuovi, più aderenti agli insegnamenti

¹ Denominazione ricevuta a causa dei suoi percorsi accademici. Ockham non è mai arrivato ad essere *Magister Actu Regens*, ovverossia, egli non ha ottenuto la cattedra di professore universitario, ma è sempre rimasto un venerabile iniziatore.

*dell'esperienza. L'individualità del reale e la sua immediata rivelazione allo spirito umano sono i fondamenti che egli pone alla sua speculazione. La sua preoccupazione dominante è quella di allontanarsi il meno possibile da tali fondamenti.*²

Ockham non accetta semplicemente le idee di altri pensatori a causa dell'autorità o della tradizione. A volte egli è in disaccordo anche con Aristotele, il Filosofo per antonomasia, perché ritiene che alcune delle sue idee non siano corrette o siano incomplete. Secondo Ockham, gli argomenti devono passare per il vaglio della ragione. In questo modo, uno degli strumenti più importanti che utilizza è la logica. Ockham scrive una *Summa Logicae*³, evidenziando i principi fondamentali di questa arte. Nell'opera *Expositiones in Artis Logicae*, afferma:

*Quoniam omne operans, quod in suis operationibus et actibus potest errare, aliquo indiget directivo, et intellectus humanus in adquirendo scientiam et suam perfectionem ab ignotis ad nota discurrit necessario, circa quod directivum errare potest multipliciter, necesse fuit aliquam artem inveniri per quam evidenter cognosceret veros discursus a falsis, ut tandem posset certitudinaliter inter verum et falsum discernere. Haec autem ars est logica, propter cuius ignorantiam, testante Philosopho I Physicorum, multi antiqui in errores varios devenerunt.*⁴

La ricerca della verità è una preoccupazione costante nei suoi scritti filosofici, ma lo stesso carattere si può osservare nei suoi scritti polemico-politici. Ockham non accetta ciecamente vecchie

² N. Abbagnano, *Guglielmo di Ockham*, Carabba, Lanciano 1931, p. 391. Internet (28.01.2025): <http://www.abbagnanofilosofo.it/abbagnanonicolaguglielmodiockham-01.php>.

³ Guillelmus de Ockham, *Summa Logicae*, in *Opera Philosophica*, I. P. Boehner *et al.* (ed.), The Franciscan Institute, New York 1974.

⁴ Guillelmus de Ockham, *Expositionis in Libros Artis Logicae Prooemium*, in *Opera Philosophica*, II, E. Moody (ed.), The Franciscan Institute, New York 1974, p. 3.

concezioni, seppur già in un certo modo consolidate. La verità non è semplicemente rivelata al nostro intelletto ma, secondo lui, è costruita. È un'ardua conquista in cui è necessaria l'insistenza e, a volte, una certa violenza intellettuale⁵. Egli afferma: *Quia quaerendo, opponendo, disputando et solvendo ac diversas argumentationes et responsiones recitando melius veritas invenitur*⁶.

La ricerca della verità inizia con dei tentativi, nei quali ci si sbaiglia e si verifica. Non si può accettare nulla che non sia stato preventivamente discusso perché non si può essere precipitosi o indolenti. Il *Venerabilis Inceptor* si sforza di raggiungere ciò che intende come verità e invita i suoi interlocutori a fare lo stesso⁷.

A questo proposito è interessante il metodo dialogico che Ockham utilizza in parte dei suoi scritti politici, così come appare nel *Dialogus inter magistrum et discipulum de potestate papae et imperatori* o semplicemente *Dialogus*. Salanitri⁸ ha messo in evidenza che la tradizione dialogica si rifà a Platone, Agostino e Abelardo. È uno strumento importante come esercizio di ricerca per giungere alla verità o, nel linguaggio della filosofia contemporanea, *fare la verità*⁹.

La verità, secondo il *Venerabilis Inceptor*, non va accettata a causa dell'autorità ma va assunta perché gli argomenti sono veri, validi

⁵ M. Damiata, *Guglielmo di Ockham: povertà e potere, II. Il potere come servizio. Dal principatus dominativus al principatus ministrativus*, Edizioni studi francescani, Firenze 1979, p. 22.

⁶ Guillelmus de Ockham, *Octo quaestiones de potestate papae*, q. 8, c. 3, in *Opera Politica*, I, H. Offler (ed.), Manchester University Press, Manchester 1974, p. 181.

⁷ Guillelmus de Ockham, *Opus nonaginta dierum*, capitula 1-6, in *Opera Politica*, I, H. Offler (ed.), Manchester University Press, Manchester 1974, p. 293; cfr. M. Damiata, *op. cit.* p. 22.

⁸ C. Salanitri, *Scienza morale e teoria del diritto naturale in Guglielmo di Ockham*, Interlinea, Novara 2014, pp. 107-108.

⁹ È interessante la comparazione compiuta da Joice Beatriz da Costa tra il pensiero di Ockham e quello di Derrida: J.B. da Costa, *Desconstrução e navalha: sobre Jacques Derrida e Guilherme de Ockham*, in "Dissertatio" 17-18 (2003), pp. 27-73. Per approfondire il tema della verità in Derrida cfr.: A. Bizzozero, "Fare la verità". *Una rilettura di Jacques Derrida*, Edizioni Antonianum, Roma 2019.

e dimostrati attraverso la ragione. Ockham afferma nel *Dialogus*: *In his autem que modo gestio indagare tua nolo auctoritate moveri, sed quid in me possint rationes et auctoritates quas adduces ac meditatio propria experiri*¹⁰. È possibile osservare in Ockham un carattere inquieto nella ricerca della verità, che avviene attraverso molti sforzi, grazie a un atteggiamento di grande apertura mentale.

Un altro aspetto che ha influenzato il pensiero critico di Ockham è il suo contesto storico. Merino mette in evidenza alcuni aspetti storici rilevanti che hanno influenzato il pensiero di Ockham: la fine dell'ideale teocratico che avviene con la morte di Bonifacio VIII (1303), il dramma della cattività avignonese (1309-1377), il crollo dell'ideale imperiale avvenuto con la morte di Enrico VII (1313), l'inizio della Guerra dei Cento Anni (1377-1453)¹¹.

Sono avvenimenti storici che contribuirono all'indebolimento della coscienza europea dell'unità cristiana. Ockham visse e scrisse in un tempo di crisi. Egli non intende fare delle grandi sintesi come altri pensatori, ma vuole dare una risposta concreta ai problemi reali del suo tempo¹². Merino così sintetizza:

Ockham ha un forte senso del concreto e della libertà delle persone e delle complesse entità sociali. Vuole liberare la Chiesa dall'assolutismo del potere politico. Vive e pensa nel contesto esistenziale

¹⁰ Guillelmus de Ockham, *Dialogus*, I, 1, prol., c. 2, in *Opera Politica*, V. J. Kilcullen - J. Scott (ed.), The British Academy, Oxford 2020, p. 2.

¹¹ Cfr. J.A. Merino, *Storia della Filosofia Francescana*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1993, p. 341.

¹² Possiamo affermare che il *Venerabilis Inceptor* è stato influenzato dal suo contesto storico, ma anche che lui stesso lo ha influenzato. È interessante l'affermazione di Gordon Leff secondo cui *Ockham was an innovator* (cfr. G. Leff, *William of Ockham: the metamorphosis of scholastic discourse*, Manchester University Press, Manchester 1975, p. 13). D'altro canto Nicola Abbagnano sostiene che Ockham è: *l'ultima grande figura della Scolastica e nello stesso tempo la prima figura dell'età moderna* (Cfr. N. Abbagnano, *Storia della Filosofia Medievale*, I, UTET, Torino 1982, p. 623).

*della separazione reale tra fede e ragione, filosofia e teologia, teologia e politica, Chiesa ed Impero.*¹³

Ockham è un pensatore dell'Ordine dei Frati Minori. In tal senso è importante avere in mente il contesto storico dell'Ordine all'inizio del secolo XIV, caratterizzato da notevoli tensioni interne e da un aspro dibattito sulla questione della povertà francescana. In sintesi, i frati dell'Ordine sostenevano l'idea della povertà radicale di Cristo e degli apostoli. I francescani, come seguaci di Cristo, dovevano vivere nella povertà radicale, senza alcunché di proprio, neanche in comune¹⁴. Il papato aveva sostenuto fin dall'inizio la forma di vita dei francescani, ma nel corso degli ultimi decenni del XIII secolo e dei primi del XIV, diversi fattori interni ed esterni all'Ordine avevano sollecitato una progressiva revisione della povertà vissuta, trasformandola in una questione di *uso* di ciò che era necessario per la vita e l'apostolato. Da buon canonista, il papa Giovanni XXII sostenne che dal momento che i frati facevano *uso* di qualunque cosa, dovevano anche avere qualche *diritto* su di essa: il voto di povertà non li esentava dall'avere di fatto e di diritto un certo *dominio* sulle cose¹⁵.

Il gruppo dirigente dell'Ordine dei Frati Minori venne convocato ad Avignone, allora sede papale, per difendere le proprie posizioni. Pure Ockham, come sappiamo, venne chiamato ad Avignone nel 1324, per difendersi dalle accuse di eresia mossegli dall'ex cancelliere di Oxford, John Lutterell¹⁶.

¹³ J.A. Merino, *op. cit.*, pp. 341-342.

¹⁴ Cfr. R. Lambertini, *La povertà pensata. Evoluzione storica della definizione dell'identità minoritica da Bonaventura ad Ockham*, Mucchi, Modena 2000, pp. 189-307; M. Damiata, *Guglielmo d'Ockham: povertà e potere. I. Il problema della povertà evangelica e francescana nel sec. XIII e XIV. Origine del pensiero politico di G. d'Ockham*, Edizioni Studi Francescani, Firenze 1978, pp. 361-390.

¹⁵ Giovanni XXII pubblicò una serie di bolle per riaffermare la sua posizione: *Quia nonunquam* (1322), *Ad conditiorem* (1322), *Cum inter nonnullos* (1323), *Quia quorundam* (1324).

¹⁶ Cfr. F.E. Kelley, *Ockham: Avignon, before and after*, in *From Ockham to Wyclif*, A. Hudson e M. Wilks (a cura), Basil Blackwell, Oxford 1987, p. 3.

Ockham incontrò Michele da Cesena nel 1327, quando il Ministro Generale arrivò finalmente ad Avignone. Siccome la situazione per loro era diventata sempre più difficile, nell'anno 1328, Ockham, Michele da Cesena, Bonagrazia da Bergamo e Francesco d'Ascoli lasciarono Avignone senza il permesso papale e si rifugiarono sotto la custodia dell'imperatore Ludovico di Baviera, dapprima a Pisa, in seguito a Monaco. Così, il gruppo si unì a favore dell'ideale francescano e contro le idee di Giovanni XXII¹⁷.

Da quel momento, il *Venerabilis Inceptor* divenne portavoce della dissidenza francescana, come testimonia la quasi totalità della sua produzione letteraria dopo il 1328, volta ad argomentare in difesa della povertà francescana e contro le pretese teocratiche del papato avignonese. Tuttavia, tra la produzione accademica precedente e quella politico-polemica¹⁸, non c'è una totale discontinuità, ma rimangono fermi alcuni capisaldi del suo pensiero¹⁹. *In primis*, proprio il suo carattere critico.

3. Critica al realismo dell'universale

La dimensione critica di Guglielmo di Ockham è evidenziata dal suo rifiuto nei confronti di ogni forma di realismo dell'universale. Il *Venerabilis Inceptor* si dilunga molto nel presentare le teorie dell'universale *in re*²⁰. Quindi, nell'offrire la sua posizione, rifiuta ogni

¹⁷ E.P. Eguren, *A filosofia política de Guilherme de Ockham: a relação entre Potestade Civil e Potestade Eclesiástica - Estudos sobre o "Dialogus Pars III"*, Editora UFPEL, Pelotas 2020, pp. 103-120. Sulla disputa che portò alla rottura tra francescani e Giovanni XXII si legga: R. Lambertini – A. Tabarroni, *Dopo Francesco: l'eredità difficile*, Gruppo Abele, Torino 1989, pp. 101-128.

¹⁸ Per approfondire la terminologia utilizzata da Ockham nelle opere politiche si consiglia: *Guglielmo di Ockham*, a cura di F. Todescan - A. Ghisalberti - L. Zanolli, Collana Lex Naturalis, CEDAM, Padova 2007.

¹⁹ Cfr. C.A. Lottermann, *O singular em Ockham: ontologia, antropologia, política*, Vozes, Petrópolis 2024, pp. 192-199.

²⁰ Cfr. Guillelmus de Ockham, *Scriptum in Librum Primum Sententiarum, Or-*

forma di realismo, da quello radicale a quello moderato, poiché non ammette che esista alcun universale *extra animam*, ma soltanto *in anima*.

Come indica Müller²¹, Ockham fa tutto il possibile per respingere l'esistenza dell'universale nella natura delle cose. In quest'ottica, è interessante notare la riflessione conclusiva del testo ockhamiano:

*Tanta est impossibilitas quod aliqua res extra animam sit quo cumque modo universalis - nisi forte per institutionem voluntariam, quomodo ista vox 'homo', quae est vox singularis, est universalis - quanta impossibilitas est quod homo per quamcumque considerationem vel secundum quodcumque esse sit asinus.*²²

Vignaux²³ classifica le differenze tra le diverse forme di realismo così come presentate da Ockham nelle *quaestiones*, dalla quarta alla settima, della distinzione seconda nel commento al primo libro delle Sentenze. La distinzione massima corrisponde alla *quaestio 4*, dove l'universale non tiene in considerazione la molteplicità degli individui. Nella *quaestio 5* troviamo una distanza minore tra l'universale e gli individui perché l'universale si moltiplica negli individui. A seguire, la *quaestio 6* presenta una distinzione ancora minore perché la differenza tra universale e individuale non è data nella realtà, ma soltanto in modo formale. La distinzione minima, secondo Vignaux, è la *quaestio 7*, dove la distinzione si trova soltanto nella ragione e non nell'individuo.

dinatio, II, qq. 4-8, in *Opera Theologica*, II, S. Brown (ed.), The Franciscan Institute, New York 1970, pp. 99-291. Sul tema degli universali, cfr. A. De Libera, *Il problema degli universali. Da Platone fino al Medioevo*, La Nuova Italia, Firenze 1999; P. Leite Júnior, *O problema dos universais. A perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockham*, Edipucrs, Porto Alegre 2001.

²¹ Cfr. P. Müller, *La logica di Ockham*, Vita e pensiero, Milano 2012, p. 58.

²² Guillelmus de Ockham, *Scriptum in Librum Primum Sententiarum, Ordinatio*, II, qq. 4-8 ... cit., p. 249.

²³ Cfr. P. Vignaux, *Nominalisme*, in "Dictionnaire de Théologie Catholique" 11 (1931), p. 735.

Michon²⁴ afferma che la prima parte sviluppata da Ockham sulla critica agli universali, o meglio dalla *quaestio 4* alla *quaestio 7*, può essere chiamata *pars destruens* perché Ockham cerca di demolire soprattutto l'idea della realtà degli universali. A sua volta, la *quaestio 8* sarebbe la *pars construens* perché qui Ockham cerca di argomentare adeguatamente che l'universale si trova soltanto nella mente umana.

Leite Junior²⁵ afferma che la prima parte, dalla *quaestio 4* alla *quaestio 7*, costituisce la parte critica, dove Ockham cerca di sottoporre al vaglio della critica l'opinione di altri autori circa lo statuto dell'universale. Invece la seconda parte, la *quaestio 8*, può essere chiamata risolutiva perché Ockham presenta la sua opinione circa l'universale e intende risolvere la questione.

Nel complesso, Ockham afferma che l'universale esiste soltanto nell'anima umana e sta a indicare cose che sono fuori dell'anima: *Quodlibet universale est aliqua qualitas existens subiective in mente, quae ex natura sua ita est signum rei extra sicut vox est signum rei ad placitum instituentis*²⁶.

Pertanto, possiamo affermare che Ockham è un concettualista²⁷ perché presenta la teoria secondo cui gli universali sono esclusivamente concetti della mente umana e indicano delle realtà individuali concrete. L'universale si forma a partire dal singolare e ritorna ad esso²⁸. Pertanto, possiamo dire che si trova nella filosofia di Ockham il primato dell'individuale.

²⁴ Cfr. C. Michon, *Nominalisme. La théorie de la signification d'Occam*, Vrin, Paris 1994, pp. 381-482.

²⁵ Cfr. P. Leite Júnior, *op. cit.*, pp. 88-97.

²⁶ Guillelmus de Ockham, *Scriptum in Librum Primum Sententiarum, Ordinatio*, II, qq. 4-8 ... *cit.*, p. 289.

²⁷ Cfr. P. Boehner, *The realistic conceptualism of William Ockham*, in P. Boehner (a cura), *Collected Articles on Ockham*, The Franciscan Institute, New York 1958, pp. 156-174; A. Ghisalberti, *Guglielmo di Ockham, Vita e Pensiero*, Milano 1996, p. 90.

²⁸ Cfr. C.A. Lottermann, *op. cit.*, pp. 48-61.

Secondo lui, tutto ciò che esiste fuori della mente umana è singolare. Egli afferma: *Omnis res extra animam est realiter singularis et una numero²⁹*. In un'altra parte della stessa opera egli sostiene: *Ex istis sequitur quod quaelibet res extra animam se ipsa est singularis, ita quod ipsamet sine omni addito est illud quod immediate denominatur ab intentione singularitatis³⁰*. La stessa idea troviamo nell'opera *Expositio in libros Physicorum Aristotelis*, dove Ockham commenta la fisica aristotelica, ribadendo: *Sed sicut habet ostendi VII Metaphysicae, nihil est exsistens realiter extra animam nisi tantum singulare³¹*.

Tutti gli enti esistenti sono individuali. In altre parole, negli scritti di Ockham possiamo trovare un'ontologia del singolare³². Afferma Merino: *Tale singolarità è immediata, evidente e non è derivabile né dimostrabile. La singolarità è il modo più radicale di essere da parte dell'ente. È il suo modo di essere³³*.

La critica all'universale *in re* ha come sottofondo il primato dell'individuale. Estromettendo l'universale dall'ontologia, Ockham afferma che il singolare è l'oggetto dell'ontologia³⁴, mentre gli universali, essendo solo concetti della mente umana, appartengono alla dimensione del linguaggio.

²⁹ Guillelmus de Ockham, *Scriptum in Librum Primum*, II, qq. 4-8 ... cit., p. 196.

³⁰ Ivi, p. 197.

³¹ Guillelmus de Ockham, *Expositio in libros Physicorum Aristotelis*, I, c. 1, in *Opera Philosophica*, IV, V. Richter - G. Leibold (ed), The Franciscan Institute, New York 1985, p. 22.

³² Cfr. C.A. Lottermann, *op. cit.*, pp. 36-38.

³³ J.A. Merino, *op. cit.*, p. 347.

³⁴ Cfr. P. Alféri, *Guillaume d'Ockham le singulier*, Les editions de Minuit, Paris 1989, pp. 32-33.

4. Critica all’armonizzazione tra fede e ragione e lo sviluppo delle scienze

Un altro ambito nel quale Ockham muove delle critiche alle dottrine dei pensatori che lo hanno preceduto è quello del rapporto tra ragione e fede. La sua obiezione è rivolta al rischio di ridurre ciò che va creduto per fede a qualcosa di dimostrabile razionalmente³⁵.

Ockham invece afferma che le verità di fede non possono essere dimostrate: *Articulus fidei non potest evidenter probari*³⁶. In primo luogo, perché ciò renderebbe vana la Rivelazione, dato che, se l’uomo arrivasse alle verità di fede attraverso la speculazione razionale, le verità rivelate sarebbero inutili; in secondo luogo, può essere attribuito anche all’azione di Dio il principio dell’economia³⁷.

In questo senso, anche Dio non opera cose inutili. Se una verità è stata rivelata significa che l’uomo non avrebbe potuto raggiungerla attraverso la ragione. Allo stesso modo, se l’uomo avesse la possibilità di raggiungere la verità attraverso la ragione, Dio non avrebbe bisogno di offrirla per via rivelata.

Ockham si chiede anche in un’altra *Quaestio* dell’opera *Quodlibeta Septem* se un articolo di fede possa essere dimostrato. In riposta alla questione, egli afferma semplicemente: *Ad istam quaestionem dico quod non possunt demonstrari a viatore, quia nec demonstratione quia nec propter quid*³⁸. In altre parole, le verità di fede non

³⁵ Cfr. A. Ghisalberti, *op. cit.*, p. 123.

³⁶ Guillelmus de Ockham, *Quodlibeta Septem*, I, q. 1, in *Opera Theologica*, IX, J. Wey (ed.), The Franciscan Institute, New York 1980, p. 1.

³⁷ Conosciuto anche come “il rasoio di Ockham”, sintetizzato nella seguente affermazione del *Venerabilis Inceptor*: *Tum quia frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora*. Guillelmus de Ockham, *Scriptum in Librum Secundum Sententiarum (Reportatio)*, q. 20, in *Opera Theologica*, V, G. Gál - R. Wood (ed.), The Franciscan Institute, New York, 1981, p. 436. Per approfondire cfr. V.S. Borges – S.R. Strelting, *A navalha de Ockham, função lógica e critérios de aplicação*. In: ENPOS - Encontro de Pós-Graduação, 21 - Semana Integrada UFPEL, 5, 2019, Pelotas, *Anais Eletrônicos*, SIEPE, Pelotas 2019. Internet (29.01.2025): <http://cti.ufpel.edu.br/siepe/arquivos/2019/CH01068.pdf>.

³⁸ Guillelmus de Ockham, *Quodlibeta Septem*, II, q. 3 ... cit., p. 117.

possono essere dimostrate, né attraverso qualcosa che va dall'effetto alla causa, né per mezzo di qualcosa che va dalla causa all'effetto, dall'uomo che si trova nella condizione di "viatore", cioè nell'attuale condizione storica, contrassegnata dal peccato originale³⁹.

E ancora, la persona umana in questa vita non è capace di avere una conoscenza intuitiva⁴⁰ di Dio, così come è incapace di formare un concetto semplice proprio di Dio, perché Egli è al di là dei sensi umani e dell'intelletto. Afferma Ockham: *Viator intelligens Deum notitia incomplexa, quantum est possibile viatori ... potest dubitare an includat contradictionem Deus esse*⁴¹. Allo stesso modo, l'esistenza di Dio non è evidente alla ragione umana, dato che ci sono delle persone che non credono che Egli esista⁴².

L'unico tipo di concetto che l'essere umano può formarsi di Dio è un concetto comune a Dio e alle creature, perché è solo di entità concrete che l'essere umano fa esperienza tramite i sensi⁴³. A partire dalla contingenza degli enti, Ockham elabora anche una prova dell'esistenza di Dio e sostiene che siamo capaci di conoscere qualcosa di Dio, tuttavia non possiamo conoscere Dio in modo totale e diretto attraverso la ragione⁴⁴.

Ora, secondo il nostro parere, Ockham non intende contrapporre fede e ragione, ma ne indica i rispettivi limiti. In questo il suo pensiero è propriamente "critico" circa le possibilità date alla ragione di dimostrare qualcosa del mistero di Dio. Egli accoglie dalla teologia

³⁹ Guillelmus de Ockham, *Summa Logicae*, III.2, c. 20 ... cit., p. 537-539; William of Ockham, *Quodlibetal Questions: quodlibet 1-7*, A. Freddoso - F. Kelley (ed.), Yale University Press, New Haven-London 1991, p.101, nota 12.

⁴⁰ Per approfondire il tema della conoscenza intuitiva e astrattiva in Ockham, cfr: C.A. Lottermann, *op. cit.*, pp. 48-61.

⁴¹ Guillelmus de Ockham, *Scriptum ... cit.*, p. 313.

⁴² Cfr. *Ibidem*.

⁴³ Cfr. Ivi, pp. 315-317.

⁴⁴ Cfr. F. Amerini, *Ockham e la dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in *Annali del Dipartimento di Filosofia* (Nuova Serie), n. 23 (2007), pp. 5-31. Internet (29.01.2025): <https://core.ac.uk/download/pdf/228528217.pdf>

rivelata alcuni concetti, come l'onnipotenza divina⁴⁵, che ritiene non siano adeguatamente raggiungibili solo tramite l'uso della ragione. Tuttavia, quanto proviene dalla fede ha una sua validità, nonostante non possa essere incontrovertibile secondo ragione, come si può constatare considerando l'etica ockhamiana⁴⁶.

Si comprende in questo senso anche la critica alla dottrina del finalismo, avanzata per difendere soprattutto la libertà umana⁴⁷. Ockham, in primo luogo, afferma che l'essere umano non è naturalmente inclinato al fine ultimo perché la volontà nell'uomo è libera e contingente. Egli afferma: *Prima igitur conclusio erit ista quod voluntas contingenter et libere – modo exposito – fruitur fine ultimo ostento in universalis, quia scilicet diligere beatitudinem potest et non diligere, et potest appetere sibi beatitudinem et non appetere*⁴⁸.

In secondo luogo, non è possibile dimostrare con prove rigorose che il fine ultimo dell'uomo sia Dio. Potrebbe essere, per esempio, la felicità. Però anche davanti alla felicità l'essere umano rimane libero. La prova di questo è che ci sono delle persone che rifiutano la felicità. Afferma il *Venerabilis Inceptor*:

⁴⁵ Cfr. L. Bianchi, *Onnipotenza di Dio e ordine del mondo fra XIII e XIV secolo*, in "Medioevo" 10 (1984), pp. 105-153; A. Ghisalberti, *Onnipotenza divina e contingenza del mondo in Guglielmo da Ockham*, in *Sopra la volta del mondo: onnipotenza e potenza assoluta di Dio tra Medioevo e età moderna*, Lubrina, Bergamo 1986, pp. 33-56; 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.

⁴⁶ Cfr. A. Ghisalberti, *La fondazione dell'etica in Guglielmo di Ockham*, in *Etica e Politica: le teorie dei frati mendicanti del due e trecento*. Atti del XXVI Convegno Internazionale della Società Internazionale di Studi Francescani. Assisi, 15-17 ottobre 1998, Fondazione CISAM, Spoleto 1999, pp. 58-89

⁴⁷ Per approfondire il tema del finalismo nell'etica ockhamiana si legga E. Betttoni, *Il problema del fine ultimo nel pensiero di Ockham*, in C. Balic (a cura), *Studia Mediaevalia et Mariologica*: P. Carolo Balic septuagesimum explenti annum dicitata, Antonianum, Roma 1971, pp. 227-247.

⁴⁸ Guillelmus de Ockham, *Scriptum*, I, q. 6 ... cit., p. 503.

*Confirmatur ista ratio, quia potest nolle illud in quo credit se non posse quietari; sed potest credere se non posse quietari in quocumque sibi possibili; igitur potest nolle omne sibi possibile, et certum est quod potest nolle omne sibi impossibile, ergo quidlibet potest nolle.*⁴⁹

Così, secondo il pensiero ockhamiano, l'essere umano non è determinato ad un fine ma resta sempre libero di autodeterminarsi, ovvero, è l'uomo stesso che definisce il proprio fine⁵⁰. In questo senso, l'uomo differisce dagli animali, che seguono il corso della natura. Si veda quanto sostiene Ockham afferma nella *Summula Philosophiae Naturalis*:

*Uno modo proprie, et sic finis dicitur aliquid intentum vel desideratum vel amatum propter quod agens agit. Et sic naturalia pure inanimata, si non moventur nec reguntur ab aliquo agente a proposito, non habent causam finalem nec finem. Alio modo accipitur finis vel causa finalis pro illo quod secundum communem cursum naturae, nisi impediatur, sequitur ad operationem alterius et eodem modo sequitur ac si esset praescitum vel desideratum ab agente. Et isto modo finis reperitur in inanimatis, etiam posito quod a nullo cognoscente regantur vel moveantur.*⁵¹

È grazie alla Rivelazione, che ci è noto che Dio rappresenta il fine ultimo delle cose, e l'essere umano accetta liberamente le verità rivelate; perciò, l'etica ha piuttosto un fondamento teologico e non filosofico. Anche in questo caso, nelle parole di Ockham emerge l'uso del principio di economia e della distinzione tra fede e ragione:

⁴⁹ *Ibidem.*

⁵⁰ Cfr. C.A. Lottermann, *A liberdade da vontade em Ockham: a autodeterminação do indivíduo*, in “Scintilla - Revista de Filosofia e Mística Medieval” 19 (2022), pp. 143-166. Internet (29.01.2025): <https://scintilla.saoboaventura.edu.br/scintilla/article/view/134>.

⁵¹ Guillelmus de Ockham, *Summula Philosophiae Naturalis*, II, c. 6, in *Opera Philosophica*, VI, S. Brown (ed.), The Franciscan Institute, New York 1984, pp. 229-230.

Quod talis fruitio est nobis possibilis non potest naturaliter probari, videtur; quia philosophi investigantes diligenter quis sit finis ultimus operum humanorum non potuerunt ad illum finem attingere, igitur non est verisimile quod hoc possit naturaliter probari. Praeterea, omnes rationes adductae ad probandum hoc sunt solubiles, igitur non potest illa conclusio naturaliter probari. Praeterea, secundum omnes Sanctos, ad tenendum talem finem nobis esse possibilem requiritur fides, sed si posset naturaliter probari non esset fides necessaria.⁵²

La distinzione tra fede e ragione fatta da Ockham ha contribuito allo sviluppo delle scienze moderne. Mentre le verità della fede sono oggetto di un'adesione libera da parte di ogni individuo, le verità della ragione sono dimostrabili e perciò da tutti condivisibili. La dimostrazione è il metodo per il raggiungimento di una verità necessaria mediante la conoscenza evidente di altre due verità necessarie, ed è caratteristica essenziale della scienza⁵³. Perciò, Ockham “libera” la scienza delle verità di fede affinché possa svilupparsi secondo le sue proprie regole⁵⁴.

5. Critica alla dottrina della plenitudo potestatis

Un altro tema dove appare il pensiero critico di Ockham è quello relativo alla pienezza del potere (*plenitudo potestatis*) da parte di un governante, sia civile che ecclesiastico. Questa critica si trova negli scritti ockhamiani polemico-politici, composti quando si egli si trovava a Monaco di Baviera.

Il tema della *plenitudo potestatis* ha una lunga storia dentro la Chiesa e la società civile. Non è nostra intenzione ripercorrerlo in questa sede: ci basta ricordare che, sulla linea della teocrazia prospettata da Bonifacio VIII nell'*Unam sanctam*, papa Giovanni XXII,

⁵² Guillelmus de Ockham, *Scriptum*, I, q. 4 ... cit., p. 433.

⁵³ Cfr. Guillelmus de Ockham, *Summa Logicae*, III-2, c. 1 ... cit., p. 505.

⁵⁴ Cfr. E. Randi, *op. cit.*, p. 111.

con cui Ockham è in contrasto, è a favore alla tesi della pienezza dei poteri da parte del sommo pontefice⁵⁵.

Ockham si oppone radicalmente all'idea della *plenitudo potestatis* del papa perché ferisce la libertà umana. In altre parole, i temi della libertà politica e della pienezza del potere sono interconnessi⁵⁶. La legge cristiana è una legge di libertà (*Lex christiana est lex libertatis*), perciò il papa non può avere la pienezza del potere ecclesiastico e civile. Nell'opera *An Princeps* Ockham afferma:

*Quod igitur papa in temporalibus et spiritualibus talem non habeat plenitudinem potestatis, multis modis probatur. Lex enim Christiana ex institutione Christi est lex libertatis, ita quod per ordinationem Christi non est maioris nec tantae servitutis quantae fuit lex vetus.*⁵⁷

Questo tema è anche presente nell'opera *Tractatus contra Benedictum XII*, dove Ockham riafferma, anche contro Benedetto XII, che il papa non può avere entrambi i poteri. Il primo argomento a favore della sua teoria è quello di salvaguardare la libertà dei cristiani, altrimenti potrebbero esserci degli abusi da parte del sommo pontefice. Afferma Ockham:

*... Lex Christiana est lex libertatis, secundum quod ex sacra scriptura patenter habetur. Ergo non omnes Christiani per legem Christianam fiunt servi papae: quare papa ex ordinatione Christi non habet in temporalibus omnem potestatem, quam habent domini temporales super servos suos, quos possunt omnibus temporalibus spoliare et aliis ad libitum [dare et vendere].*⁵⁸

⁵⁵ Cfr. W.S. Borges, *A liberdade religiosa e política. Um estudo a partir do III Dialogus de Guilherme de Ockham*, Editora Fi, Pelotas 2018, pp. 37-38. Per approfondire il tema si legga M. Giannetta, *Il potere che interpreta: l'eco dell'esegesi dei duo gladii di Bernardo di Clairvaux nel pensiero politico dei secoli XIV-XVII*, Guida editori, Napoli 2022.

⁵⁶ Cfr. W.S. Borges, *op. cit.* pp. 63-77.

⁵⁷ Guillelmus de Ockham, *An princeps*, VI, c. 2, in *Opera Politica*, I, H. Offler (ed.), Manchester University Press, Manchester 1974, p. 230.

⁵⁸ Guillelmus de Ockham, *Tractatus contra Benedictum XII*, VI, c. 4, in *Opera*

Infatti, la pienezza del potere papale non solo ferisce la libertà degli individui, ma anche il diritto alla proprietà privata⁵⁹, il che sarebbe estremamente pregiudiziale per gli uomini. Così dice il *Venerabilis Inceptor*:

*[Si enim papa haberet talem plenitudinem] potestatis in temporalibus, posset de plenitude potestatis quemcumque regem Christianum absque causa et sine culpa regno suo privare, et ipsum cuicunque alteri Christiano dare et vendere, et constituire eum servum ipsius. Talem enim potestatem habet dominus super servus suum. Advertant ergo reges omnes et principes ac laici universi, immo clerici, praesertim qui possunt proprium habere, quam perniciosus et praeiudicialis omnibus est error iste.*⁶⁰

Proprio la Sacra Scrittura conferma che sarebbe dannoso per la libertà umana se il sommo pontefice avesse la *plenitudo potestatis*. Ockham contraddice le pretese teocratiche del papato non solo e non tanto con argomenti desunti dal diritto, ma da una diversa interpretazione della Sacra Scrittura. In particolare, Ockham afferma:

*Sed si papa haberet ex ordinatione Christi in temporalibus et spiritualibus huiusmodi plenitudinem potestatis, nec affirmative nec negative auctoritates scripturae sacrae dicentes legem evangelicam esse legem libertatis valerent intelligi, quia esset lex horrendissimae servitutis et incomparabiliter maioris servitutis, tam in temporalibus quam in spiritualibus, quam fuerit lex vetus.*⁶¹

L'esempio è dato da Cristo. Egli non è venuto per privare le persone dei loro diritti e dei loro beni. Ancor di più il Vicario di Cristo, che non ha tanto potere, non deve farlo. Così come Cristo, il Papa deve promuovere la libertà dei cristiani. Con le parole di Ockham:

Politica, III, H. Offler (ed.), Manchester University Press, Manchester 1956, p. 275.

⁵⁹ Cfr. C.A. Lottermann, *O singular ... cit.*, pp. 217-222.

⁶⁰ Guillelmus de Ockham, *Tractatus*, VI, c. 4 ... cit., p. 275.

⁶¹ Guillelmus de Ockham, *An princeps*, VI, c. 2 ... cit., p. 232.

*... Christus non venit privare mundum rebus et iuribus suis. Quare vicarius suus, qui minor est eo et nullatenus in potestate aequalis, non habet potestatem privandi alios rebus et iuribus suis; et ita principatus papalis ad res iura et libertates aliorum nullatenus se extendit.*⁶²

Ockham promuove il diritto soggettivo ponendo l'accento sulla libertà di ogni persona. In questo senso, Villey afferma che Ockham abbandona l'idea di diritto naturale, fondamento della giurisdizione romana e sostenuta dai pensatori della Scolastica. Ockham invece parte dalla realtà di ogni individuo e della sua libertà, sottolineando che questo è il fondamento delle norme giuridiche⁶³.

A sua volta, Brian Tierney⁶⁴ critica l'interpretazione di Villey, affermando che non è valida l'idea che i diritti soggettivi siano nati con Ockham. Innanzitutto, la prima obiezione che gli muove è che la teoria dei diritti soggettivi è già presente in altri autori prima di Ockham. La seconda afferma che il tema dei diritti individuali in Ockham non ha una relazione diretta con la sua filosofia e potrebbe essere messo in relazione con la teoria di qualunque filosofo che riconosca il valore degli esseri umani individuali. La terza obiezione è che non esiste contrapposizione e incompatibilità tra il diritto obiettivo classico e i diritti soggettivi moderni, così come presenta Villey.

La critica di Tierney a Villey è importante: è fondamentale interpretare la filosofia di Ockham nel suo contesto. Allo stesso tempo, l'idea portante di Villey è valida. Con l'accento sulla libertà e sulla singolarità di ogni persona, Ockham enfatizza e promuove i diritti soggettivi, tanto negli scritti filosofici e teologici come negli scritti

⁶² Guillelmus de Ockham, *De imperatorum et pontificum potestate*, c. 4, in *Opera Politica*, IV, H. Offler (ed.), Oxford University Press, Oxford 1997, p. 288.

⁶³ M. Villey, *A formação do pensamento jurídico moderno*, tradução de C. Berliner, Martins Fontes, São Paulo 2005, p. 233.

⁶⁴ Cfr. B. Tierney, *L'idea di diritti naturali*: diritti naturali, legge naturale e diritto canonico, 1150-1625, traduzione di V. Ottonelli, Il Mulino, Bologna 2002, pp. 29-70.

politici. Egli non nega l'esistenza del diritto naturale, ma accentua i diritti soggettivi degli individui⁶⁵.

6. Considerazioni finali

L'atteggiamento critico è presente nel pensiero di Guglielmo di Ockham, ed è ciò che abbiamo voluto sviluppare in questo articolo, senza avere la pretesa di esporne un'argomentazione dettagliata. Il contesto storico del suo tempo e le vicende della sua storia personale, caratterizzata da dispute e conflitti, certamente hanno influenzato i suoi scritti.

La critica a idee consolidate, come il realismo dell'universale, l'armonizzazione tra fede ragione e la tesi della *plenitudo potestatis* sono esempi del suo modo di indagare la realtà e di presentarla agli altri. Ciò non significa che il suo pensiero si sia limitato alla *pars destruens*. Anzi, nel criticare le dottrine di altri pensatori, Ockham a sua volta ha anche proposto soluzioni differenti, soprattutto per evidenziare la singolarità di ogni ente, la distinzione tra gli ambiti della ragione e della fede e la difesa della libertà di ogni individuo e dei suoi diritti. Questi ed altri, soprattutto nel campo della logica, saranno i punti fermi di una nuova via, la “via moderna”, con cui i filosofi che seguiranno non potranno che confrontarsi, per seguirla o, a loro volta, per criticarla⁶⁶.

⁶⁵ C. A. Lottermann, *O singular ... cit.*, pp. 210-216.

⁶⁶ Cfr. W. J. Courtenay, *Ockham and Ockhamism. Studies in the Dissemination and Impact of His Thought*, Brill, Leiden-Boston 2008. pp. 81-402.