

GUGLIELMO DI OCKHAM, L'ONNIPOTENZA DIVINA E L'INTUIZIONE DEL NON-ESISTENTE

FABRIZIO AMERINI

Ci sono alcuni temi del pensiero di Guglielmo di Ockham che hanno ricevuto particolare attenzione in letteratura. In teologia, ad esempio, la discussione del volontarismo ockhamista è stata l'occasione per indagare la natura dell'onnipotenza divina, in che cosa Ockham si sia distinto dalla spiegazione dell'onnipotenza che avevano dato maestri a lui precedenti come Tommaso d'Aquino, Enrico di Gand o Giovanni Duns Scoto. Nella sua importante monografia dedicata al *Venerabilis Inceptor*, Marilyn McCord Adams ha analizzato in modo approfondito la concezione ockhamista dell'onnipotenza divina. Mi sembra che questa analisi abbia chiarito molto bene la specificità della posizione di Ockham su questo tema, per cui possiamo rimandare a quello studio per una visione d'insieme e di dettaglio della questione¹. Nonostante l'accuratezza dello studio della McCord Adams, restano però ancora alcuni dubbi sull'esatto senso dell'interpretazione ockhamista dell'onnipotenza divina e su alcuni di questi dubbi ci soffermeremo in questo saggio.

1 Cfr. MCCORD ADAMS 1987, 1151-1235. Per un'introduzione alla teologia di Ockham, si veda anche BIARD 1999. Per un approfondimento del concetto di Dio in Ockham, si veda anche PELLETIER 2015.

In ambito filosofico, per altro verso, non è un mistero che Ockham si sia caratterizzato per uno spiccato empirismo. Aver basato la propria elaborazione filosofica sulla nozione di conoscenza intuitiva ha portato Ockham a una drastica semplificazione della metafisica e delle teorie della conoscenza tradizionali. Per Ockham, l'intuizione (tanto quella sensitiva quanto quella, che Ockham difende, intellettuale) è all'origine dei nostri concetti naturali; essa è ciò che permette di sapere in modo evidente che una cosa è quando essa è e che una cosa non è quando essa non è. Nonostante che ancora di recente John Marenbon abbia sottolineato il carattere 'misterioso' dell'assunzione ockhamista riguardo alla possibilità che l'uomo ha di sapere che una cosa non è quando non è, questo caso è stato ben esaminato in letteratura². Anche in questo caso, però, restano ancora dei dubbi sul senso esatto dell'assunzione ockhamista e sui motivi che possono aver portato Ockham a sostenere e difendere questa possibilità. Anche su alcuni di questi dubbi ci soffermeremo in questo saggio.

Nello specifico, in ciò che segue proporremo una riconsiderazione del tema dell'onnipotenza divina in Ockham che permetta di inserire la questione dell'intuizione delle cose che non esistono entro questa cornice. La nostra interpretazione è che Ockham abbia ammesso la possibilità di una conoscenza umana di una cosa non esistente per ragioni teologiche, ossia per uniformare la conoscenza dell'uomo a quella di Dio. Il caso della possibilità che l'uomo ha, seppur per intervento divino, di intuire cose che non esistono e di sapere con evidenza che non esistono, tuttavia, più che risolvere i problemi

2 Cfr. MARENBNON 1987, 184. La letteratura sull'argomento è vasta. Lo studio fondamentale resta quello di BOEHNER 1943 (si legga con la risposta di PEGIS 1944 e la replica di BOEHNER 1945). Ma sull'argomento si vedano anche GHISALBERTI 1978; VOSSENKÜHL 1985; WOOD 1987; LEPPIN 1998; PANACCIO, PICHÉ 2010; SCHIERBAUM 2016(2). Altri studi saranno citati nelle note seguenti.

per cui esso era stato introdotto, tende a complicarli. Di questo si era accorto molto bene Walter Chatton, teologo e confratello di Ockham a Londra e Oxford, che attacca Ockham, tra le altre cose, proprio sulla corretta conseguenza che deve essere tratta dal ricorso all'onnipotenza divina per provare la possibilità per l'uomo di avere conoscenze intuitive di cose che non esistono. Questa ipotesi conduce a conseguenze scettiche che, nonostante i tentativi di Ockham, non si riescono a evitare.

1. Il concetto ockhamista di onnipotenza

Come aveva osservato Tommaso d'Aquino nella *Summa theologiae*, "comunemente tutti confessano che Dio è onnipotente. Ma assegnare la ragione dell'onnipotenza sembra difficile. Infatti, può essere dubbio che cosa si debba includere sotto questa distribuzione, ossia che Dio può ogni cosa".³ L'affermazione di Tommaso è comprensibile perché l'idea che Dio sia onnipotente può essere intesa in vario modo. Tommaso non dimostra in quella questione della *Summa* che Dio è onnipotente, lo farà in altro luogo; ciò che a lui preme chiarire lì è il senso in cui si deve parlare di onnipotenza in teologia, una volta provato che l'onnipotenza è una proprietà che compete di necessità a Dio. Così, Tommaso spiega che un primo modo di intendere l'onnipotenza è quello di riferirla alla capacità di azione di un dato soggetto. Ma non si può ovviamente intendere che Dio è onnipotente nel senso di poter fare tutto ciò che compete alla potenza di agire dell'uomo. Non solo la potenza di agire di Dio

3 Cfr. TOMMASO D'AQUINO 1988, *Sum. theol.*, I^a, q. 25, a. 3, 135: «Respondeo dicendum quod communiter confitentur omnes Deum esse omnipotentem. Sed rationem omnipotentiae assignare videtur difficile. Dubium enim potest esse quid comprehendatur sub ista distributione, cum dicitur omnia posse Deum». Questo testo di Tommaso è utilmente richiamato in MCCORD ADAMS 1987, 1151-1152.

è più ampia rispetto a quella dell'uomo, ma Dio non compie alcune cose che l'uomo può compiere, come ad esempio il male. Si potrebbe allora intendere che Dio è onnipotente nel senso di poter fare tutto ciò che compete alla sua potenza di agire, ovvero nel senso di non essere impedito da niente nel fare ciò che può fare. Questa spiegazione dell'onnipotenza, tuttavia, nota Tommaso, è circolare e non ci dice quali siano le cose che Dio può davvero fare. Dire che Dio è onnipotente perché può fare tutto ciò che compete alla sua potenza di agire vuol dire semplicemente che Dio può fare tutto ciò che può fare, ma questo è tautologico. Tommaso, allora, suggerisce di collegare l'onnipotenza divina alla *fattibilità* di una cosa, e questa alla volontà piuttosto che all'intelletto divino. Non è sufficiente, infatti, perché Dio sia onnipotente, che Dio possa pensare tutte le cose che sono fattibili. Se Dio può pensare tutte le cose, ed è onnipotente, deve anche poterle fare. Occorre perciò chiarire che cosa sia ciò che Dio può fare.

A questo riguardo, la soluzione di Tommaso è che l'onnipotenza di Dio debba essere valutata rispetto alla natura delle cose che Dio può fare. Ci sono delle cose che Dio può fare e delle cose che Dio non può fare. Ovviamente, questa divisione non riguarda né la capacità di azione di Dio, né le cose che possono esistere, altrimenti in entrambi i casi Dio non sarebbe onnipotente, essendoci delle cose che non può fare. La divisione è più radicale e riguarda semplicemente l'opposizione tra cose che possono essere e cose che non possono essere. Tommaso suggerisce di valutare l'ambito di tutto ciò che Dio può fare rispetto alla *possibilità assoluta* di una cosa. Se il concetto di una certa cosa x non include una contraddizione, allora x è in assoluto possibile, quindi x può essere fatta; se invece il concetto di x include una contraddizione, allora x è in assoluto impossibile, e quindi x non può essere fatta. La conclusione di

Tommaso è che Dio possa fare tutto ciò che è in assoluto possibile, ossia tutto ciò che non include una qualche contraddizione.⁴

La risposta di Tommaso è degna di nota. Non solo essa diventa una risposta comune nella spiegazione di che cosa si debba intendere con 'onnipotenza' (Scoto, ad esempio, non si distanzierà da questa risposta), ma rivela anche due interessanti collegamenti. Il primo è quello tra la non-contraddizione e il concetto di essere. Dire che Dio può fare tutto ciò che non include una contraddizione equivale a dire che Dio può fare tutto ciò che può esistere. Il principio di non-contraddizione fissa l'orizzonte di possibilità delle cose che possono essere, stabilisce il limite e il senso del concetto di essere. Una cosa non è ciò che è in quanto non include nessuna contraddizione, ma non includere nessuna contraddizione è una condizione necessaria affinché una cosa possa essere ciò che è. Il secondo legame è quello tra possibilità di esistenza e possibilità logica. Ammettere che Dio non possa fare cose che includono una contraddizione non equivale a imporre una qualche limitazione all'onnipotenza divina, ma significa riconoscere che ciò che non può essere, in quanto contraddittorio, non può essere dotato di una qualsivoglia esistenza. L'azione della volontà divina introduce una seconda condizione necessaria.

4 *Ibid.*: «Sed si quis recte consideret, cum potentia dicatur ad possibilia, cum Deus omnia posse dicitur, nihil rectius intelligitur quam quod possit omnia possibilia, et ob hoc omnipotens dicatur. Possibile autem dicitur dupliciter, secundum Philosophum, in *V Metaphysicorum*. Uno modo, per respectum ad aliquam potentiam, sicut quod subditur humanae potentiae, dicitur esse possibile homini. Non autem potest dici quod Deus dicatur omnipotens quia potest omnia quae sunt possibilia naturae creatae, quia divina potentia in plura extenditur. Si autem dicatur quod Deus sit omnipotens quia potest omnia quae sunt possibilia suae potentiae, erit circulatio in manifestatione omnipotentiae: hoc enim non erit aliud quam dicere quod Deus est omnipotens quia potest omnia quae potest. Relinquitur igitur quod Deus dicatur omnipotens quia potest omnia possibilia absolute, quod est alter modus dicendi possibile. Dicitur autem aliquid possibile vel impossibile absolute ex habitudine terminorum: possibile quidem quia praedicatum non repugnat subiecto, ut Socratem sedere; impossibile vero absolute quia praedicatum repugnat subiecto, ut hominem esse asinum».

Guglielmo di Ockham sostanzialmente segue questa risposta di Tommaso, ma introduce all'apparenza una qualificazione importante. Nell'*Ordinatio*, I, d. 20, discutendo la stessa questione di Tommaso, Ockham precisa che non basta dire che Dio può fare tutto ciò che non include una contraddizione. Il concetto di Dio, ad esempio, è un concetto possibile, perché non include nessuna contraddizione, ma è evidente che Dio non può fare Dio, ossia non può far sì che un altro Dio esista. In quel luogo dell'*Ordinatio* Ockham non spiega perché Dio non possa fare un altro Dio, anche se quanto Ockham dice subito dopo chiarisce in qualche misura il senso della sua affermazione. Ockham ritiene infatti che Dio possa fare tutto ciò che, *in quanto fattibile*, non include una contraddizione:

Ad probationem dico quod omnipotentia, sicut modo loquimur, non respicit omne illud quod non includit contradictionem, hoc est dictu, omnipotens non potest efficere omne illud quod non includit contradictionem, quia non potest efficere Deum. Omnipotens tamen potest efficere omne factibile quod non includit contradictionem, et omne aliud a Deo quod non includit contradictionem⁵.

Se Dio può fare solamente ogni *fattibile* che non include una contraddizione, questo lascia pensare che il concetto di 'fattibile' riferito a Dio includa una contraddizione. Ciò è perfettamente plausibile; altrove, infatti, Ockham dimostra che Dio è la causa prima conservante delle cose che sono e, in quanto causa prima, Dio è una causa incausata⁶. Se Dio fosse stato fatto, Dio non sarebbe Dio. Ockham specifica dunque la 'distribuzione' di cui parlava Tommaso nella *Summa theologiae* limitando la contraddizione alle cose che Dio può fare e che sono altre da Dio. Così, l'affermazione che (1) Dio può fare tutto ciò

5 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1979 *Ord.*, I, d. 20, q. un., 36, 4-10.

6 Sull'argomento ockhamista per dimostrare l'esistenza di Dio, si veda AMERINI 2007.

che non include una contraddizione, viene precisata da Ockham come (2) Dio può fare tutto ciò che, in quanto fattibile, non include una contraddizione. Entrambe concorrono a chiarire il significato del termine 'onnipotenza' applicato a Dio.

La precisazione ockhamista potrebbe essere vista come una mossa originale di Ockham. Talvolta, infatti, è stata segnalata la sua distanza rispetto alle spiegazioni di Tommaso d'Aquino, Giovanni Duns Scoto ed Egidio Romano⁷. In realtà, si tratta di una prospettiva ingannevole. Precisando che Dio non può fare un altro Dio, Ockham non fa che riproporre una risposta che già Tommaso d'Aquino aveva formulato⁸ e che era diventata una sorta di luogo comune ai tempi di Ockham. Sembra difficile trovare qualche teologo medievale che non abbia invocato la non-contraddizione quale condizione esplicativa dell'onnipotenza divina⁹. La vera domanda è se qualcuno abbia avanzato la possibilità di considerare Dio come onnipotente a tal punto da poter fare anche ciò che include una contraddizione. Se così fosse, stando all'argomento ockhamista, quel qualcuno dovrebbe anche concedere la possibilità che Dio possa far sì che un altro Dio esista. L'esclusione di questa seconda possibilità

7 Si compari quanto detto da Ockham, ad esempio, con GIOVANNI DUNS SCOTO 1959, *Ord.*, I, d. 20, q. un., n. 17, 310, o EGIDIO ROMANO 1521 *Sent.*, I, d. 20, q. 1, f. 114G-H. Per una discussione generale della questione, si veda VAN DEN BRINK 1973, 77 ss.

8 Cfr. e.g. TOMMASO D'AQUINO 1961, *Sum. c. Gent.*, II, c. 25, 137, nn. 1024-1025: «Sunt etiam quaedam quae repugnant rationi *entis facti* inquantum huiusmodi. Quae etiam Deus facere non potest: nam omne quod facit Deus, oportet esse factum. Ex hoc autem patet quod Deus non potest facere Deum. Nam de ratione entis facti est quod esse suum ex alia causa dependeat. Quod est contra rationem eius quod dicitur Deus, ut ex superioribus patet».

9 Marilyn McCord Adams ricorda, a questo proposito, l'eccezione costituita dalla posizione che Pier Damiani elabora nel *De divina onnipotentia*, c. X (PL, t. 64, col. 612A-B; ma anche c. XV, col. 620A-B) riguardo alla possibilità che Dio ha di modificare il passato. In realtà, la posizione di Pier Damiani è controversa e la frase che "Dio può far sì che le cose fatte nel passato non siano state fatte" può essere interpretata variamente, anche salvaguardando il principio di non-contraddizione. Sull'argomento, si veda comunque MCCORD ADAMS 1987, 1153.

sembra pensata da Ockham come condizione per escludere anche la prima possibilità.

2. La distinzione tra *potentia Dei absoluta* e *potentia Dei ordinata*

Questa accezione di onnipotenza esprime ciò che Ockham e in parte la tradizione teologica a lui precedente avevano chiamato la potenza assoluta di Dio (*potentia Dei absoluta*). Ockham segue questa tradizione anche nel ritenere che questa potenza dipenda dalla volontà di Dio anziché dal Suo intelletto. Nonostante che il principio di non-contraddizione vincoli anche l'intelletto divino, perché Dio non può pensare ciò che include una contraddizione, tuttavia Dio è onnipotente non tanto perché può pensare qualsiasi cosa quanto perché può fare qualsiasi cosa (nel senso specificato: qualsiasi cosa che, in quanto fattibile, non include una contraddizione). L'assenza di contraddizione non dice ancora nulla, in positivo, su come si esplica l'azione di Dio. Seguendo ancora una tradizione teologica ormai consolidata agli inizi del XIV secolo, Ockham chiama l'onnipotenza assoluta che si è realizzata nel mondo creato la potenza ordinata di Dio (*potentia Dei ordinata*):

Circa primum dico quod quaedam potest Deus facere de potentia ordinata et aliqua de potentia absoluta. Haec distinctio non est sic intelligenda quod in Deo sint realiter duae potentiae quarum una sit ordinata et alia absoluta, quia unica potentia est in Deo ad extra, quae omni modo est ipse Deus. Nec sic est intelligenda quod aliqua potest Deus ordinate facere, et aliqua absolute et non ordinate, quia Deus nihil potest facere inordinate. Sed est sic intelligenda quod 'posse aliquid' quandoque accipitur secundum leges ordinatas et institutas a Deo, et illa dicitur Deus posse facere de potentia ordinata. Aliter accipitur 'posse' pro posse facere omne illud quod non includit contradictionem fieri, sive Deus ordinauerit se hoc facturum sive non, quia multa potest Deus facere quae non vult facere [...]; et illa dicitur Deus posse de potentia absoluta¹⁰.

10 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1979 *Quod.*, VI, q. 1, a. 1, 585-586, 14-29. La distinzione è in-

La distinzione è introdotta e discussa da Ockham in molti luoghi e in contesti diversi, ma quella offerta qui nella q. 1 del *Quodlibet* VI, una questione che potrebbe risalire all'ultimo anno della sua permanenza a Londra o al primo della sua presenza ad Avignone (1323-1324), è una formulazione molto chiara e particolarmente utile per il nostro discorso¹¹. Ockham precisa che quando si dice che Dio fa alcune cose *de potentia absoluta* e altre *de potentia ordinata*, non si deve intendere (i) che vi siano in Dio due capacità o potenze realmente distinte, né (ii) che Dio possa fare alcune cose solo nel primo modo e altre solo nel secondo, perché Dio non può fare niente in modo non-ordinato (*Deus nihil potest facere inordinate*). La distinzione va intesa nel senso (iii) che l'azione di Dio talvolta è considerata secondo le leggi volute e ordinate da Dio, talvolta invece è considerata in senso assoluto, come vincolata solo dal principio di non-contraddizione.

Che cosa significa di preciso che Dio non può fare niente in modo non-ordinato (*Deus nihil potest facere inordinate*)? Il punto è controverso, ma è accettato che non deve essere inteso nel senso che Dio può fare tutto ciò che fa solo *de potentia ordinata*. Questa è un'interpretazione che Ockham qui esclude e che, in polemica con Papa Giovanni XXII, esplicitamente rifiuterà qualche anno dopo nel *Tractatus contra Benedictum* (ca. 1337). L'argomento di Ockham contro il pontefice è che se Dio non potesse agire anche *de potentia absoluta*,

trodotta e difesa da Ockham contro le critiche di Giovanni XXII anche in GUGLIELMO DI OCKHAM 1963 *Opus*, c. 95, 725, e GUGLIELMO DI OCKHAM 1961 *Tr. contra Benedictum*, III, c. 3, 231. Sull'argomento, si veda RANDI 1983, RANDI 1986 e RANDI 1987. Sul tema dell'onnipotenza divina in Ockham, si vedano anche LEFF 1975; GÁL 1976; BANACH 1985; COURTENAY 1985; WOLTER 1990; WOOD 1994. Per un'introduzione storica generale a questa tematica, si vedano DESHARNAIS 1966; COURTENAY 1989; COURTENAY 1990; VAN DEN BRINK 1993; MOONAN 1994.

¹¹ Su vita e opere di Ockham, si veda SPADE 1999.

tutto avverrebbe nel mondo secondo un ordine necessario, perché prestabilito. Infatti, la *potentia Dei ordinata* deve essere intesa come l'ordine che Dio ha voluto dare al mondo creato, ed è un dato di fatto che esistono nel mondo leggi di natura che regolano in modo causale e determinato gli eventi naturali e le azioni degli uomini. Ma non si può dire che Dio, una volta che stabilisce di agire, sia costretto ad agire secondo una certa legge o secondo un'altra. La *potentia absoluta* è quindi richiesta per salvaguardare la libertà del volere divino.

Nel passo sopra citato, Ockham sembra alludere a due modi di intendere la *potentia ordinata*, da cui derivano due modi di intendere la frase che Dio non può fare niente in modo non-ordinato (*Deus nihil potest facere inordinate*). In un primo modo, il concetto di 'ordine' incluso nella nozione di *potentia Dei ordinata* può essere collegato alla volontà di Dio: vi sono cose che Dio aveva stabilito che avrebbe fatto (*ordinaverit se hoc facturum*), e quelle sono possibili *de potentia ordinata*, e vi sono cose che Dio avrebbe potuto fare ma che non aveva stabilito che avrebbe fatto, e queste sono possibili solo *de potentia absoluta*. L'ambito delle cose che Dio può fare è più ampio di quello delle cose che Dio ha stabilito di fare e dunque che ha voluto fare e ha fatto (*multa potest Deus facere quae non vult facere*). Due cose possono essere notate al riguardo.

La prima è che nel passo del *Quodlibet* citato sopra, Ockham non chiarisce oltre perché l'ambito delle cose che Dio può fare sia più ampio di quello delle cose che Dio ha stabilito di fare. Ockham chiarirà questo punto in altri luoghi, precisando che la maggiore ampiezza dipende dalla possibilità che Dio ha di pensare anche le cose che non ha poi stabilito di fare. Il poter fare è legato alle cose che Dio può pensare di fare, il voler fare invece è legato alle cose che Dio ha stabilito di fare. Non tutto ciò che è pensato, è necessariamente

te fatto. Come Ockham dirà, ad esempio, nella d. 2 del I libro dell'*Ordinatio*, discutendo la possibilità che Dio possa pensare il male senza volerlo, se Dio vuole una cosa x , allora necessariamente x esiste. Ma se Dio pensa x , non necessariamente Dio vuole x né, quindi, necessariamente x esiste. La pensabilità di una cosa giustifica la sua possibilità, così se Dio può volere x , non necessariamente Dio vuole x e quindi x esiste¹². La *potentia Dei ordinata* deve essere intesa, quindi, solo rispetto alle cose che Dio ha stabilito di fare. Valutata da questo punto di vista, l'impossibilità che Ockham attribuisce a Dio - Dio non può fare niente in modo non-ordinato (*Deus nihil potest facere inordinate*) - va intesa nel senso che è impossibile che Dio faccia qualcosa e che Dio non abbia stabilito di fare quella cosa.

La seconda cosa che possiamo notare riguardo al passo citato sopra è che, per Ockham, la volontà di creare di Dio si esplica comunque attraverso delle leggi (*secundum leges ordinatas et institutas a Deo*). Questo ci dà il secondo modo di intendere la *potentia Dei ordinata* cui facevamo riferimento sopra. La volontà di creare di Dio non è né caotica né casuale. Su quali siano queste leggi, c'è dibattito tra gli interpreti. Le leggi cui allude Ockham sono le leggi generali di natura oppure si risolvono nella descrizione di tutti gli eventi particolari che vanno a costituire la storia di una determinata cosa? La risposta può essere diversa a seconda che si consideri l'ambito dei fenomeni naturali o l'ambito dell'agire dell'uomo. Sicuramente, le leggi a cui Ockham allude sono, rispetto ai fenomeni naturali, le leggi di natura, che noi ricostruiamo nei termini di una connessione ordinata, cioè necessaria e causale. Ma le leggi possono essere anche quelle volute da Dio per regolare la vita degli uomini, quindi l'Antico e il Nuovo Testamento. Se, rispetto a Dio, queste leggi sono

12 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1970 *Ord.*, I, d. 2, q. 1, 47.

date una volta per tutte, rispetto agli uomini, Ockham ritiene che esse possano anche mutare nel corso del tempo¹³. Comunque sia, ciò che qui preme sottolineare è che entrambe le leggi determinano un ordine delle cose. Tale ordine ci dice che la decisione iniziale di Dio non è stata puramente arbitraria, ma dettata dalla volontà di dare vita a un mondo ordinato. Valutata da questo punto di vista, l'affermazione che Dio non può fare niente in modo non-ordinato (*Deus nihil potest facere inordinate*) assume un altro significato: è impossibile che Dio faccia qualcosa e che questo qualcosa non sia regolato da un insieme di leggi necessarie, causali e determinate.

Ricapitolando, vi sono almeno due sensi di ordine inclusi nella nozione di *potentia Dei ordinata*. Il mondo ha un ordine non solo perché Dio ha stabilito che lo avrebbe voluto, ma anche perché Dio lo ha voluto secondo un certo ordine e non secondo un altro. Ogni intervento di Dio in questo mondo è sempre possibile, ma deve essere tale da non introdurre nessuna contraddizione in questo ordine. Vedremo quanto questo punto sia cruciale quando esamineremo più avanti l'applicazione di questa dottrina della doppia potenza di Dio al caso della possibilità per l'uomo di avere la conoscenza intuitiva di una cosa che non esiste.

3. *Potentia Dei absoluta* e causalità efficiente

Il fatto che Dio abbia creato dando al mondo un certo ordine non implica che Dio abbia limitato la sua onnipotenza. Essa rimane perché nel momento in cui Dio ha creato, Dio ha pensato anche altri, infiniti, mondi possibili, stabilendo tuttavia di creare solo quello attuale. In realtà, non è escluso che Dio

¹³ Per una discussione specifica di questo punto e per l'analisi di alcuni testi di Ockham al riguardo, si veda MCCORD ADAMS 1987, 1186 ss.

abbia creato anche altri mondi nell'universo creato. L'ipotesi dei molti-mondi o addirittura dei molti-universi, che Tommaso d'Aquino aveva escluso, è un'ipotesi ritenuta possibile da Ockham. L'assoluto volontarismo adottato da Ockham lo spinge ad assumere che Dio sia stato e resti interamente libero quanto alle sue scelte. Dio ha creato in modo contingente, dando origine in questo modo a un mondo e a un universo che è interamente contingente.

Se su alcune possibilità, come quella della pluralità dei mondi, Ockham si distanzia da Tommaso d'Aquino, quanto all'idea che Dio possa fare direttamente qualsiasi cosa che è fatta normalmente da una delle cause naturali che Dio ha voluto dare al mondo creato, Ockham è sulla stessa posizione di Tommaso. Si tratta del resto di una convinzione antica, supportata da precisi riferimenti biblici, filosoficamente giustificata dall'elaborazione che ne aveva dato il Neoplatonismo e che giunge nel mondo medievale grazie alla traduzione del *Liber de causis*, una raccolta anonima di trentuno proposizioni che veicolano alcune proposizioni degli *Elementi di teologia* di Proclo. La prima proposizione di questo *Liber*, in particolare, recita che

Omnis causa primaria plus est influens super suum causatum quam causa secunda universalis¹⁴.

Stando a questa proposizione, ad esempio, siccome Dio ha stabilito che il sole abbia la capacità di riscaldare la terra, allora Dio ha il potere di sostituirsi al sole e di riscaldare direttamente la terra. Normalmente Dio non interviene nel mondo, ma il fatto che Dio possa intervenire non include nessuna contraddizione. Nelle sue opere, Ockham accetta questo principio, che utilizza in due

14 Cfr. TOMMASO D'AQUINO 1954, *Sup. de caus.*, 1. Su questo *Liber*, si veda D'ANCONA, TAYLOR 2003.

formulazioni diverse ma complementari. Dio può agire o sostituendosi a una causa seconda già in essere (A), o producendo un nuovo effetto in maniera assoluta (B):

(A) quidquid Deus producit mediantibus causis secundis, potest immediate sine illis producere et conservare [...]¹⁵

pro ista opinione potest argui theologice sic: omnem rem quam potest Deus facere mediante causa secunda efficiente potest per se facere sine omni causa secunda efficiente... omnem rem quam Deus conservat sine alia re, potuit vel potest producere de novo etsi illa alia res non sit nec unquam fuerit¹⁶.

(B) Ad aliam probationem dico quod concessa illa propositione quod omne absolutum creatum potest esse sine quocumque alio per potentiam divinam, nihil est prius natura absoluto simpliciter et absolute loquendo nisi solus Deus, quia nullum est absolutum, excepto Deo, quin sine illo quodcumque aliud poterit esse per potentiam divinam. Verumtamen naturaliter loquendo aliquid est prius natura alio, quia per naturam hoc potest esse sine illo et non e converso. Et sic loquitur Philosophus. Et isto modo materia est prior natura forma, quia naturaliter haec materia potest esse sine ista forma et non e converso¹⁷.

Deus potest separare omnem rem absolutam ab alia¹⁸.

I due principi sono, come detto, complementari. Dio può produrre o conservare qualsiasi cosa che è prodotta o conservata da una causa seconda sostituendosi a quella causa. Dio può fare questo perché, come recita il secondo principio, Dio può porre in essere cose che sono assolute e quindi separabili l'una dall'altra. Questi due principi vengono usati da Ockham per provare varie tesi. Nessuno dei due principi è di per sé un argomento, ma entrambi consentono di immaginare situazioni rispetto alle quali possono essere elaborati specifici argomenti. In particolare, questi principi sono invocati per giu-

15 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1979 *Quod.*, VI, q. 6, concl. 1, 604-605, 19-20. Cfr. anche GUGLIELMO DI OCKHAM 1967 *Ord.*, I, Prol., q. 3, 141.

16 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Sum. log.*, I, c. 50, 161, 56-69. Cfr. anche GUGLIELMO DI OCKHAM 1981 *Qu. Sent.*, II, q. 2, 47; II, q. 15, 342.

17 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Ord.*, I, d. 9, q. 3, a. 5, 310, 7-16.

18 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1984 *Qu. Phys.*, q. 54, 545, 63-64.

stificare eventi sovranaturali come i miracoli, ma anche per provare la natura e i limiti della metafisica: ad esempio, per negare ogni possibilità di esistenza reale agli universali, per ridurre la tavola categoriale aristotelica a sole due categorie reali, per semplificare il processo conoscitivo. In generale, infatti, vale per Ockham l'argomento che, date due cose, esse o sono identiche realmente o sono distinte realmente: se sono identiche realmente, sono realmente una stessa e identica cosa; se sono invece distinte realmente, allora sono separabili realmente. In metafisica, Ockham prova che non esistono nella realtà extramentale che sostanze e qualità singolari. Esse sono le uniche due realtà assolute, di cui Ockham anche fa menzione nei testi sopra riportati. Così, Dio può intervenire su di esse in molti modi senza produrre nessuna contraddizione. Ad esempio, Dio può fare esistere una sostanza (e.g. un uomo) senza nessuna qualità o, viceversa, una qualità (e.g. una bianchezza) senza nessuna sostanza (come avviene durante la transustanziazione eucaristica). Questo perché tutto ciò che esiste, sostanza o qualità, è una realtà assoluta e Dio può far sì che una realtà assoluta, che in natura è collegata con un'altra realtà assoluta, possa esistere senza quella.

I testi riportati sopra rivelano la fiducia di Ockham circa la possibilità che, qualunque cosa sia reale e assoluta, possa essere fatta esistere separatamente da Dio. Ma essi rivelano anche che, per Ockham, vi è una differenza tra ciò che accade naturalmente e ciò che può accadere per intervento divino. Ockham riconosce che l'argomento *de potentia Dei absoluta* è un argomento soprattutto teologico, perché considera casi che non avvengono (e non possono avvenire) normalmente nel mondo naturale. Questi casi sono tuttavia importanti perché aiutano a portare alla luce la struttura profonda degli eventi naturali stessi. È vero, ad esempio, che una bianchezza non può naturalmente

esistere senza almeno una sostanza di cui essa è una qualità, ma il fatto che non sia impossibile logicamente che Dio possa far esistere una bianchezza senza nessuna sostanza (come si crede che ciò avvenga nell'evento eucaristico) porta a descrivere il rapporto tra una bianchezza e una sostanza, anche nell'ordine naturale, come una coesistenza tra due entità reali e assolute piuttosto che come una reale inerenza di una nell'altra, come aveva invece fatto Tommaso d'Aquino. In breve, Ockham distingue ciò che avviene per natura (e di cui si deve ricercare una causa naturale) da ciò che avviene per onnipotenza divina (che ha una causa soprannaturale); ma ritiene che il caso soprannaturale possa servire a spiegare in modo corretto i casi naturali.

Come vedremo alla fine di questo saggio, Walter Chatton contesta la spiegazione che Ockham avanza della possibilità di avere una conoscenza intuitiva di una cosa che non esiste. Spesso in letteratura il ricorso all'onnipotenza divina da parte di Ockham è stato visto come una sorta di contro-esempio logico o di esperimento mentale che serve a provare una certa tesi. Ma le critiche di Chatton provano che il ricorso a casi straordinari può avere un indubbio valore euristico, anche se, per loro stessa natura, i casi immaginari o possibili ipotizzano situazioni che possono essere soggette a interpretazioni diverse.

Per rendere più chiaro quanto stiamo qui dicendo, consideriamo il seguente caso immaginato da Ockham. In epoca medievale, è dibattuto se l'istinto che la pecora ha di fuggire il lupo sia il frutto di una qualche forma primitiva di ragionamento, azionato da quella che Avicenna chiama *l'intentio* della nocività del lupo, che la pecora riceve grazie alla facoltà estimativa e che gestisce come un'informazione che la conduce a fuggire, oppure se sia una semplice reazione stimolata dalla percezione sensoriale di un certo insieme di

accidenti sensibili. Ockham propende per questa seconda spiegazione e un *exemplum fictum*, basato sull'onnipotenza divina, lo aiuta a giustificare la propria posizione:

Confirmatur, quia si per possibile, saltem per potentiam divinam, ovis haberet omnia accidentia consimilia exteriora sensibilia accidentibus sensibilibus exterioribus ipsius lupi et retineret omnia accidentia alia eadem, hoc posito, agnus ita fugeret matrem sicut lupum. Tunc quaero: a quo causaretur ille actus appetitivus fugiendi? Non ab inimicitia, quia nulla est ibi, et non-ens nullius potest esse causa; igitur causatur a cognitione sensibilibus exteriorum, igitur eadem ratione sensibilia exteriora ipsius lupi immediate poterunt causare talem actum in appetitu sensitivo ipsius agni¹⁹.

Se, per assurdo, Dio trasformasse una pecora, madre di un agnello, in lupo, l'agnello fuggirebbe la pecora-madre come prima avrebbe fuggito il lupo se lo avesse visto. Ockham dà per scontato che così accada e questo prova che non vi è niente oltre agli accidenti sensibili che può sollecitare l'istinto di fuga della pecora. In realtà, non si può verificare che l'agnello si comporti proprio in questo modo, che non sia ad esempio in dubbio riguardo al da farsi o che fugga, anche nel caso ipotizzato, in forza dell'*intentio* della nocività del lupo. L'*exemplum fictum* sembra corroborare una posizione che Ockham ha già provato, ma non sembra in grado di fornire una prova indipendente per quella posizione. Ritorneremo comunque su questo problema più avanti²⁰.

Finora abbiamo ricostruito la posizione di Ockham rispetto alla questione su ciò che Dio può fare. Ma ovviamente precisare ciò che Dio può fare ci dice anche ciò che Dio non può fare. Nella *Summa contra Gentiles*, II, c. 25,

19 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1970 *Ord.*, I, d. 3, q. 2, 411, 15-24.

20 Sul ruolo euristico degli esperimenti mentali, si veda FUNKENSTEIN 1986. Per una introduzione alle discussioni medievali su questo tipo di esperimenti, si può vedere KING 1991.

Tommaso d'Aquino aveva stilato una lunga lista delle impossibilità che riguardano ciò che Dio può fare. A mia conoscenza, non c'è un luogo dove Ockham faccia lo stesso, ma nelle sue opere si possono incontrare varie dichiarazioni riguardo a queste impossibilità. Ecco una lista di casi, senza la pretesa di essere esaustivi. Secondo Ockham, Dio non può: creare un uomo senza che sia capace di ridere, perché questa proprietà è inclusa necessariamente nel concetto di uomo²¹; far sì che una proposizione vera non sia vera²²; far sì che i punti esistano senza la linea²³; far sì che le cose fatte non siano state fatte, che il passato non sia mai avvenuto²⁴; far sì che un'entità esista senza l'esistenza e viceversa²⁵; far sì che Dio non esista²⁶; far sì che Dio sbagli o muoia²⁷; far sì che una proposizione necessaria sia falsa²⁸; far sì che la volontà voglia non volere Dio²⁹; far sì che tutti gli spazi siano in un punto e che un corpo si muova, o che un corpo sia in tutti gli spazi e che si muova³⁰; far sì che due cose bianche non siano simili³¹, che due quantità non siano uguali o diseguali³², o che una relazione esista senza il proprio soggetto di inerenza³³.

21 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Sum. log.*, I, c. 24, 79.

22 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Sum. log.*, I, c. 43, 130.

23 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Sum. log.*, I, c. 44, 136; GUGLIELMO DI OCKHAM 1984 *Qu. Phys.*, q. 60, 560; q. 61, 563; GUGLIELMO DI OCKHAM 1986 *Tr. de quant.*, q. 1, 19.

24 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Sum. log.*, I, c. 69, 189; GUGLIELMO DI OCKHAM 1984 *Qu. Phys.*, q. 32, 480; GUGLIELMO DI OCKHAM 1979 *Ord.*, I, d. 38, q. un., 578-579; GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Tr. de praed.*, q. 1, 507-508.

25 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Sum. log.*, III-2, c. 27, 553.

26 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Sum. log.*, III-2, c. 27, 555.

27 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1977 *Ord.*, I, d. 10, q. 2, 342; GUGLIELMO DI OCKHAM 1979 *Ord.*, I d. 42, 610.

28 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1984 *Brevis sum. Phys.*, Prol., c. 2, 6.

29 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1984 *Brevis sum. Phys.*, VIII, c. 1, 118.

30 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1984 *Qu. Phys.*, q. 14, 430-431.

31 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1981 *Qu. Sent.*, II, q. 1, 9; q. 2, 37.

32 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1981 *Qu. Sent.*, II, q. 2, 42.

33 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1981 *Qu. Sent.*, II, q. 7, 148.

Come per Tommaso, così anche per Ockham, le limitazioni all'onnipotenza altro non sono che una precisazione di casi in cui, se si realizzassero, si verrebbe ad avere una contraddizione. Come Tommaso, Ockham è attento a escludere che queste impossibilità siano intese come limitazioni dell'onnipotenza di Dio. Si tratta niente più che dell'applicazione in negativo della definizione stessa di onnipotenza divina. L'analisi dei casi sopra menzionati mostra che il ricorso all'ipotesi *per possibile* o *per impossibile* è funzionale a verificare la tenuta di un certo argomento. Come detto, l'onnipotenza divina è stata molto discussa anche riguardo al caso della conoscenza intuitiva di una cosa non-esistente, a cui dedicheremo l'attenzione in seguito. Questo caso proverà ancora meglio come da un *exemplum fictum* possano derivare conclusioni tra loro divergenti. Che cosa l'ipotesi *per possibile* rivela sulla teoria della conoscenza di Ockham?

4. Onnipotenza divina e conoscenza intuitiva

Se c'è una cosa che Ockham riprende da Scoto e pone al centro della propria teoria della conoscenza, quella è la nozione di conoscenza intuitiva intellettuale. Scoto aveva modificato in modo significativo la spiegazione della conoscenza umana che avevano dato Tommaso d'Aquino ed Enrico di Gand: aveva distinto la conoscenza intellettuale in intuitiva e astrattiva, aveva ammesso la possibilità di un atto di conoscenza intuitiva intellettuale del singolare extramentale, anche se aveva mantenuto l'assunto di Tommaso che l'essenza della sostanza singolare costituisca l'oggetto primo dell'intelletto umano durante la vita mortale.

Ockham rimprovera a Scoto di non aver tirato tutte le conseguenze del-

l'affermazione che l'oggetto di conoscenza tanto della facoltà sensitiva quanto di quella intellettuale deve essere lo stesso. Se gli oggetti fossero diversi, il processo di conoscenza sarebbe discontinuo e non potremmo avere conoscenza intellettuale delle cose che percepiamo con i sensi. Ma per Ockham, l'oggetto primo di ogni nostra conoscenza è il singolare extramentale: l'oggetto conosciuto precede infatti sempre l'atto di conoscenza e ne costituisce la causa; ma siccome il singolare precede e causa l'atto di conoscenza sensitiva, per la stessa ragione esso dovrà precedere e causare anche l'atto di conoscenza intellettuale. Nell'ambito della conoscenza intellettuale, così, Ockham ritiene che si debba postulare un atto di conoscenza intuitiva del singolare extramentale accanto agli atti di conoscenza astrattiva. Questo tipo di atto è richiesto per due ragioni.

Primo, perché tutto il processo intellettuale deve svolgersi nella parte intellettuale dell'anima, dall'inizio alla fine. Come l'atto del giudizio presuppone un atto con cui si formula una proposizione, così questo atto presuppone un atto con cui si formano i termini semplici. Ma quest'ultimo atto è possibile solo tramite un atto d'intuizione intellettuale.

Secondo, perché se del singolare extramentale avessimo solo sensazioni, il singolare sfuggirebbe a ogni conoscenza di tipo intellettuale. Né si può dire che, al fine di garantire continuità al processo intellettuale, è sufficiente che le sensazioni siano ricevute dall'anima intellettuale. Se così fosse, ogni sensazione risulterebbe un'intellezione. L'anima intellettuale non può ricevere le sensazioni; di conseguenza, può conoscere il singolare solo tramite un proprio atto di intuizione.

Riguardo a questo atto, Ockham precisa che esso ha due caratteristiche: primo, è causato immediatamente da un singolare extramentale, ma secondo,

richiede, come causa parziale, rispetto al processo naturale di conoscenza, anche un concomitante atto d'intuizione sensitiva:

Supposito quod quaestio intelligatur de cognitione propria singulari, dico tunc primo quod singulare praedicto modo acceptum cognitione sibi propria et simplici est primo cognitum. Quod probatur, quia res extra animam quae non est signum tali cognitione primo intelligitur; sed omnis res extra animam est singularis; igitur etc. Praeterea obiectum praecedit actum proprium et primum primitate generationis; nihil autem praecedit talem actum nisi singulare [...]. Secundo dico quod cognitio simplex propria singulari et prima tali primitate est cognitio intuitiva. Quod autem ista cognitio sit prima patet, quia cognitio singularis abstractiva praesupponit intuitivam respectu eiusdem obiecti et non e converso. Quod autem sit propria singulari patet, quia immediate causatur a re singulari vel nata est causari, et non est nata causari ab alia re singulari etiam eiusdem speciei³⁴.

In particolare, Ockham chiarisce che una conoscenza intuitiva intellettuale è quella conoscenza in virtù della quale si può sapere se una cosa è o non è, cioè, se la cosa è, immediatamente l'intelletto giudica che essa è e conosce con evidenza che essa è, a meno che l'intelletto non sia impedito dall'imperfezione di quell'intuizione. La formulazione di Ockham è celebre:

Notitia intuitiva rei est talis notitia virtute cuius potest sciri utrum res sit vel non, ita quod si res sit, statim intellectus iudicat eam esse et evidenter cognoscit eam esse, nisi forte impediatur propter imperfectionem illius notitiae. Et eodem modo si esset perfecta talis notitia per potentiam divinam conservata de re non existente, virtute illius notitiae incomplexae evidenter cognosceret illam rem non esse³⁵.

34 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1981 *Quod.*, I, q. 13, 73, 28-44. Per una ricostruzione della posizione di Ockham sulla conoscenza intuitiva e sui diversi tipi di intuizione, si vedano GHISALBERTI 1978; WENGERT 1981; KARGER 1999; e, per un confronto con Chatton, SCHIERBAUM 2016(1) e AMERINI 2020. Sul tema della conoscenza intuitiva in epoca medievale, si vedano anche DAY 1947 e TACHAU 1988.

35 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1967 *Ord.*, I, Prol., q. 1, a. 1, 31, 10-16. Possiamo evitare qui di discutere in dettaglio il funzionamento dell'intuizione intellettuale. Il discorso fatto da Ockham è un discorso di principio; di fatto, Ockham riconosce che vi sono molti impe-

Questa caratterizzazione della conoscenza intuitiva è stata molto discussa in letteratura. Soprattutto la controversia ha riguardato l'interpretazione della seconda parte della formulazione sopra riportata, quella in cui Ockham afferma che se vi fosse una tale conoscenza intuitiva intellettuale perfetta, conservata per virtù divina, riguardo a una cosa che non esiste, in virtù di quella conoscenza si saprebbe con evidenza che quella cosa non è. Non c'è dubbio che, rispetto al processo di conoscenza naturale, la conoscenza intuitiva intellettuale richiede l'esistenza della cosa intuita, per l'ovvia ragione che Ockham ritiene che questo tipo di conoscenza sia prodotta causalmente e immediatamente dalla cosa che viene intuita. Come è stato notato³⁶, l'esistenza della cosa potrebbe però essere distinta dalla *presenza* della cosa, per cui la formulazione di Ockham potrebbe essere sdoppiata: attraverso una conoscenza intuitiva intellettuale possiamo sapere tanto che una cosa è presente se è presente quanto che una cosa è esistente se è esistente. Il fatto che Ockham non introduca questa distinzione nella sua caratterizzazione della conoscenza intuitiva nel Prologo dell'*Ordinatio* induce a pensare che dal suo punto di vista una cosa presente sia sempre una cosa esistente, anche se ovviamente non è sempre vero il contrario. Come vedremo, però, in qualche modo Ockham sarà costretto a te-

dimenti e ostacoli che rendono l'intuizione imperfetta. La conoscenza intuitiva perfetta, comunque, è quella che avviene rispetto a una cosa presente e in condizioni di percezione ottimali. Imperfetta, invece, è una conoscenza intuitiva che si basa sulla memoria o in cui le condizioni di percezione non sono ottimali. Cfr. e.g. GUGLIELMO DI OCKHAM 1981 *Qu. Sent.*, q. 13, 261-267; GUGLIELMO DI OCKHAM 1967 *Ord.*, I, Prol., q. 1, a. 1, 33, 8-12: «Est tamen advertendum quod aliquando propter imperfectionem notitiae intuitivae, quia scilicet est valde imperfecta et obscura, vel propter aliqua impedimenta ex parte obiecti, vel propter aliqua alia impedimenta, potest contingere quod vel nullae vel paucae veritates contingentes de re sic intuitive cognita possunt cognosci». Per dettagli sulla conoscenza intuitiva, rimando a KARGER 1999.

36 Si vedano le utili osservazioni di GHISALBERTI 1972, c. 3. Anche GHISALBERTI 1978.

ner conto di questa distinzione. Prima però di riconsiderare i problemi che la seconda parte della formulazione di Ockham solleva, è necessario richiamare alcune caratteristiche che Ockham attribuisce all'atto intuitivo.

Metafisicamente, gli atti di intuizione intellettuale sono descritti da Ockham come atti che rientrano nella categoria della Qualità. Come ogni qualità, anche l'atto d'intuizione è singolare ed è la qualità di un intelletto che è anch'esso singolare. Rispetto al processo naturale di conoscenza, come detto, l'intuizione intellettuale richiede l'esistenza della cosa e la compresenza dell'intuizione sensitiva, essendo la cosa esterna e l'intuizione sensitiva cause parziali dell'intuizione intellettuale. Questo significa che, rispetto al processo naturale di conoscenza, se viene meno la cosa o l'intuizione sensitiva o entrambe, viene meno anche l'intuizione intellettuale:

Tales veritates contingentes non possunt sciri de istis sensibilibus nisi quando sunt sub sensu, quia notitia intuitiva intellectiva istorum sensibilium pro statu isto non potest haberi sine notitia intuitiva sensitiva eorum. Et ideo sensitiva non superfluit, quamvis sola notitia intuitiva intellectiva sufficeret, si esset possibile eam esse naturaliter pro statu isto sine notitia intuitiva sensitiva, sicut est in angelis et in anima separata, ubi ad notitiam evidentem talium veritatum non requiritur ali qua notitia intuitiva sensitiva, sicut post dicitur. Si dicatur quod notitia intuitiva intellectiva non destruitur ad cessationem alicuius sensationis exterioris, et ita per consequens posset aliqua veritas contingens esse evidenter nota de aliquo sensibili sine sensatione illius sensibilis, dico quod sicut non est inconueniens ad aliquam transmutationem corporalem, puta infirmitatem vel somnum, cessare omnem actum intellectus, ita non est inconueniens ad cessationem alicuius sensationis sensus exterioris cessare notitiam intuitivam intellectivam eiusdem³⁷.

Mentre il rapporto tra cosa esterna e intuizione intellettuale nel processo naturale di conoscenza è tutto sommato chiaro (se viene meno la cosa, viene meno

37 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1967 *Ord.*, I, Prol., q. 1, a. 1, 27, 10 - 28, 3.

anche l'intuizione)³⁸, meno chiaro è il rapporto tra le due intuizioni, quella sensitiva e quella intellettuale. Nel testo appena citato, tratto dal prologo dell'*Ordinatio*, Ockham sta rispondendo a una possibile obiezione. Se l'intuizione intellettuale affianca quella sensitiva, ma quest'ultima non è causa totale di quella, allora se cessa l'intuizione sensitiva, non è detto che cessi anche l'intuizione intellettuale. La risposta di Ockham non è del tutto perspicua: Ockham afferma che non sia impossibile che, al cessare dell'intuizione sensitiva, cessi anche l'intuizione intellettuale, ma non chiarisce se sia possibile avere un'intuizione intellettuale in assenza o in separazione dall'intuizione sensitiva. Ockham sembra pensare di no, tant'è vero che assume che un atto d'intuizione sensitiva sia una condizione necessaria per avere un atto d'intuizione intellettuale qualsivoglia, anche quando ad esempio si ha intuizione di una cosa non sensibile (come avviene nel caso dell'intuizione di un nostro atto di conoscenza):

Illorum quae exterius sunt, id est sensibilium, mens nihil sentit, id est intuitive cognoscit sine sensu, hoc est: nisi praevia notitia sensitiva intuitiva eiusdem. Per hoc quasi innuens [*scil. Aristotele, De sensu et sensato* 6, 445b15-17] quod mens potest sentire – hoc est intuitive cognoscere – aliqua quae exterius sunt; et similiter potest intuitive cognoscere aliqua quae interius sunt, cuiusmodi sunt actus intellectus et voluntatis et delectationes et huiusmodi, sine sensu, hoc est sine notitia intuitiva sensitiva illorum, quamvis notitia intuitiva sensitiva aliquorum necessario praesupponatur³⁹.

38 Cfr. e.g. GUGLIELMO DI OCKHAM 1981 *Qu. Sent.*, q. 13, 259, 19-23. Questo, come detto, per quanto riguarda il processo naturale di conoscenza. Il caso dell'intuizione intellettuale di una cosa che non esiste è visto come un caso straordinario, reso possibile solo dall'intervento divino.

39 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1967 *Ord.*, I, Prol., q. 1, 68, 5-13; anche 67, 11-15: «Si dicatur: notitia intuitiva est prima, igitur nullam aliam praesupponit, dico quod notitia intuitiva nullam praesupponit eiusdem in eadem potentia, tamen praesupponit aliam notitiam in alia potentia, sicut notitia intuitiva albedinis intellectiva praesupponit notitiam intuitivam sensitivam eiusdem».

La posizione di Ockham, perciò, è che un atto d'intuizione sensitiva sia sempre richiesto, nel processo naturale di conoscenza, per avere un atto d'intuizione intellettuale e che l'atto d'intuizione intellettuale sia una qualità dell'intelletto che affianca l'atto d'intuizione sensitiva, che è invece una qualità dell'organo di senso. L'asimmetria tra processo naturale di conoscenza e processo sovranaturale è chiaramente affermata da Ockham nella q. 6 del *Quodlibet* VI, una questione in cui Ockham riepiloga quanto detto nell'*Ordinatio*:

In ista quaestione pono duas conclusiones: prima est quod cognitio intuitiva potest esse per potentiam divinam de obiecto non existente [...]. Secunda conclusio est quod naturaliter cognitio intuitiva non potest causari nec conservari, obiecto non existente⁴⁰.

Un analogo rapporto di presupposizione sembra valere per l'atto d'intuizione intellettuale rispetto all'atto di conoscenza astrattiva, all'atto del giudizio e all'atto di assenso al giudizio: la cosa esterna e la conoscenza intuitiva intellettuale sono considerate da Ockham cause parziali dell'atto di giudizio, mentre nessun atto della facoltà sensitiva può essere causa immediata prossima, né parziale né totale, di qualche atto di giudizio dell'intelletto⁴¹. In che modo, potremmo a questo punto chiederci, il tema dell'onnipotenza interagisce con quanto abbiamo fino a qui detto riguardo all'atto d'intuizione intellettuale?

L'onnipotenza divina può incidere su questo quadro in modo sensibile. Se gli atti di intuizione sono spiegabili come delle qualità, ciò significa che sono delle realtà assolute tanto quanto la cosa intuita. Essendo realtà assolute, il rapporto che c'è tra una cosa e un atto d'intuizione, o quello che c'è tra due

40 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1981 *Quod.*, VI, q. 6, 604, 2-4; 606, 46-47.

41 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1967 *Ord.*, I, Prol., q. 1, 22, 4-6: «Tertia conclusio est quod nullus actus partis sensitivae est causa immediata proxima, nec partialis nec totalis, alicuius actus iudicativi ipsius intellectus».

atti d'intuizione (dello stesso tipo o di tipo diverso), è analogo a quello che vi è tra due cose. Così, se nell'ordine naturale dei fenomeni una cosa x causa un atto d'intuizione y , Dio può separare, senza contraddizione, l'atto d'intuizione y dalla cosa x o viceversa, perché, come detto sopra (B) «Deus potest separare omnem rem absolutam ab alia»⁴². Questo ha varie implicazioni sul piano cognitivo: ad esempio, Dio potrebbe impedirvi di avere un'intuizione di una cosa esistente o conservarci l'intuizione di una cosa che non esiste più; allo stesso modo, Dio potrebbe impedirvi di passare dall'intuizione di una cosa all'intuizione di una seconda cosa collegata alla prima, ad esempio, dall'intuizione di una sostanza all'intuizione di un suo accidente o viceversa:

inter causam et effectum est ordo et dependentia maxime essentialis, et tamen ibi notitia incomplexa unius rei non continet notitiam incomplexam alterius rei [...]. Sicut si aliquis intuitive videret substantiam nunquam per hoc distincte cognosceret aliquod accidens in particulari⁴³.

non est inconueniens quin – saltem per potentiam divinam – quaelibet res absoluta intuitive videatur absque visione alterius rei absolutae⁴⁴.

L'ordine essenziale che vi può essere tra due cose (e che Dio, in linea di principio, può sempre modificare) può non essere conservato nell'ordine delle conoscenze. Quello che vale per l'inferenza tra l'intuizione di due cose collegate vale anche in assoluto per l'intuizione di una cosa. Dio può causare nell'uomo la conoscenza intuitiva di una cosa che non esiste o può conservare nell'uomo la conoscenza intuitiva di una cosa esistente quando la cosa non esiste

42 Cfr. *supra*, nota n. 18.

43 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1967 *Ord.*, I, Prol., q. 9, 241, 15-23.

44 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1970 *Ord.*, I, d. 2, q. 5, 156, 7-9. Questo può essere affermato di principio; di fatto, Ockham aveva riconosciuto che, nell'ordine naturale delle cose, dall'intuizione di una cosa si passa normalmente all'intuizione di un'altra cosa ad essa collegata. Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1967 *Ord.*, I, Prol., q. 1, a. 1, 31, 17 – 32, 3.

più⁴⁵.

5. Onnipotenza divina e l'intuizione di una cosa non-esistente

Cosa vuol dire che Dio può farci avere intuizione di una cosa che non esiste? Stando alla descrizione che Ockham aveva dato della conoscenza intuitiva di una cosa esistente (quella conoscenza che permette di sapere con evidenza che una cosa è quando essa è), la conoscenza intuitiva intellettuale di una cosa che non esiste, specularmente, è quella in virtù della quale immediatamente l'intelletto giudica che una cosa non è e conosce con evidenza che essa non è. Siccome la conoscenza intuitiva è causata da una cosa, è consequenziale che solo Dio possa causare una conoscenza intuitiva di una cosa che non esiste.

Nel Prologo dell'*Ordinatio* Ockham aveva collocato il proprio argomento a favore della possibilità di una conoscenza intuitiva di una cosa non-esistente all'interno di una lunga sezione contro Giovanni Duns Scoto. Tra le varie cose, Ockham aveva contestato a Scoto il modo in cui aveva descritto la differenza tra conoscenza intuitiva e astrattiva. Per Ockham, queste due conoscenze si distinguono di per sé stesse, perché danno luogo a due forme di giudizio diverse, non c'è nessuna causa nelle cose che permetta di differenziarle. Soprattutto, non è corretto dire che la conoscenza intuitiva richiede una cosa realmente esistente e presente, mentre la conoscenza astrattiva prescinde dall'esistenza e presenza di una cosa⁴⁶. Ockham cerca una ridefinizio-

45 Cfr. e.g. GUGLIELMO DI OCKHAM 1981 *Qu. Sent.*, q. 13, 260, 1-4: «Ideo oportet quod cognitio intuitiva qua cognosco rem non esse quando non est sit supernaturalis quantum ad causationem vel conservationem vel quantum ad utramque».

46 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1967 *Ord.*, I, Prol., q. 1, a. 1, 33, 16-20: «notitia intuitiva et abstractiva non differunt quia abstractiva potest indifferenter esse existentis et non existentis, praesentis et non praesentis, intuitiva autem tantum existentis et praesentis

ne della conoscenza intuitiva che permetta di uniformarla, anche se per contrasto, alla definizione della conoscenza astrattiva. Esclude, così, che una cosa esterna possa essere causa dell'intuizione dato che non può esserlo secondo nessuna delle quattro cause aristoteliche: escluso che possa essere causa materiale, formale e finale dell'intuizione, ciò che preme qui sottolineare è che Ockham argomenta che non può nemmeno essere causa *efficiente*, per la ragione vista sopra (A): qualunque cosa la causa prima fa tramite una causa seconda efficiente, può fare direttamente senza la causa seconda efficiente⁴⁷.

Neppure può essere detto che la cosa esterna è causa *terminante* della conoscenza intuitiva. Qui l'argomento di Ockham è più elaborato. Ockham adatta al suo caso un argomento che Duns Scoto aveva elaborato a proposito di Dio sia nel *Tractatus de primo principio* che nell'*Ordinatio*. Consideriamo il rapporto tra una cosa e l'atto d'intuizione: o è di causalità essenziale oppure no. Nel primo caso, la cosa è sempre richiesta, perché il porsi della causa, in un ordine di causalità essenziale, *omnibus aliis circumscriptis*, è condizione necessaria e sufficiente perché si ponga l'effetto. Ma non è così, perché Dio può fare direttamente ciò che una cosa fa naturalmente. Se il rapporto tra una cosa e l'atto d'intuizione non è invece di ordine essenziale, allora il porsi della causa non è condizione sufficiente perché si ponga l'effetto, per cui il venir meno della cosa esterna non implica il venir meno della conoscenza intuitiva⁴⁸. Da qui scaturisce l'uniformità ricercata da Ockham nella descrizione delle due

realiter. Quam differentiam ponunt aliqui ubicumque loquuntur de ista materia».

47 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1967 *Ord.*, I, Prol., q. 1, a. 1, 35, 11-15: «Ita arguo in proposito: aut illa res existens et praesens habet se in ratione causae efficientis ad notitiam intuitivam, aut in ratione causae materialis vel formalis vel finalis. Si primurn, igitur potest fieri sine ea, quia quidquid potest Deus per causam efficientem mediam, potest immediate».

48 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1967 *Ord.*, I, Prol., q. 1, a. 1, 35, 3 - 36, 8. Per l'argomento di Scoto, si veda GIOVANNI DUNS SCOTO 1954 *Ord.*, I, d. 3, p. 3, q. 2, 251.

conoscenze: la conoscenza intuitiva riguarda sia l'esistenza sia la non-esistenza di una cosa, mentre la conoscenza astrattiva non riguarda né l'esistenza né la non-esistenza:

Et ita notitia intuitiva, secundum se et necessario, non plus est existentis quam non existentis, nec plus respicit existentiam quam non-existentiam, sed respicit tam existentiam quam non-existentiam rei, per modum prius declaratum. Abstractiva autem nec respicit existentiam nec non-existentiam, quia per eam nec potest haberi iudicium quod res existit nec quod non existit⁴⁹.

Questa conclusione è raggiunta da Ockham considerando l'onnipotenza divina come una condizione che consente di disgiungere la conoscenza intuitiva dall'esistenza della cosa intuita. Ockham insiste che non vi è nessuna contraddizione nell'affermare che la cosa esterna non svolga il ruolo di causa efficiente della conoscenza intuitiva, per quanto la possibilità di avere una conoscenza intuitiva anche di una cosa che non esiste non faccia parte dell'ambito delle possibilità naturali.

Tenendo conto dell'asimmetria tra conoscenza possibile naturalmente e conoscenza possibile solo per intervento divino, il punto di Ockham è che la causalità efficiente della cosa esterna è condizione necessaria e sufficiente per avere un'intuizione intellettuale nell'ordine naturale di conoscenza, ma in assoluto non è né una condizione necessaria (perché Dio può causare direttamente un atto d'intuizione) né una condizione sufficiente (perché Dio può impedire l'atto d'intuizione). L'esempio della stella, cui Ockham ricorre per illustrare questo punto nel Prologo dell'*Ordinatio*, è ben noto: Dio può farci avere intuizione di una stella anche se la stella non è più esistente. Questo perché la cosa intuita e l'atto d'intuizione della cosa sono due realtà assolute,

49 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1967 *Ord.*, I, prolog., q. 1, a. 1, 36, 8-14; anche 32, 4-9.

distinte realmente per luogo e per soggetto, e quindi realmente separabili l'una dall'altra:

Ideo dico quod notitia intuitiva et abstractiva se ipsis differunt et non penes obiecta nec penes causas suas quascumque, quamvis naturaliter notitia intuitiva non possit esse sine existentia rei, quae est vere causa efficiens notitiae intuitivae mediata vel immediata, *sicut alias diceretur* [...]. Ex istis sequitur quod notitia intuitiva, tam sensitiva quam intellectiva, potest esse de re non existente. Et hanc conclusionem probo, aliter quam prius, sic: omnis res absoluta, distincta loco et subiecto ab alia re absoluta, potest per divinam potentiam absolutam existere sine illa, quia non videtur verisimile quod si Deus vult destruere unam rem absolutam existentem in caelo quod necessitetur destruere unam aliam rem existentem in terra. Sed visio intuitiva, tam sensitiva quam intellectiva, est res absoluta, distincta loco et subiecto ab obiecto. Sicut si videam intuitive stellam existentem in caelo, illa visio intuitiva, sive sit sensitiva sive intellectiva, distinguitur loco et subiecto ab obiecto viso; igitur ista visio potest manere stella destructa; igitur etc. Patet etiam ex praedictis quomodo Deus habet notitiam intuitivam omnium, sive sint sive non sint, quia ita evidenter cognoscit creaturas non esse quando non sunt, sicut cognoscit eas esse quando sunt⁵⁰.

Il riferimento implicito presente nel testo riportato sopra (da noi evidenziato in corsivo) è, secondo gli editori, alle qq. 14-15 del Commento al II libro delle *Sentenze*. In realtà, il luogo dove Ockham riprende la questione e ne approfondisce il significato è la q. 13. Vuoi perché il Commento al II libro ci è giunto sotto forma di una *reportatio*, vuoi perché la trattazione appare meno organica di quella dell'*Ordinatio*, il fatto è che questa questione è stata poco considerata in letteratura. Le questioni sul II libro delle *Sentenze* sono invece a loro modo importanti perché aiutano a chiarire il senso della teoria ockhamista e a inquadrare correttamente il significato del dibattito storiografico che c'è stato sul caso dell'intuizione di una cosa non esistente. Prima di passare ad analizzare il testo della *Reportatio* sul II libro, è necessario fare un'ultima osservazio-

50 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1967 *Ord.*, I, prolog., q. 1, a. 1, corollarium I, 38, 15 - 39, 10 (corsivo nostro).

ne riguardo al passo citato sopra.

L'esempio della stella rivela che un atto d'intuizione di una cosa è analizzabile come la composizione di due elementi: la cosa esterna che viene intuita (nell'esempio, la stella in cielo) e l'atto di intuizione della cosa (nell'esempio, l'atto d'intuizione della stella presente nel nostro intelletto). La domanda che un interprete può farsi di fronte a questo testo è: una volta che Dio ha distrutto la stella presente in cielo e ha conservato l'atto d'intuizione della stella presente in noi, qual è la natura della stella che compare nell'espressione 'intuizione della stella'? C'è un modo di esistenza della stella nell'atto d'intuizione che è diverso dal modo di esistenza reale della stella in cielo? Se non vi è un tale modo, come si può dire di avere intuizione di una stella che non è più presente? Ma se vi è un tale modo, come si possono differenziare i due modi di esistenza della stella? E infine: l'eventuale modo di esistenza della stella nell'atto d'intuizione è interno o esterno rispetto all'atto stesso? Il parallelismo con Dio che Ockham fa alla fine del passo riportato sopra è importante. Rivela qual è la ragione teologica che ha spinto Ockham ad allargare l'ambito delle cose di cui si può avere intuizione: attribuire la conoscenza intuitiva anche a Dio e uniformare, in questo modo, la capacità intuitiva dell'uomo e quella di Dio. Esso offre, al tempo stesso, una prima indicazione per rispondere alle domande poste sopra.

Ma è nella q. 13 della *Reportatio*, discutendo la questione delle idee divine e il significato della creazione, che Ockham fornisce importanti chiarimenti al riguardo. Egli prende posizione contro Enrico di Gand, ritenendo che le cose create non esistano in nessun modo prima della loro creazione. Una cosa pensata da Dio, prima di essere creata, esiste solo sotto forma del pensiero che Dio ha di quella cosa. La cosa pensata è del tutto interna all'atto di pen-

siero e riducibile a tale atto. Non ha un modo di esistenza intermedio ed esterno all'atto, quello che Enrico di Gand aveva definito l'essere 'oggettivo' delle creature nella mente di Dio (così detto perché le creature pensate da Dio sono considerabili come 'oggetti' della conoscenza divina). Nel caso di Dio, le cose non possono esercitare nessuna azione causale, efficiente o terminante, sull'intelletto divino, per il semplice fatto che non sono ancora esistenti. Di conseguenza, Dio ha intuizione allo stesso modo delle cose che sono e delle cose che non sono: delle une quando sono e delle altre quando non sono. L'intuizione si configura in Dio, dunque, come un atto che rinvia a una cosa, a prescindere che questa cosa esista o non esista. Se trasferiamo l'analisi del caso di Dio al caso della creatura, possiamo cogliere le analogie e le differenze tra i due casi. Le differenze riguardano le cose che sono, perché l'uomo può avere naturalmente intuizione solo di esse e solo se esistono e sono presenti. Le analogie, invece, riguardano le cose che non sono, perché nel loro caso Dio permette all'uomo di avere un'intuizione del tutto simile alla Sua: se l'uomo potesse avere intuizione di una cosa che non è, avrebbe conoscenza evidente che ciò che sta intuendo è un puro niente⁵¹. Ritorneremo a breve su questo passo della *Reportatio*. Prima, però, è opportuno soffermarsi sul significato filosofico del caso che stiamo considerando.

6. Esternalismo vs. internalismo

Il modo in cui Ockham descrive la conoscenza intuitiva di una cosa esistente è stato considerato forse come l'argomento più forte per sostenere un'interpretazione 'esternalista' della teoria della conoscenza di Ockham. Tra gli altri,

⁵¹ Cfr. e.g. GUGLIELMO DI OCKHAM 1981 *Qu. Sent.*, q. 13, 260, 12-13 (si veda sotto, nota n. 70). Per un approfondimento, si veda MCCORD ADAMS 1987, 1033 ss.; MICHON 2002; ROBERT 2003.

Claude Panaccio ha fortemente e a più riprese difeso questa interpretazione⁵². Altri interpreti, in aperta polemica con Panaccio, hanno invece proposto il caso della conoscenza intuitiva di una cosa non-esistente come un caso che porta a correggere questa interpretazione e a classificare Ockham tra i sostenitori di una forma di 'internalismo' in teoria della conoscenza⁵³.

Susan Brower-Toland, in particolare, ha richiamato l'attenzione sul fatto che, per Ockham, una conoscenza intuitiva è causata necessariamente da una cosa esterna singolare, presente ed esistente, solo nel processo naturale di conoscenza. Infatti, Dio può sempre sostituirsi alla cosa esterna e causare direttamente una conoscenza intuitiva, e può fare questo anche in assenza della cosa esterna. È vero che anche in quel caso, Ockham riconosce, la conoscenza intuitiva è predisposta per natura (*nata est*) a essere causata da una certa cosa e non da un'altra. Ma siccome la cosa non è presente, la conclusione di Brower-Toland è che questa 'predisposizione' a essere causata da una certa cosa e non da un'altra non può essere che interna all'atto stesso d'intuizione, e questa è un'assunzione chiaramente anti-esternalista. Questo uno dei passi cui fa riferimento Brower-Toland:

Sed hic sunt aliqua dubia: primum est, quia videtur quod cognitio intuitiva non sit propria, quia quaecumque intuitiva detur, aequaliter assimilatur uni singulari sicut altero simillimo et aequaliter repraesentat unum sicut alterum; igitur non plus videtur esse cognitio unius quam alterius. [...] Ad primum istorum dico quod intuitiva est propria cognitio singularis, non propter maiorem assimilationem uni quam alteri, sed quia naturaliter ab uno et non ab altero causatur, nec potest de altero causari. *Si dicis, potest causari a solo Deo: verum est, sed semper nata est talis visio causari ab uno obiecto creato et non ab alio; et si causetur naturaliter, causatur ab uno et non ab alio, nec potest [ab altero] causari. Unde propter*

52 Cfr. PANACCIO 2004; PANACCIO 2010; PANACCIO 2015. Il caso della conoscenza intuitiva di una cosa non-esistente è stato accuratamente considerato e difeso in chiave esternalista in PANACCIO, PICHÉ 2010.

53 Cfr. BROWER-TOLAND 2007; BROWER-TOLAND 2017.

similitudinem non plus dicitur cognitio singularis quam abstractiva prima, sed solum propter causalitatem, nec alia causa potest assignari⁵⁴.

E questa è la conclusione che Susan Brower-Toland trae da quel testo:

To say that an intuitive state's content is causally determined by its object is just to say that that state is naturally apt to be caused by that object. And since such a natural aptitude is part of the nature of the state in question, and can exist even when the state's object does not exist [...], it is clear that its content is determined by factors internal, rather than external, to that state itself⁵⁵.

Credo che Susan Brower-Toland abbia avuto il merito di aver richiamato di nuovo l'attenzione degli studiosi su un caso, quello della conoscenza intuitiva di una cosa non-esistente, che porta a ripensare l'interpretazione comune della teoria della conoscenza di Ockham. Credo che la Brower-Toland avrebbe trovato anche maggior sostegno per la sua interpretazione se avesse considerato l'analogia che Ockham pone tra intuizione di Dio e intuizione dell'uomo. Dio ha intuizione di una cosa senza che questa intuizione sia causata da nessuna cosa. Dall'altra parte, tuttavia, credo che l'argomento della Brower-Toland debba essere un po' attenuato. Vi è infatti un dato che sembra inoppugnabile in Ockham, ossia che una conoscenza intuitiva è sempre collegata, in modo causale, alla cosa intuita, sia essa esistente o meno. Rimanendo all'esempio ockhamista, non possiamo avere intuizione di una stella se non riferendo il nostro atto di intuizione a una stella, e questo non può avvenire se non quando tale intuizione è causata precisamente da una stella.

L'argomento del *Quodlibet* di Ockham, che abbiamo citato qui sopra ed evidenziato in corsivo, sembra andare in questa direzione. Bisogna tener pre-

54 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1980 *Quod.*, I, q. 13, 74, 62-66; 76, 89-98 (corsivo nostro).

55 Cfr. BROWER-TOLAND 2017, 75-76.

sente che Ockham sta rispondendo all'obiezione di alcuni che mettono in dubbio che la cosa sia la causa dell'atto d'intuizione. Costoro argomentano invocando proprio l'onnipotenza divina, ossia sostenendo che Dio può causare un atto d'intuizione in assenza della cosa intuita. Ockham risponde concedendo la possibilità dell'intervento di Dio, ma precisando che neppure Dio potrebbe far sì che si abbia un atto d'intuizione di una certa cosa e che tale atto non si riferisca a quella cosa. Ockham chiarisce infatti che non vi è nessun'altra causa del fatto che un'intuizione si dia e si riferisca a una cosa se non la cosa che l'ha causata. In sé stesso, infatti, un atto d'intuizione non consente di discernere tra due cose che risultano in tutto e per tutto simili tra loro. E questo prova che un atto d'intuizione non si riferisce a una cosa perché la rappresenta, ma semplicemente perché è causato da quella cosa.

Potremmo chiarire il senso della risposta di Ockham servendoci di un esempio che ricorre in letteratura. Se davanti a noi avessimo una moneta m e avessimo un'intuizione di quella moneta, m sarebbe la causa della nostra intuizione. Se Dio conservasse in noi quella intuizione, ma sostituisse m con un'altra moneta m_1 in tutto e per tutto simile alla prima, il nostro atto d'intuizione di m si riferirebbe alla nuova moneta m_1 . Ockham non chiarisce se, in questo caso, m_1 è in grado di causare esattamente lo stesso atto d'intuizione di m o se, invece, il nostro atto d'intuizione di m semplicemente si 'trasferisce' alla nuova moneta m_1 , senza però essere causato da quella. Non è nemmeno chiaro se m causa un atto d'intuizione in quanto quella moneta singolare in particolare o in quanto moneta singolare che ha certe caratteristiche (ad esempio, in quanto di una certa grandezza, di un certo colore, che si trova in questo spazio, a questa distanza, e così via)⁵⁶. Nell'ordine naturale delle cose, pro-

⁵⁶ La seconda opzione permetterebbe di dire che la variabile 'cosa che causa un atto d'intuizione' può essere verificata da più cose. A patto, però, di non considerare anche la

tabilmente, se m fosse sostituita, l'atto d'intuizione di m si dissolverebbe e m_1 causerebbe un nuovo atto d'intuizione che sarebbe differente di numero rispetto all'atto d'intuizione di m , anche se in tutto e per tutto indistinguibile dal precedente al punto che non saremmo in grado di dire se la moneta che abbiamo di fronte è m oppure m_1 .

Nel caso più radicale della dissoluzione di m , Ockham sembra suggerire che l'atto d'intuizione resta comunque collegato a m . Non solo perché causato da m (che ora non c'è più), ma anche perché un atto d'intuizione è sempre un atto che si riferisce a *una certa cosa* e non a un'altra. Anche se noi non possiamo sapere quale moneta stiamo esattamente intuendo quando Dio ci conserva l'intuizione di una moneta, resta che la nostra intuizione è causata da *questa moneta* che stiamo intuendo e non da un'altra. In questo senso, la predisposizione naturale di un atto d'intuizione a essere causato da una cosa anziché da un'altra esprime un aspetto che potrebbe essere considerato externalista piuttosto che internalista. L'inferenza è dalla cosa all'atto e non viceversa: non è l'atto d'intuizione che rende possibile la cosa intuita, ma è la cosa intuita che rende possibile l'atto d'intuizione. In altri termini, se Dio vuole conservarci l'atto d'intuizione di una cosa non può fare a meno di conservare anche la cosa di cui esso è un'intuizione. Infatti, la risposta all'obiezione circa l'intervento divino conduce Ockham alla conclusione che solo la causalità della cosa, in ogni caso, è ciò che determina un atto d'intuizione. Nel caso dell'intuizione di una cosa non-esistente, la cosa è sicuramente interna all'atto, ma non per questo è determinata dall'atto stesso⁵⁷. Per questa ragione, la posizio-

condizione della temporalità, perché in quel caso uno stesso atto di intuizione non può riferirsi a più cose. Il fatto, però, che dall'atto non si possa risalire con certezza alla cosa che l'ha causato rende il problema del fondamento dell'intuizione una pura questione metafisica e non epistemica. Sul piano epistemico, solo la seconda opzione è praticabile.

⁵⁷ Il problema dello stato della cosa intuita si pone soprattutto rispetto alla seconda teoria

ne di Ockham non può essere detta internalista.

7. Ripensare l'esternalismo: la q. 13 della *Reportatio* sul II libro delle *Sentenze*

L'argomento del *Quodlibet*, dunque, non depone a favore dell'internalismo; tutto il contrario, Ockham cerca una spiegazione del caso straordinario dell'intuizione di una cosa non-esistente che tenga ancora in piedi il rapporto causale tra la cosa intuita e l'atto d'intuizione. Brower-Toland ha tuttavia ragione nel contestare, alla luce del caso dell'intuizione di una cosa non-esistente, l'attribuzione a Ockham di un esternalismo forte ('strong externalism'), basato su un rapporto causale tra la cosa e l'atto d'intuizione. Quel caso, infatti, lascia aperti molti dubbi, cosicché qualcuno ha proposto di riconciliare le due interpretazioni, descrivendo la teoria della conoscenza di Ockham come esternalismo debole ('weak externalism')⁵⁸. In parte, questa proposta appare ragionevole. Per cercare di arrivare a una chiarificazione della questione, esaminiamo quanto detto da Ockham nella q. 13 della *Reportatio*. La questione ha a che fare con la conoscenza angelica: ci si chiede se un angelo di ordine superiore conosca attraverso un numero di specie minore rispetto a un angelo di ordine inferiore. L'analisi di questa questione mostra che nessuna interpretazione riesce a far senso fino in fondo delle affermazioni di Ockham riguardo al caso dell'intuizione di una cosa non-esistente. Uniformare la conoscenza

dei concetti elaborata da Ockham, la cosiddetta teoria del concetto-*actus*. Nella prima teoria dei concetti (quella che descrive il concetto come un *fictum in anima*), invece, Ockham aveva ammesso che si possano avere rappresentazioni fittizie di singolari extramentali, che sono collegate a quei singolari da una relazione di rappresentazione o assimilazione. La cosa intuita, rispetto a tali rappresentazioni, è dotata di un essere oggettivo nella mente. Cfr. e.g. GUGLIELMO DI OCKHAM 1978 *Exp. Per.*, I, Proem., § 7, 359-360, 3-46.

⁵⁸ Cfr. CHOI 2016.

intuitiva di una cosa esistente a quella di una cosa non-esistente conduce la teoria della conoscenza di Ockham verso un esito scettico difficilmente evitabile.

Nella soluzione alla questione Ockham esordisce ricordando la distinzione tra conoscenza intuitiva e astrattiva. Intuitiva, dice Ockham, «est illa mediante qua cognoscitur res esse quando est, et non esse quando non est»⁵⁹, precisando che «per cognitionem intuitivam iudicamus rem esse quando est, et hoc generaliter sive intuitiva cognitio naturaliter causetur sive supernaturaliter a solo Deo»⁶⁰. Ockham invoca qui l'intervento di Dio per giustificare non ancora il caso della conoscenza di una cosa non-esistente, ma il caso della conoscenza di una cosa esistente seppur non presente. Nel caso di una conoscenza intuitiva che avviene in modo naturale, Ockham spiega che la cosa deve essere presente e posta a una distanza debita dal soggetto conoscente affinché sia perfetta («si naturaliter causetur, tunc non potest esse nisi obiectum existat praesens in debita approximatione»⁶¹). Per illustrare il caso dell'intervento soprannaturale, Ockham menziona invece la conoscenza intuitiva di una cosa lontana. Questo caso non è problematico per Ockham, perché Dio può far sì che si abbia la stessa esperienza conoscitiva di quando ci troviamo realmente di fronte a quella cosa. Se una cosa è presente a Roma, ad esempio, Dio può farci avere conoscenza intuitiva di quella cosa e tale conoscenza permette di giudicare in modo evidente sull'esistenza di quella cosa:

Si autem sit supernaturalis, puta si Deus causaret in me cognitionem intuitivam de aliquo obiecto existente Romae, statim habita cognitione eius intuitiva possum iudicare quod illud quod intueor et video est, ita bene sicut si illa cognitio

59 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1981 *Qu. Sent.*, II, q. 13, 256, 13-14.

60 *Ibid.*, 256, 13-14.

61 *Ibid.*, 258, 13-15.

haberetur naturaliter⁶².

I due casi qui considerati svolgono la stessa funzione che, nel Prologo dell'*Ordinatio*, avevano i casi della conoscenza di una cosa esistente e di quella di una cosa non-esistente: provare che la definizione scotiana di conoscenza intuitiva vale solo per i casi di conoscenza naturale, perché la presenza della cosa intuita non è una condizione in assoluto necessaria per avere un atto d'intuizione⁶³. Come detto, Ockham riscrive la distinzione scotiana tra le due conoscenze per poter attribuire anche a Dio atti di conoscenza intuitiva. Troviamo qui una prima importante chiarificazione riguardo alle condizioni di possibilità della conoscenza intuitiva, chiarificazione che va nella direzione di precisare il rapporto tra esistenza e presenza. La conoscenza intuitiva non richiede l'esistenza della cosa intuita, ma solo la sua presenza. In particolare, scrive Ockham, la conoscenza intuitiva non richiede altra presenza che quella che è in grado di terminare un atto intuitivo:

Unde absolute loquendo non requiritur necessario ad cognitionem intuitivam alia praesentia nisi quod possit actum intuitivum terminare⁶⁴.

Se richiamiamo alla mente il passo del Prologo dell'*Ordinatio* dove Ockham aveva escluso che una cosa potesse essere considerata come presente ed esistente nell'atto d'intuizione in quanto termine dell'atto⁶⁵, l'affermazione di Ockham ne costituisce un'evidente precisazione. Ciononostante, la precisa-

62 *Ibid.*, 258, 19-23.

63 *Ibid.*, 259, 1-8.

64 *Ibid.*, 259, 9-11. Il ms. G (Giessen, Universitätsbibliothek 732) corregge, con qualche ragione, il 'quod' in 'quae'.

65 Cfr. *supra*, nota n. 48.

zione ockhamista non chiarisce del tutto il quadro perché l'esatta natura di questa *alia praesentia* rimane indeterminata: questa presenza è riducibile o no all'atto d'intuizione?

A prima vista, si potrebbe rispondere a questa domanda distinguendo tra le due teorie dei concetti elaborate da Guglielmo di Ockham.⁶⁶ Se nella prima teoria dei concetti (la cosiddetta teoria del concetto come *factum in anima*) prevale un'interpretazione anti-riduzionista, nella seconda teoria dei concetti (la cosiddetta teoria del concetto come *actus mentis*) prevale invece un'interpretazione riduzionista. La *Reportatio* testimonia ancora della vicinanza di Ockham alla prima teoria dei concetti.

In realtà, distinguere tra le due teorie dei concetti non risolve del tutto la difficoltà perché la natura ambigua della *praesentia* della cosa intuita permane anche nella seconda teoria. Se la presenza della cosa intuita si riduce all'atto d'intuizione, allora non vi è differenza tra intuizione di una cosa esistente e intuizione di una cosa non-esistente. Se invece la presenza non si riduce all'atto, allora si pone il problema di definire la presenza rispetto all'intuizione di una cosa non-esistente. L'interpretazione riduzionista, comunque, non sembra essere quella che Ockham ha in mente nella *Reportatio*. Come Ockham aveva già fatto notare nel Prologo dell'*Ordinatio*, in conclusione alla sua analisi del caso dell'intuizione di una cosa non-esistente, la cosa intuita deve essere esterna all'atto d'intuizione:

patet etiam quod res non existens potest cognosci intuitive, quantumcumque primum obiectum illius actus non existat, – contra opinionem aliquorum, – quia visio coloris sensitiva potest conservari a Deo ipso colore non existente; et tamen ista visio terminatur ad colorem tamquam ad primum obiectum, et ea-

⁶⁶ Sull'evoluzione della teoria ockhamista dei concetti, si veda PANACCIO 2004.

dem ratione visio intellectiva⁶⁷.

In questo passo, il colore è considerato come il termine dell'atto d'intuizione del colore, anche nell'ipotesi che il colore non esista. Anche se riducessimo il colore all'atto stesso d'intuizione, considerando l'atto d'intuizione come una sorta di 'indirizzamento' verso la cosa intuita⁶⁸, resta che il colore sarebbe da considerare diverso rispetto all'atto perché, tramite quell'atto, si ha intuizione di una cosa e non intuizione di un atto d'intuizione. Nel passo sopra citato, Ockham sembra considerare il colore come qualcosa di 'esterno' rispetto all'atto d'intuizione del colore. Ciò che Ockham sembra interessato a difendere è l'idea che nemmeno nel caso di un intervento soprannaturale di Dio l'intuizione può perdere il suo collegamento con la cosa intuita.

Il successivo esame del caso della conoscenza intuitiva di una cosa non-esistente rende evidente questo punto e, al tempo stesso, acuisce la difficoltà riguardante la natura della *praesentia*. Ockham ritiene che la conoscenza intuitiva ci potrebbe permettere di giudicare che una cosa non è quando non è («Eodem modo per cognitionem intuitivam possum iudicare rem non esse quando non est»)⁶⁹. Ockham ribadisce che una siffatta conoscenza intuitiva non può essere naturale, perché l'esistenza e presenza della cosa è una condizione necessaria della conoscenza intuitiva naturale. Essa è possibile solo grazie a un intervento divino. Ora, Dio può intervenire in due modi: o causando *ex novo* un atto d'intuizione di una cosa non-esistente, oppure conservando

67 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1967 *Ord.*, I, Prol., q. 1, 39, 11-16.

68 Tale indirizzamento, tuttavia, non dà origine a un *habitus* nel soggetto. Per sua natura, una conoscenza intuitiva, sia che sia la prima intuizione di una cosa sia che sia un'intuizione ripetuta, si riferisce sempre (*inclinatur*) alla cosa intuita particolare. Si veda e.g. GUGLIELMO DI OCKHAM 1981 *Qu. Sent.*, II, q. 13, 264, 11-24.

69 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1981 *Qu. Sent.*, II, q. 13, 259, 19-20.

un atto d'intuizione di una cosa esistente una volta scomparsa la cosa⁷⁰. In entrambi i casi, Ockham conclude che, quando abbiamo una conoscenza intuitiva di una cosa non-esistente, possiamo giudicare che la cosa non è, esattamente come nel caso della conoscenza intuitiva naturale potevamo giudicare che una cosa è. Ad esempio, se Dio ci permette di intuire una cosa *x* che non esiste, tale intuizione ci permette di formare il giudizio 'questa cosa *x* non esiste' e di dare assenso a quel giudizio:

Putat, si Deus causet in me cognitionem intuitivam de aliquo obiecto non existente et conservet illam cognitionem in me, possum ego mediante illa cognitione iudicare rem non esse, quia videndo illam rem intuitive et formato hoc complexo 'hoc obiectum non est', statim intellectus virtute cognitionis intuitivae assentit huic complexo et dissentit suo opposito, ita quod illa cognitio intuitiva est causa partialis illius assensus, sicut prius dictum est de cognitione naturali⁷¹.

E così, in modo conseguente, l'intelletto assente al fatto che ciò che è intuito è un puro niente:

Et sic per consequens intellectus assentit quod illud quod intueor est purum nihil⁷².

Non è stato facile in letteratura far senso di queste affermazioni di Ockham. Ci sono almeno due punti di difficoltà. Il primo riguarda il fatto che, quando si ha intuizione di una cosa che non esiste, si ha comunque intuizione di una *cosa*. Il giudizio sulla non-esistenza della cosa che è oggetto d'intuizione è accettabile solo a patto di supporre in qualche misura la cosa *come* esistente.

⁷⁰ *Ibid.*, 259, 11 - 260, 4.

⁷¹ *Ibid.*, 260, 4-25, in part. 4-12.

⁷² *Ibid.*, 260, 12-13.

Nell'enunciato "hoc obiectum non est", infatti, il dimostrativo 'hoc' fa riferimento a una cosa singolare⁷³, mentre il termine 'obiectum' specifica che si tratta di una cosa di un certo tipo. Ockham ritiene che si possa *vedere* una cosa non-esistente, *fare riferimento* ad essa e dare un atto di *assenso* al giudizio che riguarda la sua non-esistenza. Siccome la cosa non esiste, però, è inevitabile distinguere il piano della presenza della cosa (nell'accezione di 'presenza' prima definita da Ockham) da quello dell'esistenza reale. Non ci può essere uno stato di cose reale con cui quell'enunciato può essere confrontato, altrimenti avremmo una contraddizione. Ma deve comunque esserci uno stato di cose con cui confrontare l'enunciato al fine di dare l'assenso al giudizio sulla non-esistenza della cosa.

Il secondo punto di difficoltà riguarda il senso in cui la cosa intuita può essere detta un *puro niente*. Come si è visto, Tommaso d'Aquino aveva associato il principio di non-contraddizione al concetto di essere. Può esistere solo ciò che è possibile che sia; ciò che è contraddittorio, è impossibile che sia, quindi non può esistere. Il non-essere include tutto ciò che implica una contraddizione, l'essere tutto ciò che non la implica. Mi sembra che Ockham non si discosti da questa idea, per cui la sua affermazione circa la possibilità di intuire il puro niente non va intesa in senso assoluto. Avere un'intuizione di una cosa che non esiste non equivale ad avere un'intuizione di niente. Se così fosse, primo, ogni intuizione di una cosa non-esistente sarebbe dello stesso tipo; non ci sarebbe modo di distinguere un'intuizione di una cosa non-esistente da quella di un'altra cosa non-esistente. Secondo, avere un'intuizione

⁷³ Il concetto che presiede all'uso di un dimostrativo nel linguaggio è, per Ockham, un concetto che non è né categorematico né sincategorematico. Si tratta di un concetto pragmatico, puramente ostensivo, che dipende dall'intenzione di chi usa il dimostrativo. Si veda sull'argomento GUGLIELMO DI OCKHAM 1980 *Quod.*, II, q. 19, 193, 14-22.

di niente equivarrebbe a non avere un'intuizione, a meno di non voler dotare il niente di una qualche realtà positiva. L'affermazione di Ockham va quindi intesa in senso relativo, ossia che l'intuizione di una cosa che non è (o non è più o non è ancora o non può essere) è niente rispetto all'intuizione di una cosa che è (o che era stata o che potrà essere), perché semplicemente la cosa non è. In un senso, dunque, la cosa intuita è niente perché non esiste nella realtà. In un altro senso, però, è qualcosa, perché esiste come cosa presente rispetto all'atto d'intuizione. Ockham sembra operare con un senso molto stretto di esistenza: esistere vuol dire esistere nella realtà. Ma l'ipotesi dell'intuizione di una cosa non-esistente rende inevitabile la distinzione tra esistere ed essere presente, e quindi importa un senso più largo di esistenza. Se questa interpretazione è corretta, è inevitabile, come giustamente fatto rilevare da Etienne Gilson molti anni or sono, che lo scarto tra il piano della presenza e quello dell'esistenza reale apra le porte a uno scetticismo a cui Ockham non è riuscito a sfuggire⁷⁴.

Questo esito scettico emerge con chiarezza nella q. 14 della *Reportatio* sul II libro delle *Sentenze*, quando Ockham si chiede se un angelo ricavi la conoscenza dalle realtà spirituali o corporee. Precisando la quarta conclusione, ossia che un angelo può ricavare naturalmente dalle cose la conoscenza di proposizioni contingenti, Ockham chiarisce che né l'intelletto angelico né il nostro intelletto può mai avere una conoscenza evidente o assentire in modo evidente a qualche proposizione contingente se non si danno gli estremi di quella proposizione (ossia, le cose che corrispondono al soggetto e al predicato) e le rispettive conoscenze intuitive:

⁷⁴ Cfr. GILSON 1937. Per ulteriori approfondimenti sul concetto di 'presenza' nelle teorie della conoscenza del XIV secolo, si veda BIARD 2001.

Si enim angelus videat intuitive parietem et albedinem in eo, evidenter assentit isti complexo 'paries est albus'. Sed destructa albedine vel pariete, et existente cognitione intuitiva prius habita naturaliter et modo per potentiam divinam conservata, statim intellectus dissentit isti complexo 'paries est albus', quia hoc complexum tunc est falsum. Si res existat et cognitio intuitiva non maneat sed corrumpatur, licet hoc complexum sit verum, non tamen intellectus illi evidenter assentit⁷⁵.

L'esempio usato da Ockham porta alla luce i punti di difficoltà che abbiamo richiamato in precedenza. Se un angelo vede intuitivamente una parete bianca, dà assenso in modo evidente alla proposizione "la parete è bianca". Ma supposto che venga distrutta la bianchezza o la parete, o entrambe, e che la conoscenza intuitiva che l'angelo ha avuto naturalmente della parete bianca sia invece conservata da Dio, immediatamente l'intelletto angelico rifiuta l'assenso alla proposizione "la parete è bianca". Inversamente, se la parete bianca viene conservata e la conoscenza intuitiva viene distrutta, per quanto la proposizione sia vera, l'intelletto angelico non è in grado di dare l'assenso in modo evidente alla proposizione "la parete è bianca". Ora, è il primo caso considerato da Ockham ciò che qui interessa, perché l'angelo è supposto avere una conoscenza intuitiva di una parete bianca, ma, nell'ipotesi che Dio distrugga la parete bianca, è supposto negare l'assenso alla proposizione "la parete è bianca". A questo riguardo, ci potremmo domandare: perché l'angelo non può dare il proprio assenso a quella proposizione se continua ad avere la stessa conoscenza intuitiva di una parete bianca che aveva in precedenza? Evidentemente perché l'atto di assenso richiede un confronto tra la proposizione e lo stato di cose a cui essa rinvia. Pur avendo intuizione di una parete bianca, l'angelo sa che non c'è una parete bianca. Ma come può saperlo? Per-

75 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1981 *Qu. Sent.*, II, q. 14, 318, 11-19.

ché l'esempio di Ockham funzioni, si deve presupporre che l'intuizione di una parete bianca sia un atto interno all'intelletto dell'angelo, che l'angelo abbia coscienza di questo atto di intuizione ma che l'angelo abbia anche accesso, in una qualche forma da precisare, alla realtà esterna tale da consentirgli di accertare che non c'è una parete bianca (o che c'è una parete, ma che non è bianca) e che quindi la proposizione "la parete è bianca" è falsa. Tutte queste presupposizioni non sono affatto scontate e hanno comunque valore solo se si distingue l'esistenza della cosa nella realtà dalla sua presenza nell'atto d'intuizione.

C'è anche un secondo passo, molto celebre, in cui la distinzione tra esistenza e presenza è in qualche misura richiesta. Si tratta di un argomento che, come vedremo, complica ancor più il quadro. Finora abbiamo discusso il caso dell'intuizione di una cosa esistente ma lontana (una cosa esistente a Roma) e dell'intuizione di una cosa non-esistente. Ma il ricorso all'intervento sovranaturale di Dio potrebbe aprire le porte alla possibilità che ci stiamo in realtà ingannando anche su tutto ciò che vediamo, perché Dio potrebbe farci avere l'intuizione di una cosa presente quando è in realtà assente. Nel *Quodlibet V* Ockham sembra prendere coscienza del possibile esito scettico della propria posizione ed elabora un argomento per provare a prevenire questo esito. Egli esclude, cioè, che ci possiamo ingannare su ciò che vediamo, esattamente come l'angelo che, pur intuendo una parete bianca, sa che la parete non è bianca o che non vi è nessuna parete bianca. In particolare, Ockham ritiene che Dio non possa causare in noi una conoscenza tale per cui ci appare in modo evidente che una cosa è presente quando è assente; se così fosse, avremmo una contraddizione:

Deus non potest causare in nobis cognitionem talem per quam evidenter apparet nobis rem esse praesentem quando est absens, quia hoc includit contradictionem. Nam cognitio evidens importat quod ita sit in re sicut denotatur per propositionem cui fit assensus; et per consequens cum cognitio evidens huius propositionis 'res est praesens' importat rem esse praesentem, oportet quod res sit praesens, aliter non erit cognitio evidens, et tu ponis quod sit absens; et ita ex illa positione cum cognitione evidenti sequitur manifesta contradictio, scilicet quod res sit praesens et non sit praesens; et ideo Deus non potest causare talem cognitionem evidentem⁷⁶.

Una conoscenza evidente, per Ockham, è quella che implica che le cose stiano così come è denotato che stiano dalla proposizione a cui diamo l'assenso. Ora, consideriamo la proposizione "una cosa è presente". Essa denota che una cosa è presente, la conoscenza evidente di questa proposizione implica quindi che una cosa sia presente. È dunque necessario che una cosa sia presente. Se così non fosse, ossia se la cosa non fosse presente, non potremmo dire di avere una conoscenza evidente della proposizione "una cosa è presente". A questo punto, se si pone che la cosa sia assente e si pone che si possa dire di avere una conoscenza evidente della proposizione "una cosa è presente", segue una contraddizione.

L'argomento di Ockham è a prima vista consequenziale. Esso non nega che Dio possa farci vedere come presente una cosa assente, ma che possa farci avere una conoscenza evidente di una cosa assente. Ma il punto di nuovo è: come si può accertare che una cosa sia assente e non presente, come invece ci appare? In fondo, qualcuno potrebbe richiedere che per avere una conoscenza evidente sia sufficiente che la cosa ci *appaia* come presente. Solo dopo aver verificato che una cosa non è realmente presente si può escludere di avere una conoscenza evidente della proposizione "una cosa è presente". Stando a quanto detto da Ockham, però, questa verifica risulta difficilmente fondabile,

⁷⁶ Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1980 *Quod.*, V, q. 5, 498, 61-71.

perché una conoscenza intuitiva non è sufficiente, dal momento che Dio potrebbe conservarla anche quando la cosa non è più presente.

Come detto, Ockham richiede che la conoscenza evidente di una proposizione, a cui diamo l'assenso, implichi un confronto tra la proposizione e uno stato di cose. Si potrebbe pensare che l'atto di confronto coinvolga più conoscenze intuitive, per cui se anche Dio ci dà la conoscenza intuitiva di una cosa che non è presente, la successiva verifica della sua presenza (che dovrebbe corrispondere alla conoscenza intuitiva di ciò a cui rinvia il predicato 'presente' della proposizione "una cosa è presente") richiede un qualche atto d'intuizione che implica necessariamente la conoscenza della presenza o dell'assenza della cosa.

Non è certo, però, che questa sia la posizione che avesse in mente Ockham. Avere una conoscenza evidente di una cosa presente non toglie che Dio possa comunque ingannarci. Anche se non possiamo avere conoscenza evidente di una cosa presente che è assente, Dio può creare in noi un atto di credenza attraverso il quale crediamo che la cosa, che in realtà è assente, sia presente. Ma si tratta, chiarisce Ockham, di un atto astrattivo e non intuitivo⁷⁷. Questa possibilità era stata già introdotta nell'*Ordinatio*, ma in maniera più dubitativa (*forte*). Ockham aveva comunque escluso che fosse possibile per l'intelletto, nel processo naturale di conoscenza, avere intuizione di una cosa esistente e credere che quella cosa non sia. Ockham sembra pensare che la conoscenza intuitiva sia fatta in maniera tale (*quantum est ex se*) che è sufficiente per un giudizio retto sull'esistenza o sulla non-esistenza di una cosa⁷⁸.

77 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1980 *Quod.*, V, q. 5, 498, 72-76.

78 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1967 *Ord.*, I, Prol., q. 1, 70, 16-20: «Ad secundum: forte non est inconveniens quod res intuitive videatur et tamen quod intellectus ille credat rem non esse, quamvis naturaliter non possit hoc fieri. Et hoc sufficit ad notitiam intuitivam quod quantum est ex se sit sufficiens ad faciendum rectum iudicium de existentia rei

Quando Ockham deve spiegare da dove derivi il giudizio che una cosa non è quando si ha intuizione di una cosa che non è, Ockham fa una distinzione: nel caso di una cosa che è, il giudizio è causato, come cause parziali, dalla conoscenza intuitiva e dalla cosa esterna; nel caso di una cosa che non è, esso è causato, come causa totale, solo dalla conoscenza intuitiva⁷⁹. Da ciò si ricava che la conoscenza intuitiva di una cosa da sola non permette di sapere se la cosa è o non è. Del resto, nella q. 5 del *Quodlibet* V, il dubbio sulla possibilità che Dio ha di farci giudicare come presente una cosa assente, nasce dall'affermazione di Ockham che «Deus per eandem notitiam videt rem esse quando est et non esse quando non est; igitur ita potest esse in proposito sine repugnantia», per cui l'obietto aveva osservato che l'argomento di Ockham che Dio non può causare in noi un atto d'intuizione di una cosa assente come presente perché altrimenti seguirebbe una contraddizione, è invalido⁸⁰. Tuttavia Ockham insiste che si tratta di una contraddizione perché una conoscenza evidente di una cosa presente richiede oltre all'atto d'intuizione anche la cosa intuita presente. Ma così si ritorna al punto di partenza. Come si può accertare che una cosa è presente, senza servirsi della conoscenza intuitiva? Non sembra esserci una risposta a questa domanda dal momento che Ockham nega che per avere conoscenza evidente di una proposizione contingente sia necessaria un'altra conoscenza oltre la conoscenza intuitiva dei termini della proposizione⁸¹.

vel non-existentia». Per un approfondimento della posizione ockhamista, si vedano SCOTT 1969; MCCORD ADAMS 1987, 588-629; KARGER 2004. Sul possibile esito scettico della teoria della conoscenza di Ockham, si veda GILSON 1937, 61-91; per una interpretazione di Ockham in chiave anti-scettica, si veda PANACCIO, PICHÉ 2010.

79 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1967 *Ord.*, I, Prol., q. 1, 70, 21 - 71, 20.

80 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1980 *Quod.*, V, q. 5, 496, 26-36. Si tratta di un'obiezione che Walter Chatton aveva sollevato nella *Reportatio*, I, Prol., q. 2, a. 3, su cui ci soffermeremo nel paragrafo conclusivo di questo saggio.

81 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1967 *Ord.*, I, Prol., q. 1, 23, 22 - 24, 1: «Nec valet dicere quod

L'impressione è che importare un'ipotesi soprannaturale nella spiegazione del processo naturale di conoscenza complichino il quadro piuttosto che chiarirlo. Come è stato notato, l'intuizione sembra essere, in realtà, una conoscenza complessa e non semplice in Ockham⁸². Essa causa sempre una conoscenza evidente di un enunciato contingente vero, il cui assenso richiede un atto di confronto tra l'enunciato e lo stato di cose esistente nella realtà. Nella teoria della conoscenza di Ockham, non si può quindi avere conoscenza evidente di enunciati contingenti falsi. L'insistenza di Ockham sul fatto che la cosa esterna è causa dell'atto d'intuizione spinge verso l'esternalismo. Tuttavia, il fatto che dall'intuizione in quanto tale non si possa ricavare l'esistenza della cosa intuita più di quanto si possa ricavare la sua non-esistenza, attenua molto questo esternalismo. Gli atti conoscitivi sono tutti per Ockham rivolti verso l'esterno e siccome Ockham rifiuta ogni duplicazione dell'esistenza di una cosa, segue che l'esistenza o non-esistenza risulta una caratteristica che fa tutt'uno con la cosa intuita stessa: si ha conoscenza intuitiva di una cosa esi-

notitia incomplexa istorum terminorum non sufficit ad notitiam evidentem illius veritatis contingentis sed requiritur aliqua alia notitia, quia manifestum est quod ista propositio 'ista albedo est' non dependet nec praesupponit aliquam aliam mihi notioem virtute cuius possum scire istam». Per un approfondimento sulla difficoltà che Ockham ha di fondare la distinzione tra conoscenza intuitiva e conoscenza astrattiva su basi puramente cognitive, si veda MCCORD ADAMS 1987, 588-594 (e 625-629 per una difesa, comunque, dell'anti-scetticismo ockhamista). Sulla conoscenza intuitiva come condizione sufficiente delle conoscenze evidenti, si veda ad esempio GUGLIELMO DI OCKHAM 1967 *Ord.*, I, Prol., q. 1, 70, 13-15 e 18-20. Per una definizione di 'conoscenza evidente', si veda GUGLIELMO DI OCKHAM 1967 *Ord.*, I, Prol., q. 1, 5, 18 - 6, 5: «Circa secundum, scilicet quae notitia est evidens, dico quod notitia evidens est cognitio alicuius veri complexi, ex notitia terminorum incomplexa immediate vel mediate nata sufficienter causari. Ita scilicet quod quando notitia incomplexa aliquorum terminorum |§ sive sint termini illius propositionis sive alterius sive diversarum propositionum §| in quocumque intellectu habente talem notitiam sufficienter causat |§ vel est nata causare §| mediate vel immediate notitiam complexi, tunc illud complexum evidenter cognoscitur». Come Ockham preciserà, di enunciati contingenti si può avere conoscenza evidente solo tramite l'intuizione.

82 Cfr. CHOI 2016.

stente se esiste o di una cosa non-esistente se non esiste. Anche assumendo che la cosa intuita, nel caso dell'intuizione di una cosa non-esistente, sia interna all'atto di intuizione, questo non spinge Ockham verso l'internalismo. La cosa intuita non è causata dall'atto d'intuizione né, nella seconda teoria dei concetti di Ockham, la cosa intuita ha un essere suo proprio distinto da quello dell'atto. Questo ci porta a concludere che gli atti intuitivi non sono puri atti indessicali, come è stato talvolta ritenuto in letteratura, del tutto privi di contenuto, ma sono atti che si rivolgono sempre a (i) una cosa singolare, (ii) che è di una certa specie, (iii) e che è esistente o non-esistente. L'esistenza o non-esistenza di una cosa non è inferibile dalla conoscenza, ma è presupposta e non c'è altro modo di inferirla⁸³. Si può avere intuizione, così, *di questo-tavolo-esistente* così come *di questo-bianco-non-esistente*. Ockham non si sofferma a illustrare questa composizione dell'atto intuitivo e il caso della conoscenza di una cosa non-esistente lascia irrisolto il problema dello statuto, ossia della *praesentia*, della cosa intuita. In definitiva, la soluzione di Ockham sembra essere una soluzione che risolve il problema dello scetticismo semplicemente evitando di riconoscerlo. Questo caso fornirà invece l'occasione a molti avversari per criticare la dottrina ockhamista dell'intuizione, ritenuta troppo complicata e priva di una sicura giustificazione cognitiva. Se l'argomento ockhamista ha un chiaro valore anti-scettico, come hanno argomentato di recente Claude Panaccio e David Piché, resta che il caso dell'intuizione di una cosa non-esistente apre le porte verso l'ammissione di una presenza apparente delle cose che Ockham aveva invece voluto evitare di porre.

83 Sull'indistinzione tra una cosa e la sua esistenza, si veda e.g. GUGLIELMO DI OCKHAM 1980 *Quod.*, II, q. 7, 143-144, 47-68; GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Sum. log.*, III-2, c. 27, 553-555, 3-58. Sui diversi significati della copula negli enunciati, si veda in particolare GUGLIELMO DI OCKHAM 1981 *Qu. Sent.*, II, q. 1, 17, 22 - 23, 5; GUGLIELMO DI OCKHAM 1978 *Exp. Per.*, I, c. 3, 388-389, 2-19.

8. Chatton e la critica alla conoscenza intuitiva intellettuale di una cosa non-esistente

Non furono pochi i teologi e filosofi successivi ad Ockham che ebbero delle perplessità a proposito della spiegazione ockhamista della conoscenza intuitiva di una cosa non-esistente. Ci limiteremo qui, in conclusione di questo saggio, a riconsiderare brevemente la replica del francescano Walter Chatton, che fu attivo a Londra e Oxford negli stessi anni di Ockham. In particolare, Chatton ritiene che la nozione di 'conoscenza intuitiva intellettuale' sia del tutto superflua e non giustificabile sul piano cognitivo. Primo, è superflua in accordo al principio di parsimonia, perché tutto ciò che può essere spiegato ricorrendo a quella nozione può essere spiegato ricorrendo alla nozione di conoscenza intuitiva sensitiva. Secondo, non è giustificabile perché non può essere verificata sul piano empirico né può essere indicata la sua causa. Quanto alla sua non-verificabilità empirica, ogni volta che si ha questo tipo di conoscenza, si ha anche una conoscenza intuitiva di tipo sensitivo, per cui non si può isolare nessuno stato mentale che corrisponda solo alla conoscenza intuitiva intellettuale e del quale si possa avere coscienza. Quanto alla sua causa, tale conoscenza non può essere causata dalla cosa esterna, perché anche Dio ha conoscenze intuitive e nessuna cosa è anteriore a Dio e inoltre anche l'uomo può avere, seppur per intervento divino, una conoscenza intuitiva di una cosa non-esistente; ma non può essere causata nemmeno dalla conoscenza intuitiva sensitiva, altrimenti semplicemente potrebbe essere ridotta a quest'ultima.

Non è necessario soffermarsi oltre su questi e altri argomenti che Chatton utilizza per respingere l'ipotesi ockhamista di una conoscenza intuitiva di

tipo intellettuale di una cosa esistente⁸⁴. Per il nostro argomento, è sufficiente richiamare il fatto che Chatton si impegna a escludere che si possa avere comunque conoscenza intuitiva di una cosa che non-esiste. Se questa intuizione fosse possibile – è il suo argomento principale –, non si avrebbe nessuna possibilità di accertare, sulla base della semplice intuizione, se una cosa esista o meno. Non solo, ma non si avrebbe nemmeno nessuna possibilità di dare un fondamento all'evidenza delle nostre conoscenze. In conclusione di questo saggio, riconsideriamo un paio di argomenti che Chatton elabora nel Prologo della sua *Lectura sulle Sentenze*⁸⁵. Essi mostrano come il teologo francescano avesse acutamente visto il problema che l'ipotesi ockhamista lascia irrisolto.

Dopo aver riportato fedelmente quanto detto da Ockham nel Prologo dell'*Ordinatio*, q. 1, Chatton dichiara di voler provare la seguente conseguenza: se Dio conservasse nell'uomo una conoscenza intuitiva perfetta (in assenza della cosa esterna), essa non sarebbe in grado di farci sapere che la cosa non è:

Contra istam opinionem probo quod notitia intuitiva perfecta in creaturis, si a Deo conservetur, non repraesentet rem non esse⁸⁶.

84 Il dibattito tra Ockham e Chatton sulla conoscenza intuitiva è stato ricostruito in dettaglio da SCHIERBAUM 2016(1). Ho riconsiderato questo dibattito in AMERINI 2020. Si veda anche ADRIAENSSEN 2017. Rinvio a questi studi per ogni riferimento ai testi di Chatton e per ulteriori approfondimenti bibliografici sull'argomento.

85 Chatton commentò due volte le *Sentenze* e tra le due redazioni si colloca il dibattito con Ockham. La prima redazione è una *Reportatio*, mentre la seconda è la *Lectura*. Per un'introduzione a Walter Chatton e al dibattito tra Ockham e Chatton, si vedano KEELE 2010 e KEELE, PELLETIER 2018, cui rinvio per ogni ulteriore riferimento bibliografico.

86 Cfr. WALTER CHATTON 1989 *Prol.*, q. 2, a. 3, 98, 19-20. Il testo di Chatton può essere ricostruito in realtà in due modi diversi a seconda che si mantenga il secondo 'non' oppure, seguendo il ms. A (Paris, Bibliothèque Nationale, ms. lat. 15886), lo si espunga. Nel primo caso, Chatton vorrebbe provare che l'ipotesi soprannaturale considerata da Ockham non ci permette di sapere che la cosa che ci appare in realtà non è; nel secondo caso, l'i-

Chatton coglie subito il punto di difficoltà che abbiamo sottolineato sopra: se l'ipotesi di Ockham fosse ammissibile, allora Dio non potrebbe causare in noi un atto di conoscenza di una cosa attraverso il quale tale cosa apparirebbe presente quando in realtà sarebbe assente. Ma questo non può essere escluso, poiché si deve negare che Dio possa fare solo ciò che implica una contraddizione, e causare una tale conoscenza non implica una contraddizione. Chatton prova la conseguenza sopra menzionata. La conoscenza causata da Dio, o sarebbe intuitiva o astrattiva. Ma non può essere intuitiva, perché tale è quella conoscenza attraverso la quale appare che la cosa non è quando non è, mentre nell'ipotesi considerata ci appare che la cosa è anche se non è; e non può essere nemmeno astrattiva, perché tale è quella conoscenza attraverso la quale non appare che la cosa è⁸⁷.

Chatton cerca di risolvere l'ambiguità presente in Ockham, differenziando il piano della presenza da quello dell'esistenza reale della cosa. Le nostre conoscenze ci portano verso il primo, mentre il secondo rimane sconosciuto. Certo, nel Prologo Chatton discute casi di apparenze illusorie e ingannevoli, ma tali casi sono inquadrati all'interno di un processo percettivo naturale che è affidabile e verificabile. Le eccezioni sono individuabili e spiegabili, perché riguardano casi di intuizioni *imperfette*. Ma il caso ipotizzato da Oc-

potesi non ci permette neppure di affermare che la cosa appare presente. Probabilmente, è la prima interpretazione in discussione. Ma anche la seconda potrebbe essere in qualche modo giustificata. In fondo, Chatton cerca di provare che non vi è nessuna contraddizione nell'ammettere che, se Dio volesse, potremmo avere intuizione di una cosa presente anche se è assente. Su questa questione sentenzia di Chatton, si veda anche TACHAU 1982.

⁸⁷ *Ibid.*, 98-99, 21-28. I casi relativi alle percezioni illusorie, di cui Chatton si serve per provare che anche a livello intellettuale possiamo avere un'intuizione di una cosa apparente, sono diffusamente discussi nell'a. 2.

kham riguarda un'intuizione *perfetta* e questo, secondo Chatton, impedisce di stabilire, partendo dall'intuizione, se la cosa intuita ci sia o non ci sia.

Il secondo argomento che Chatton propone insiste proprio su questo punto. Quando abbiamo la visione di una bianchezza, ad esempio, questa visione ci rinvia a una bianchezza reale e presente; ma tale visione potrebbe continuare ad esserci sia che la bianchezza reale esista sia che non esista. Lo stesso vale per una proposizione come "questa sostanza è"; questa proposizione ci rinvia a una sostanza presente, che possiamo indicare, a prescindere dal fatto che quella sostanza esista davvero o non esista. Ora, se si può provare che nel caso di una conoscenza intuitiva sensitiva l'atto d'intuizione prescinde dall'esistenza reale della cosa, a maggior ragione si potrà provare nel caso di una conoscenza intuitiva intellettuale, che ha minor bisogno dell'esistenza reale di una cosa⁸⁸. Il principio che Chatton ha in mente è espresso nel terzo argomento: se qualcosa y conviene a x in quanto x , allora, se x rimane lo stesso se viene posta la condizione z , y continua a convenire a x quando è posta z . Tale è il caso in questione: se conviene a un atto di conoscenza intuitiva di una cosa la proprietà di generare un atto di assenso alla proposizione contingente che riguarda quella cosa, allora se tale conoscenza intuitiva viene lasciata in tutto e per tutto invariata quando viene aggiunta la condizione secondo la quale la cosa esterna viene tolta, allora continuerà a convenire a quell'atto la proprietà di generare un atto di assenso alla proposizione contingente che riguarda quella cosa⁸⁹.

Del resto, se così non fosse, uno stesso atto non sarebbe in grado di farci

⁸⁸ *Ibid.*, 99, 29-32. Sul confronto tra percezione visiva di un visibile intenso che permane anche dopo il venir meno del visibile (ad esempio, la visione del sole) e intuizione di una cosa presente che permane anche dopo che la cosa non è più presente, si veda *ibid.*, 100, 76-84.

⁸⁹ *Ibid.*, 99, 33-50.

sapere se la cosa è o se la cosa non è, perché ad esso corrisponderebbero due cose diverse. A rigore, siccome cambia la cosa che viene intuita, non potrebbe essere detto nemmeno lo stesso atto di numero, se tale atto ci portasse a dare un atto di assenso a una proposizione contingente che afferma la non-esistenza della cosa. In più, tale atto sarebbe di fatto un atto di conoscenza astrattiva: infatti, se un atto di conoscenza intuitiva è di tale natura che per esso talvolta si sa che una cosa è e talvolta si sa che una cosa non è, allora non è contraddittorio che nessuna delle due condizioni gli convenga in quanto tale⁹⁰.

9. Conclusione

Chatton non è il solo a Oxford a notare la difficoltà interna all'ipotesi ockhamista dell'intuizione di una cosa non-esistente. Secondo Chatton, non vi è niente di contraddittorio nel ritenere che Dio possa, se lo vuole, ingannarci. Si tratterebbe, comunque, di un inganno valutabile solo dal punto di vista di Dio, che saprebbe di farci vedere cose che non ci sono, ma non un inganno per l'uomo, che non avrebbe strumenti per capire che si tratta di un inganno. Ma per poter concedere questo punto è necessario distinguere il piano della presenza da quello dell'esistenza reale della cosa. Sarà quello che verrà fatto, ad esempio, da altri teologi, come Pietro Aureoli. L'influenza di questo teologo francescano è stata profonda, tanto a Parigi, quanto a Oxford, dove le sue teorie cominciarono a circolare e essere dibattute a partire dagli anni Venti del XIV secolo. Nessuno di questi teologi ritiene che l'intuizione di una cosa che appare presente, ma che è in realtà assente, sia una conoscenza non-evidente. I casi di conoscenze fallaci o ingannevoli sono riconosciuti, ma sono spiegati come eccezioni di un processo affidabile che riguarda le apparenze

⁹⁰ *Ibid.*, 99-100, 51-75, in part. 51-54 e 67-69.

stabili e ricorrenti di una cosa. La cosa che ci appare stabilmente è la cosa come essa è, perché l'apparire rispetto a noi è l'unico modo possibile in cui la cosa può essere conosciuta. Era questa un'intuizione che già Tommaso aveva avanzato e che i teologi francescani, a loro modo, discutono e ripresentano in modo più incisivo.

Il caso che Ockham voleva discutere, invocando l'onnipotenza divina, era stato quello dell'intuizione di una cosa che non esiste: se all'uomo è possibile avere una conoscenza intuitiva di una cosa che non è più o non è ancora (o non sarà mai). Ockham aveva concesso questa possibilità per ragioni teologiche, ossia per uniformare la conoscenza umana e la conoscenza divina. Ma il caso critico che sarà discusso a partire da questa ipotesi e che Ockham aveva considerato solo incidentalmente è quello dell'intuizione di una cosa presente che in realtà è assente. Nonostante i tentativi di alcuni studiosi di giustificare l'affermazione ockhamista che sarebbe contraddittorio per Dio farci avere conoscenza evidente di una cosa presente che è assente, mi sembra che Chatton abbia dato buoni argomenti per concludere che nessuna contraddizione è in realtà presente. La risposta che Ockham offre a Chatton nel *Quodlibet V* non appare molto stringente. Essa funziona solo già assumendo che la nostra intuizione non falsifica la realtà perché ci consente di cogliere l'esistenza o la non-esistenza di una cosa. Ma l'argomento 'la conoscenza evidente dell'enunciato "una cosa è presente" implica che la cosa sia presente, quindi è necessario che la cosa sia presente, altrimenti avremmo una contraddizione' non prova l'assunzione perché tale implicazione potrebbe valere anche limitando la presenza all'apparire fenomenico della cosa. Paradossalmente, secondo Chatton, la contraddizione nascerebbe nel caso opposto, ossia di un atto d'intuizione che, restando uno e identico di numero, sarebbe atto di co-

noscenza di due cose diverse: ora di una-cosa-che-è e poi di una-cosa-che-non-è.

Uno stesso esempio mentale, quello dell'intuizione straordinaria di una cosa non-esistente, conduce dunque Ockham e Chatton a conclusioni opposte. Se per Ockham, è impossibile per Dio farci avere conoscenza evidente di una cosa presente che è assente, per Chatton è invece possibile.

FABRIZIO AMERINI

UNIVERSITÀ DI PARMA

BIBLIOGRAFIA

Fonti

EGIDIO ROMANO 1521 *Sent.* = AEGIDIJ ROMANI *Scriptum super IV libros Sententiarum*, ed. Venetiis 1521.

GIOVANNI DUNS SCOTO 1954 *Ord.* = IOANNIS DUNS SCOTI *Ordinatio. Distinctio 3*, edd. Carlo Balić *et alii*, Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis 1954 (*Opera Omnia*, t. III).

GIOVANNI DUNS SCOTO 1959 *Ord.* = IOANNIS DUNS SCOTI *Ordinatio. Distinctiones 11-25*, edd. Carlo Balić *et alii*, Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis 1959 (*Opera Omnia*, t. V).

GUGLIELMO DI OCKHAM 1961 *Tr. contra Benedictum* = GUILLELMI DE OCKHAM *Tractatus contra Benedictum*, ed. Hilary Seton Offler, Manchester, Manchester University Press 1961 (*Opera Politica*, t. III).

GUGLIELMO DI OCKHAM 1963 *Opus* = GUILLELMI DE OCKHAM *Opus nonaginta dierum*, edd. Jeffrey G. Sikes, Hilary Seton Offler, Ralph F. Bennet, Manchester, Manchester University Press 1963 (*Opera Politica*, t. II).

GUGLIELMO DI OCKHAM 1967 *Ord.* = GUILLELMI DE OCKHAM *Scriptum in librum primum Sententiarum. Ordinatio. Prologus et Distinctio Prima*, edd. Gedeon Gál, Stephan Brown, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute 1970 (*Opera Theologica*, t. I).

GUGLIELMO DI OCKHAM 1970 *Ord.* = GUILLELMI DE OCKHAM *Scriptum in librum primum Sententiarum. Ordinatio. Distinctiones II-III*, edd. Stephan Brown, Gedeon Gál, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute 1970 (*Opera Theologica*, t. II).

GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Sum. log.* = GUILLELMI DE OCKHAM *Summa logicae*, edd. Philotheus Boehner, Gedeon Gál, Stephan Brown, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute 1974 (*Opera Philosophica*, t. I).

GUGLIELMO DI OCKHAM 1977 *Ord.* = GUILLELMI DE OCKHAM *Scriptum in librum*

primum Sententiarum. Ordinatio. Distinctiones IV-XVIII, ed. Girard I. Etzkorn, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute 1977 (*Opera Theologica*, t. III).

GUGLIELMO DI OCKHAM 1978 *Exp. Per.* = GUILLELMI DE OCKHAM *Expositio in librum Perihermeneias Aristotelis*, edd. Angelo Gambatese, Stephan Brown, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute 1978 (*Opera Philosophica*, t. II).

GUGLIELMO DI OCKHAM 1978 *Tr. de praed.* = GUILLELMI DE OCKHAM *Tractatus de praedestinatione et praescientia Dei respectu futurorum contingentium*, edd. Philotheus Boehner, Stephan Brown, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute 1978 (*Opera Philosophica*, t. II).

GUGLIELMO DI OCKHAM 1979 *Ord.* = GUILLELMI DE OCKHAM *Scriptum in librum primum Sententiarum. Ordinatio. Distinctiones XIX-XLVIII*, edd. Girard I. Etzkorn, Francis E. Kelley, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute 1979 (*Opera Theologica*, t. IV).

GUGLIELMO DI OCKHAM 1980 *Quod.* = GUILLELMI DE OCKHAM *Quodlibeta Septem*, ed. Joseph C. Wey, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute 1979 (*Opera Theologica*, t. IX).

GUGLIELMO DI OCKHAM 1981 *Qu. Sent.* = GUILLELMI DE OCKHAM *Quaestiones in librum secundum Sententiarum (Reportatio)*, edd. Gedeon Gál, Rega Wood, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute 1981 (*Opera Theologica*, t. V).

GUGLIELMO DI OCKHAM 1984 *Qu. Phys.* = GUILLELMI DE OCKHAM *Brevis summa libri Physicorum. Summula philosophiae naturalis. Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis*, ed. Stephan Brown, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute 1984 (*Opera Philosophica*, t. VI).

GUGLIELMO DI OCKHAM 1986 *Tr. de quant.* = GUILLELMI DE OCKHAM *Tractatus de quantitate*, ed. Carlo A. Grassi, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute 1986 (*Opera Theologica*, t. X).

TOMMASO D'AQUINO 1954 *Sup. de caus.* = THOMAS D'AQUINO, *Super Librum de causis Expositio*, ed. Henri-Dominique Saffrey, Fribourg-Louvain, Société Philosophique-Nauwelaerts 1954.

TOMMASO D'AQUINO 1961 *Sum. c. Gent.* = SANCTI THOMAE DE AQUINO *Liber de*

veritate catholicae fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles, edd. Ceslao Pera, Pietro Marc, Pietro Caramello, Torino-Roma, Marietti 1961.

TOMMASO D' AQUINO 1988 *Sum. theol.* = SANCTI THOMAE DE AQUINO *Summa theologiae*, Cinisello Balsamo, Milano, Edizioni San Paolo 1988.

WALTER CHATTON 1989 *Prol.* = WALTER CHATTON, *Reportatio et Lectura super Sententias: Collatio ad Librum Primum et Prologus*, ed. Joseph C. Wey, Toronto, The Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1989.

Studi

ADRIAENSSEN 2017 = HAN THOMAS ADRIAENSSEN, «Peter Auriol on the Intuitive Cognition of Nonexistents: Revisiting the Charge of Skepticism in Walter Chatton and Adam Wodeham», *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 5 (2017), 151-180.

AMERINI 2007 = FABRIZIO AMERINI, «Ockham e la dimostrazione dell'esistenza di Dio», *Annali del Dipartimento di Filosofia* XIII (2007), 5-31.

AMERINI 2020 = FABRIZIO AMERINI, «Ockham and Chatton on Intellective Intuition», in JENNY PELLETTIER (ed.), *Walter Chatton*, Berlin, de Gruyter 2020, di prossima pubblicazione.

BANACH 1985 = KLAUS BANACH, *Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham*, Wiesbaden, Steiner 1985.

BIARD 1999 = JOËL BIARD, *Guillaume d'Ockham et la theologie*, Paris, Cerf 1999.

BIARD 2001 = JOËL BIARD, «La notion de 'praesentialitas' au XIVe siècle», in DOMINIK PERLER (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Leiden, Brill 2001, 265-282.

BOEHNER 1943 = PHILOTHEUS BOEHNER, «The Notitia Intuitiva of non-Existents according to William of Ockham», *Traditio* 1 (1943), 223-275 (rep. in ELIGIUS M. BUYTAERT [ed.], *Collected Articles*, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute 1958, 268-300).

BOEHNER 1945 = PHILOTHEUS BOEHNER, «In propria causa: A Reply to Professor

Pegis», *Franciscan Studies* 5 (1945), 37-54.

BROWER-TOLAND 2007 = SUSAN BROWER-TOLAND, «Intuition, Externalism, and Direct Reference in Ockham», *History of Philosophy Quarterly* 24/4 (2007), 317-335.

BROWER-TOLAND 2017 = SUSAN BROWER-TOLAND, «Causation and Mental Content: Against the Externalist Reading of Ockham», in JENNY PELLETIER, MAGALI ROQUES (eds.), *The Language of Thought in Late Medieval Philosophy. Essays in Honor of Claude Panaccio*, Dordrecht, Springer 2017, 59-80.

CHOI 2016 = PHILIP CHOI, «Ockham's Weak Externalism», *The British Journal of Philosophy* 24/6 (2016), 1075-1096.

COURTENAY 1985 = WILLIAM J. COURTENAY, «The Dialectic of Omnipotence in the High and Late Middle Ages», in TAMARA RUDAVSKY (ed.), *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy. Islamic, Jewish and Christian Perspectives*, Dordrecht, Springer 1985, 243-270.

COURTENAY 1989 = WILLIAM J. COURTENAY, «Potentia absoluta/ordinata», in JOACHIM RITTER, KARLFRIED GRÜNDER (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7: P-Q, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1989, 1157-1162.

COURTENAY 1990 = WILLIAM J. COURTENAY, *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Bergamo, Lubrina 1990.

D'ANCONA, TAYLOR 2003 = CRISTINA D'ANCONA, RICHARD C. TAYLOR, «Liber de causis», in RICHARD GOULET, *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, CNRS Éditions 2003, 599-647.

DAY 1947 = SEBASTIAN DAY, O.F.M., *Intuitive Cognition: A Key to the Significance of the Later Scholastics*, St. Bonaventure, N. Y., The Franciscan Institute 1947.

DESHARNAIS 1966 = RICHARD P. DESHARNAIS, *The History of the Distinction between God's Absolute and Ordained Power and Its Influence on Martin Luther*, Ph.D. Dissertation, The Catholic University of America, Washington, D.C., 1966.

FUNKENSTEIN 1986 = AMOS FUNKENSTEIN, *Theology and the Scientific Imagination: From the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton–Oxford, Princeton University Press 1986.

GÁL 1976 = GEDEON GÁL, «Petrus de Trabibus on the Absolute and Ordained Power of God», in ROMANO S. ALMAGNO, CONRAD L. HARKINS (eds.), *Studies Honoring Ignatius Charles Brady, Friar Minor*, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute 1976, 283-292.

GHISALBERTI 1972 = ALESSANDRO GHISALBERTI, *Guglielmo di Ockham*, Milano, Vita e Pensiero 1972.

GHISALBERTI 1978 = ALESSANDRO GHISALBERTI, «L'intuizione in Ockham», *Rivista di filosofia neoscolastica* 70 (1978), 207-226.

GILSON 1937 = ETIENNE GILSON, *The Unity of Philosophical Experience*, New York, Charles Scribner's Sons 1937.

HALL 2009 = ALEXANDER W. HALL, *Thomas Aquinas and John Duns Scotus: Natural Theology in the High Middle Ages*, New York–London, Continuum 2009.

KARGER 1999 = ELIZABETH KARGER, «Ockham's Misunderstood Theory of Intuitive and Abstractive Cognition», in PAUL V. SPADE (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge, Cambridge University Press 1999, 204-226.

KARGER 2004 = ELIZABETH KARGER, «Ockham and Wodeham on Divine Deception as a Skeptical Hypothesis», *Vivarium* 42 (2004), 225-236.

KEELE 2010 = RONDO KEELE, *Ockham Explained: From Razor to Rebellion*, La Salle, Chicago, Open Court 2010.

KEELE, PELLETIER 2018 = RONDO KEELE, JENNY PELLETIER, «Walter Chatton», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), ed. EDWARD N. ZALTA, URL=<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/walter-chatton/> (ultimo accesso 1 marzo 2019).

KING 1991 = PETER KING, «Mediaeval Thought-Experiments: The Metamethodology of Mediaeval Science», in TAMARA HOROWITZ (ed.), *Thought Experiments in Science and Philosophy*, Savage, MD, Rowman & Littlefield 1991, 43-64.

LEFF 1975 = GORDON LEFF, *William of Ockham. The Metamorphosis of Scholastic Discourse*, Manchester, Manchester University Press 1975.

LEPPIN 1998 = VOLKER LEPPIN, «Does Ockham's Concept of Divine Power Threaten Man's Certainty in His Knowledge of the World?», *Franciscan Studies* 55 (1998), 169-180.

MARENBNON 1987 = JOHN MARENBNON, *Later Medieval Philosophy (1150-1350). An Introduction*, London-New York, Routledge 1987.

MCCORD ADAMS 1987 = MARILYN MCCORD ADAMS, *William of Ockham*, 2 voll., Notre Dame, Ind., The University of Notre Dame Press 1987.

MICHON 2002 = CYRILLE MICHON, «L'idée, c'est la chose : Guillaume d'Ockham et les idées divines», in JEAN-CLAUDE BARDOUT, OLIVIER BOULNOIS (eds.), *Sur la science divine*, Paris, P.U.F. 2002, 273-284.

MOONAN 1994 = LAWRENCE MOONAN, *Divine Power. The Medieval Power Distinction up to its Adoption by Albert, Bonaventure, and Aquinas*, Oxford, Clarendon Press 1994.

PANACCIO 2004 = CLAUDE PANACCIO, *Ockham on Concepts*, Aldershot, Ashgate 2004.

PANACCIO 2010 = CLAUDE PANACCIO, «Intuition and Causality: Ockham's Externalism Revisited», *Quaestio* 10 (2010), 241-253.

PANACCIO 2015 = CLAUDE PANACCIO, «Ockham's Externalism», in GYULA KLIMA (ed.), *Intentionality, Cognition, and Mental Representation in Medieval Philosophy*, Fordham, N.Y., Fordham University Press, 166-185.

PANACCIO, PICHÉ 2010 = CLAUDE PANACCIO, DAVID PICHÉ, «Ockham's Reliabilism and the Intuition of Non-Existent», in HENRIK LAGERLUND (ed.), *Rethinking the History of Skepticism. The Missing Medieval Background*, Leiden-Boston, Brill 2010, 97-118.

PEGIS 1944 = ANTHONY PEGIS, «Concerning William of Ockham», *Traditio* 2 (1944), 465-480.

PELLETIER 2015 = JENNY PELLETIER, «Chatton and Ockham: A Fourteenth Century Discussion on Philosophical and Theological Concepts of God», *Franciscan Studies* 73 (2015), 147-167.

PERNOUD 1972 = MARY A. PERNOUD, «The Theory of the Potentia Dei according to Aquinas, Scotus and Ockham», *Antonianum* 42 (1972), 69-95.

RANDI 1983 = EUGENIO RANDI, «Il rasoio contro Ockham? Un sermone inedito di Giovanni XXII», *Medioevo* 11 (1983), 179-198.

RANDI 1986 = EUGENIO RANDI, «Ockham, John XXII and the Absolute Power of God», *Franciscan Studies* 46 (1986), 205-216.

RANDI 1987 = EUGENIO RANDI, *Il sovrano e l'orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla potentia absoluta fra XIII e XIV secolo*, Firenze, La Nuova Italia Editrice 1987.

ROBERT 2003 = AURELIEN ROBERT, «Idées humaines, idées divines: Ockham lecteur d'Augustin», *Revue thomiste* 103 (2003), 479-493.

SAN SANCHEZ, VERDIÁ BÁGUENA 2016 = SANTIAGO SAN SANCHEZ, JOSÉ VERDIÁ BÁGUENA, «Potentia Dei ordinata e absoluta. Tommaso d'Aquino e Duns Scotus», *Antonianum* 91 (2016), 695-707.

SCHIERBAUM 2016(1) = SONJA SCHIERBAUM, «Chatton's Critique of Ockham's Conception of Intuitive Cognition», in CHRISTIAN RODE (ed.), *A Companion to Responses to Ockham*, Leiden–Boston, Brill 2016, 15-46.

SCHIERBAUM 2016(2) = SONJA SCHIERBAUM, «Between the Supernatural and the Natural: Ockham on Evident Judgements», *Topoi* 38 (2016), 1-10 (online all'indirizzo URL= <https://core.ac.uk/download/pdf/81871877.pdf>).

SCOTT 1969 = THEODOR K. SCOTT, «Ockham on Evidence, Necessity, and Intuition», *Journal of the History of Philosophy* 7/1 (1969), 27-49.

SPADE 1999 = PAUL V. SPADE, *The Cambridge Companion to Ockham*, New York, Cambridge University Press 1999.

TACHAU 1982 = KATHERINE H. TACHAU, «The Problem of the *species in medio* at Oxford in the Generation after Ockham», *Mediaeval Studies* 44 (1982), 406-413.

TACHAU 1988 = KATHERINE H. TACHAU, *Vision and Certitude in the Age of Ockham: Optics, Epistemology, and the Foundation of Semantics. 1250-1345*, Leiden-New York-København-Köln, Brill 1988.

VAN DEN BRINK 1993 = GIJSBERT VAN DEN BRINK, *Almighty God. A Study of the Doctrine of Divine Omnipotence*, Kampen, Pharos 1993.

VELDHUIS 2000 = HENRI VELDHUIS, «Ordained and Absolute Power in Scotus' *Ordinatio I*, 44», *Vivarium* 38/2 (2000), 222-230.

VERDIÁ BÁGUENA 2016 = JOSÉ VERDIÁ BÁGUENA, «Potentia Dei absoluta et ordinata en Tomás de Aquino: un estudio teológico», *Revista Española de Teología* 76/1 (2016), 151-200.

VOS 2018 = ANTOINE VOS, *The Theology of John Duns Scotus*, Leiden-Boston, Brill 2018.

VOSENKÜHL 1985 = WILHELM VOSENKÜHL, «Ockham on the Cognition of Non-Existents», *Franciscan Studies* 45 (1985), 33-45.

WENGERT 1981 = ROBERT G. WENGERT, «The Sources of Intuitive Cognition in William of Ockham», *Franciscan Studies* 41 (1981), 415-447.

WOLTER 1990 = ALLAN B. WOLTER, *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, Ithaca-London, Cornell University Press 1990.

WOOD 1987 = REGA WOOD, «Intuitive Cognition and Divine Omnipotence: Ockham in Fourteenth-Century Perspective», in ANNE HUDSON, MICHAEL WILKS (eds.), *From Ockham to Wyclif*, London, Blackwell 1987, 51-61.

WOOD 1994 = REGA WOOD, «Divine Power, Divine Command, and Divine Goodness According to William Ockham», *Philosophisches Jahrbuch* 101/1 (1994), 38-54.