

IL DIO DEI FILOSOFI E IL DIO DEI TEOLOGI IN GUGLIELMO DI OCKHAM

La valutazione del pensiero teologico di Ockham è ancora aperta a interpretazioni divergenti: accanto a una lettura delle sue opere teologiche in continuità con la grande tradizione scolastica, condotta secondo il rigore dell'analisi logico-linguistica, non sono venuti meno del tutto gli autori che ritengono la concezione di Dio e della teologia propria di Ockham in totale rottura con la linea tradizionale.

In un saggio dedicato alla formazione del pensiero giuridico moderno, Michel Villey afferma che «Ockham giunse a rifiutare quasi del tutto le prove razionali (come quelle fondate sull'ordine cosmico) [...] Il nominalismo di Ockham porta a una separazione brutale tra ragione e fede; la filosofia naturale e la ragione hanno per ambito la creazione, solo la fede è mezzo di accesso alla conoscenza di Dio»¹. Circa la norma morale, Villey aggiunge: «Mentre Duns Scoto riteneva che i precetti della prima tavola del Decalogo (come quello dell'amor di Dio) fossero razionalmente necessari, Ockham estende il suo scetticismo all'insieme del Decalogo. Dio avrebbe potuto fare dell'odio contro di lui una virtù, se avesse voluto; avrebbe potuto comandarci di adorare gli idoli. Non c'è *ragione* che possa limitare l'*onnipotenza* di Dio (in Dio ragione e volontà sono separabili; la nostra intelligenza non conosce nulla dell'essenza divina e termini come "ragione" e "volontà", essendo solo connotativi, non potranno essere applicati a Dio)»².

Ockham viene in queste pagine presentato come un sostenitore della tesi per cui le nostre regole logiche avrebbero il potere di comandare la struttura del reale: Ockham sarebbe perciò un prevaricatore, poiché affermerebbe una portata del concetto universale in contrasto con la sua visione della realtà come tutta costituita da individui. Questa accusa, che individua nel pensiero di Ockham la violazione dell'ordine delle cause, delle nature, delle relazioni reali, già nella sua formulazione, è oggettivamente estranea a quanto Ockham scrive nei suoi testi: se il primato spetta alle realtà individuali concretamente esistenti, non si può dire che Ockham neghi il valore di questa realtà per il fatto che intende gli universali come concetti che significano la realtà. Questo infatti appare essere il modo più corretto di salva-

¹ M. VILLEY, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, tr. it., Milano 1986, p. 182.

² *Ibid.*, p. 185.

guardare l'oggettività, latore di un'istanza di realismo, in netto contrasto con il nominalismo puro, fautore dell'arbitrarietà del *nomen* e del distacco dei segni mentali dal piano delle esistenze reali. Leggendo senza pregiudizi le opere di Ockham si trova esplicitamente affermato che a fare violenza alla realtà sono quei realisti che rivendicano come esistenti nella realtà dei dati, che invece sono esclusiva proiezione del pensiero o delle interpretazione dei fenomeni: l'esperienza attesta l'esistenza degli individui, non quella dell'ordine reale delle classi (generi e specie), tant'è vero che i singoli individui, pur fondando la legittimità dei raggruppamenti concettuali in generi e specie, nella realtà vivono e muoiono secondo tratti della singolarità, contraggono cioè la loro nuda esistenza individuale, la sviluppano e la depongono in modo del tutto separato dalle esistenze degli altri individui dello stesso genere e della stessa specie³.

1. CONOSCIBILITÀ DI DIO E PROVA DELLA SUA ESISTENZA

Sulla base della tradizione teologica che l'ha preceduto, Ockham ritiene che di Dio si possano dare fondamentalmente due definizioni (*descriptions*): secondo la prima, Dio è «l'ente più perfetto, migliore di ogni altro ente distinto da lui», mentre per la seconda Dio è «l'ente di cui nulla è migliore e più perfetto»⁴. Facendo riferimento alla prima accezione del termine *Dio*, natura che trascende nella bontà e nella perfezione qualsiasi altro essere, non si può elaborare una dimostrazione dell'esistenza di Dio perché non si dispone di una base gnoseologica adeguata per risalire, per via della conoscenza naturale, a una siffatta nozione di Dio.

In questo modo Ockham viene a dire che la definizione di Dio come unico essere totalmente trascendente qualsiasi altra realtà è desunta dalla rivelazione; ne abbiamo conferma da un altro passo, dove attribuisce al teologo questa definizione di Dio: «Con il nome di *Dio* il teologo intende un ente infinito e più perfetto di tutti gli infiniti di un altro ordine, se esistessero simultaneamente; ed è più perfetto di essi non solo presi separatamente, ma anche presi tutti insieme»⁵.

Dio supera gli infiniti di un altro ordine presi tutti insieme, e non solo separatamente: questa nozione di Dio proviene dalla rivelazione, poiché sulla base della ricostruzione razionale si può arrivare solo al concetto di Dio come natura perfettissima, insuperata nella bontà, nella priorità e nel valore. Di una natura così intesa non si può escludere categoricamente che non ne esista più di una; della sua unicità si possono dare dimostrazioni probabili, persuasive, non apodittiche, mentre la sua esistenza può essere oggetto di una vera e propria dimostrazione razionale. Dicendo che di Dio, inteso nella seconda accezione, si può provare l'esistenza con ar-

³ Una lettura analoga, pregiudizialmente critica nei confronti delle dottrine teologiche di Ockham, è proposta da J. -P. RESWEBER, «Dieu comme terme: Guillaume d'Ockham», in AA.VV., *L'être et Dieu*, Parigi 1986, pp. 59-78. Cfr. A. GHISALBERTI, *Medioevo teologico. Categorie della teologia razionale nel Medioevo*, Roma-Bari 1990, pp. 148-151.

⁴ G. DI OCKHAM, *Quodlibet* I, 1: *Op. Theol.*, IX, pp. 1-2.

⁵ G. DI OCKHAM, *Quodlibet* V, 1: *Op. Theol.*, IX, p. 477.

gomento rigoroso, in modo evidente, Ockham si riferisce alla dimostrazione, che egli fornisce nell'*Ordinatio*, per via di conservazione, e di cui parleremo in seguito⁶.

A Dio inteso come termine che suppone per la natura perfettissima fa riferimento anche l'analisi circa le modalità con cui l'uomo viatore individua il percorso gnoseologico rigorosamente fondato per ricostruire le proprietà dei concetti predicabili dell'essenza divina; e ciò a partire da concetti di perfezioni conosciute attraverso la conoscenza empirica, rese predicabili anche di una realtà metempirica attraverso il processo di «astrazione». Nel caso delle perfezioni pure, quali sono i trascendentali, astrarre significa prescindere dal modo di essere finito, dal limite con cui tale perfezioni si presentano in prima istanza al nostro intelletto, riconoscendo la caratteristica che tali perfezioni hanno di poter esistere anche in modo infinito.

Alla domanda: perché si può dire che Dio è sapiente, mentre non si può dire che Dio è una pietra, Ockham risponde che, per quanto il concetto di pietra non dica nulla circa la sua esistenza reale, tuttavia esso include necessariamente un modo di essere materiale e finito quale quello che contrassegna l'essere pietra rispetto agli altri enti: esso non è pertanto predicabile di Dio non solo perché, sul piano concettuale, Dio è radicalmente diverso dalla pietra, ma anche perché constatiamo una irriducibilità dei modi di essere significati. Dio significa un modo di essere infinito; pietra un modo di essere finito. Diverso il caso dei concetti esprimenti perfezioni semplici: la sapienza, la bontà, l'essere non importano necessariamente nel loro significato un modo di essere finito, perché non è contraddittorio ipotizzare il loro realizzarsi in un modo di essere infinito. Questi concetti sono perciò predicabili anche di Dio, non secondo una univocità del modo di essere, bensì in virtù della capacità di tali concetti di esprimere caratteristiche che possono essere presenti in realtà radicalmente divergenti sul piano ontologico, quali sono Dio e la creatura. Se la seconda definizione di Dio è quella riferibile alla tradizione filosofica, la prima definizione, come già si è intravisto, è quella che corrisponde al termine *Dio* quando viene usato all'interno delle opere teologiche. Ockham precisa che, nelle proposizioni che costituiscono il sapere teologico, il termine *Dio* suppone sia per l'unica natura divina, sia per le singole persone della Trinità: «Siccome la natura divina e il supposito sono realmente una cosa sola [...], il termine *Dio* suppone e per la natura e per il supposito, in rapporto a ogni predicato che può competere sia alla natura, sia al supposito»⁷.

Da queste considerazioni si ricava che il fondamento del discorso sul significato e sulla capacità suppositiva del termine *Dio* in sede teologica è dato dalla rivelazione: solo la sacra scrittura ci parla di un'essenza divina totalmente trascendente, unica nella sua divinità e trina nella sua dinamicità personale. Ciò non significa però dire che al viatore è impossibile imporre un nome che significhi distintamente l'es-

⁶ La dimostrazione dell'esistenza di Dio attraverso la via della «conservazione degli enti» è esposta in due distinte opere di Ockham: *Ordinatio* I,2,10 (*Op. Theol.*, II, pp. 355-356), e *Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis*, q. 136 (*Op. Phil.*, VI, pp. 767-768).

⁷ G. DI OCKHAM, *Ordinatio*, 4,2,: *Op. Theol.*, III, p. 12.

senza divina: anche il viatore, secondo Ockham, può intendere che Dio è distinto da qualsiasi altra realtà e può perciò imporre un nome per significarlo in modo distinto, anche se, nella condizione di viatore, egli non può avere la conoscenza distinta di Dio connessa con l'intuizione. La possibilità di imporre un nome che indichi solamente quell'essenza, senza rinviare ad altro, viene concessa perché si tratta di una possibilità diversa rispetto a quella di conoscere Dio in modo distinto, e si rifà all'insegnamento di Ockham circa la capacità significativa dei nomi: la funzione segnica del nome rimanda a una realtà indipendentemente dalla sua presenza, attuale o nel passato, nell'intelletto. Caratteristica principale dell'essenza divina è la sua unicità: la pluralità degli attributi divini non importa alcuna distinzione all'interno dell'essenza divina, ma è connessa con la pluralità dei nomi e dei concetti di cui l'uomo si serve per pensare Dio. In Dio sapienza, bontà, giustizia ed ogni altro attributo sono un'unica cosa, sono identici all'essenza divina⁸.

Molto importante, fra gli attributi, quello di creatore: dal punto di vista strettamente logico, *creatore* è un termine connotativo, nell'ordine dei termini relativi o *ad aliud*, con cui si denominano l'essenza divina in modo principale e la creatura in modo secondario. Quando un termine significa più cose, non è licito chiedersi quale sia il suo significato, perché non ha un unico referente; per il termine *creatore* (come pure per *creazione*) si parla di denominatività per escludere che esso significhi la relazione stessa. Il significato prioritario del termine *creazione* è la creatura, la quale è però significata in modo da includere la caratterizzazione della sua vera realtà, ossia la sua impossibilità di esistere senza relazionarsi all'essenza divina: «Affermo che la creazione non dice soltanto l'esistenza della creatura, ma importa che la creatura non può esistere se non esiste l'essenza divina, benché non segua l'affermazione contraria»⁹.

L'azione creatrice che pone l'effetto, in quanto relazione, non precede l'effetto prodotto con cui istituisce la relazione, ma consegue ad esso. Anche come *passio*, ossia come azione che termina nell'effetto diventando proprietà costitutiva della creatura, la creazione «significa principalmente la creatura o, in modo connotativo, Dio»¹⁰.

In questo modo l'attribuire a Dio un'attività creatrice, ossia un relazionarsi di Dio con l'universo creato (che è solo relazione di ragione da parte di Dio, mentre è relazione reale da parte dell'universo), non comporta il trasferimento della contraddizione in Dio; di Dio non si predicano infatti i contraddittori simultaneamente, bensì successivamente: «Dico che così nasce la denominazione "Dio è creatore" sul versante della realtà: poiché quando Dio coesiste alla natura, allora riceve questa denominazione, prescindendo da qualsiasi operazione dell'intelletto e da ogni relazione reale. Quando Dio non coesiste alla natura, non si dà quella denominazione»¹¹. La considerazione di Dio come assoluto, prima della creazione e per-

⁸ Cfr. G. DI OCKHAM, *Quodlibet* III, 2: *Op. Theol.*, IX, pp. 208-211.

⁹ G. DI OCKHAM, *In II Sent.*, 1: *Op. Theol.*, V, pp. 24-25.

¹⁰ *Ibid.*, 2, p. 27.

¹¹ *Ibid.*, 1, p. 26.

ciò irrelato, precede logicamente quella di Dio creatore, e perciò relato; i due contraddittori si applicano successivamente nell'analisi teologica, che perciò non è impossibile in se stessa, né induce la contraddizione in Dio.

Creazione dice dunque la relazione tra Dio e mondo creato, relazione reciproca, come sappiamo, essendo reale solo dalla parte del monde creato, il quale viene posto e conservato nell'essere proprio perché quella relazione è istituita realmente: «Riguardo a Dio, il produrre o creare e il conservare non differiscono, poiché nulla può essere da Dio prodotto senza che venga da lui conservato»¹². Alla conservazione Ockham fa riferimento per costruire la sua prova dell'esistenza di Dio, che egli giudica più rigorosa di quella aristotelica, rielaborata da Tommaso d'Aquino o da Giovanni Duns Scoto e fondata sull'impossibilità di instaurare un processo all'infinito nell'ordine delle cause efficienti. Il nucleo centrale dell'argomento di Ockham consiste nel mostrare come sia assurdo che una realtà che non si è fatta da sé (e tali sono, per esperienza, tutti gli esseri finiti), possa mantenersi nell'essere da sé: un essere ricevuto non può mai diventare contemporaneamente non ricevuto, autonomo cioè al punto di spiegare da solo la durata sua attuale; bisogna dunque affermare l'esistenza di una causa conservante prima, che trascende l'orizzonte del finito. Questa causa conservante include in sé necessariamente anche la nozione di causa efficiente prima, ed è Dio. La novità della dimostrazione ockhamistica, rispetto a quella dei suoi predecessori, consiste nell'affermazione che la prima causa non è ammessa per togliere la contraddizione derivante dal fatto che una realtà viene all'essere dal nulla, ma per togliere la contraddizione derivante dal fatto che una realtà permanga nell'essere, benché risulti che è tratta dal nulla¹³.

L'argomentazione fa leva sul concetto di conservazione dell'essere degli enti e sembra recepire le istanze dei suoi predecessori che avevano sottolineato come il processo all'infinito non risulti contraddittorio in rapporto alle cause del sorgere delle cose (*causae fiendi*), bensì solo in rapporto alle cause dell'essere (*causae essendi*); inoltre il procedimento di Ockham è rivelatore della grande importanza che egli attribuisce sempre all'onnipotenza di Dio, al suo carattere di assolutezza radicale: la *potentia Dei absoluta* caratterizza la trascendenza dell'essere e del volere divino, unitamente all'imperscrutabilità dell'atto di libertà con cui Dio ha fatto sorgere il mondo dal nulla; un cosmo costituito tutto di individui, di enti particolari, deve il suo perdurare nell'essere ultimativamente solo alla potenza della volontà creatrice che lo conserva in atto, impedendogli di venire fagocitato nella voracità nientificante della pura contingenza irrelata.

2. CREAZIONE E ONNIPOTENZA DI DIO

Commentando la distinzione 42 del primo libro delle *Sentenze* di Pier Lombardo, Ockham si domanda se Dio può compiere tutto ciò che può essere fatto dalle

¹² *Ibid.*, 8, p. 158

¹³ Per un'analisi dettagliata della prova dell'esistenza di Dio, cfr. A. GHISALBERTI, *Guglielmo di Ockham*, Milano 1990, pp. 130-146.

creature: si chiede cioè se sulla nozione di *omnipotentia* sia inclusa la possibilità per Dio di fare ogni cosa *anche senza* la causalità delle cause secunde. Ockham concede che esista un rapporto di implicazione necessaria tra la libertà di Dio e l'onnipotenza: se la azione creatrice di Dio è libera, ne consegue che il Creatore può sottrarsi all'*ordo causarum* e sostituirsi in tutto ad esso. Tuttavia, siccome la libertà della creazione non è oggetto di dimostrazione rigorosa, ne deriva che non è parimenti possibile dimostrare con la ragione naturale che Dio possa essere causa immediata o unica di tutti gli effetti.

Lo sviluppo del tema creazione-onnipotenza prosegue nella distinzione 43, questione 1, dove Ockham si chiede: «Utrum Deus possit facere aliqua quae non facit nec faciet», ossia se Dio può fare cose che non fa e che non farà mai. La risposta è affermativa, nel senso che se Dio è causa libera, non vuole necessariamente tutto ciò che può volere; perciò si deve affermare che Dio può fare altro rispetto a ciò che compie, anche se questo assunto non è rigorosamente dimostrabile, ma risulta essere un corollario della libertà dell'agire di Dio, non affermabile per via di dimostrazione apodittica. Non è tuttavia dimostrabile la tesi negativa: non risulta cioè contraddittoria l'affermazione che Dio è dotato di una potenza che eccede, supera ogni produzione già data, ossia che è onnipotente. Nella distinzione 44 Ockham applica coerentemente questa dottrina dell'onnipotenza divina alla possibilità di produrre uno o più altri mondi, migliori di quello attualmente esistente¹⁴.

Il rapporto all'ordine di ciò che è possibile per Dio, nel *Quodlibet VI* Ockham prospetta una feconda distinzione tra le cose che Dio compie *de potentia absoluta* e quello che compie *de potentia ordinata*: «Quaedam potest Deus facere de potentia ordinata et aliqua de potentia absoluta»¹⁵. La distinzione non va intesa nel senso che in Dio esistano due potenze distinte, e che Egli faccia qualcosa *ordinate* o qualcosa *inordinate*. Bisogna piuttosto intendere che Dio può fare cose in accordo con l'ordine e le leggi istituite da lui, agendo così *de potentia ordinata*, ma può altresì compiere, in senso più ampio, tutto ciò che non include contraddizione a farsi. Ed è dal punto di vista del positivamente incontraddittorio che Ockham precisa che Dio può fare molte cose e che pure non vuole fare.

In Dio va distinto il carattere della volontà con cui pone un certo ordine dell'universo, rispetto al carattere sovranamente libero che quella stessa volontà mantiene nel momento in cui pone tale ordine, in rapporto cioè al dato che essa non sottostà ad alcun altro ordine o legge o volere. Parlare di *potenza assoluta* significa caratterizzare l'agire della volontà divina rispetto a tutte le altre volontà ordinarie: l'agire *ad extra* di Dio non esaurisce il volere divino, non esprime tutta la sua capacità *ad extra*, dal momento che Dio non soggiace ad alcun tipo di vincolo, o limitazione. Tutti gli enti del cosmo sono iscritti in tal modo in un ordine contingente, l'unico ordine attuato, ma non l'unico ordine attuabile della sovrana potenza del Dio creatore, *absolutus*, sciolto da qualsiasi vincolo o limitazione che non configuri l'intrinsecamente contraddittorio. Il mondo creato mostra così il suo vero caratte-

¹⁴ Cfr. G. DI OCKHAM, *Ordinatio*, 44, q. unica: *Op. Theol.*, IV, pp. 650-658.

¹⁵ G. DI OCKHAM, *Quodlibet VI* 1,1: *Op. Theol.*, IX, p. 585.

re, quello di risultare costituito dal libero atto di amore del creatore; gli enti finiti non vanno a limitare la potenza e l'amore del creatore, perché non esauriscono tutta la capacità produttiva della potenza divina, non intaccano la sua permanente assolutezza, il suo originario essere libero da ogni vincolo o limitazione.

3. IL CARATTERE SCIENTIFICO DELLA TEOLOGIA: EVIDENZA E RIVELAZIONE

Nella seconda questione del prologo all'*Ordinatio*, Ockham mette a confronto l'evidenza della teologia con l'evidenza scientifica, che descrive analizzando i caratteri attribuiti alla scienza nelle opere di Aristotele, facendo riferimento diretto al Commento agli *Analitici secondi* scritto da Roberto Grossatesta nella prima metà del sec. XIII. Tre sono le note specifiche dell'enunciato scientifico: deve trattarsi di una proposizione necessaria, dubitabile, resa evidente mediante il procedimento sillogistico. Qualificando la proposizione scientifica come necessaria, si esclude che si dia scienza del contingente; il carattere di dubitabilità implica che non si tratti di una proposizione immediatamente evidente e per sé nota, come nel caso degli enunciati primi o principi primi. Il ricorso al procedimento sillogistico distingue la scienza da alcuni principi primi che non sono per sé noti, ma non possono nemmeno diventare evidenti mediante un sillogismo: la proposizione «il calore riscalda» è necessaria, ma è anche dubitabile da parte di un intelletto che abbia una conoscenza solo concettuale del calore, ossia che non abbia mai visto o sentito come il calore riscaldi nella realtà. Quest'ultima precisazione mira a sottolineare come l'evidenza dell'enunciato scientifico, legata esclusivamente alla struttura sillogistica applicata alle proposizioni necessarie che fungono da premesse, non esaurisce l'ambito dell'evidenza intellettuale: «Affermo pertanto che non ogni proposizione che non è per sé nota è conoscibile scientificamente nell'accezione rigorosa di scienza, perché si danno molti principi primi indimostrabili e immediati, che tuttavia non sono proposizioni per sé note»¹⁶.

Circa il carattere scientifico della teologia, Ockham incomincia con l'analizzare le due soluzioni estreme: per i fautori della concezione della scienza come conoscenza delle cose attraverso le cause, e dunque attraverso un medio che consenta di istituire il procedimento sillogistico, di Dio non potrà mai darsi scienza in senso stretto. Netamente divergente l'opinione sostenuta da Duns Scoto: le verità riguardanti Dio possono costituire una scienza vera e propria, poiché le perfezioni essenziali sono dimostrabili dell'essenza divina in modo rigorosamente analitico.

Per Ockham sono inaccettabili entrambe le opinioni: la prima difende una concezione troppo coartata di deduzione scientifica, collegandola con la sola deduzione dalle cause; la seconda suppone che una intelligenza, che coglie l'essenza divina in ciò che ha di proprio, possa esprimerla in concetti che diano luogo a proposizioni non immediatamente evidenti, prima di istituire una comparazione con qualche altra cosa. Gli attributi che una intelligenza può predicare di Dio in modo proprio

¹⁶ Cfr. G. DI OCKHAM, *Ordinatio*, prol., 2: *Op. Theol.*, I, p. 83.

sono necessariamente espressioni dell'essenza divina attraverso concetti generici e danno origine a proposizioni immediatamente evidenti, indimostrabili per mancanza di medio. Duns Scoto aveva cercato di anticipare questa obiezione, appellandosi alla distinzione aristotelica tra concetti quidditativi e concetti denominativi: con questi ultimi non si coglie l'essenza, ma una qualità dell'essenza, per cui la mente può formarsi diversi concetti relativi a una medesima, semplice essenza, che risultano essere concetti denominativi in quanto ne colgono aspetti particolari e possono formare delle proposizioni che diventano premesse di vere e proprie dimostrazioni.

Ockham è categorico nel respingere una siffatta possibilità, perché una realtà semplice può fornire il contenuto di un unico concetto, quello quidditativo, mentre un concetto denominativo della stessa suppone la conoscenza di qualche altra realtà con cui stabilire una comparazione delle proprietà. Ogni distinzione fra concetti suppone una distinzione nelle cose: ogni concetto che esprime la realtà dell'essenza divina, con esclusione di ogni altra realtà, è quidditativo e può fungere da estremo in proposizioni immediatamente evidenti e non dimostrabili. Le uniche dimostrazioni che possono riguardare l'essenza divina sono pertanto quelle le cui conclusioni contengono come predicato le proprietà trascendentali dell'ente, comuni a Dio e alle creature, che possono avere come medio il concetto generale di essere.

Alcune precisazioni terminologiche introducono la risposta all'intera questione della scientificità della teologia. Anzitutto si richiama la distinzione tra dimostrazione *propter quid* e *a priori*, ossia la dimostrazione che toglie ogni dubbio circa la conclusione, e la dimostrazione *quia* e *a posteriori*, la quale non riesce ad eliminare ogni dubbio circa la conclusione, dal momento che le premesse non sono logicamente anteriori alla conclusione, ma sono solo più note della conclusione¹⁷.

Altre osservazioni preliminari: di Dio si possono predicare sia delle realtà (paternità, figliazione, spirazione), sia dei concetti (ente, sapiente); il soggetto di tali predicati può essere la stessa realtà che è Dio, oppure qualche concetto predicabile di quella realtà. La risposta alla questione, a questo punto, esige una articolazione ampia: anzitutto si deve escludere che si possa dimostrare della divina essenza qualcosa di intrinseco a Dio. Se Dio è conosciuto distintamente, in quanto Dio, le proposizioni circa l'essenza divina sono per sé note, non essendo in alcun modo passibili di dubbio; il viatore, che non ha questa conoscenza distinta, non ha nemmeno la conoscenza immediata delle relative proposizioni, così come, in base alla conoscenza che riesce ad avere dell'essenza divina, non è in grado di formare proposizioni che contengono la necessità propria della scienza.

Dimostrazioni scientifiche non si possono avere nemmeno a riguardo delle persone divine, perché tra le persone e le proprietà che di loro si predicano c'è identità reale. I concetti comuni che, come si è visto, sono predicabili quidditativamente di Dio e delle creature, non si possono dimostrare *a priori* dell'essenza divina; si pos-

¹⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 165-167.

sono invece dimostrare dell'essenza divina i concetti connotativi e quelli negativi, comuni a Dio e alle creature, i quali consentono la individuazione di qualcosa di comune che funga da medio nella dimostrazione. Una dimostrazione di questo tipo potrebbe essere la seguente: «ogni ente è buono; Dio è ente; dunque Dio è buono»¹⁸. Resta tuttavia chiaro che i concetti connotativi e quelli negativi propri soltanto di Dio, non possono dare adito a una vera dimostrazione *a priori*. Sono predicabili di Dio in sé gli attributi soggetti a dubbio concernenti il concetto composto di Dio che noi abbiamo di fatto; essi possono costituire i predicati di una dimostrazione scientifica relativa a quel concetto composto di Dio, attraverso la divina essenza come medio, attraverso una conoscenza distinta della divinità e attraverso qualcosa di comune. Né deve creare difficoltà a livello speculativo il fatto che si diano molteplici concetti che si predicano di Dio. Ockham rileva che l'origine delle distinzioni concettuali è da ricondursi alla differenza della perfezione di Dio quando entra in relazione con le perfezioni delle creature: «Non ci può essere mai distinzione fra concetti se non originata da una distinzione da parte della realtà: ciò vale per la distinzione tra realtà in una medesima cosa, tra realtà totalmente disparate, tra realtà distinte formalmente. Dico perciò che di Dio non ci sarebbero concetti distinti, se non si desse una qualche distinzione. La distinzione di Dio della sapienza creata, della volontà creata, dell'intellezione e dalla volizione basta per distinguere questi concetti quando si predicano di Dio. Tutti questi concetti risultano così comuni in modo univoco a Dio e a qualche creatura, o conseguono a concetti siffatti»¹⁹.

Potremmo così riassumere il procedimento ockhamiano: i termini del linguaggio su Dio che il teologo attinge dalla rivelazione non gli forniscono la conoscenza diretta dell'essenza di Dio o delle persone divine, bensì dei concetti propri di Dio (che non danno accesso a dimostrazioni scientifiche), o dei concetti connotativi comuni a Dio e alle creature, che permettono di formare delle dimostrazioni, «forse» anche *a priori*.

Nella questione settima del prologo all'*Ordinatio* alla domanda se la teologia (dei teologi) sia scienza in senso stretto, Ockham risponde che, in ordine al puro possibile, cioè facendo riferimento alla potenza assoluta di Dio, ci può essere scienza propriamente detta delle verità teologiche, e che forse ciò accade di fatto presso qualche persona, riguardo a qualche verità. In via ordinaria tuttavia, si deve escludere che le verità teologiche appartengano alla scienza vera e propria, anzitutto perché non si dà scienza della verità per sé nota, o che possono diventare tali attraverso degli enunciati per sé noti; inoltre perché non si dà vera scienza di verità, i cui termini non godano dell'evidenza dell'intuizione; in terzo luogo non si può dire che si dà scienza delle verità teologiche (rivelate) necessarie, dal momento che è già stato ribadito che non sono passibili di evidenza scientifica le proposizioni teologiche contingenti: non c'è motivo di attribuire la scientificità ai *necessaria cre-*

¹⁸ *Ibid.*, 2, p. 115.

¹⁹ *Ibid.*, p. 127.

dibilia, se questa risulta motivatamente esclusa per le verità contingenti²⁰. La possibilità pura, concernente l'attribuibilità del carattere di vera scienza alle proposizioni teologiche nella visione dei beati, si distingue dalla affermazione scotista della teologia in sé: Ockham non dice che la conoscenza di Dio e dei beati configura la vera scienza, ma afferma che nulla impedisce che Dio possa attribuire alla conoscenza dei beati le caratteristiche della vera scienza; la rivelazione non dice se ciò accade veramente, così come non indugia a tracciare differenze tra l'intuizione diretta e quella indiretta. Alla teologia praticabile dal viatore è preclusa qualsiasi forma di intuizione che renda evidenti le verità rivelate; il teologo si limita perciò a dilatare le ricchezze dottrinali dei contenuti di fede, cui aderisce in forza di un atto di volontà; sugli spazi intellettuali di questo contenuto occorrerà indagare, anche in rapporto alle risorse connesse con l'abito acquisito attraverso la fede.

Come conclusione, si può dire che il contributo di Ockham alla teologia è riconducibile alla netta distinzione tra quanto si può dimostrare di Dio sul piano filosofico e in modo rigorosamente apodittico (in particolare l'esistenza di una causa trascendente che conserva nell'essere la totalità degli enti), e quanto invece risulta percorribile sviluppando i contenuti della rivelazione, dove le argomentazioni raggiungono il livello di prove persuasive, con un ampio margine di probabilità, ma non sono dimostrazioni necessarie (l'infinità intensiva di Dio, la creazione, l'onnipotenza divina). In questa ottica possiamo vedere nella posizione di Ockham un anticipo della distinzione di Pascal tra il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe e il Dio dei filosofi o dei sapienti.

Circa il carattere scientifico della teologia, questo è riservato nella sua forma dell'evidenza piena alla conoscenza divina, mentre ordinariamente non è concesso al teologo «viatore», al quale non compete il dimostrare nel senso di rendere pienamente evidente, bensì gli compete il dilatare gli spazi di comprensione dei contenuti della rivelazione, che conserva il suo legame forte con il mistero di Dio. Ockham viene così a porre un'istanza di recupero della teologia biblica, positivamente controllata dal rigore logico-linguistico, alternativa alle pretese dell'ontoteologia.

ALESSANDRO GHISALBERTI

Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

²⁰ Cfr. *ibid.*, 7, p. 188.