

CORSO DI FILOSOFIA PER PROBLEMI

ARGOMENTARE

MANUALE DI FILOSOFIA PER PROBLEMI

PAOLO VIDALI – GIOVANNI BONIOLO

EDIZIONE DIGITALE

Che verità possiamo conoscere?
(Agostino, Abelardo, Tommaso, Ockham)

2012

SOMMARIO

1. Il problema della conoscenza nella cultura medievale	3
2. Agostino e la conoscenza come illuminazione	4
2.1. La critica al dubbio scettico	4
testo Agostino: <i>La critica al dubbio scettico e la certezza interiore</i>	5
2.2. Conoscenza sensibile e conoscenza intelligibile	6
2.3. L'illuminazione	6
2.4. Gli strumenti teorici e concettuali utilizzati da Agostino	6
3. Il problema degli universali	7
4. Abelardo e la conoscenza come indagine per quaestiones	8
5. Tommaso e la conoscenza come astrazione	9
5.1. Le premesse storiche e teoriche	9
<i>Su Intelletto attivo e passivo</i>	10
5.2. La conoscenza come integrazione di sensibile e intelligibile	10
testo Tommaso: <i>La conoscenza intellettuale derivi dalle realtà sensibili?</i>	11
5.3. La conoscenza dell'universale e il confronto con le altre soluzioni	12
<i>La posizione di Bonaventura, intermedia tra Agostino e Tommaso</i>	13
6. Ockham e la conoscenza come intuizione empirica	13
6.1. Le premesse della posizione ockhamiana	13
Testo Ockham: <i>conoscenza intuitiva e conoscenza astrattiva</i>	14
6.2. La concezione ockhamiana di conoscenza e il confronto con le altre posizioni	15
6.3. Gli strumenti teorici utilizzati: il principio di economia	16
6.4. Gli esiti della soluzione di Ockham	16
Laboratorio didattico	17
Sez. A <i>Il problema e il senso comune</i>	17
Sez. B. Ripercorrere le diverse soluzioni al problema	17
Sez. C. Strumenti filosofici: la causa prima	18
Piano di discussione	19
Bibliografia	19
Scheda didattica	20
Testi a integrazione	21
1. <i>S. Paolo: sapienza umana e sapienza divina a confronto</i>	21
2. <i>La lettura simbolica e la ricerca delle cause: modelli di ragionamento nel pensiero medievale</i>	21
4. <i>Agostino: La verità è nell'interiorità dell'uomo</i>	22
5. <i>Agostino: le verità intelligibili e quelle sensibili</i>	22
6. <i>Agostino: nelle verità religiose la fede precede il ragionamento</i>	23
7. <i>La questione degli universali secondo Giovanni Di Salisbury</i>	23
8. <i>Il metodo della scolastica</i>	25
10. <i>Tommaso: verità di ragione e di fede</i>	28
11 <i>Bonaventura: la conoscenza umana</i>	29

CHE VERITÀ POSSIAMO CONOSCERE?

(AGOSTINO, ABELARDO, TOMMASO, OCKHAM)

1. IL PROBLEMA DELLA CONOSCENZA NELLA CULTURA MEDIEVALE

La cultura medievale nasce da un bisogno e da un vincolo: il bisogno di **costruire un generale sistema culturale** a partire dall'esperienza religiosa cristiana; il vincolo di ereditare dalla sapienza pagana la maggior parte degli **strumenti culturali** utili per questa impresa.

Quella medievale è quindi una cultura di **mediazione**, tra mondo latino e mondo germanico, tra cultura cristiana e cultura ellenistica, tra testi biblici e autori filosofici, tra fede e ragione.

In tale contesto il problema del conoscere assume una diversa curvatura rispetto al mondo antico: conoscere la verità è il termine ultimo della vita del credente, ma tale verità è la rivelazione di Dio, che ha usato i suoi strumenti per manifestarsi. La conoscenza è così indagine sulla Parola di Dio, sulla natura creata, sulla grande verità che discende dall'incarnazione di Dio. Per questo la fede dà luogo ad una nuova stagione del conoscere, alla ricerca di una sapienza superiore che trascende gli orizzonti della cultura pagana. Come dice Anselmo "Chi non ha creduto, non ha fatto esperienza, e chi non ha fatto esperienza non conosce." (*Epistola de incarnatione Verbi*, 1).

Tuttavia sarebbe errato pensare ad un'opposizione tra la conoscenza della verità di fede e la conoscenza propria dalla ragione umana. Il medioevo indaga costantemente sul rapporto tra verità rivelata e ricerca razionale, ma nessun medievale cristiano ha elaborato un concetto di ragione che si trovasse intrinsecamente in conflitto con il concetto di rivelazione. E' un conflitto che appare solo agli occhi di chi, moderno o contemporaneo, assume un'idea di ragione svincolata dalla verità di Dio, un'idea di ragione tanto più autentica quanto più autonoma.

Ma non è questo il caso dei pensatori medievali. Per loro *intelligere* è leggere e decifrare i misteri di cui è intessuta la Bibbia, per loro la ragione serve a rintracciare la via alla verità, per loro la conoscenza consiste nel riconoscere il segno che rimanda a Dio.

Se questo è lo scenario generale della concezione medievale di conoscenza, in esso si possono comunque individuare tre grandi scansioni, tre diversi approcci alla verità.

La prima via è la strategia del simbolo, cioè il percorso verso una verità che si offre all'uomo *per speculum et in aenigmate*, come in uno specchio e confusamente (S.Paolo, *I lettera ai Corinti*, 13, 12). Questa prospettiva richiede una **conoscenza "simbolica" del mondo, inteso come il grande libro scritto da Dio e offerto all'uomo per la sua salvezza**. Tuttavia l'umanità che lo legge è corrotta dal peccato e da qui deriva l'errore, la difficoltà, l'ignoranza. Di fronte a questi rischi la risposta non può che essere l'applicazione, la costanza, la disciplina, il silenzio e la riflessione. Solo così si può cogliere il senso profondo e nascosto con cui tutte le cose parlano e parlano di Dio. "In due modi, infatti, la luce eterna si mostra al mondo, attraverso la scrittura e attraverso la creatura" (Giovanni Eriugena, *Omelia sul prologo di Giovanni*).

Questa via alla verità è un percorso conoscitivo che assume la debolezza umana come sua origine. Per questo le sue radici sono nel pensiero neoplatonico, laddove l'ente sensibile mantiene traccia dell'Uno pur collocato in un'abissale distanza da Lui; sono nell'apostolato di Paolo, che sfida la sapienza greca con la stoltezza del cristiano "*Dio ha scelto ciò che nel mondo è stolto per confondere i sapienti*" (*I lettera ai Corinti 1, 27*); sono nella minuziosa esegesi dei testi biblici, di cui si cercano i sensi nascosti, allegorici e simbolici; sono nella riflessione dei Padri della Chiesa, gli *auctores* costantemente letti e rimeditati, sono in Agostino (354-430), con l'idea di una conoscenza umana come esperienza interiore di illuminazione divina. L'analogia, la somiglianza, la tipologia diventano gli strumenti razionali di questa indagine, tutta tesa a rintracciare il legame che unisce la verità divina all'esistenza della creatura.

La seconda via è la ricerca delle cause. A partire dalla rinascita dell'XI sec., dalla riscoperta progressiva delle fonti di *auctores* greci, dal formarsi di una cultura più attenta ai processi naturali e alle dinamiche sociali, si apre una diversa prospettiva, contrassegnata da un mondo visto come nesso di cause. La ragione umana si impegna nella disputa, cioè nel confronto tra tesi diverse pur se tutte autorevoli, nello studio della dialettica e della logica, nell'analisi delle conseguenze razionali di posizioni teoriche.

Dubitando enim ad inquisitione venimus; inquirendo veritatem percipimus (Abelardo, *Sic et non*, col. 1349 B): la verità si coglie attraverso il dubbio e la ricerca, strutturate in quella forma di disputa regolata tipica della scolastica. Così facendo si cercano e si trovano nel mondo antico strumenti sempre più adatti alla ricerca razionale e alla conoscenza della verità: il significato dei termini, la nozione di universale, la distinzione tra ente ed essenza o tra atto e potenza sono alcuni dei nuovi strumenti che la ragione medievale impiega nel processo conoscitivo. E' il mondo di Abelardo (1079-1142), di Anselmo (1033-1109) e di Tommaso (1221-1274), che non rinnega la ricerca simbolica, ma la completa e la inserisce in un più ampio quadro concettuale. [→ Testo [La lettura simbolica e la ricerca delle cause](#)] Emblematica è in questo la figura di Bonaventura da Bagnoregio (1221-1273), che unisce simbolismo e ricerca delle cause in una prospettiva di avvicinamento alla verità che si conclude nell'ascesi mistica.

La terza via è quella mistica, che cerca la verità oltre la ragione Le sue radici risalgono forse alle "Dottrine non scritte" di Platone, certo al neoplatonismo che afferma l'Uno oltre il *Logos*, allo pseudo-Dionigi (fine V sec.) e alla sua teologia negativa. Essa ha come esponenti Bernardo di Chiaravalle (1090-1153), Ugo (1096 ca - 1141) e Riccardo di San Vittore († 1173), Bonaventura da Bagnoregio e Meister Eckhart (1260 ca - 1327), solo per citare i maggiori. Per essi **la luce della verità è al di sopra alle nostre categorie, dei nostri concetti, dei nostri strumenti conoscitivi e il rischio che si corre a cercarla fidando solo su di essi è il buio dell'errore o dell'abbaglio**. Da qui il silenzio e la contemplazione, la negazione di sé e del proprio sapere, per lasciare spazio all'infinità di Dio. Non approfondiremo l'approccio mistico in questa unità, ma è doveroso ricordarlo perché, scordandolo, verrebbe meno una dimensione essenziale al quadro dei diversi itinerari conoscitivi verso la verità messi in atto dai pensatori medievali.

Tre percorsi per un mondo così variegato e multiforme qual è il medioevo sono certamente una semplificazione. A queste, infatti, si affiancano altre prospettive, tra cui la matematizzante teologia della luce in Grossatesta (1175 ca - 1253) o l'indagine sperimentale di Ruggero Bacone (1210/15-1290 ca). Tuttavia, al di là delle differenze nei temi e nei modi, il progetto medievale di ricerca della verità resta unitario, poiché tale verità è Dio. Si tratta di attribuire un significato diverso agli strumenti per raggiungerlo, siano questi la natura o la ragione, la fede o la Scrittura, la dialettica o il silenzio. In questa varietà emerge comunque un formidabile sforzo di ridefinizione dei concetti antichi ereditati e filtrati attraverso la tradizione medievale. E' uno sforzo che ci consegna da un lato una continuità con il pensiero classico, dall'altro la novità della nascente cultura europea.

2. AGOSTINO E LA CONOSCENZA COME ILLUMINAZIONE

Agostino (354-430) può essere collocato all'inizio della filosofia medievale, non tanto dal punto di vista cronologico, quanto perché è colui che per primo ha elaborato un complessivo sistema filosofico capace di accogliere il cristianesimo al suo interno. Da questo punto di vista Agostino è uno degli autori di riferimento della successiva riflessione medievale.

2.1. LA CRITICA AL DUBBIO SCETTICO

La sua riflessione gnoseologica si definisce prendendo le distanze da una posizione radicale, quella scettica, sostenuta dalla Nuova Accademia e da lui avversata in una delle prime opere, il *Contra Academicos*.

E' possibile, si chiede, cogliere una verità, o dobbiamo solo tendere ad essa senza mai poterla afferrare? Come sappiamo, la risposta scettica a questa domanda è negativa, ma non lo è per Agostino. Possiamo, infatti, dubitare che il mondo fisico sia uno o molteplice, finito o infinito, eterno o creato, ma nel fare questo dobbiamo affermare una verità, il **principio di non contraddizione**. In caso contrario potremmo affermare che il mondo è finito e infinito contemporaneamente e dallo stesso punto di vista, ma nemmeno lo scettico arriva a tanto. **Le verità logiche, come il principio di identità, di non contraddizione e del terzo escluso, sono verità a tutti gli effetti**, colte dall'uomo e riconosciute anche da chi dubita di poter cogliere la verità. Allo stesso modo vengono affermate le verità matematiche, poiché anche se tutta la nostra conoscenza fosse incerta o basata sul sogno o su un'allucinazione, rimane vero che $3+2=5$.



Anche dei sensi non si può e non si deve negare una certa verità. Se percepisco un bastone integro che, immerso nell'acqua, appare spezzato, tale apparenza è vera. L'errore comincia quando si estende tale verità al campo dell'intelligibile, del sovrasensibile, del necessario, dell'eterno. A quel punto la verità dei sensi appare inadeguata allo scopo e va abbandonata.

Il dubbio, quindi, non esclude la verità, al contrario la presuppone. Chiunque comprende di essere in dubbio, ha una certezza, cioè sa qualcosa di vero, il che significa che la verità esiste in lui (*De vera religione*, 39, 73).

Con un procedimento analogo, in un passo famoso che molti collegano alla successiva riflessione di Cartesio, Agostino giunge ad ammettere la verità dell'esistenza proprio a partire dal dubbio: "*Si enim fallor, sum*" (*De Trinitate*, XV, cap. 15, *De Civitate Dei*, XI, 26), anche se mi inganno, sono comunque certo di esistere, poiché solo chi esiste può errare.

TESTO AGOSTINO: LA CRITICA AL DUBBIO SCETTICO E LA CERTEZZA INTERIORE

Il Contra Academicos di Agostino è un'opera polemica contro lo scetticismo della Seconda Accademia, sostenuto tra gli altri da Carneade. In essa Agostino, come avviene sovente, instaura una sorta di dialogo, in cui il suo interlocutore - lo scettico - nega la possibilità di raggiungere qualche verità. Agostino confuta questa posizione e giunge a mostrare che alcune verità sono conoscibili.

11. 23 [...] Ritengo che il mondo o è uno o non è uno, se è uno o è di numero finito o infinito. Carneade insegnerebbe che tale dottrina è simile a una falsa. Allo stesso modo ho scienza che questo nostro mondo è stato così ordinato o dal meccanismo delle cose ovvero da una qualche provvidenza e che esso o è sempre stato e sempre sarà o ha cominciato ad essere ma non finirà o non ha avuto inizio nel tempo ma avrà fine o ha cominciato ad esistere ma non esisterà per sempre. E conosco in tal maniera innumerevoli altre nozioni in materia naturalistica. Simili proposizioni, in quanto implicano contraddizione, sono vere e non si può negarne la validità in un rapporto qualsiasi col falso. [...] Tu affermi che questi concetti non appartengono alla filosofia e che non se ne può avere alcuna scienza. Dimostrami piuttosto che io non ne ho scienza. O anche dimostra che le due parti della contraddizione sono ambedue false o che hanno qualche cosa di comune col falso sicché non si possa distinguere la vera dalla falsa".

24. "Come sai, mi obietta, che il mondo esiste se i sensi s'ingannano?". - Giammai le vostre argomentazioni hanno potuto eliminare la funzionalità dei sensi fino al punto da convincermi che niente si percepisce. [...] Voi dite che ai soggetti senzienti può apparire il falso, ma non dite che nulla appare. [...]

25. Anche se dormi, obietterai, il mondo è questo che ti appare? "E' stato già detto che chiamo mondo tutto ciò che appare in tal modo. Ma se proprio vuoi chiamare mondo quello che appare a chi è desto e sano di mente, dimostra, se ce la fai, che coloro che dormono o sono pazzi, non nel mondo dormono o sono pazzi. E per tal motivo affermo che tutto questo meccanismo della massa dei corpi in cui siamo, sia che dormiamo, sia che siamo pazzi, sia che siamo svegli, sia che siamo sani di mente, o è uno o non è uno. Dimostra che questa enunciazione può esser falsa. [...] Se ci sono uno e sei mondi, è evidente che fanno sette mondi in qualsiasi maniera io li abbia percepiti e non pregiudizialmente io posso affermare di averne scienza. Dimostra che tale enunciato ovvero le anzidette parti della contraddizione possono esser false o a causa del sonno o della pazzia o per la fallacia dei sensi e mi arrendo se svegliatomi ricorderò di averli sognati". Credo che ormai è abbastanza evidente che ciò che appare falso perché immaginato nel sonno, o nella pazzia dipende esclusivamente dai sensi del corpo. Il prodotto di tre per tre eguale a nove e le potenze dei numeri puri è necessario che siano veri anche se l'umano genere russa.

Agostino, *Contra Academicos*, testo latino con traduzione in *Opere di Agostino*, Città Nuova, Roma 1995, vol. 6/1, pp. 135-139.

Per la comprensione

Quali sono le verità che possiamo conoscere?

Individua per ognuna il passaggio che la indica esplicitamente.

2.2. CONOSCENZA SENSIBILE E CONOSCENZA INTELLIGIBILE

La stretta connessione tra conoscenza e tensione al bene e a Dio porta Agostino ad elaborare una gnoseologia fortemente intrecciata alla sua teoria dell'anima. Nel *De quantitate animae*, proprio partendo dalle verità che l'uomo può conoscere, per esempio gli oggetti matematici, Agostino formula una giustificazione razionale dell'immaterialità dell'anima, vero soggetto del conoscere.

Se, infatti, l'anima umana coglie le nozioni e le verità matematiche, come il punto, la linea, il teorema di Pitagora, e se tali nozioni sono immateriali, allora anche l'anima deve esserlo, posto il principio che solo il simile conosce il simile. Se l'anima è immateriale, allora è incorruttibile, e quindi è immortale. Come si vede siamo in presenza di una rielaborazione dell'argomento proposto da Platone per giustificare l'immortalità dell'anima.

Una simile posizione, tuttavia, apre la strada ad un diverso problema. **Come può l'anima immateriale cogliere la realtà sensibile attraverso la sensazione? Come può essere affetta dal dato sensibile, cioè da qualcosa di diverso ma, soprattutto, di inferiore?** Il problema, come si può evincere, nasce dall'usare una soluzione di tipo platonico in un contesto, quello cristiano, che prevede un'unione di anima e corpo molto più stretta di quanto ammetta il platonismo. Agostino si trova costretto a formulare un'interessante ed innovativa teoria della sensazione. [→ [Testo 3](#)] **L'anima non coglie il dato sensibile in quanto tale, ma coglie la percezione, la modificazione corporea dovuta all'atto del sentire.** In questo modo Agostino si trova a concepire la sensazione non molto diversamente dalle nozioni intelligibili.

In che cosa consiste allora la differenza tra ciò che cogliamo attraverso i sensi e ciò che cogliamo per altra via? La differenza non è nel tipo di dato né nel tipo di fonte. La differenza tra immagine sensibile e concetto è tutta nella necessità, nella immutabilità, nella eternità delle verità colte dall'intelletto. Per Agostino **una moltitudine di esperienze sensibili non produrrà mai una regola necessaria.**

Di nuovo appare la caratteristica fondamentale della filosofia agostiniana. L'uomo legge nella sua interiorità i segni di una verità che non può venire da se stesso o dal mondo esterno. E' questa verità ciò cui dobbiamo tendere nel conoscere.

2.3. L'ILLUMINAZIONE

L'uomo è un ente privilegiato tra le creature non perché coglie la realtà sensibile, ma perché la giudica. (*De vera religione*, 29, 53). Tale capacità nasce dall'accesso a quelle verità che sono in noi, nella nostra anima, ma che non nascono da noi, creature finite e mutevoli. **Il ragionamento, infatti, non crea tali verità, ma le scopre (*De vera religione*, 40, 73), poiché sono poste nella nostra anima da Dio:** solo grazie all'illuminazione divina possiamo coglierle e, grazie a loro, conoscere. La verità è quindi un'esperienza interiore, che nasce dal ripiegarsi in se stesso per meditare e contemplare le verità intelligibili che Dio ha posto in noi perché conoscessimo Lui e le sue creature.

*"Non uscire da te, ritorna in te stesso. La verità abita nell'uomo stesso. E se scoprirai che la tua natura è mutevole, trascendi anche te stesso. Ma ricorda che, quando trascendi te stesso, tu trascendi l'anima razionale. Tendi pertanto là dove si accende la luce stessa della ragione" (*De vera religione*, 39, 72) [→ [Testo 4](#)]*

Per questa via **la vera filosofia coincide con la vera religione**, la conoscenza porta a riconoscere Dio in noi e la luce della fede apre tanto alla conoscenza della realtà terrena quanto alla comprensione delle verità eterne.

2.4. GLI STRUMENTI TEORICI E CONCETTUALI UTILIZZATI DA AGOSTINO

Quando Agostino sostiene che proprio chi dubita ammette la verità introduce un argomento a priori, quello di **complementarità**. Ogni termine, per essere determinato, richiede il suo opposto: possiamo

cogliere il dubbio solo se possediamo una qualche consapevolezza della verità, cioè dell'opposto del dubbio.

"Chiunque comprende che sta dubitando, comprende il vero e di ciò che comprende è certo; dunque è certo del vero. Ciò vuol dire che chiunque dubita dell'esistenza della verità, ha in se stesso il vero, per cui non può dubitarne. Ma il vero è tale unicamente per la verità; perciò non deve dubitare della verità chi ha potuto dubitare per qualche motivo." (De vera religione, 39, 73)

Dalla lettura di questo passo si inferisce che all'argomento di complementarità se ne affianca un secondo, quello della **causa prima**. **Ciò che è vero in un qualche grado è tale perché esiste il vero al grado massimo, la causa prima senza la quale non esisterebbe il grado inferiore della verità.** Platone è tra i primi ad impiegare tale schema razionale, ma tutto il pensiero medievale ricorrerà con frequenza a quest'argomento, proprio per la suggestione in esso presente. L'ordine delle cose esistenti si mostra strutturato in una gerarchia, che vede alla sua sommità il sommo bene, il sommo vero, la somma unità, in una parola Dio. Così l'ente più trascurabile appare comunque connesso al suo Creatore, per quanto poco vi è in lui di essere, di verità, di bontà, di bellezza, di unità.

Anche per questa via, come abbiamo visto, la luce dell'intelligenza divina permette di conoscere la verità, perché essa abita in noi ma anche perché, in ogni ente, traspare la traccia che il creatore ha impresso in lui. [→ [Testo 5](#)]

Con queste premesse si apre, nel pensiero medievale, quel filone di indagini rivolto allo studio dei simboli, delle analogie, dei segni che la natura conserva del suo Creatore. Il rapporto tra Dio e il mondo creato viene letto attraverso il ripiegamento nell'interiorità dell'anima, in cui Dio ha posto le verità necessarie che ci illuminano nella conoscenza del mondo. Da Boezio (480-520) a Scoto Eriugena (810/15-870), da Anselmo (1033-1109) a Bonaventura (1221-1273) la conoscenza apparirà come il cammino verso la verità, cioè verso Dio, compiuto grazie alla stessa illuminazione divina, nell'anima, nelle creature, nelle *auctoritates*, cioè nelle parole dei Padri.

3. IL PROBLEMA DEGLI UNIVERSALI

Ma che cosa sono queste verità universali ed eterne che abitano la mente di Dio e che, in qualche misura, sono accessibili anche all'uomo, quando conosce? Che cosa sono gli universali? Idee eterne presenti in Dio creatore, forme impresse nella natura, concetti umani, semplici generalizzazioni? La filosofia medievale con la disputa sugli universali mette a punto i propri strumenti gnoseologici e ontologici, li raffina e li precisa, indicando allo stesso tempo una diversità di teorie gnoseologiche. Da dove nasce la questione degli universali?

Mentre la realtà concreta è costituita da individui determinati, i nostri concetti si riferiscono a classi di cose, di proprietà o di relazioni. Possiamo dire che la conoscenza sensibile procede per *individui*, mentre la conoscenza intelligibile procede per *universali*, cioè per termini o concetti che possono applicarsi a più individui. Da qui il problema di definire la natura di tali termini..

Nella filosofia medievale la discussione del problema degli universali prende le mosse dalla formulazione che ne ha dato Porfirio (233 – 305 ca), nella sua *Isagoge*, cioè *Introduzione* alle *Categorie* di Aristotele. Interrogandosi sulla natura dei termini universali, cioè genere (per esempio "animale") e specie (per esempio "uomo"), egli si chiede qual è la loro natura.

"Intorno ai generi e alle specie, non dirò qui se essi sussistano oppure siano posti soltanto nell'intelletto; né, nel caso che sussistano, se siano corporei o incorporei, se separati dalle cose intelligibili o situati nelle cose stesse ed esprimenti i loro caratteri comuni" (Isagoge, 1)

Con la prima domanda si vuole sapere se gli universali sono cose o concetti: quindi "uomo" è una un oggetto o un concetto? Qualora siano oggetti, con la seconda domanda si vuole sapere se "uomo" è una cosa concretamente esistente e oggetto di conoscenza sensibile oppure no. Con la terza domanda,

infine, si vuole sapere se "uomo" è qualcosa che esiste indipendentemente dal darsi di Mario, Carlo, Anna ecc.. oppure no.

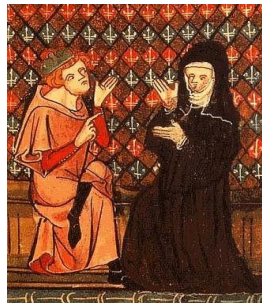
Altrove, in questo testo, il dibattito è analizzato più a fondo. Qui ci limitiamo a ricostruire le tre posizioni che lo caratterizzano, tenendo presente il nostro problema, cioè quello gnoseologico.

- 1) I **realisti** riconoscono contemporaneamente termini, concetti e oggetti universali. Per loro, **gli universali sono prima di tutto componenti vere e proprie della realtà, e poi, in seguito a ciò, sono anche capacità intellettuali e infine, per ultimo, espressioni linguistiche.** Guglielmo di Campeaux (1070-1121), realista sugli universali, ritiene che la specie "uomo" sia una e realmente presente in ogni uomo, solo per gli accidenti diverso dagli altri uomini. Si tratta di una posizione che richiama le idee platoniche e che afferma una vera e propria realtà di generi e specie, universali presenti prima e indipendentemente dagli individui concreti a cui si riferiscono. Questo realismo giustifica il passaggio dal piano concettuale, quello in cui si colgono le relazioni e le proprietà, a quello ontologico. Nel far questo si giustifica la ricerca teologica e il suo cammino dalla conoscenza sensibile (l'individuo Socrate), alla specie (uomo) alla causa che fa essere questa specie (Dio).
- 2) Opposta è la posizione dei **nominalisti**. **Essi riconoscono l'esistenza solo di termini universali, ma non accettano né concetti né oggetti universali.** In sostanza, la tesi del nominalismo si caratterizza per l'affermazione secondo cui **gli universali sono solo espressioni linguistiche.** Ne è iniziatore Roscellino di Compiègne (†1123 ca) il quale "afferma che i generi e le specie non sono che voci" (Giovanni di Salisbury *Metalogicon*. II, 13). Secondo i suoi critici, per esempio Anselmo, Roscellino non sa liberare la ragione dall'immaginazione corporea, rimane preda della sensazione che attesta l'esistenza solo di individui e non di specie o generi. Così facendo Anselmo individua la premessa della posizione nominalista: solo la conoscenza sensibile è certa. Le cose vengono prima degli universali, ne sono la causa e quindi, per l'argomento della priorità della causa sull'effetto, gli universali dipendono da esse, generi e specie non sono nulla senza le realtà individuali. Così si arriva a sostenere che gli universali sono solo una comoda semplificazione del nostro intelletto, senza alcun fondamento reale. La loro verità è quindi poca o nulla, la loro utilità è solo pratica.
- 3) La terza posizione è quella dei **concettualisti**, che **accettano l'esistenza sia di termini universali che di concetti universali, ma negano che vi siano oggetti universali.** Per loro gli universali sono fondamentalmente legati alle nostre capacità cognitive di riconoscere e classificare l'esperienza. Queste capacità vengono poi espresse in forma linguistica per mezzo dei termini universali. Per questa posizione è il ruolo dell'intelletto a giustificare e fondare il valore degli universali. Essa è elaborata per la prima volta da Abelardo, ma si svilupperà in una linea che, attraverso la riscoperta dei testi aristotelici, porterà fino a Tommaso. [[→ Testo 7](#)]

4. ABELARDO E LA CONOSCENZA COME INDAGINE PER *QUAESTIONES*

Ad Abelardo (1079-1142) si deve anche la prima messa a punto di un metodo di indagine che diventerà caratteristico di tutta la scolastica. È l'inizio dell'**indagare per questioni**, della ricerca intellettuale che pone questioni e le risolve, che interpella la tradizione anziché meditarla.

Il punto di partenza di questa procedura è il *Sic et Non* (1121 ca), il libro in cui Abelardo mette a confronto, su 158 problemi morali e teologici, le tesi degli *auctores*, mostrandone le divergenze e le apparenti contraddizioni. "Appare chiaro - egli scrive nel *Prologo* - che in un materiale così vasto si possano notare alcune affermazioni da parte dei Santi Padri non solo diverse, ma addirittura opposte" (*verum etiam adversa*). L'intento è dotarsi di un più raffinato sistema di analisi del significato dei termini, di un migliore utilizzo dei concetti, di una più chiara contestualizzazione dei problemi. Ma alle spalle di queste esigenze ermeneutiche, cioè legate all'interpretazione dei testi, vi è un atteggiamento nuovo nella ricerca della verità, un atteggiamento per molti versi rivoluzionario: "**Cerchiamo attraverso il dubbio e ricercando giungiamo alla verità**" (*Dubitando enim ad inquisitionem venimus, inquisendo veritatem percipimus*) scrive Abelardo nella sua *Logica*. E in un altro passo egli afferma che "il ragionare, cioè il dissentire o argomentare, non sono fatti che si compiano nell'intimo della conoscenza, ma fatti



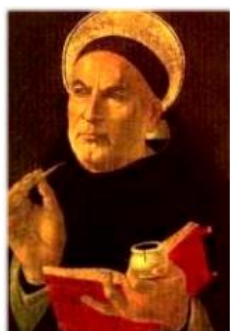
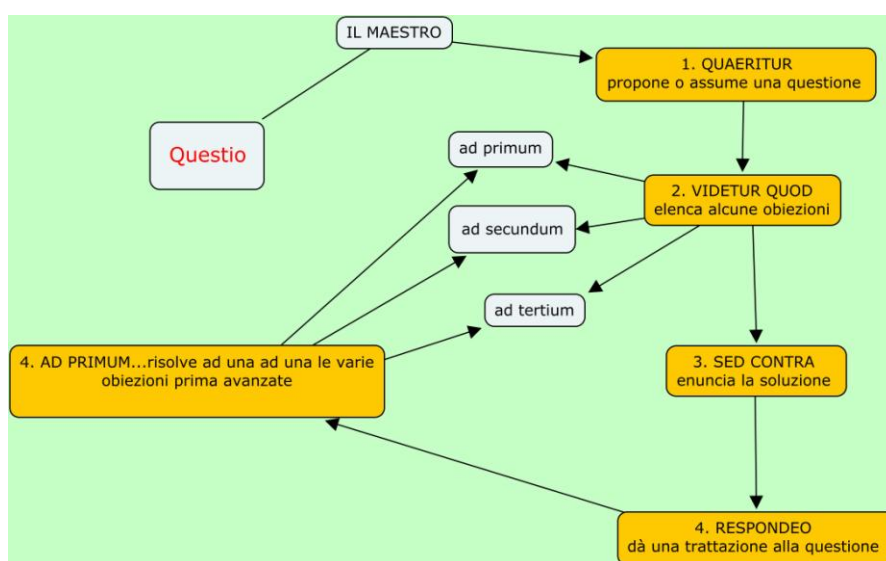
Abelardo e Eloisa

che si svolgono nella collettività della **disputatio**" (*Super topica glossae*, trad. it. in *Scritti di logica*, Nuova Italia, Firenze 1969, p. 294)

La ragione umana è uno strumento sufficiente per indagare la verità e anche quando sembra contraddittoria, proprio allora si offre lo spazio per un'indagine dialettica, che valuta le tesi a favore e quelle contrarie e, soppesati tutti gli aspetti della questione, sceglie una risposta e la argomenta.

La grande filosofia scolastica strutturerà il suo metodo di insegnamento e di ricerca attraverso la **quaestio**, nella consapevolezza che nel dialogo, in cui anche gli autori antichi trovano spazio, emerge la via razionale alla verità che Dio ci indica attraverso la fede. La **dialettica torna ad essere un procedimento di indagine conoscitiva**, in un colloquio tra posizioni diverse, testi autorevoli e unitaria concezione della verità.

L'elaborazione razionale della conoscenza avviene così sotto forma di domanda. Inizialmente le *quaestiones* nascono in margine alla **lectio**, la lezione del maestro, in cui egli leggeva e commentava un testo antico, un'*auctoritas*. Progressivamente la *quaestio* viene a costituirsi come una forma autonoma d'indagine. Il maestro propone o assume una questione (**quaeritur**), elenca alcune obiezioni (**videtur quod**), enuncia la soluzione (**sed contra**), ne dà una trattazione (**respondeo**) e infine risolve ad una ad una le varie obiezioni prima avanzate (**ad primum, ad secundum, ...**) [→ [Testo 8](#)]. Con questo vero e proprio metodo della discussione tra testi si affrontano i punti centrali della teologia e della filosofia medievali, in un progetto di ragione in cui il ruolo della riflessione e dell'argomentazione diventano determinanti rispetto alla meditazione e alla contemplazione delle verità tramandateci. Da Abelardo in poi il filosofo userà la sua intelligenza per interpellare la tradizione, in un dialogo fecondo con le soluzioni già date nel passato ai problemi attuali, con una **dialettica nel tempo**, in cui tutte le fonti autorevoli sono utilizzate come interlocutori per giungere ad un *respondeo* accettabile. Siamo lontani dallo stereotipo del medioevo come periodo di oscurità della ragione: **la conoscenza della verità è un processo razionale, collettivo, dialettico e costantemente ridiscusso, di cui la scolastica fornirà il metodo e l'agenda di problemi.**



5. TOMMASO E LA CONOSCENZA COME ASTRAZIONE

5.1. LE PREMESSE STORICHE E TEORICHE

Il XIII secolo è il periodo più ricco e innovativo della cultura filosofica medievale. L'Europa cristiana attraversa una fase di grande sviluppo sociale ed economico, la civiltà comunale rivendica maggiore autonomia rispetto ai poteri universali di Papato e Impero, le città si sviluppano attorno ad un nascente ceto borghese portatore di interessi più attenti alle realtà terrene, si affermano nuovi ordini religiosi, quali i francescani e i domenicani, che scelgono la città come luogo di vita e di testimonianza, e infine

sorgono nuove istituzioni culturali, come le Università, che si caratterizzano per una maggiore autonomia nello studio e nella ricerca.

In questo contesto di innovazione, dal punto di vista filosofico la novità più rilevante è la **riscoperta di Aristotele**. I testi di logica erano già noti e tradotti, ma solo a partire dalla fine del XII sec. circolano traduzioni e commenti della *Metafisica*, della *Fisica* e dei testi di filosofia naturale dello Stagirita. La via della riscoperta di Aristotele passa per il mondo arabo, attraverso i commenti di Avicenna (980-1038) e di Averroè (1126-1180), e nel mondo cristiano determina interesse e resistenze.

Da un lato appare per la prima volta in forma compiuta un **diverso ruolo della filosofia**, che con Aristotele, senza l'ispirazione della fede, offre una compiuta descrizione del mondo e della sua ontologia. Dall'altro si evidenzia un insieme di **strumenti nuovi**, come **atto, potenza, forma, materia, sostrato** ecc. Sono concetti che, nelle mani degli scolastici, serviranno per affrontare con nuova energia i problemi filosofici e teologici del rapporto tra Dio e creato, del ruolo della ragione in rapporto alla fede e dello stesso problema della conoscenza.

Ma da Aristotele derivano anche tesi in contrasto con la concezione tradizionale cristiana. Un esempio è il problema dell'intelletto agente e potenziale, che, secondo la lettura datane dai commentatori arabi, portava ad annullare la dimensione personale dell'anima umana (→ *Scheda*). Da qui nascono le resistenze e le opposizioni all'utilizzo di Aristotele come *auctoritas* e più in generale alla sovrapposizione del pensiero aristotelico alla tradizione platonica e neoplatonica fino ad allora identificata con la stessa filosofia.

SU INTELLETTO ATTIVO E PASSIVO

Secondo la concezione aristotelica del divenire, anche la conoscenza è un movimento, dall'ignoranza al sapere, e come tale va spiegata utilizzando i concetti di atto e potenza. Il nostro intelletto, quindi, avendo la potenzialità di conoscere, passa all'atto del conoscere grazie a un ente, già in atto, che rende possibile questo passaggio. Vi è quindi un intelletto passivo o potenziale (nous pathetikós) che "diventa tutte le cose" e un intelletto attivo, o agente (nous poietikós) "che le produce tutte [...] come la luce fa i colori in potenza colori in atto. E questo intelletto è separato, senza mescolanza e impassibile, per sua essenza atto" (Aristotele, L'anima, III, 430a 14-19) Resta indefinito se tale intelletto in atto sia separabile o no dall'anima.

Alessandro di Afrodisia (III sec. d.C) identificò l'intelletto agente con Dio, il filosofo persiano Avicenna concepì l'intelletto potenziale come una sostanza incorporea presente nell'uomo e l'intelletto agente come un'intelligenza unica e separata; l'arabo Averroè riferì entrambi gli intelletti a Dio, lasciando all'uomo solo l'immaginazione sensibile, con il risultato di negare l'individualità dell'anima immortale. La riflessione cristiana con Alberto Magno (1206/7-1280) e Tommaso d'Aquino ribadì che entrambi gli intelletti sono nell'anima, mentre Ockham negò la distinzione tra intelletto attivo e passivo sulla base di una diversa spiegazione dell'atto cognitivo.

In generale la riscoperta di Aristotele porta alla luce un più ampio movimento di pensiero, portatore di un nuovo modello di conoscenza, mondana, razionale, raggiunta attraverso l'indagine razionale, l'osservazione naturale, l'attenzione al caso concreto, senza dimenticare la verità rivelata e le *auctoritates*, ma in dialettica e autonomia con i pensatori e i Padri del passato. Nella grande scolastica del XIII sec. trova spazio un **nuovo modello di conoscenza, inteso come ricerca delle cause**.

5.2. LA CONOSCENZA COME INTEGRAZIONE DI SENSIBILE E INTELLIGIBILE

Tommaso d'Aquino è il principale interprete dell'aristotelismo cristiano. Di Aristotele assume le premesse e gli strumenti, non senza adattarli alle esigenze della fede cristiana.

La sua teoria della conoscenza poggia su due presupposti.

- a) **Il primo è un presupposto di tipo empirista: il conoscere non è un'intuizione di verità presenti nell'anima ma deriva dall'esperienza.**
- b) **Il secondo è un presupposto ontologico: ogni ente sensibile è composto da materia e forma:** la materia infatti, per Tommaso, individualizza l'ente, cioè realizza l'universale "uomo" in "Mario"; l'essenza "uomo", a sua volta, fa della materia che costituisce "Mario" un uomo.

La conoscenza parte, quindi, dal singolo ente sensibile. Già qui sorge un problema. **L'esperienza offre solo enti particolari, mentre il nostro conoscere giunge a concetti universali. Come è possibile questo passaggio?**

Per Tommaso i dati dei nostri sensi vengono organizzati nel *phantasma*, immagine mentale del particolare colto sensibilmente. Su di esso agisce l'intelletto, astraendo dal particolare di tale immagine quelle note generali che gli permettono di giungere ad un'essenza universale. Così si passa dal singolo uomo, Mario, al suo *phantasma* e, per astrazione, a ciò che ne fa un uomo, al concetto uomo che corrisponde all'essenza uomo presente in Mario.

L'oggetto della conoscenza, la quidditas universale, è quindi universale e, per questo, immateriale. Serve una facoltà immateriale per cogliere tale essenza e infatti l'intelletto è immateriale. Eppure l'intelletto conosce a partire dal sensibile. Come risolvere questa incongruenza? Vediamo la risposta di Tommaso seguendo l'andamento di una *quaestio*, per l'esattezza la Questione 84, art. 6 della *Summa theologica*, che potremmo scandire in 5 passaggi.

I. La domanda di partenza è se la conoscenza intellettiva derivi dalle realtà sensibili.

II. A questa tesi si oppongono alcune fonti autorevoli (*videtur quod...*):

- 1) Agostino insegna a non aspettarsi la verità dai sensi,
- 2) in un altro passo invita a non credere che il corpo possa agire sullo spirito,
- 3) e infine vi è il principio generale secondo cui gli effetti non possono oltrepassare la loro causa (è il principio che sta alla base dell'argomento della priorità della causa).

III. *Sed contra* vi è la tesi del Filosofo, cioè Aristotele, per cui i sensi sono il principio della conoscenza.

IV. La trattazione di Tommaso (*respondeo...*) ricostruisce la posizione di Democrito, che non distingueva i sensi dall'intelletto, e di Platone, che stabilisce la drastica separazione tra intelletto e sensibilità. Entrambe queste posizioni dimenticano la natura composta tanto dell'oggetto conosciuto quanto dell'uomo che conosce: soggetto e oggetto del conoscere non sono fatti di sola materia né di sola forma, ma sono un composto di entrambe. Agostino si riferisce certamente a Platone ma - ricorda Tommaso - egli non conosceva la posizione intermedia assunta da Aristotele: la sensazione è opera congiuntamente del corpo e dell'anima. Certo nessuna realtà corporea può agire su un essere incorporeo, per cui non basta l'azione dei corpi sensibili a causare l'intellezione, ma sulla base offerta dai sensi agisce l'intelletto rendendo intelligibili in atto i *phantasmata* avuti dai sensi. Tutto ciò, però, è condizione solo necessaria per la conoscenza, non sufficiente. Infatti non bastano i fantasmi provenienti dalla sensazione a produrre l'intellezione. **La conoscenza sensitiva non è la causa totale e perfetta della conoscenza intellettiva, ma ne è solo la causa materiale.**

V. A questo punto è possibile ritornare sulle obiezioni iniziali (*ad primum...*):

- 1) non fa meraviglia che Agostino abbia richiamato il ruolo essenziale dell'intelletto, ma esso si riferiva alla sua capacità di astrarre, al suo portare in atto ciò che è solo in potenza;
- 2) non va dimenticato che comunque l'intelletto compone e divide ciò che ottiene dai sensi, generando immagini di cose non percepite, il che mostra che anche in questa prospettiva l'intelletto non dipende totalmente dal materiale sensibile;
- 3) la conoscenza sensitiva, infine, non è la causa totale della conoscenza intellettiva. Non fa quindi meraviglia che quest'ultima oltrepassi la sfera sensitiva.

TESTO TOMMASO: LA CONOSCENZA INTELLETTIVA DERIVI DALLE REALTÀ SENSIBILI?

Questo brano, tratto dalla Summa theologica, riporta la tesi centrale della quaestio dal titolo "Se la conoscenza intellettiva derivi dalle cose sensibili". Tommaso, dopo aver riportato le tesi contrarie, tra cui quella di Agostino secondo cui il corpo non può agire sullo spirito, e l'autorità che invece conferma la sua tesi, Aristotele in questo caso, propone una via intermedia, in cui dato sensibile e azione astrattiva dell'intelletto si richiamano l'un l'altra. Sulla base di questa distinzione, anche le auctoritates avverse vengono rilette e reinterpretate con maggior precisione, mostrandone la compatibilità con la tesi tomista.

Aristotele [*De anima* 3, 3] prese una via intermedia [rispetto a Democrito e a Platone]. Ammise con Platone che l'intelletto è distinto dal senso, ma negò che il senso potesse avere la propria operazione indipendentemente dal corpo: cosicché la sensazione non è un atto della sola anima, bensì del composto. E affermò la stessa cosa di tutte le operazioni della parte sensitiva. Non essendoci poi alcuna incongruenza nell'ammettere che le realtà sensibili, esistenti fuori dell'anima, producano un effetto su tutto il composto [umano], Aristotele venne a concordare con Democrito nel ritenere che le operazioni della parte sensitiva sono causate dalle impressioni delle realtà sensibili sui sensi, però non a modo di deflusso, come pensava Democrito, ma mediante un certo tipo di attività. Infatti anche Democrito supponeva che ogni azione fosse prodotta da un influsso degli atomi, come si rileva da Aristotele [*De Generatione et corruptione* 1, 8].

Tuttavia Aristotele [*De anima* 3, 4] stabilì che l'intelletto avesse una sua operazione indipendentemente dal corpo. Ora, nessuna realtà corporea può agire su di un essere incorporeo. Stando perciò ad Aristotele, non basta l'azione dei corpi sensibili a causare l'intellezione, ma si richiede qualcosa di più nobile, poiché «l'agente è sempre superiore al paziente», come egli dice [*De anima* 3, 5]. Non però nel senso che l'attività intellettuale sia in noi causata dal solo influsso di certi esseri superiori, come voleva Platone, ma nel senso che l'agente superiore e più nobile, che Aristotele denomina intelletto agente e di cui abbiamo già parlato [q. 79, aa. 3, 4], mediante l'astrazione rende intelligibili in atto i fantasmi avuti per mezzo dei sensi.

Perciò dalla parte dei fantasmi l'operazione intellettuale è causata dai sensi. Siccome però i fantasmi non hanno la capacità di agire sull'intelletto possibile, ma devono diventare intelligibili in atto in forza dell'intelletto agente, non si può affermare che la conoscenza sensitiva sia la causa totale e perfetta della conoscenza intellettuale; piuttosto, in un certo senso, essa è la materia su cui la causa agisce.

Tommaso d'Aquino, *Somma teologica*, 1, q. 84, art. 6, trad. it. a cura della redazione ESD, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1996, p. 761.

Per la comprensione

Tommaso sostiene una concezione "composta" di conoscenza intellettuale, in cui sensi e intelletto cooperano.

1. **Che cosa, nella conoscenza, deriva dai sensi?**
2. **Che cosa invece deriva dall'intelletto?**
3. **Perché in questa prospettiva i sensi non agiscono sull'intelletto?**

5.3. LA CONOSCENZA DELL'UNIVERSALE E IL CONFRONTO CON LE ALTRE SOLUZIONI

La conoscenza è quindi un'operazione complessa, che integrando dato sensibile e attività intelligibile giunge, astraendo, all'universale. Come va inteso tale esito relativamente alla *quaestio de universalibus*? Se per universale intendiamo l'astrazione "uomo" compiuta dall'intelletto, allora esso viene dopo la realtà sensibile (**post rem**), se però intendiamo la specie universale "uomo" presente in ogni singolo umano, allora esso è nella cosa stessa (**in re**), se infine intendiamo per universale l'eterna idea di Dio prima e dopo la creazione dell'uomo, allora esso precede qualsiasi uomo creato (**ante rem**). Come vediamo, si tratta di tre accezioni diverse: gnoseologica la prima, ontologica la seconda, teologica la terza.

Dal punto di vista gnoseologico, che è quello per noi rilevante, l'universale è comunque un concetto ambivalente. Si è rilevato che la conoscenza dell'universale, in Tommaso, è il segno della grandezza e della miseria dell'uomo: **grandezza** perché l'uomo coglie l'intelligibilità nel rapporto con il sensibile, **miseria** perché tale intelligibile è universale, mentre la realtà è particolare. Solo Dio riesce a cogliere il particolare con la chiarezza dell'intelligibile, senza perdere in determinazione quello che guadagna in universalità.

La verità che all'uomo è dato conoscere non è intuizione, né coglimento di nessi necessari, come in Agostino: è "conformità dell'intelletto alla cosa conosciuta" (*Summa* I, q. 16, art. 2), cioè giudizio che descrive correttamente i rapporti esistenti nella realtà. In questo senso appare ancora più chiaramente la differenza tra Agostino e Tommaso. Per il primo l'illuminazione è lo strumento divino che permette alla creatura finita di cogliere verità necessarie; per Tommaso l'astrazione è il processo che spiega la formazione di concetti universali: le verità necessarie sono solo proposizioni su universali.

LA POSIZIONE DI BONAVENTURA, INTERMEDIA TRA AGOSTINO E TOMMASO



Bonaventura di Bagnoregio (1221-1273), significativo esponente della tradizione francescana, critica la teoria della conoscenza di Tommaso, proponendo una mediazione tra l'illuminazione agostiniana e la conoscenza come astrazione dal sensibile. Ne *La conoscenza in Cristo* (→ [Testo 11](#)) riafferma l'importanza dell'illuminazione. Ma ciò non significa che l'uomo, per suo tramite, possa cogliere le verità eterne come Dio; se così fosse la conoscenza in questa terra sarebbe uguale a quella celeste, sarebbe uguale a quella divina. Ma è evidente che la nostra conoscenza non arriva a questi livelli: ragionando per assurdo questa via è eliminata.

Poi vi è l'ipotesi, vicina a Tommaso, per cui l'illuminazione va intesa come un influsso ad opera di una Causa prima: ma se così fosse Dio influirebbe nel nostro conoscere non diversamente da come rende feconda la terra. Con un argomento per analogia

Bonaventura mostra i limiti di una conoscenza che rimanda a Dio come sua Causa prima, rendendo la conoscenza uguale ad ogni atto della creatura, mentre rappresenta lo specifico dell'uomo razionale e di ogni singolo uomo: in questa genericità essa perderebbe il suo valore.

Non resta che una terza via, quella mediana, per cui la conoscenza umana richiede la luce divina come normativa e motrice, non però da sola e non in modo perfetto. Siamo pellegrini sulla terra e la conoscenza che possediamo dipende alla nostra precarietà di uomini. L'illuminazione di Dio concorre a determinare la conoscenza di cui siamo capaci, ma tale conoscenza è incerta e oscura; in compenso vi sono alcune verità che non possiamo raggiungere da soli, pur nella loro imperfezione: di queste abbiamo consapevolezza anche se non sono derivate dai sensi.

La conoscenza non è solo una competenza umana, non è solo un dono divino.

Con un meditato utilizzo della gnoseologia e dell'ontologia aristoteliche, Tommaso legittima una diversa concezione della conoscenza, attenta al particolare sensibile, volta all'universale intelligibile, protesa alle verità che la ragione può cogliere da sola, senza mai pensare di scoprirne alcune in opposizione a quelle che Dio ci ha rivelato.

Una conoscenza come razionale ricerca delle cause non sostituisce ma integra l'approccio simbolico anticipato da Agostino e caratteristico di molti pensatori medievali. Anche Tommaso spesso ricorre all'analogia tra ente creato e Creatore per investigare teologicamente. Ma nelle sue mani l'indagine conoscitiva si ritaglia uno spazio e un metodo propri, in cui la ragione umana serve al cammino della fede esattamente come la fede indica le verità verso cui la ragione è protesa. In questo equilibrio, ben rappresentato da Tommaso, la scolastica offre il meglio di sé.

6. OCKHAM E LA CONOSCENZA COME INTUIZIONE EMPIRICA

Lo scenario trecentesco manifesta già i primi segni del moderno. La formazione delle prime monarchie nazionali, le difficoltà dei poteri universali, la cattività avignonese, le frequenti sommosse popolari, la crisi sociale ed economica portata dalla peste nera, sono tutti segnali di consunzione dell'ordine medievale. Anche dal punto di vista culturale la sintesi scolastica tra fede e ragione viene progressivamente meno, portando alla luce impostazioni e problemi che ne segneranno la fine. Della cosiddetta tarda Scolastica, cioè della filosofia trecentesca, Guglielmo di Ockham (1280 ca - 1349), francescano di origine inglese, è forse l'esponente più significativo.

6.1. LE PREMESSE DELLA POSIZIONE OCKHAMIANA

Il presupposto di fondo della filosofia di Ockham è che **ogni autentica realtà è solo singolare.**

Mentre nell'approccio tomista ogni ente è composto di universale (la forma) e di particolare (la materia che rendeva individuale l'ente), nella prospettiva di Ockham **ogni ente è intrinsecamente e irriducibilmente particolare**. Esso è anche contingente, cioè non necessario. Un ente reale e sensibile può essere e non essere, senza che ciò determini contraddizione. Da queste premesse ontologiche deriva un'originale teoria della conoscenza.

Seguendo la tradizione aristotelica, Ockham differenzia la *conoscenza intuitiva* dalla *conoscenza astrattiva*, ma utilizza tale distinzione in modo profondamente innovativo.

La conoscenza intuitiva di una cosa è quella conoscenza in virtù della quale si può sapere se una cosa esiste o non esiste. Essa nasce dal rapporto con l'ente. Per questa via l'intelletto giudica l'ente in questione esistente o no e individua i rapporti che esso intrattiene con altri enti, vicini nello spazio o nel tempo. Come si vede la conoscenza intuitiva è opera dell'intelletto, non coincide quindi con la percezione sensibile, anche se la presuppone.

La conoscenza astrattiva, invece, prescinde dall'esistenza dell'ente: o perché è opera di astrazione da molti enti singolari, il che significa che produce una generalizzazione universale, o perché si esprime in assenza dell'ente esistente, come quando ci riferiamo a Milano trovandoci in un'altra città. La conoscenza astrattiva non permette mai di esprimersi sull'esistenza o la non esistenza dell'ente.

La differenza tra i due tipi di conoscenza non è negli oggetti, per esempio enti reali nel primo caso e concetti nel secondo. L'oggetto di conoscenza è sempre lo stesso ente singolare; la differenza è nei diversi modi conoscitivi: **la conoscenza intuitiva è esistenziale, ci dice che qualcosa è o non è; la conoscenza astrattiva invece è caratterizzante, specifica che cosa e come** è ciò che stiamo considerando.

TESTO OCKHAM: CONOSCENZA INTUITIVA E CONOSCENZA ASTRATTIVA

Questo brano, tratto dal Prologo dell' Ordinatio cioè il primo trattato sulle Sentenze di Pier Lombardo, Ockham introduce una distinzione fondamentale tra due tipi di conoscenza, intuitiva ed astrattiva. Si tratta di una distinzione che si comprende sullo sfondo del presupposto ontologico di Ockham, per cui ogni autentica realtà è singolare e sensibilmente conoscibile.

Riguardo ad un incomplesso [cioè un termine singolo] ci può essere una duplice conoscenza: una può esser detta astrattiva, l'altra intuitiva. [...]

Si deve tuttavia sapere che la conoscenza astrattiva è di due tipi: c'è una conoscenza astrattiva in rapporto a qualche cosa di astratto da molte cose singolari, e la conoscenza astrattiva così intesa coincide con la conoscenza di un universale, che si può astrarre da più cose, di cui si parlerà in seguito. [...] C'è un altro tipo di conoscenza astrattiva, quella che prescinde dall'esistenza e dalla non esistenza e dalle altre condizioni che si accompagnano come accidenti contingenti di una cosa o che di essa si predicano. Non si verifica che con la conoscenza intuitiva sia colto qualcosa che non è conosciuto con quella astrattiva, ma la stessa identica cosa è colta interamente e sotto ogni medesimo rispetto da entrambe le conoscenze.

La distinzione fra di esse è la seguente: la conoscenza intuitiva di una cosa è quella conoscenza in virtù della quale si può sapere se una cosa esiste o non esiste, di modo che, se una cosa esiste, subito l'intelletto la giudica esistente e conosce con evidenza che essa è, a meno che non ne sia impedito dall'imperfezione di quella conoscenza. [...] Parimenti, la conoscenza intuitiva è tale che, quando si conoscono due cose di cui l'una inerisce all'altra, o dista dall'altra spazialmente, o ha una qualche relazione con l'altra, in forza di tale conoscenza incompleta di quelle cose si sa immediatamente se la cosa inerisce o non inerisce, se dista o non dista, e lo stesso circa le altre verità contingenti [...].

Si chiama invece astrattiva quella conoscenza in virtù della quale non si può sapere con evidenza di una cosa contingente se esiste o non esiste. In questo senso, la conoscenza astrattiva prescinde dall'esistenza e dalla non esistenza, poiché per mezzo di essa non si può sapere con evidenza di una cosa esistente che esiste, né di una cosa non esistente che non esiste, in opposto alla conoscenza intuitiva. Similmente, mediante la conoscenza astrattiva non si conosce nessuna verità contingente, soprattutto circa il presente [...]

È quella intuitiva la conoscenza da cui inizia la conoscenza sperimentale, perché in generale colui che può avere l'esperienza circa qualche verità contingente e, attraverso questa, circa qualche verità necessaria, possiede la conoscenza incompleta di qualche termine o cosa. [...] E come, secondo Aristotele, [...] la conoscenza delle cose sensibili ottenuta attraverso l'esperienza inizia dai sensi, ossia

dalla notizia intuitiva sensitiva di queste cose sensibili, allo stesso modo, in generale, la conoscenza scientifica delle cose puramente intelleggibili acquisita attraverso l'esperienza inizia dalla conoscenza intuitiva delle realtà intelleggibili. [...]

La conoscenza intuitiva e quella astrattiva differiscono di per se stesse e non circa gli oggetti conosciuti né circa le loro cause, benché secondo l'ordine naturale la conoscenza intuitiva non possa darsi senza l'esistenza della cosa, la quale è veramente la causa efficiente diretta o indiretta della conoscenza intuitiva, come si dirà altrove. La conoscenza astrattiva invece può esserci, secondo l'ordine naturale, anche se la cosa conosciuta viene distrutta completamente.

Commento alle sentenze, Ordinatio, Prologo, q. 1, art. 1, in Scritti filosofici, a cura di A. Ghisalberti, Nardini, Firenze 1991, pp. 95-102.

Per la comprensione

1. Per Ockham vi sono un tipo di conoscenza intuitiva e due modalità diverse di conoscenza astrattiva. Individuale nel brano e illustrare con un esempio.

2. Posta la frase " Non si verifica che con la conoscenza intuitiva sia colto qualcosa che non è conosciuto con quella astrattiva, ma la stessa identica cosa è colta interamente e sotto ogni medesimo rispetto da entrambe le conoscenza" in che cosa differisce la conoscenza astrattiva di un uomo da quella intuitiva?

6.2. LA CONCEZIONE OCKHAMIANA DI CONOSCENZA E IL CONFRONTO CON LE ALTRE POSIZIONI

L'intelletto astrae, quindi. Ma il risultato di tale operazione porta ad una nozione di universale paragonabile a quella tomista? Come affronta Ockham la questione degli universali?

L'universale per Ockham è, scolasticamente, un concetto "che può essere predicato di molte realtà" (Summa logica I, 14). Ma ogni realtà è singolare: qual è allora la funzione conoscitiva di tale universale?

L'universale non è una parola che convenzionalmente sta per molte cose, ma significa "*naturaliter*", per sua stessa costituzione. Per giustificare questa posizione Ockham ricorre ad un argomento a fortiori: come gli animali emettono suoni che significano dolori o emozioni e quindi naturalmente usano suoni significativi, a maggior ragione è comprensibile che l'intelletto, facoltà superiore, possa produrre tali concetti significativi per se stessi. (*potest elicere qualitates ad quaecumque naturaliter significandum. I Sent. Dist. II, q. VIII p. 290*)

Ma tale universale è prodotto dalla nostra conoscenza. Ockham esclude, infatti, che possa esistere un universale *extra anima*, cioè al di fuori dell'intelletto che lo produce, e per sostenere tale tesi si confronta dialetticamente con tre posizioni che, a titolo diverso, affermano proprio questo, cioè l'esistenza *in re* dell'universale (→ Testo 12 CDRom)

La prima posizione concepisce l'universale come una conoscenza confusa dell'ente particolare, comune ad altri enti perché generica. Ma proprio la natura incerta di questa conoscenza mostra la sua debolezza. Ockham afferma infatti che con una nozione universale o non si intende nessun particolare o si intende ogni particolare: appare falso che con un universale concepito così si intenda ogni particolare, il che porta a concludere che con tale universale non si conosce nessun particolare: esso è quindi una nozione inutile. Il ragionamento ockhamiano usa il dilemma, un argomento quasi-logico che serve a mettere in difficoltà l'avversario mostrando l'incompatibilità delle sue tesi con ciò che vuole dimostrare.

La seconda posizione è quella di Tommaso, che concepisce l'universale come un concetto universale colto dall'intelletto ma presente come forma del corpo. Questa forma, tuttavia, non è necessaria per la conoscenza dell'ente, ma per la sua esistenza concreta Utilizzando l'argomento del superfluo, Ockham sostiene che ciò che non è necessario è inutile, e quindi l'universale *in re* inteso come forma del corpo è ingiustificato.

La terza opinione, derivabile da Duns Scoto, è quella per cui l'universale è un'immagine delle cose (similitudo rei) prodotta dall'atto di intendere. Qui Ockham usa un argomento di autorità: come dice Aristotele, ciò che è nell'intelletto o è atto, cioè qualcosa che fa essere qualcos'altro, o è passione, cioè qualcosa che è patita da qualcos'altro, o è abito, cioè un modo d'essere; l'immagine non è nessuno di questi, quindi non esiste un universale come immagine nell'intelletto.

Ockham rivolge la sua critica anche ad una **quarta posizione, quella nominalista di Roscellino, che vede l'universale solo nell'intelletto, ma come una convenzione**, al modo della parola che designa diversi oggetti. Ma se ogni nozione avesse una correlazione solo convenzionale con la cosa (*tantum ex institutione voluntaria*), ciò renderebbe impossibile distinguere tra immaginazione e realtà, tra nozioni corrispondenti alle cose e nozioni solo immaginarie.

L'universale per Ockham ha un valore oggettivo, non è convenzionale né genericamente confuso, pur se è un prodotto dell'intelletto, non presente nella realtà esterna. La base del conoscere è sempre l'ente particolare, ma su di esso l'intelletto opera astrattamente producendo concetti capaci di significare enti diversi.

6.3. GLI STRUMENTI TEORICI UTILIZZATI: IL PRINCIPIO DI ECONOMIA

Sulle stesse basi della critica all'universale inteso tomisticamente, Ockham critica la teoria delle *species*. Per il sorgere della conoscenza intuitiva bastano l'oggetto e l'intelletto: per conoscere Mario intuitivamente, non serve la specie uomo in lui presente. Questo aspetto, cioè l'umanità di Mario, deriva dal lavoro astrattivo dell'intelletto, che tuttavia si basa sulla conoscenza intuitiva di molti e diversi uomini. Non serve, dunque, introdurre una forma universale, cioè una specie. Qui il filosofo inglese usa, come in molti altri passaggi, quello che nel Seicento prenderà il nome di **"rasoio di Ockham"**.

Si tratta di un principio di economia che recita: **"non si devono moltiplicare gli enti quando non è necessario"**. (*"Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem"* *"Frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora"*) In questo caso **siamo in presenza di un argomento, quello del superfluo trasformato in principio ontologico e gnoseologico**. Con questo argomento a posteriori si afferma che se qualcosa è inutile per raggiungere lo scopo prefissato, allora è trascurabile e può essere messa da parte. In riferimento alle *species*, l'applicazione del principio di economia porta a dire che se Mario è conosciuto e compreso senza ricorrere alla specie uomo, tale specie non è necessaria. Quindi tale entità universale è conoscitivamente inutile e inesistente.

Ockham giunge a utilizzare tale principio anche nel più generale rapporto tra verità di fede e di ragione. Contro la scolastica tradizionale che vedeva nella filosofia un modo per avviarsi razionalmente alla contemplazione delle verità rivelate, per Ockham Dio non può aver dato all'uomo due strade per raggiungere la stessa verità. Se l'avesse fatto avrebbe violato il principio di economia. Anche con queste considerazioni si allarga il divario tra verità guadagnate per via razionale e verità accolte per via di fede.

6.4. GLI ESITI DELLA SOLUZIONE DI OCKHAM

Con Ockham si apre la strada all'indagine sperimentale, alla conoscenza naturale, allo sviluppo di una logica e di una teoria del linguaggio a base empirica. Altri autori, come Ruggero Bacone, avevano rivendicato l'importanza dell'indagine sperimentale, ma solo Ockham giustifica filosoficamente questi interessi, che per molti aprono la strada alla nascita della scienza moderna.

Questo approccio empirista porta a termine la formazione di quella mundana sapientia che non indaga più la natura per ritrovarvi l'azione di Dio, ma per coglierne le cause.

Contemporaneamente svanisce il progetto di una sintesi armonica tra fede e ragione: nella dimostrazione dell'esistenza di Dio, per esempio, Ockham giunge a postulare una causa prima, ma non arriva ad affermare che questa causa sia unica né che essa sia Dio. Ciò che afferma la ragione non si adegua armoniosamente con ciò che crede la fede.

Ancor più a fondo, con il suo principio di economia prende forma un assunto che sarà centrale nella filosofia moderna. Non è l'essere a determinare il nostro conoscere. E' semmai il contrario. **La gnoseologia determina l'ontologia** Ciò che non è necessario per la conoscenza umana semplicemente non è. Invertendo un rapporto millenario, l'essere si appresta a sottomettersi ai dettami della ragione umana.

LABORATORIO DIDATTICO

SEZ. A IL PROBLEMA E IL SENSO COMUNE

Come avvicinarsi al problema utilizzando il senso comune

Il pensatore medievale concepisce in modo diverso da noi il risultato della sapienza umana, la verità che possiamo conoscere. Considera le espressioni seguenti e collega ognuna di esse alla definizione più adeguata di conoscenza umana nel suo rapporto con la verità

- 1) Adorate il Signore, Cristo, nei vostri cuori, pronti sempre a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi. (*I lettera di Pietro, 3, 15*)
- 2) Sta scritto infatti: Distruggerò la sapienza dei sapienti e annullerò l'intelligenza degli intelligenti. Dov'è il sapiente? Dov'è il dotto? Dove mai il sottile ragionatore di questo mondo? Non ha forse Dio dimostrato stolta la sapienza di questo mondo? (*Paolo, I lettera ai Corinti 1, 19-25*)
- 3) Solo Dio dà l'intelligenza; infatti Dio, che è luce, da per se stesso illumina le menti devote (*Agostino, Enarratio in Psalmum 118, XVIII, 4*)
- 4) Ma ora tu mi chiedi "Come posso pensare Dio, e cos'è?". E a questo io non posso che risponderti "Non lo so". Perché con la tua domanda mi hai portato dentro quella medesima oscurità e dentro quella medesima nube della non conoscenza nelle quali io vorrei che fossi tu. Di tutte le altre creature, infatti, e delle loro opere - e, sì, persino delle opere di Dio stesso - si può avere per mezzo della grazia pensiero e conoscenza piena, ma Dio stesso non lo si può pensare. (*Anonimo del XIV sec., La nube della non conoscenza, trad. it. Adelphi, Milano 1988, p. 34.*)
- 5) Nella ricerca della verità, ciò che può apparire vero per la ragione può non esserlo dal punto di vista della fede e viceversa.

- a) *La nostra conoscenza deriva da Dio*
- b) *La conoscenza umana deve dare ragione del nostro essere creature che cercano Dio.*
- c) *Quella raggiungibile con la ragione e quella colta con la fede sono due verità distinte*
- d) *La conoscenza umana è nulla rispetto a Dio*
- e) *La conoscenza umana deve annullarsi per poter cogliere la verità.*

SEZ. B. RIPERCORRERE LE DIVERSE SOLUZIONI AL PROBLEMA

Esercizi per comprendere ed utilizzare le diverse soluzioni proposte

1. AGOSTINO

Di fronte agli esiti scettici dei filosofi tardo accademici, Agostino sostiene che alcune verità sono raggiungibili dall'uomo. Tra gli argomenti a sostegno di questo approccio vi è quello per cui chi dubita di tutto afferma comunque una verità. Ricostruisci questo ragionamento completando le parti mancanti con termini appropriati.

Posso _____ di tutto. Ma se dubito _____. L'esistere è una condizione _____ del dubitare, cioè senza _____ non potrei nemmeno dubitare. Quindi sono _____ di esistere. Questa _____ è una verità raggiungibile dall'uomo.

2. GLI UNIVERSALI

Sul tema degli universali si fronteggiano tre diverse posizioni: realista, nominalista, concettualista. Indica, circa il problema citato, a quale posizione è riferibile ciascuna delle frasi sottostanti.

PROBLEMA: Viene prima l'uomo o l'umanità?

POSIZIONI:

1. Viene prima l'umanità: infatti senza umanità, intesa come natura umana, non potrebbe esserci qualcosa che diciamo uomo anziché scimmia o animale.
2. Viene prima l'umanità, ma senza l'uomo concreto non potrebbe nascere in noi il problema di definire l'umanità: essa è una nozione che vale per ogni uomo, pur se derivata per astrazione dai diversi uomini che abbiamo conosciuto.
3. L'uomo viene prima dell'umanità: tale termine è solo una convenzione utile per riferirci alla classe degli uomini, senza la pretesa di sapere che cosa è l'umanità in sé.

3. TOMMASO

Perché la teoria aristotelica della potenza e dell'atto permette a Tommaso di spiegare la conoscenza delle realtà sensibili senza ricorrere alle idee innate?

(Se non riesci a rispondere puoi aiutarti leggendo il [testo 9](#), che espone la posizione di Tommaso relativamente alle idee innate.)

4. OCKHAM

Ockham critica a vario titolo la concezione realista nella questione degli universali (vedi anche testo 11 CDrom).

Completa il ragionamento impostato per giungere ad una conclusione compatibile con le premesse di Ockham

1. La posizione realista afferma che
2. La premessa da cui muove Ockham è che ogni ente reale è singolare.
3. Se ogni ente reale è singolare, l'essenza universale
4. Il rapporto tra universale e singolare è quindi di dipendenza del dal
5. Se è così l'universale ...

SEZ C. STRUMENTI FILOSOFICI

Come utilizzare gli strumenti logici e argomentativi del filosofo

LA CAUSA PRIMA

Il ricorso alla [causa prima](#) è un procedimento che si basa su un ordine di cause. Ciò che è bello in un qualche grado è tale perché esiste il bello al grado massimo, ciò che ne è la causa prima senza la quale non esisterebbe il grado inferiore del bello.

1. Platone è tra i primi ad usare tale argomento, come nel passo seguente.

Esempio: "Socrate: [...] Poniamo dunque che esista un bello in sé, un buono in sé, un grande in sé, e così via[...] – Sta bene, disse Cebète: fa pur conto ch'io ti conceda ciò; e affretta, ti prego, le tue conclusioni. – Socrate: [...] A me pare infatti che, se c'è qualcos'altro che sia bello oltre il bello in sé, per nessun'altra ragione sia bello se non perché partecipa di questo bello in sé, e così dico, naturalmente, di tutte le altre cose. Consenti tu che la causa sia questa? – Cebete: Consento".

(Platone, *Fedone*, 100 b-c)

Quale concetto permette di passare dal bello in un certo grado al bello in sé? Sottolinea dove lo trovi esplicitato nel testo.

2. Tommaso d'Aquino usa tale argomento per dimostrare l'esistenza di Dio, come nel brano seguente in cui sostiene la necessità di una causa efficiente prima:

Esempio: Troviamo che nel mondo sensibile vi è un ordine tra le cause efficienti, ma non si trova, ed è impossibile, che una realtà sia causa efficiente di se medesima; ché altrimenti sarebbe prima di se stessa, cosa inconcepibile. Ora, un processo all'infinito nelle cause efficienti è assurdo. Perché in tutte le cause efficienti concatenate la prima è causa dell'intermedia, e l'intermedia è causa dell'ultima, siano molte le intermedie o una sola; ora, eliminata la causa è tolto anche l'effetto: se dunque nell'ordine delle cause efficienti non vi fosse una prima causa, non vi sarebbe neppure l'ultima, né l'intermedia. Ma procedere all'infinito nelle cause efficienti equivale a eliminare la prima causa efficiente; e così non avremo neppure l'effetto ultimo, né le cause intermedie: ciò che evidentemente è falso. (Tommaso, *La somma teologica*, I, quest. 2, art. 3).

Questo argomento, per funzionare, deve ammettere una ontologia strutturata in gradi ascendenti e tale per cui il primo livello sia causa di tutti i successivi. Nel brano di Tommaso si fa esplicito riferimento ad una condizione necessaria perché tale argomenti ottenga il suo scopo. Sai indicare di che condizione si tratta? Sottolinea dove lo trovi esplicitato nel testo.

3. Anche Ockham ricorre a questo strumento argomentativo, ma con significative differenze da Tommaso e in generale dalla teologia razionale che, giustificata la necessità di una causa prima, la identifica con Dio. Per Ockham si può giungere con la ragione ad affermare che esiste una causa prima che non è superata da nessuna in perfezione, ma non si può escludere che tale causa sia unica.

In questo caso qual è il rapporto tra verità raggiunta dalla ragione e verità rivelata?

PIANO DI DISCUSSIONE

- 1) Se intuisco che la risoluzione di un problema matematico ha a che fare con la moltiplicazione, significa che conosco la soluzione? Perché?
- 2) Se astraggo, sulla base della mia esperienza di dolore e di madre, l'idea di dolore per la perdita di un figlio, vuol dire che conosco questo dolore? Perché?
- 3) Nel sogno, conosco? Perché?
- 4) Nella contemplazione, conosco? Perché?
- 5) Se Dio rende stolti i sapienti, vuol dire che ci esorta alla stoltezza? Perché?
- 6) Se per vivere da uomini non è necessario sforzarsi di riflettere filosoficamente, perché dovremmo farlo? Il "rasoio di Ockham" non ci invita a eliminare ciò che non è necessario?
- 7) Perché dovrebbero sussistere più punti di vista su un problema, quando uno può risolverlo? Perché discutere per moltiplicare le posizioni? Non tradiremmo così il principio di economia?

BIBLIOGRAFIA

Vanni Rovighi S., *Gnoseologia*, Morcelliana, Brescia 1963

Gregory T., *Mundana sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Ed di storia e letteratura, Roma 1992

Le Goff, *Gli intellettuali nel Medioevo*, trad. it. Mondadori, Milano 1984

Ghisalberti A., *Guglielmo di Ockham*, Vita e Pensiero, Milano 1972.

SCHEDA DIDATTICA

SCHEDA DIDATTICA SUL PROBLEMA							
Prerequisiti	<ul style="list-style-type: none"> • inquadramento storico degli autori citati • capacità di analisi del testo, sapendone individuare i nessi centrali, • capacità di riconoscere termini specifici della disciplina, • capacità di valutare il processo conoscitivo: distinguere componenti, condizioni, effetti • riconoscere e saper usare schemi argomentativi 						
Obiettivi	<table border="1"> <tr> <td>Conoscenza</td> <td> Acquisizione di un lessico specifico relativamente alle nozioni di: <ul style="list-style-type: none"> • conoscenza • sensazione • intelletto • anima • verità • causa • potenza-atto • condizione necessaria e sufficiente </td> </tr> <tr> <td>Competenza</td> <td> <ul style="list-style-type: none"> • Incrementare l'utilizzo del lessico filosofico • Saper collocare storicamente gli autori affrontati • Focalizzare i nuclei teorici delle diverse posizioni </td> </tr> <tr> <td>Capacità</td> <td> <ul style="list-style-type: none"> • Analizzare e confrontare le diverse concezioni che assume il problema della conoscenza in epoca medievale • Valutare il nesso conoscenza-verità • Analizzare le diverse soluzioni proposte al problema • Confrontare tra le diverse soluzioni individuandone specificità e premesse • Sintetizzare il problema negli aspetti comuni rilevati nei diversi autori • Attualizzare il problema </td> </tr> </table>	Conoscenza	Acquisizione di un lessico specifico relativamente alle nozioni di: <ul style="list-style-type: none"> • conoscenza • sensazione • intelletto • anima • verità • causa • potenza-atto • condizione necessaria e sufficiente 	Competenza	<ul style="list-style-type: none"> • Incrementare l'utilizzo del lessico filosofico • Saper collocare storicamente gli autori affrontati • Focalizzare i nuclei teorici delle diverse posizioni 	Capacità	<ul style="list-style-type: none"> • Analizzare e confrontare le diverse concezioni che assume il problema della conoscenza in epoca medievale • Valutare il nesso conoscenza-verità • Analizzare le diverse soluzioni proposte al problema • Confrontare tra le diverse soluzioni individuandone specificità e premesse • Sintetizzare il problema negli aspetti comuni rilevati nei diversi autori • Attualizzare il problema
	Conoscenza	Acquisizione di un lessico specifico relativamente alle nozioni di: <ul style="list-style-type: none"> • conoscenza • sensazione • intelletto • anima • verità • causa • potenza-atto • condizione necessaria e sufficiente 					
	Competenza	<ul style="list-style-type: none"> • Incrementare l'utilizzo del lessico filosofico • Saper collocare storicamente gli autori affrontati • Focalizzare i nuclei teorici delle diverse posizioni 					
Capacità	<ul style="list-style-type: none"> • Analizzare e confrontare le diverse concezioni che assume il problema della conoscenza in epoca medievale • Valutare il nesso conoscenza-verità • Analizzare le diverse soluzioni proposte al problema • Confrontare tra le diverse soluzioni individuandone specificità e premesse • Sintetizzare il problema negli aspetti comuni rilevati nei diversi autori • Attualizzare il problema 						
Programmazione	Quattro lezioni						

Termini illustrati	Lessico filosofico impiegato nell'esposizione del problema
concettualismo	argomentazione
condizione necessaria	argomento causa prima
condizione sufficiente	concetto
dialettica	fantasma
esperienza	immaginazione
illuminazione	scetticismo
Intelletto attivo e passivo	simbolo
nominalismo	somiglianza
principio di economia (rasoio di Ockham)	uguaglianza
quaestio	Circolo vizioso o diallelon?
realismo	
scolastica	
species	
verità	

TESTI A INTEGRAZIONE

1. S. PAOLO: SAPIENZA UMANA E SAPIENZA DIVINA A CONFRONTO

Cristo infatti non mi ha mandato a battezzare, ma a predicare il vangelo; non però con un discorso sapiente, perché non venga resa vana la croce di Cristo. La parola della croce infatti è stoltezza per quelli che vanno in perdizione, ma per quelli che si salvano, per noi, è potenza di Dio. Sta scritto infatti: Distruggerò la sapienza dei sapienti e annullerò l'intelligenza degli intelligenti. Dov'è il, sapiente? Dov'è il dotto? Dove mai il sottile ragionatore di questo mondo? Non ha forse Dio dimostrato stolta la sapienza di questo mondo? Poiché, infatti, nel disegno sapiente di Dio il mondo, con tutta la sua sapienza, non ha conosciuto Dio, è piaciuto a Dio di salvare i credenti con la stoltezza, della predicazione. E mentre i Giudei chiedono i miracoli e i Greci cercano la sapienza noi predichiamo Cristo, crocifisso, scandalo per i Giudei, stoltezza per i pagani; ma per coloro che sono chiamati, sia Giudei che Greci, predichiamo Cristo potenza di Dio e sapienza di Dio. Perché ciò che è stoltezza di Dio è più sapiente degli uomini, e ciò che è debolezza di Dio è più forte degli uomini. Considerate infatti la vostra vocazione, fratelli: non ci sono tra voi molti sapienti secondo la carne, non molti potenti, non molti nobili. Ma Dio ha scelto ciò che nel mondo è stolto per confondere i sapienti, Dio ha scelto ciò che nel mondo è debole per confondere i forti. Dio ha scelto ciò che nel mondo è ignobile e disprezzato e ciò che è nulla per ridurre a nulla le cose che sono perché nessun uomo possa gloriarsi davanti a Dio. Ed è per lui che voi siete in Cristo Gesù, il quale per opera di Dio è diventato per noi sapienza giustizia, santificazione e redenzione, perché, come sta scritto: Chi si vanta si vanti nel Signore.

Prima lettera ai Corinti 1, 17-31

2. LA LETTURA SIMBOLICA E LA RICERCA DELLE CAUSE: MODELLI DI RAGIONAMENTO NEL PENSIERO MEDIEVALE

Da T. Gregory, *Mundana sapientia*.

Componente essenziale della mentalità medievale, modello di conoscenza e di sapere destinato a perdurare nei secoli successivi come patrimonio vitale dell'esperienza cristiana, la concezione e l'interpretazione simbolica della natura rispondevano a una dottrina precisa: l'essere il mondo creato un libro *scriptus digito Dei, calamo Dei inscriptus* attraverso il quale Dio si rivela e indica la via per risalire a lui: il *liber creaturae* sarebbe stato sufficiente all'uomo se il peccato non avesse reso necessaria la Scrittura anche per l'intelligenza della natura creata. Sulla priorità della natura rispetto alla Scrittura gioverà insistere per meglio comprendere che in questo contesto parlare della natura come libro scritto da Dio non è usare una metafora, ma designare ciò che la natura veramente è, il suo esser segno e tipo di un ordine intelligibile. Conoscere le nature e le proprietà delle cose comporta quindi decifrarne il messaggio secondo quello stesso dinamismo che, nell'esegesi biblica, [...] Di qui il nesso, non estrinseco parallelismo, natura-Scrittura (*Scriptura explicat quae creatura probat*) [Ugo di San Vittore, *De tribus diebus*, PL. 176, 814; cfr *Comm. in Nahum Prophetam*, 34, di scuola vittorina, P.L. 96, 723B.], quindi l'identità di strumenti esegetici che permettono di cogliere, anche nella creatura, insegnamenti religiosi e morali, realtà rivelate da Dio, prefigurazioni di eventi cruciali della storia sacra. [...]

Sullo sfondo di questa concezione della realtà come complesso di simboli, con i corrispondenti processi «dimostrativi» secondo analogia e tipologia, somiglianza e dissimiglianza, meglio si comprende il mutamento profondo in tutto l'orizzonte del sapere per l'irruzione nella cultura occidentale della scienza greca e araba che - imponendo una divaricazione fra Scrittura e natura - colloca l'uomo in un universo non più *sacramento salutaris allegoriae* oggetto di conoscenza simbolica, ma nesso di cause (*causarum seties, nexus, ordo, machina*) ove trova spazio una *ratio naturalis* lontana dall'*intellectus* agostiniano.

Si delinea un nuovo ideale di sapere per l'uomo che voglia essere degno del mondo in cui vive. [...] *Mundana sapientia*: così ama definirsi il nuovo sapere che viene costituendosi lungo il secolo XII trovando il suo metodo nell'ordinata ricerca di cause [...] e il suo fondamento nell'universale causalità dei cieli cui Dio stesso ha affidato di compiere l'*opus naturae*.

T. Gregory, *Mundana sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Ed di storia e letteratura, Roma 1992, pp. 10-16.

3. LA CONOSCENZA SENSIBILE IN AGOSTINO

Io ritengo [...] che essa [l'anima] non sia modificata affatto dal corpo, ma che agisce su di esso e in esso, in quanto provvidenzialmente soggetto al suo dominio e che talora agisce con facilità e talora con difficoltà, a seconda che, in vista della sua dignità, l'essere corporeo le è più o meno sottomesso. Dunque tutti i sensibili che o sono introdotti nel corpo o si presentano come oggetti esterni producono non sull'anima ma sul corpo una reazione che o ostacola o favorisce l'influsso dell'anima stessa. Perciò quando essa resiste all'oggetto che la ostacola e spinge a forza con difficoltà in direzione del proprio influsso la materia che le è soggetta, essa a causa della difficoltà si rende più cosciente nell'azione. E questa difficoltà, quando in virtù della coscienza è avvertita, si dice avere sensazione, e in questo caso si chiama dolore o fatica. Quando invece l'oggetto che si introduce o si presenta al di fuori è in corrispondenza, l'anima con facilità lo muove o tutto o la parte necessaria in direzione della sua mozione. E questa azione, con cui essa mette a contatto il proprio corpo con un corpo esterno confacente, è avvertita, perché è compiuta con maggiore coscienza a causa dello stimolo esterno; e data la convenienza dell'oggetto si ha una sensazione di piacere.

E quando vengono meno i sensibili, con cui riparare l'indebolimento del corpo, si ha il bisogno. E poiché è resa più cosciente dalla difficoltà di provvedere e avverte questa sua attività, si hanno la fame, la sete e simili. E quando i cibi ingeriti sono più del bisogno e dalla loro pesantezza sorge la difficoltà di digestione, anche questo fenomeno non si verifica senza coscienza e poiché anche questa azione è avvertita, si ha la sensazione di indigestione.[...].

E per non farla lunga, è mia opinione che quando l'anima sente mediante il corpo non ne subisce la modificazione, ma agisce con maggiore coscienza nelle modificazioni del corpo e che queste funzioni, facili quando si ha congruenza dell'oggetto, difficili quando si ha l'incongruenza, sono avvertite. E tutto questo è ciò che si chiama avere sensazione.

La musica, VI, 5, 9-10, in *Opera omnia*, vol. III/2, a cura di D. Gentili, pp. 641-43.

4. AGOSTINO: LA VERITÀ È NELL'INTERIORITÀ DELL'UOMO

"Non uscire fuori da te, ritorna in te stesso. La verità abita nell'uomo interiore e, se troverai che la tua natura è mutevole, trascendi anche te stesso. Ma ricordati, quando trascendi te stesso, che trascendi l'anima razionale. Tendi pertanto là dove si accende la luce stessa della ragione. A che cosa perviene infatti chi sa ben usare la ragione, se non alla verità? Non è la verità che perviene a se stessa con il ragionamento, ma è essa che cercano quanti usano la ragione. Vedi in ciò un'armonia insuperabile e fa' in modo di essere in accordo con essa. Confessa di non essere tu ciò che è la verità, poiché essa non cerca se stessa; tu invece sei giunto ad essa non già passando da un luogo all'altro, ma cercandola con la disposizione della mente, in modo che l'uomo interiore potesse congiungersi con ciò che abita in lui non nel basso piacere della carne, ma in quello supremo dello spirito.[...]

Chiunque dubita dell'esistenza della verità, ha in se stesso il vero, per cui non può dubitarne. Ma il vero è tale unicamente per la verità; perciò non deve dubitare della verità chi ha potuto dubitare per qualche motivo. Queste cose appaiono manifeste dove risplende la luce che non si estende né nello spazio né nel tempo e che non può essere rappresentata né in forma spaziale né in forma temporale.

Agostino, *De vera religione*, 39. 72-73

5. AGOSTINO: LE VERITÀ INTELLIGIBILI E QUELLE SENSIBILI

[...] Platone, quel celebre filosofo, si sforzò di persuaderci che le anime hanno vissuto quaggiù anche prima di unirsi a questi corpi e perciò si spiega che ciò che si apprende è reminiscenza di ciò che già si conosceva, più che conoscenza di qualcosa di nuovo. Infatti racconta che, uno schiavo, interrogato su argomenti di geometria, rispose come un maestro assai versato in quella disciplina. Interrogato per gradi ed arte vedeva ciò che doveva vedere e diceva ciò che aveva visto. Ma se si trattasse qui di un ricordo di

cose anteriormente conosciute, non sarebbe possibile a tutti o a quasi tutti rispondere a domande di tal genere. Infatti non tutti furon geometri nella loro vita anteriore, essendo i geometri così rari tra gli uomini che a mala pena se ne può trovare qualcuno.

Bisogna piuttosto ritenere che la natura dell'anima intellettiva è stata fatta in modo che, unita, secondo l'ordine naturale disposto dal Creatore, alle cose intelligibili le percepisce in una luce incorporea speciale, allo stesso modo che l'occhio carnale percepisce ciò che lo circonda nella luce corporea, essendo stato creato capace di questa luce ed ad essa ordinato. Infatti non è a dire che egli distingue, anche senza l'aiuto di un maestro, il bianco dal nero per il motivo che conosceva già queste cose prima di esistere in questo corpo. Infine perché soltanto a riguardo delle cose intelligibili può accadere che qualcuno risponda, se lo si interroga ad arte, su tutto ciò che appartiene a qualsiasi disciplina, sebbene la ignori del tutto? Perché nessuno può far questo, riguardo alle cose sensibili, se non per quelle che ha visto una volta unite al suo corpo o per quelle cui ha creduto sulla testimonianza di coloro che lo sapevano e le hanno comunicate per iscritto o con le loro parole?

La Trinità, XII, 15, 24, in *Opera omnia*, vol. IV, a cura di G. Beschin, pp. 495-97.

6. AGOSTINO: NELLE VERITÀ RELIGIOSE LA FEDE PRECEDE IL RAGIONAMENTO

Lontano da noi il pensiero che Dio abbia in odio la facoltà della ragione, in virtù della quale ci ha creati superiori agli altri esseri animati. Lontano da noi il credere che la fede impedisca di trovare o cercare la spiegazione razionale di quanto crediamo, dal momento che non potremmo neppure credere se non avessimo un'anima razionale. Quando perciò si tratta di verità concernenti la dottrina della salvezza che non possiamo ancora comprendere con la ragione (ma lo potremo un giorno), alla ragione deve precedere la fede; essa purifica la mente e la rende capace di percepire e sostenere la luce della suprema ragione divina: anche ciò è un'esigenza della ragione! Ecco perché proprio con coerenza razionale il profeta afferma: Se non crederete, non comprenderete [Isaia, 7, 9]. In questa frase il profeta distingue senza dubbio le due facoltà, consigliandoci anzitutto a credere per poter poi comprendere ciò che crediamo. È quindi un precetto ragionevole che la fede preceda la ragione. Se infatti questo precetto non fosse conforme alla ragione, sarebbe irragionevole, il che non può essere assolutamente. Se dunque è conforme alla ragione che, quando si tratta di supreme verità, le quali non possono conoscersi, la fede preceda la ragione, qualunque sia il ragionamento che ci convince di ciò, anch'esso deve senza dubbio condurre alla fede. Ecco perché l'apostolo Pietro ci ammonisce che dobbiamo esser pronti a rispondere a chi ci chiede conto della nostra fede e della nostra speranza.

Lettera 120, I, 3, 4, in *Opera omnia*, vol. XXI/2, a cura di L. Carrozzini, pp. 1191-93.

7. LA QUESTIONE DEGLI UNIVERSALI SECONDO GIOVANNI DI SALISBURY

Tutti qui cercano di chiarire la natura degli universali e si sforzano di risolvere, contro l'intenzione del suo autore, la difficilissima questione che richiede profonda ricerca.

Uno, dunque, li fa consistere nelle voci, ma questa opinione, con il suo autore Roscellino è ormai quasi del tutto dimenticata.

Un altro prende in considerazione le parole con significato e ad esse cerca di ricondurre forzatamente tutto ciò che ovunque si trova scritto sugli universali. Questa fu l'opinione del Peripatetico Palatino, il nostro Abelardo, il quale ha lasciato molti seguaci e sostenitori di questa teoria e ne ha ancora alcuni. Sono miei amici, sebbene talvolta forzino talmente la lettera del testo di cui entrano in possesso, da suscitare anche la pietà nel cuore più duro. Essi sostengono che è mostruoso predicare una cosa di una cosa, sebbene autore di questa mostruosità sia lo stesso Aristotele, che molto spesso afferma che una cosa si predica di una cosa, come è manifesto a chi conosce bene le sue opere, a meno che non sia in malafede.

Un altro propende per i concetti e sostiene che i generi e le specie non sono altro che concetti. Costoro prendono lo spunto da Cicerone e Boezio che lodano Aristotele come autore appunto della teoria che gli universali vanno ritenuti e chiamati concetti. Dicono poi che la nozione è una conoscenza non ancora esplicita, che deriva dalla apprensione della forma di una certa cosa. In un altro passo (Boezio) dice: «La nozione è una intellesione e una semplice concezione dell'animo». Pertanto tutto ciò che si trova scritto si interpreta in modo da ricondurre tutti gli universali a intellesioni o concetti.

Molte poi e diverse sono le opinioni di coloro che restano attaccati alle cose. Poiché tutto ciò che è, è uno di numero, se ne conclude da qualcuno che la realtà universale o è numericamente una o non è affatto, ma poiché è impossibile che non esistano le essenze esistendo i soggetti di cui sono proprietà essenziali, concludono inoltre che gli universali devono essere uniti alle realtà individuali nell'essenza.

Allora distinguono i vari status seguendo Gualtiero di Mortagne, e dicono che Platone, in quanto Platone, è individuo; in quanto uomo, è specie; in quanto animale, è genere subordinato; in quanto sostanza, è genere sommo.

Questa teoria ha avuto alcuni sostenitori, ma ormai non la professa più nessuno.

C'è anche chi ammette le Idee, emulando in ciò Platone e imitando Bernardo di Chartres, ed affermano che i generi e le specie non sono altro che le Idee. Ora, secondo la definizione di Seneca, l'Idea è esemplare eterno delle cose prodotte dalla natura. E poiché gli universali non sono soggetti a corruzione né si alterano per movimento, mentre mutano le cose singolari che ad ogni momento vengono meno, mentre altre prendono il loro posto, per questo si afferma che gli universali propriamente e veramente esistono.

Le realtà singole sono considerate indegne di essere connotate con il verbo «essere», in senso sostantivo, perché non sono permanenti e sfuggono e non ci danno neppure il tempo di nominarle; esse infatti mutano talmente nella qualità, nel tempo, nel luogo, e nelle molteplici loro proprietà, che tutto il loro essere appare non già uno stato permanente, ma un fuggevole transito.

Afferma Boezio, infatti, che propriamente sono le cose che non crescono per aumento né diminuiscono per contrazione, ma permangono sempre identiche in forza della loro natura. E queste sono: le quantità, le qualità, le relazioni, i luoghi, i tempi, le proprietà e tutto ciò che si trova in qualche modo unito nei corpi. Queste sembrano mutare in quanto unite ai corpi, in realtà permangono immutabili nella loro natura. Così egualmente le specie delle cose restano identiche, mentre gli individui passano, come il fiume resta fermo, mentre le onde fluiscono; si dice infatti che il fiume resta lo stesso. Onde il detto riportato da Seneca, ma non suo: «Scendiamo e non scendiamo due volte nello stesso fiume».

Ora queste idee, cioè le forme esemplari, sono le ragioni eterne di tutte le cose, non soggette né a diminuzione né ad aumento, ma sono stabili e permanenti così che se anche tutto il mondo corporeo perisse, esse non verrebbero meno. Il numero di tutte le cose corporee consiste in esse; e, come sembra concludere S. Agostino nel *De libero arbitrio*, poiché le Idee sono sempre, il numero delle cose né aumenta né diminuisce, anche se tutte le cose temporali venissero meno.

Ora costoro ci promettono senza dubbio cose grandi e ben note ai filosofi che si dedicano alla contemplazione delle realtà più elevate, ma tutto ciò non ha niente a che fare con la dottrina di Aristotele, come attestano Boezio e molti altri autori. Lo stesso Aristotele infatti molto spesso critica questa dottrina, come si evidenzia dai suoi scritti.

Bernardo di Chartres ed i suoi seguaci molto si adoperano per conciliare Aristotele e Platone, ma credo che siano venuti troppo tardi ed abbiano lavorato invano per conciliare dei morti che, finché vissero, dissentirono.

C'è ancora chi, per interpretare Aristotele, attribuisce l'universalità alle «forme native» seguendo Gilberto vescovo di Poitiers e si affatica a spiegarne la conformità. La forma nativa poi è come l'immagine dell'originale; non esiste nella mente di Dio, ma inerisce alle cose create. In greco si chiama *eidos* e sta all'«Idea» come l'immagine al modello; è sensibile nelle cose sensibili, ma la mente la concepisce come non sensibile; è individuale nelle cose singole, ma universale in rapporto a tutti gli individui.

Un altro ancora, con il vescovo Gausleno di Soissons, attribuisce l'universalità alle cose prese collettivamente, e la nega alle cose singole. Ma poi, quando viene ad interpretare gli autori, si affatica invano con sofferenza, poiché, in molti passi, «non può sopportare la protesta del testo indignato».

C'è poi chi cerca una via d'uscita nell'aiuto di un nuovo linguaggio, perché ne sa poco di latino; quando infatti sente parlare di generi o di specie, ora afferma che si tratta di realtà universali, ora li interpreta come «maniere» delle cose. Non so in quale autore abbia scovato questo termine e questa distinzione; a meno che non l'abbia trovato fra le glosse o nel linguaggio di questi nuovi maestri. Ma non capisco neppure cosa voglia dire, a meno che non voglia significare con Gausleno la «collezione» delle cose, o una realtà universale, che però non può essere chiamata «maniera»; questo nome infatti può essere riferito ad entrambe le cose, perché «maniera» può essere detto il numero delle cose o lo status in cui una cosa permane. Infine non manca chi si rivolge agli status delle cose ed afferma che tali sono i generi e le specie.

Giovanni di Salisbury, *Metalogicon*, II, 17, in B. Maioli, *Gli universali*, pp. 358-63

8. IL METODO DELLA SCOLASTICA

Da J. Le Goff, *Gli intellettuali nel medioevo*

Il tecnico intellettuale ha il suo metodo, la scolastica, della quale illustri eruditi, tra i quali in primo luogo figura monsignor Grabmann, hanno raccontato la costituzione e la storia. Il padre Chenu nella sua *Introduction à l'Etude de saint Thomas d'Aquin* ce ne ha data una nitida esposizione. Cerchiamo ora di chiarire che cosa sia questa scolastica, vittima di denigrazioni secolari e tanto difficile da penetrare senza preparazione a causa del suo aspetto tecnico che sembra fatto per respingere il profano, e quale sia la sua portata. Una frase del padre Chenu deve servirci da guida: «Pensare è un mestiere le cui leggi sono state minuziosamente fissate».

Vocabolario

Prima di tutto, leggi del linguaggio. Se le famose controversie tra realisti e nominalisti hanno riempito il pensiero medioevale è perché gli intellettuali del tempo accordavano alle parole un giusto potere e si preoccupavano di definirne il contenuto. È essenziale per essi sapere quali rapporti esistano tra la parola, il concetto, l'essere. Non v'è nulla che più di questa preoccupazione sia opposto al verbalismo di cui fu accusata la scolastica e in cui d'altronde questa è caduta talvolta nel XIII secolo e sovente in seguito. I pensatori e i professori del Medioevo vogliono sapere di che cosa parlano. La scolastica è a base di grammatica. Gli scolastici sono gli eredi di Bernardo di Chartres e di Abelardo.

Dialettica

Seguono le leggi della dimostrazione. Il secondo piano della scolastica è la dialettica, insieme di procedimenti che fanno dell'oggetto del sapere un problema, che lo espongono, lo difendono contro chi lo attacca, lo risolvono e convincono l'ascoltatore e il lettore. Qui il pericolo è il ragionamento a vuoto - non più il verbalismo, ma la filastrocca. Bisogna dare un contenuto alla dialettica, un contenuto non di sole parole ma di pensiero valido. I dottori universitari sono i discendenti di Giovanni di Salisbury il quale diceva: «La logica da sola rimane esangue e sterile; essa non porta nessun frutto di pensiero se non concepisce al di là delle parole».

Autorità

La scolastica si nutre di testi. Essa è un metodo fondato sull'autorità, cerca il proprio sostegno nel doppio apporto delle civiltà precedenti: il Cristianesimo e il pensiero antico arricchito dal suo passaggio attraverso il mondo arabo. La scolastica è il frutto di un movimento, di un rinascimento; essa digerisce il passato della civiltà occidentale. La Bibbia, i Padri, Platone, Aristotele, gli arabi, sono gli elementi del sapere, i materiali dell'opera. Qui il pericolo è costituito dalla ripetizione, dall'apprendimento mnemonico, dall'imitazione servile. Gli scolastici hanno ereditato dagli intellettuali del XII secolo il senso anelito del progresso necessario e ineluttabile della storia e del pensiero. Con i materiali essi costruiscono la loro opera. Alle fondamenta, sovrappongono piani nuovi, edifici originali. Della stirpe di Bernardo di Chartres, essi sono saliti sulle spalle degli Antichi per veder più lontano. «Noi non troveremo mai la verità» dice Gilberto di Tournai, «se ci accontenteremo di ciò che è stato già trovato... Coloro che scrissero prima di noi non sono per noi dei signori ma delle guide. La verità è aperta a tutti, essa non è stata ancora posseduta per intero». Ammirabile slancio dell'ottimismo intellettuale, contrapposto al melanconico « tutto è stato detto e siamo arrivati troppo tardi... ».

Ragione: la teologia come scienza

Alle leggi dell'imitazione la scolastica unisce le leggi della ragione, alle prescrizioni dell'autorità gli argomenti della scienza. Meglio ancora, ed è questo un progresso decisivo del secolo, la teologia fa appello alla ragione, diventa una scienza. Gli scolastici danno un seguito all'invito, implicito nella Scrittura, che incita il credente a render ragione della propria fede: «Siate sempre pronti a soddisfare chiunque vi interrogherà, a dar ragione di quello che è in voi grazie alla fede e alla speranza» (1 *Pietro* 3, 15). Essi rispondono all'appello di san Paolo per il quale la fede è «l'argomento delle cose invisibili (*argumentum non apparentium*)» (Ebr. 11, 1). Da Guglielmo d'Alvernia, iniziatore in questo campo, a san Tommaso, che darà della scienza teologica l'esposizione più sicura, gli scolastici faranno ricorso alla ragione teologica, « ragione illuminata dalla fede (*ratio fide illustrata*)». La formula profonda di

sant'Anselmo «*fides quaerens intellectus*, la fede si appella all'intelligenza» sarà illuminata quando san Tommaso avrà stabilito in linea di principio che «la grazia non fa scomparire la natura ma la compie (*gratia non tollit naturam sed perficit*)». Nulla è meno oscurantista della scolastica per la quale la ragione sfocia nell'intelligenza e i cui lampi trovano la loro perfezione facendosi luce.

Gli esercizi: *quaestio*, *disputatio*, *quodlibet*

Così fondata la scolastica viene strutturandosi attraverso il lavoro universitario, con i propri procedimenti d'esposizione.

Alla base il commento dei testi, la *lectio*, analisi in profondità, la quale parte dall'analisi grammaticale che dà la lettera (*littera*), si eleva alla spiegazione logica che fornisce il senso (*sensus*) e si compie con la esegesi che rivela il contenuto in scienza e pensiero (*sententia*).

Ma il commento fa nascere la discussione. La dialettica permette di andare al di là della comprensione del testo per trattare i problemi che esso solleva, lo fa scomparire dinanzi alla ricerca della verità. Tutta una problematica si sostituisce all'esegesi. Con procedimenti adatti la *lectio* si sviluppa in *quaestio*. L'intellettuale universitario nasce nel momento in cui da passivo diventa attivo, quando comincia a mettere in discussione il testo, che è oramai solo un supporto quando si discute. Il maestro non è più un esegeta ma un pensatore: offre soluzioni, crea la sua conclusione della *quaestio*: la *determinatio*, è opera del suo pensiero.

La *quaestio*, nel XIII secolo, si distacca anzi da qualunque testo. Esiste in sé. Con la partecipazione attiva dei maestri e degli studenti essa diventa oggetto di una discussione, è diventata la *disputatio*.

Il padre Mandonnet ne ha data una descrizione classica: «Quando un maestro disputava, tutte le lezioni date nella mattinata dagli altri maestri e dai baccellieri della facoltà cessavano; soltanto il maestro che teneva la disputa faceva una breve lezione per permettere agli ascoltatori d'arrivare in tempo; poi la disputa cominciava. Essa occupava una parte più o meno grande della mattinata. Tutti i baccellieri della facoltà e gli allievi del maestro che disputava dovevano assistere all'esercizio. Gli altri maestri e studenti, a quanto pare, erano liberi; ma non c'è da dubitare che presenziassero più o meno numerosi a seconda della reputazione del maestro e dell'importanza dell'argomento in discussione. Il clero parigino, i prelati e altre personalità ecclesiastiche di passaggio nella capitale frequentavano volentieri questi tornei così appassionati. La disputa era la giostra dei chierici.

«La questione su cui si doveva disputare era fissata, in anticipo, dal maestro che doveva sostenere la disputa. Questa era annunciata in un giorno dato nelle altre scuole della facoltà. [...] La disputa si svolgeva sotto la direzione del maestro; ma non era lui, per essere esatti, a disputare. Era il suo baccelliere che assumeva l'ufficio di mallevadore e cominciava così il suo tirocinio in questo genere di esercizi. In genere le obiezioni erano presentate in modi diversi, prima dai maestri presenti, poi dai baccellieri, e, finalmente, se era il caso, dagli studenti. Il baccelliere rispondeva agli argomenti proposti, e, quando era necessario, il maestro gli prestava il suo concorso. Tale, sommariamente, era la fisionomia di una disputa ordinaria; ma questa ne era soltanto la prima parte, anche se la principale e la più movimentata.

Le obiezioni proposte e risolte durante la disputa, senza un ordine prestabilito, presentavano alla fine una materia dottrinale abbastanza disordinata, meno simile tuttavia agli avanzi di un campo di battaglia che ai materiali semilavorati di un cantiere di costruzione. Per tale ragione a questa seduta d'elaborazione ne succedeva una seconda, che portava il nome di *determinazione magistrale*.

Il primo giorno leggibile, come si diceva allora, vale a dire il primo giorno in cui il maestro che aveva disputato poteva dare lezione, poiché una domenica, un giorno di festa, o qualche altro ostacolo potevano impedire che fosse il giorno immediatamente seguente, il maestro riprendeva nella sua scuola la materia disputata il giorno, o i giorni, prima. Egli cominciava col coordinare, per quanto la materia lo permetteva, in un ordine o in una successione logica le obiezioni presentate contro la propria tesi e dava loro una formulazione definitiva. Egli faceva seguire queste obiezioni da qualche argomento in favore della dottrina che stava per proporre. Dopo di che passava a un'esposizione dottrinale, più o meno estesa, della questione in discussione, e ciò forniva la parte centrale ed essenziale della *determinazione*, Finiva poi rispondendo a ognuna delle obiezioni proposte contro la dottrina della propria tesi. [...]

L'atto di *determinazione*, affidato alla scrittura dal maestro o da uno degli ascoltatori, costituiva quelle che noi chiamiamo *le Questioni disputate* e che sono il termine finale della disputa».

Infine, in questa cornice, si sviluppò un genere speciale: la disputa - se così si può dire - *quodlibetale*. Due volte all'anno i maestri potevano tenere una seduta durante la quale offrivano di trattare un problema «posto da chiunque su qualunque argomento (*de quodlibet ad voluntatem cujuslibet*)». Il

padre Glorieux descrive questo esercizio nei seguenti termini: «La seduta comincia verso l'ora di terza, forse, o di sesta; in ogni modo, assai per tempo al mattino, perché può darsi che duri molto. Ciò che la caratterizza, infatti, è il suo andamento capriccioso, improvvisato, e l'incertezza da cui è dominata. Seduta di dispute, di argomentazione come tante altre; ma che offre questo carattere speciale: l'iniziativa sfugge al maestro per passare agli ascoltatori. Nelle dispute ordinarie, il maestro annuncia in precedenza gli argomenti di cui si occuperà, egli ha quindi riflettuto su di essi e si è preparato. In queste sedute, invece, chiunque può sollevare qualsiasi problema. E questo è per il maestro il grande pericolo. Le domande o le obiezioni possono venire da tutte le parti, ostili o curiose, o anche maligne, poco importa. C'è chi può interrogarlo in buona fede, per conoscere la sua opinione; ma può darsi vi sia anche qualcuno che tenta di metterlo in contraddizione con se stesso o di obbligarlo a pronunciarsi su argomenti scottanti che egli preferirebbe ignorare. Talvolta sarà uno straniero curioso o uno spirito inquieto; talaltra un rivale geloso o un maestro malizioso che tenterà di metterlo in imbarazzo. Qualche volta i problemi saranno chiari e interessanti, qualche altra le domande saranno ambigue e il maestro farà una certa fatica per afferrarne l'esatta portata e il vero senso. Certuni si trincereranno candidamente nel campo puramente intellettuale; altri invece nutriranno qualche scopo celato, politico o denigratorio... Bisogna dunque che chi vuole tenere una disputa di tal genere possieda una presenza di spirito poco comune e una competenza quasi universale».

Così si sviluppa la scolastica, maestra di rigore, stimolatrice di un pensiero originale, ma obbediente alle leggi della ragione. Il pensiero occidentale, che aveva fatto con la scolastica progressi decisivi, doveva restarne segnato per sempre. Si capisce che noi parliamo della scolastica del XIII secolo, in pieno vigore, maneggiata da spiriti acuti, esigenti, in pieno slancio. La *scolastica fiorita* della fine del Medioevo potrà provocare giustamente il disprezzo di un Erasmo, di un Lutero, di un Rabelais. La scolastica *barocca* susciterà il legittimo disgusto di un Malebranche. Ma le linee direttrici e le abitudini della scolastica si sono incorporate nelle nuove tappe del pensiero occidentale. Descartes, anche senza rendersene conto, le deve molto. Nella conclusione di un libro profondo E. Gilson ha potuto scrivere: «Non è possibile comprendere il cartesianesimo senza confrontarlo continuamente con quella scolastica che disprezza, ma in seno alla quale si installa e di cui, visto che la assimila, si può ben dire che si nutre».

J. Le Goff, *Intellettuali nel medioevo*, Mondadori, Milano 1984, pp. 93-97

9. UN ESEMPIO DI QUAESTIO TRATTO DA TOMMASO

QUESTIONE 84, Articolo 3 : Se l'anima conosca tutte le cose per mezzo di idee innate

SEMBRA che l'anima intenda tutte le cose per mezzo di idee innate. Infatti:

1. Dice S. Gregorio [*In Evang.* horn. 29] che «l'uomo ha in comune con gli animali l'intelligenza». Ma gli angeli intendono tutte le cose mediante idee in esse innate: infatti nel *De Causis* [10] si legge che «ogni intelligenza è piena di forme [intelligibili]». Quindi l'anima possiede delle idee innate con le quali conosce gli esseri corporei.
2. L'anima intellettuale è più nobile della materia prima. Ma quest'ultima è stata creata da Dio sotto quelle forme alle quali è in potenza. A maggior ragione dunque è stata creata da Dio rivestita di specie intelligibili l'anima umana. E in tal modo l'anima conosce le realtà materiali servendosi di specie innate.
3. Nessuno può dare una risposta vera su ciò che non conosce. Ma anche un uomo ignorante, privo di scienza acquisita, risponde con verità alle singole domande, purché venga interrogato con metodo, come riferisce Platone nel *Menone* [15 ss.]. Quindi un uomo possiede la conoscenza delle cose prima di acquistare la scienza: il che risulterebbe impossibile se l'anima non avesse delle idee innate. Quindi l'anima tende le cose materiali mediante tali idee.

IN CONTRARIO: Il Filosofo [Aristotele, *De anima* 3, 4], parlando dell'intelletto, dice che «è come una tavoletta su cui non è scritto nulla».

RISPONDO: Essendo la forma il principio dell'operazione, è necessario che un essere si trovi ad avere verso la forma che è il principio della sua operazione, lo stesso rapporto che ha verso quell'operazione. Se p. es. il tendere verso l'alto proviene dalla levità, è necessario che quanto si muove solo potenzialmente verso l'alto sia solo potenzialmente un corpo lieve; invece ciò che attualmente si solleva in alto sarà in atto un corpo lieve. Ora, noi riscontriamo che l'uomo rispetto al conoscere talora è solo in

potenza, sia quanto alla conoscenza sensitiva che quanto all'intellettuale. E viene posto in atto a partire da tale potenzialità: sente cioè in forza dell'azione degli oggetti sensibili sui sensi, e intende in forza dell'insegnamento o dell'induzione. Bisogna dunque affermare che l'anima conoscitiva è in potenza a ricevere sia le immagini che sono i principi della sensazione, sia le immagini che sono i principi dell'intellezione. E per tale motivo Aristotele [*ibidem*] sostenne che l'intelletto, col quale l'anima formalmente conosce, non possiede idee innate, ma inizialmente è in potenza a tutte le specie intenzionali.

Potrebbe però accadere che un essere che possiede attualmente una forma non possa agire in forza di essa per un qualche impedimento: che un corpo lieve, p. es., possa essere impedito di sollevarsi in alto. Per cui Platone pensò che l'intelletto umano sarebbe per natura ripieno di tutte le specie intelligibili, ma l'unione con il corpo gli impedirebbe di passare all'atto.

Tale posizione però non è sostenibile.

- Primo, perché se l'anima ha una nozione naturale di tutte le cose non sembra possibile che cada in tanta dimenticanza di quella conoscenza naturale da ignorare persino di possedere una tale conoscenza. Nessuno infatti dimentica ciò che conosce per natura: che il tutto, p. es., è maggiore della sua parte, e altre verità del genere. Ma la cosa diviene anche più insostenibile se ammettiamo che per l'anima è naturale essere unita al corpo, come si è già dimostrato [q. 76, a. 1]. E assurdo infatti che l'attività naturale di un essere venga totalmente impedita da ciò che le compete per natura.

- Secondo, la falsità di tale teoria appare chiaramente dal fatto che quando abbiamo la mancanza di un dato senso viene a mancare la scienza di quelle cose che sono percepite per suo mezzo: come il cieco nato non può avere alcuna nozione dei colori. Ora, ciò non avverrebbe se nell'anima fossero innati i concetti di tutte le realtà intelligibili.

- Dobbiamo quindi concludere che *l'anima non conosce gli esseri materiali servendosi di idee in essa innate.*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTA'

1. E' vero che l'uomo ha in comune con gli angeli l'intelligenza: non raggiunge però l'eminenza del loro intelletto; come anche i corpi inferiori, i quali, al dire di S. Gregorio [l. cit. nell'ob.1, hanno la sola esistenza, sono distanti dal modo di esistere dei corpi superiori. Infatti la materia dei primi non è del tutto attuata dalla forma, ma è in potenza rispetto alle forme che non ha; invece la materia dei corpi celesti è totalmente attuata dalla forma, in modo che non è più in potenza ad altre forme, come si è già spiegato [q. 66, a. 2]. Parimenti l'intelletto dell'angelo è perfettamente attuato dalle specie intelligibili, in conformità alla sua natura, mentre quello dell'uomo è in potenza alle medesime.

2 La materia prima trae l'essere sostanziale dalla forma: era perciò necessario che fosse creata sotto una data forma, altrimenti non sarebbe potuta esistere. Tuttavia, mentre sussiste sotto una data forma, è in potenza ad altre forme. L'intelletto invece non riceve un essere sostanziale dalla specie intelligibile: quindi il caso è diverso.

3. L'interrogazione metodica procede dai principi universali per sé noti alle conclusioni particolari. Ma con tale procedimento si causa la scienza nell'anima del discepolo. Se quindi egli risponde il vero su quelle cose su cui viene interrogato in un secondo momento, non è perché ne aveva una conoscenza anteriore, ma perché le ha imparate in quel momento. Infatti poco importa che l'insegnante, nel procedere dai principi comuni alle conclusioni, usi l'esposizione o l'interrogazione: poiché in ambedue i casi l'animo del discepolo arriva alla certezza delle nozioni posteriori in forza di quelle anteriori.

Tommaso d'Aquino, *Somma teologica*, 1, q. 84, art. 3, trad. it. a cura della redazione ESD, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1996, pp. 754-755.

10. TOMMASO: VERITÀ DI RAGIONE E DI FEDE

[...] Tra le cose che affermiamo di Dio ci sono due tipi di verità. Ce ne sono alcune che superano ogni capacità della ragione umana: come, per es., l'unità e la trinità di Dio. Altre invece possono essere raggiunte dalla ragione naturale: che Dio esiste, per es., che è uno, ed altre cose consimili. E queste furono dimostrate anche dai filosofi, guidati dalla luce della ragione naturale.

Che tra le nozioni riguardanti Dio ce ne siano di quelle le quali superano del tutto l'ingegno dell'uomo è evidentissimo. Principio infatti di qualsiasi conoscenza di ordine razionale è l'intellezione della natura di una cosa; poiché, come Aristotele spiega, principio della dimostrazione è la quiddità. Cosicché le

proprietà che noi conosciamo di una cosa dipendono dal modo di comprenderne la natura. Se quindi l'intelletto umano comprende la natura di determinate cose, per es., della pietra o del triangolo, nessuna nozione relativa ad esse supera la capacità della ragione umana.

Ma questo non avviene nella nostra conoscenza di Dio. Poiché l'intelletto umano non può arrivare a conoscerne l'essenza mediante le sue capacità naturali, essendo costretto nella vita presente a iniziare la conoscenza dai sensi; e quindi le cose che non cadono sotto il dominio dei sensi non possono essere capite dall'intelletto umano, se non in quanto la loro conoscenza deriva dalle cose sensibili. Ora, le cose sensibili non possono condurre il nostro intelletto a scorgere in esse la quiddità della natura divina: poiché si tratta di effetti che non si adeguano alla virtù della causa. Tuttavia dalle cose sensibili il nostro intelletto viene condotto a conoscere che Dio esiste, ed altre perfezioni che si devono attribuire al primo principio. Ci sono quindi delle cose divine che la ragione umana può raggiungere, e altre che ne trascendono del tutto le capacità.

Tommaso, *Somma contro i Gentili*, I, 3, a cura di T. Centi, p. 63.

11 BONAVENTURA: LA CONOSCENZA UMANA

Quaestio: Se qualsiasi cosa noi conosciamo con certezza la conosciamo nelle ragioni eterne

[...] Per avere la certezza della conoscenza intellettuale si richiede che anche chi è pellegrino sulla terra attinga in qualche modo le ragioni eterne, come ragioni normative e motrici; non però da sole e nella loro chiarezza, ma insieme con la propria ragione creata e conoscendole come in uno specchio o in un'ombra.

Rispondo.

Per comprendere quanto si è affermato, occorre rilevare che, quando si dice che tutto ciò che si conosce con certezza lo si conosce nella luce delle ragioni eterne, questo può essere inteso in tre modi. *In primo luogo*, si può intendere che alla certezza conoscitiva concorre l'evidenza dell'eterna Luce come criterio *totale e unico* del conoscere. Tale modo di intendere è il meno giusto, per il fatto che, in questo caso, non vi sarebbe alcuna conoscenza delle cose se non nel Verbo; e allora la conoscenza su questa terra non differirebbe da quella della vita celeste, né la conoscenza nel Verbo da quella nel proprio genere, né la conoscenza propria della scienza da quella propria della sapienza, né la conoscenza di natura da quella di grazia, né la conoscenza razionale da quella rivelata. Ora, dato che tutto ciò è falso, non si deve in alcun modo sostenere questa tesi. Infatti, dalla tesi, sostenuta da alcuni, quali i primi Accademici, che nulla si può conoscere in modo certo se non nel mondo archetipo ed intelligibile, nacque, come afferma Agostino nel *Contra Academicos*, l'errore dei nuovi Accademici, cioè che non si può conoscere nulla, per il fatto che quel mondo intelligibile è celato alle menti umane. Perciò essi, volendo restare fedeli alla prima tesi e alla propria posizione, caddero in un errore manifesto, poiché « un errore piccolo in principio diviene grande alla fine ».

In secondo luogo, si può intendere che le ragioni eterne concorrono necessariamente alla certezza conoscitiva per ciò che concerne il loro influsso, in modo che il soggetto conoscente, nel conoscere, attinge non le ragioni eterne in sé, bensì soltanto tale loro influsso. - Ma anche questo modo di intendere è insufficiente, stando alle parole del beato Agostino; egli infatti dimostra con parole ed argomenti inequivocabili che, nella conoscenza certa, lo spirito deve essere orientato da leggi immutabili ed eterne, non come attraverso una disposizione acquisita dello spirito stesso, ma proprio attraverso quelle leggi che sono al di sopra di sé nella Verità eterna. Pertanto, dire che il nostro spirito, nel conoscere, non si eleva al di sopra dell'influsso della Luce increata, significa dire che Agostino si è ingannato, dato che non è facile, quando si espongono i suoi testi, interpretarli in questo modo. Ora, è sommamente assurdo affermare questo di un così grande Padre e Dottore, degno di fede sopra ogni altro tra tutti gli interpreti della sacra Scrittura.

Inoltre, tale influsso della Luce increata o è generale, in quanto Dio esercita un influsso su tutte le creature, o è speciale, come quando Dio influisce per mezzo della grazia. Poniamo che sia generale: ma allora di Dio non si deve dire che dà la sapienza più di quanto si dice che feconda la terra, né si dovrebbe dire che da Lui proviene la scienza più che il denaro. Poniamo, invece, che tale influsso sia speciale, come è la grazia: ma allora, secondo questo modo di argomentare, ogni conoscenza è infusa e nessuna è acquisita o innata, cose tutte assurde.

Vi è, quindi, un terzo modo di intendere, quasi mediano rispetto agli altri due, e cioè che la conoscenza certa richiede necessariamente la ragione eterna, come normativa e motrice, non però da sola e in tutta la sua chiarezza, ma insieme con la ragione creata, e come imperfettamente intravista da noi, secondo la nostra condizione di pellegrini sulla terra.

Bonaventura da Bagnoregio, *La conoscenza di Cristo*, q. IV, trad. it. L.I.E.F, Vicenza 1987, PP.148-154

11. Ockham e gli universali

Che nessun universale sia una sostanza esistente al di fuori dell'anima può esser provato in modo evidente. Innanzi tutto qualcuno argomenta così: nessun singolare è una sostanza singolare e una di numero. Se infatti si sostenesse questa posizione, seguirebbe che Socrate sarebbe un universale, poiché non c'è una ragione per cui un universale sia una sostanza singolare piuttosto che un'altra. In realtà, nessuna sostanza singolare è un universale, ma ogni sostanza è una di numero e singolare. [...] Sebbene a molti risulti evidente che l'universale non sia una sostanza extramentale, esistente negli individui, realmente distinta da essi, tuttavia ad alcuni sembra che l'universale esista in qualche maniera fuori della mente degli individui, non come qualcosa di realmente distinto da essi, ma solo formalmente distinto. Costoro sostengono dunque che in Socrate c'è una natura umana, che è unita a Socrate per una differenza individuale, che non si distingue da quella natura realmente, ma formalmente. [...] Ma questa opinione mi sembra del tutto improbabile.[...]

Bisogna dunque dire che nelle cose create non esiste alcuna distinzione formale di questo tipo, ma ciò che è distinto nel mondo delle creature è realmente distinto, e sono cose distinte se ciascuna è veramente una cosa. [...] Quindi non bisogna immaginare che ci sia in Socrate l'umanità, oppure la natura umana distinta in qualche modo da Socrate, cui si aggiunga una differenza individuale, che contrae quella natura.

Ockham, *Logica dei termini*, a cura di P. Müller, pp. 122-26.

12. Natura del concetto universale: il concetto come rappresentazione mentale

L'universale è alcunché di reale, che esiste soggettivamente in qualche luogo?

In quinto luogo pongo la questione: l'universale è alcunché di reale, che esiste soggettivamente in qualche luogo? Circa tale questione ci sono diverse opinioni, alcune delle quali considero assolutamente false, ma che tuttavia esporrò prima di quella già criticata in precedenza.

La prima opinione sostiene che l'universale è un concetto mentale, e che quel concetto coincide con lo stesso atto di intendere, di modo che l'universale non sarebbe altro che la conoscenza confusa di una cosa; tale atto di intendere poi, siccome per suo mezzo non si conosce un ente singolare piuttosto che un altro, sarebbe indifferente e comune a tutti gli enti singolari, e perciò a seconda del suo maggiore o minore grado di confusione, sarebbe più o meno universale

Contro questa opinione, si può così argomentare: poiché attraverso ogni atto di intendere qualche cosa viene intesa, dunque mediante quell'atto di intendere qualche cosa è intesa. E non qualche cosa di singolare extramentale, perché non si può dire che venga intesa una cosa piuttosto che un'altra, né viene inteso ciò che non è piuttosto di ciò che è: dunque con quell'atto di intendere o non s'intende nulla di particolare o s'intende qualsiasi particolare. Siccome è falso che venga inteso qualsiasi particolare, perché accadrebbe che con quell'atto di intendere sarebbero conosciute infinite cose, dunque è vero che non s'intende nulla di particolare. [...]

La seconda opinione è quella di chi afferma che l'universale è una certa specie che, siccome riguarda egualmente ogni cosa singola, viene detta universale; è perciò universale per il contenuto rappresentativo, ma è particolare per il suo essere. Questa opinione è falsa perché, come si vedrà più avanti, non è necessario ammettere l'esistenza di una tale specie. Inoltre è falsa perché per l'universale s'intende ciò che è conosciuto attraverso l'astrazione dell'intelletto, mentre quella specie non è conosciuta in questo modo: infatti o tale specie è conosciuta in se stessa, e allora - come vedremo - deve necessariamente essere conosciuta dapprima intuitivamente; oppure è conosciuta in qualche cosa d'altro e, di conseguenza - come vedremo - questo qualche cosa d'altro è un universale rispetto alla specie, e allora nei suoi confronti avanzo gli stessi interrogativi di prima. E così o si va all'infinito o la specie non è universale. Inoltre, quell'opinione viene a dire che l'universale non è astratto, ma è veramente generato, perché sarebbe una vera qualità generata nell'intelletto.

Terza opinione: l'universale è una vera cosa prodotta dall'atto di intendere: sarebbe un'immagine della cosa, e sarebbe universale per il fatto che si rapporta ugualmente a tutte le cose. Questa opinione non è vera: non si deve ammettere nessuna immagine siffatta, perché tutto ciò che si trova nell'intelletto o è un atto o una modificazione [passione] o un abito; ma quell'immagine non può essere nessuna di queste cose.

Queste tre opinioni convengono nel concludere che l'universale è in se stesso una vera cosa singolare, numericamente una; in rapporto alle cose extramentali essa sarebbe universale e comune e indifferente riguardo alle singole cose; sarebbe quasi un'immagine naturale delle cose extramentali, e perciò potrebbe supporre per esse. Questo universale si comporterebbe allo stesso modo di una statua in rapporto alle cose simili: la statua è in se stessa singolare e numericamente una; tuttavia è indifferente rispetto alle cose cui assomiglia, perché porta alla conoscenza di una o dell'altra di esse, indifferentemente (senza farne conoscere l'una piuttosto che l'altra). Parimenti, coloro che sostengono che nella mente, oltre all'atto di intendere, c'è una specie o un abito, non possono affermare che l'atto di intendere è realmente universale senza dire che lo è anche la specie o l'abito, e nemmeno il contrario, perché uno qualunque dei tre è indifferente in rapporto alle cose singolari.

Queste opinioni non si possono confutare facilmente, né hanno lo stesso grado di improbabilità o di manifesta falsità delle opinioni precedentemente confutate.

Quarta opinione: non esiste un universale naturale, bensì solo l'universale convenzionale, allo stesso modo in cui un termine orale è universale: nessuna cosa infatti per sua natura è portata a supporre per qualche cosa d'altro, né può essere veramente predicata di un'altra cosa, così come si predica una parola; ciò si verifica solo per un'istituzione convenzionale. Pertanto, come le parole sono universali e predicabili delle cose per convenzione, così avviene per tutti gli universali.

Questa opinione non è vera: se così fosse, nulla per sua natura sarebbe specie o genere o viceversa. Di conseguenza Dio e una sostanza extramentale potrebbero essere egualmente universali, esattamente come qualsiasi contenuto mentale; il che è falso.

Pertanto si può affermare con molta probabilità che l'universale non è qualche cosa di reale, dotato di un essere soggettivo intramentale o extramentale, ma possiede solamente un essere oggettivo nella mente ed è una rappresentazione mentale che ha un essere tale nell'essere oggettivo, quale è l'essere posseduto dalla cosa extramentale nell'essere soggettivo. E ciò è possibile in questo modo: l'intelletto che vede una cosa extramentale, se ne rappresenta una simile nella mente, in modo che, se avesse il potere di produrre le cose nella realtà come ha il potere di produrre nuovi pensieri, farebbe esistere quella cosa nella realtà extramentale, con un proprio essere soggettivo e numericamente distinta dalla prima.

Accadrebbe - con le debite proporzioni - quello che accade nell'architetto che, vedendo una casa o un edificio qualsiasi, si forma la rappresentazione di una casa consimile nella sua mente e poi ne costruisce una simile al di fuori, che si distingue solo numericamente dalla prima; allo stesso modo, nel caso degli universali, la rappresentazione mentale formatasi nella mente alla vista di qualche cosa al di fuori, è un modello. Infatti come la casa rappresentata idealmente funge da modello all'architetto, se questi ha la capacità di produrre realmente ciò che si rappresenta, così la rappresentazione mentale è un modello per colui che l'ha presente. Essa può pertanto dirsi universale, dal momento che è un modello e si riferisce indifferentemente a tutte le cose singolari extramentali, e in base a tale somiglianza nell'essere oggettivo può stare al posto delle cose esterne, che hanno un essere simile fuori dell'intelletto. In tal modo l'universale non è prodotto per via di generazione, bensì per astrazione, che consiste in una rappresentazione mentale.

G. da Ockham, *Ordinatio*, Disputa 2, Quaestio 8, trad. it. a cura di A. Ghisalberti, in Ockham, *Scritti filosofici*, Nardini, Firenze, 1991, pp. 120-127.