

ALESSANDRO D. CONTI

**L'argomento ontologico di Anselmo, la sua
'fortuna' presso Duns Scoto e le critiche di Ockham.
Appunti per una storia della nozione di Dio nel Medioevo**

Come è noto, col nome di 'argomenti ontologici' si indica tradizionalmente una particolare famiglia di argomenti che aspirano a dimostrare che Dio esiste a partire da premesse che prescindono da qualunque osservazione di carattere empirico relativa allo stato (o agli stati) del mondo¹. Nel suo studio su *L'esistenza di Dio: storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, molto opportunamente Emanuela Scribano descrive questa classe di argomenti come segue: « La sola analisi del concetto di Dio dovrebbe dimostrare che l'esistenza di Dio è necessaria, escludendo il caso che vale invece per tutte le altre cose, ovvero che siano possibili, ma non esistano »². Si tratta perciò di ragionamenti *a priori*. La prima formulazione consapevole di tale tipo di argomento viene comunemente identificata nella dimostrazione dell'esistenza di Dio che Anselmo presenta nei capitoli 2-4 del *Proslogion* (1078 ca.). Nonostante le critiche di Gaunilone, quelle di Tommaso, la 'stroncatura' kantiana (basata sul convincimento che l'esistenza non è una proprietà, e che quindi non può far parte di nessun concetto, comunque costruito) e le osservazioni di Frege (nelle sue *Grundlagen der Arithmetik*) sull'esistenza come predicato di secondo ordine, il tentativo di Anselmo è stato ripreso, secondo varie modalità, da non pochi autori tra quelli che hanno fatto la storia della filosofia — da Cartesio a Leibniz sino, di recente, allo stesso Kurt Gödel³, il logico più

¹ Graham Oppy nel suo ormai classico *Ontological Arguments and Belief in God*, Cambridge University Press, Cambridge 1995 e nella voce 'Ontological Arguments' per la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* enumera addirittura otto diversi tipi di argomenti ontologici: basati sulla definizione, concettuali (o iper-intensionali), modali, meinonghiani, basati sull'esperienza religiosa diretta, mereologici, che fanno ricorso a logiche di ordine superiore al primo, e un ipotetico argomento hegeliano, che non sarebbe però mai stato effettivamente sviluppato. L'argomento di Anselmo sarebbe un argomento di tipo concettuale, mentre quello di Gödel sarebbe piuttosto un argomento basato su una logica (modale) del secondo ordine. Nonostante Oppy costruisca una rete classificatoria a maglie molto sottili, tanto da risultare persino poco funzionale, ed aspiri a completezza ed esaustività, l'argomento di Scoto come tale non viene analizzato.

² E. SCRIBANO, *L'esistenza di Dio: storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Laterza, Bari - Roma 1994, p. 3.

³ Cfr. K. GÖDEL, *Ontological Proof*, in Id., *Collected Works*, vol. 3, Oxford University Press, Oxford 1995, pp. 403-404.

grande del '900 (ma non quello di cui non sia possibile pensarne uno più grande ancora), e ad un filosofo analitico attivo (anche) nell'ambito della filosofia della religione come Alvin Plantinga⁴.

Ciò che mi propongo qui di fare è (1) presentare quello che con ogni evidenza è, nel medioevo, il tentativo più riuscito di ripresa e riformulazione dell'argomento anselmiano, e cioè il tentativo sviluppato da Duns Scoto nell'*Ordinatio* e soprattutto nel *De primo principio*, e (2) esaminare le critiche di Ockham alla posizione tradizionale, con particolare riferimento al tentativo di Duns Scoto. Ciò ci dovrebbe permettere (3) di cogliere il senso generale delle prove dell'esistenza di Dio elaborate in epoca medievale, da una parte, e porre le basi per una migliore comprensione del collegamento tra immagine filosofica di Dio e prove della sua esistenza, dall'altra.

A tal fine, il punto di partenza di questa esposizione sarà ovviamente un breve bilancio (fatto alla luce di alcune acquisizioni che, ritengo, dobbiamo al tentativo di Gödel) della consistenza logica della prova di Anselmo, che ne individui limiti e punti deboli — bilancio che possa servire da premessa all'esposizione e discussione, sviluppata nella seconda parte del saggio, dell'argomentazione scotista. Si esporranno quindi sinteticamente le osservazioni di Ockham a proposito del problema della dimostrazione dell'esistenza di Dio, e si chiuderà questo contributo con una valutazione delle due diverse e quasi antitetiche immagini di Dio connesse una alle posizioni tradizionali (ancora legate alla nozione greca, neoplatonico-aristotelica, per la precisione, di 'principio divino') e l'altra (moderna e drammatica, per dir così) alle critiche ockhamiste.

STRUTTURA E LIMITI DELLA PROVA ANSELMIANA

Cominciamo col dire che la prova dell'esistenza di Dio proposta da Anselmo nel suo *Proslogion*⁵ rientra in un lungo ragionamento, che si conclude nel capitolo 4, volto a mostrare che l'ateo quando nega l'esistenza di Dio, letteralmente *non sa quel che dice*, perché Dio non può essere pensato che come esistente e quindi l'ateo, una volta che capisca ciò che Dio è veramente (*id quod Deus est*), nell'affermare che Dio non esiste pronuncia, ma soprattutto pensa, delle parole prive di senso o alle quali di fatto attribuisce un senso estraneo a quello loro proprio⁶:

⁴ Cfr. A. PLANTINGA, *The Nature of Necessity*, Oxford University Press, Oxford 1974.

⁵ Già nel *Monologion* Anselmo aveva presentato una dimostrazione dell'esistenza di Dio, ma non una prova *a priori*. Là aveva infatti argomentato che non si può dare una serie infinita di enti dipendenti da altro e che perciò la catena degli enti dipendenti da altro deve mettere capo ad un singolo essere indipendente.

⁶ ANSELMO, *Proslogion*, c. 4, in F. S. SCHMITT, *S. Anselmi Cantuariensis Opera Omnia*, Frommann Verlag, Stuttgart - Bad Cannstatt 1968, p. 104: « Nullus quippe intelligens id quod Deus est, potest cogitare quia Deus non est, licet haec verba dicat in corde, aut sine ulla aut cum aliqua extranea significatione ».

« Di certo nessuno che afferri ciò che Dio è può pensare 'Dio non esiste'; infatti, quantunque nella sua mente possa far risuonare queste parole, ad esse non sarebbe associato nessun significato o, se mai un qualche significato fosse ad esse associato, non sarebbe quello loro proprio, ma uno diverso ».

Questo perché — glossa Anselmo — chi comprende che Dio è ciò di cui non si può pensare niente di più grande (cioè, forse, come si evincerebbe dalle risposte a Gaunilone, un ente dall'esistenza perfetta) non può non rendersi conto che una entità siffatta esiste in una forma tale che non è neppure possibile pensare che non sia. Il ragionamento di Anselmo, quindi, è, per così dire, un ragionamento 'con biglietto di andata e ritorno': dal pensiero (la definizione di Dio come ciò di cui non si può pensare niente di più grande) alla realtà (l'esistenza di Dio) al pensiero (Dio pensato, conformemente alle modalità della Sua esistenza, come l'essere necessario). Se focalizziamo la nostra attenzione sul 'viaggio di andata', provando a ricostruirne le tappe (ovvero gli snodi logico-concettuali), possiamo schematicamente individuare i seguenti passaggi, che presi in successione ci danno la prova ontologica nella formulazione anselmiana :

1. Dio è ciò di cui non si può pensare niente di più grande ;
2. chiunque oda quest'enunciato
(e) « Dio è ciò di cui non si può pensare niente di più grande »
comprende ciò che l'enunciato significa ;
3. chiunque comprenda ciò che l'enunciato (e) significa accoglie nel proprio intelletto la nozione di Dio come ciò di cui non si può pensare niente di più grande ;
4. e dunque almeno nell'intelletto di ogni uomo che comprenda l'enunciato (e) ciò di cui non si può pensare niente di più grande (cioè Dio) viene ad esistere ;
5. ma nulla vieta che ciò di cui non si può pensare niente di più grande, che per il momento siamo certi esista nell'intelletto, venga pensato esistere anche nella realtà ;
6. ciò che esiste sia nell'intelletto che nella realtà è più grande di ciò che esiste solo nell'intelletto ;
7. e dunque, se ciò di cui non si può pensare niente di più grande (cioè Dio) esistesse solo nell'intelletto, non sarebbe in verità ciò di cui non si può pensare niente di più grande ;
8. che ciò di cui non si può pensare niente di più grande non sia ciò di cui non si può pensare niente di più grande è assurdo ;
9. e perciò è falso che ciò di cui non si può pensare niente di più grande esista solo nell'intelletto ;

10. ma allora ciò di cui non si può pensare niente di più grande *deve* esistere anche nella realtà⁷.

Come è risaputo l'argomento, così com'è, non funziona. Il punto debole della catena dimostrativa è dato dal legame del quinto e sesto anello con il settimo, ovvero nel passaggio dal possibile al reale. Se non si accetta in qualche modo una sorta di principio di pienezza forte (così come definito da Arthur O. Lovejoy nel suo *The Great Chain of Being*, secondo il quale nessuna vera potenzialità dell'essere può restare inattuata), il passaggio in questione resta del tutto ingiustificato. Alla fine ciò che Anselmo arriva a dimostrare non è che ciò di cui non si può pensare niente di più grande esiste realmente, ma una tesi completamente diversa e molto più debole, e cioè che ciò di cui non si può pensare niente di più grande deve essere pensato come una entità reale (è questo il senso di 'esistente') e non fittizia (mentale), cioè meramente possibile. Detto in altri termini, nonostante gli sforzi di Anselmo, la nozione di 'ciò di cui non si può pensare niente di più grande' può benissimo essere priva di estensione, in quanto potrebbe non esserci alcunché che cade sotto questo concetto (per usare una terminologia fregeana); però Anselmo prova (ma meglio sarebbe dire, chiarisce) che l'oggetto in questione (o gli oggetti in questione, perché propriamente ci potrebbero essere più oggetti che soddisfano la sua definizione di Dio)⁸ deve essere un oggetto reale e non può essere un mero oggetto possibile (o mentale).

Ci sono comunque altri aspetti oscuri e/o problematici nel ragionamento di Anselmo che meritano di essere sottolineati. In primo luogo la definizione di partenza: che significato preciso, infatti, dobbiamo associare all'espressione (€)

⁷ Cfr. *ibid.*, cc. 2-3, pp. 101-103: « Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut quantum scis expedire intelligam, quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia 'dixit insipiens in corde suo: non est Deus'? Sed certe ipse idem insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico: 'aliquid quo maius nihil cogitari potest', intelligit quod audit; et quod intelligit in intellectu eius est, etiam si non intelligat illud esse. Aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse. Nam cum pictor praecogitat quae facturus est, habet quidem in intellectu, sed nondum intelligit esse quod nondum fecit. Cum vero iam pinxit, et habet in intellectu et intelligit esse quod iam fecit. Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid quo nihil maius cogitari potest, quia hoc cum audit intelligit, et quidquid intelligitur in intellectu est. Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re ».

⁸ Per escludere che ci possano essere più oggetti che soddisfano la descrizione, dovrebbe essere aggiunta per lo meno la clausola 'né di eguale' — salvo non ritenere ed affermare esplicitamente che l'unicità sia una perfezione.

'ciò di cui non si può pensare niente di più grande'? Di fatto se qualcuno pensa a ciò di cui non si può pensare niente di più grande o pensa in realtà (al)l'intensione di (ϵ) o pensa (al)l'eventuale estensione — che, per altri versi, sappiamo essere determinata dall'intensione stessa, nella misura in cui le intensioni possono essere viste come funzioni che, per ogni circostanza possibile, consentono di individuare quali oggetti, *se ve ne sono*, entrano a costituire l'estensione di un'espressione. Ora, si può escludere che una persona alla quale venga chiesto di pensare a ciò di cui non si può pensare niente di più grande pensi (al)l'estensione di (ϵ), dato che ciò che è qui in gioco è appunto l'esistenza di un oggetto che cada sotto il concetto di 'ciò di cui non si può pensare niente di più grande'. Non resta che accettare che si tratta di un contesto intensionale e che la persona in questione pensi (al)l'intensione di (ϵ). Ciò vuol dire che la persona in questione deve pensare (a) i requisiti che un'entità dovrebbe soddisfare per essere ciò di cui non si può pensare niente di più grande. Sfortunatamente Anselmo non si sofferma ad elencarne nemmeno uno: il concetto di ciò di cui non si può pensare niente di più grande è altrettanto disastrosamente fumoso ed indeterminato quanto quello di 'principe azzurro'. Il ragionamento di Anselmo, dunque, non solo trasforma surrettiziamente ed indebitamente un concetto (un'intensione) in un oggetto (un'estensione), ma parte da una definizione che non definisce alcunché. Da come il ragionamento si articola, viene fuori che Anselmo presuppone che essere un'entità reale sia condizione necessaria, anche se non sufficiente, per essere ciò di cui non si può pensare niente di più grande, ma non è affatto chiaro quali altri requisiti un oggetto debba soddisfare per essere considerato un oggetto di questo tipo.

Una seconda, evidente carenza del ragionamento che Anselmo propone è l'equiparazione che viene implicitamente posta tra una cosa reale e la sua nozione presente nella mente di qualcuno. Anselmo, infatti, assume che l'eventuale entità reale caratterizzata dall'essere ciò di cui non si può pensare niente di più grande e la nozione 'ciò di cui non si può pensare niente di più grande' siano la stessa *cosa*, esistente però secondo due modalità d'essere differenti, *in re* ed *in intellectu* rispettivamente. Cioè egli sostiene in maniera assolutamente ap problematica la tesi, altamente controversa, e contro-intuitiva, che, mettiamo, Chiara (che nel nostro esempio assumiamo sia una studentessa di Filosofia medievale) e la nozione di Chiara come studentessa di Filosofia medievale presente nella mente di, poniamo, Alessandro (che assumiamo sia il docente di Filosofia medievale di Chiara) siano la stessa cosa, esistente però in due piani diversi della realtà: quello cosale e quello mentale. E inoltre che è *meglio* per qualsiasi entità esistere *in re* ed *in intellectu* piuttosto che solo *in intellectu* (*et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est*) — sebbene si potrebbero forse nutrire dei ragionevoli dubbi sul fatto che, a rigor di logica (*Anselmi*, beninteso), inversamente,

ciò di cui non si può pensare niente di peggio dovrebbe necessariamente essere un'entità puramente mentale, perché se fosse reale sarebbe comunque migliore della peggiore entità possibile.

Sandra Visser e Thomas Williams⁹ forniscono una ricostruzione diversa dell'argomentazione. Rifiutano l'idea che per Anselmo valga il principio generale che esistere realmente sia meglio che esistere solo concettualmente (ovvero come ente meramente possibile); pensano invece che l'idea di Anselmo sia che essere l'ente necessario sia meglio di essere un ente solo possibile — ma ricavano questo convincimento dalle riposte di Anselmo a Gaunilone (in particolare all'ottava obiezione) e non da un'analisi del ragionamento sviluppato nel *Proslogion*. In realtà, nelle risposte a Gaunilone Anselmo sembra costruire una scala degli enti basata sulle seguenti differenze di grado: essere un ente reale è meglio di essere un ente solo mentale; essere un ente reale che ha un inizio ma non una fine nel tempo è meglio che essere un ente reale che ha un inizio e una fine nel tempo; essere un ente reale che non ha inizio né fine nel tempo è meglio di essere un ente reale che ha un inizio ma non una fine nel tempo. Ciò di cui non si può pensare niente di più grande sarebbe un'entità siffatta, cioè, in altri termini, l'ente necessario — il che, tra l'altro, sembrerebbe implicare una concezione temporale, e quindi statistica, della modalità¹⁰. Da questo particolare punto di vista si potrebbe forse concludere che (ϵ) dopotutto abbia un significato preciso, almeno per Anselmo, e cioè che significhi 'ente necessario, ovvero eterno' (esistente in ogni tempo, diremmo noi). Sfortunatamente, però, anche in questo caso (comunque opinabile) la dimostrazione non funzionerebbe, ma sarebbe al massimo una *petitio principii*. Avremmo infatti questa serie di identità, che ovviamente non dimostrano niente, trattandosi di semplici assunzioni: Dio è (identico con) ciò di cui non si può pensare niente di più grande; ciò di cui non si può pensare niente di più grande è (identico con) l'ente necessario; l'ente necessario è per definizione un ente reale tale che esiste sempre; dunque Dio è un ente reale (che esiste sempre). Non sorprende perciò che Tommaso, nella terza via, abbia costruito una dimostrazione *a posteriori* dell'esistenza di Dio come ente necessario a partire dalla nozione di ente contingente — quantunque poi anche questa dimostrazione non sia esente da pecche di natura logica¹¹. Nel corso del ragionamento, infatti, Tommaso inferisce (in maniera non corretta) che se non esistesse un ente necessario, ma solo enti contingenti, allora, dato che tutto ciò

⁹ Cfr. S. VISSER, T. WILLIAMS, *Anselm*, Oxford University Press, Oxford 2009 — in particolare il capitolo 5.

¹⁰ Cfr. S. KNUUTTILA, *Medieval Theories of Modality*, in E. N. ZALTA ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015 Edition), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/modality-medieval/>>.

¹¹ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 3.

che esiste contingentemente ha un'esistenza limitata nel tempo (ragion per cui, per ogni entità contingente ci sono sempre due punti nel tempo prima del primo dei quali e dopo il secondo dei quali quell'entità non è esistente), si dovrebbe dare un momento in cui niente esiste — uno stato irreversibile per l'Aquinate, perché dal nulla niente può generarsi.

LA 'COLORITURA' SCOTISTA

La coloritura che Duns Scoto offre dell'argomento anselmiano è intesa appunto ad ovviare alle molte carenze presenti nella formulazione del maestro benedettino. Ciò che nella versione di Scoto risulta notevole è che egli riesce a fare questo senza ricorrere in nessun modo al principio di pienezza — e neppure, come invece sostiene (ritengo a torto) Emanuela Scribano senza operare alcuno slittamento da una nozione logica ad una temporale, o causale, della possibilità¹². Vediamo ora da vicino come questo possa avvenire.

Come si sa, ci sono due concezioni principali del possibile: una logica ed una temporale, o causale. Secondo la prima concezione, è possibile tutto ciò la cui nozione è non-contraddittoria, in quanto l'impossibile sarebbe appunto ciò la cui nozione risulterebbe intrinsecamente contraddittoria. Secondo questa concezione gli unicorni sarebbero perciò possibili (dato che la loro nozione non parrebbe racchiudere in sé nessuna contraddizione), mentre i quadrati rotondi no. Secondo l'altra concezione, invece, che si può far risalire a *Metafisica*, IX, c. 4 (e quindi al discorso aristotelico su potenza ed atto, cioè sulle leggi e gli stati del mutamento), è possibile solo tutto ciò che si realizza almeno una volta nel tempo, in quanto l'impossibile è ciò che non si è dato e non si darà mai. Secondo quest'ultima concezione, gli unicorni sono impossibili (non diversamente dai quadrati rotondi), dal momento che non sono mai stati osservati né mai si osserveranno, poiché esseri in contrasto con le leggi di natura che regolano il nostro mondo. Secondo la prima concezione, dunque, si può stabilire *a priori* (indipendentemente da ogni osservazione o studio del reale) cosa è possibile e cosa no, e si possono dare degli enti possibili che non si realizzeranno mai, cioè che mai diverranno reali. Al contrario, per il secondo modo di intendere il possibile, tutto ciò che è possibile deve potersi osservare in natura almeno una volta, in quanto «è senza dubbio falso che una data cosa sia possibile e però non si realizzerà mai» — per esprimersi con le parole di Aristotele. Solo gli enti reali perciò sarebbero possibili. Il possibile coinciderebbe col reale e non lo sopravanzerebbe o eccederebbe. Secondo la concezione temporale del possibile vale dunque il principio di pienezza assunto in senso forte, ed il possibile è una semplice reduplicazione del reale — è cioè il reale

¹² Cfr. SCRIBANO, *L'esistenza di Dio* cit., pp. 11 e 18.

prima di divenire tale, conformemente al principio aristotelico che una cosa deve esistere in potenza prima di poter esistere in atto. Quest'ultima concezione viene per conseguenza anche detta 'causale' dal momento che è richiesto l'intervento di una qualche causa (un ente reale) che porti all'esistenza reale ciascun ente possibile, cioè esistente in potenza per l'appunto nelle proprie cause.

Ora, Scoto rifiuta esplicitamente il principio di pienezza in quanto afferma che non tutto ciò che è possibile (cioè la cui nozione è non-contraddittoria) è (è stato o sarà) reale. E in effetti per lui Dio non porta all'essere tutti i possibili presenti nel Suo intelletto, ma solo alcuni tra essi, quelli che la Sua volontà ha scelto¹³. Così, in ultima analisi, la motivazione principale che lo induce a negare il principio di pienezza è precipuamente teologica, e cioè il principio della sovrana libertà divina. È infatti evidente che, se valesse il principio di pienezza, Dio non potrebbe scegliere né se creare o no, né cosa creare. Di primo acchito, però, le conseguenze filosofiche derivanti da questa opzione sembrerebbero condurre Scoto in un vicolo cieco. Visto che egli cerca di mostrare con argomenti inoppugnabili che da una definizione pertinente di Dio è possibile ricavare, con necessità logica, la Sua esistenza, e dato che all'interno del suo sistema non c'è nulla che garantisca inesorabilmente il passaggio dal possibile al reale, in linea di principio nessuna definizione di Dio — si potrebbe pensare — potrà mai risultare adeguata allo scopo.

Se però riflettiamo sulla concezione della modalità di Scoto ed in particolare sulla nozione di contingenza sincronica, ci accorgiamo che non è così¹⁴. Permettetemi di richiamare velocemente cose a tutti note. Mentre Aristotele nel *De interpretatione* (e con lui molti altri autori tardo-antichi e medievali, tra i quali lo stesso Tommaso) nega decisamente che nel momento in cui qualcosa accade il suo contrario sia ancora possibile e pone quindi l'esistenza della possibilità del contrario di ciò che accade solo a partire dal primo istante successivo a quello presente (ha cioè una concezione diacronica della contingenza)¹⁵, Scoto sostiene invece che anche nel momento in cui qualcosa accade il suo contrario risulta possibile. Egli infatti

¹³ Cfr. DUNS SCOTO, *De primo principio*, IV, § 55, p. 144; § 56, pp. 146-147; § 59, pp. 154 e 155 — per le citazioni seguirò il testo latino stabilito da W. Kluxen nel suo: JOHANNES DUNS SCOTUS, *Abhandlung über das erste Prinzip*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1974, così come riprodotto in GIOVANNI DUNS SCOTO, *Trattato sul primo principio*, testo latino a fronte, a cura di P. PORRO, Bompiani, Milano 2008.

¹⁴ Sulla nozione di contingenza sincronica in Scoto si vedano almeno: S. D. DUMONT, *The Origins of Scotus's Theory of Synchronic Contingency*, « The Modern Schoolman », 72, 1994/95, pp. 149-167; C. NORMORE, *Scotus, Modality, Instants of Nature and the Contingency of the Present*, in L. HONNEFELDER, R. WOOD, M. DREYER edd., *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, Brill, Leiden - Boston 1996, pp. 161-174; Id., *Duns Scotus's Modal Theory*, in T. WILLIAMS ed., *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 129-160; H. G. GELBER, *It Could Have Been Otherwise*, Brill, Leiden - Boston 2004, pp. 123-158.

¹⁵ Cfr. ARISTOTELE, *De interpretatione*, c. 9, 19a23-25.

ritiene che solo in questo modo venga salvaguardata la contingenza del presente, che altrimenti, secondo la visione diacronica, verrebbe 'snaturato' a necessario, in quanto ciò il cui contrario non è possibile è necessario. E all'argomento tradizionale secondo il quale non possono darsi in uno stesso tempo t_1 un evento p e il suo contrario $\neg p$, perché ciò rappresenterebbe una violazione patente del principio di non-contraddizione, e che quindi, quando qualcosa accade in un istante t_1 , il suo contrario non è in quell'istante possibile, ribatte che ciò è appunto vero per un evento p e per il suo contrario $\neg p$, ma non per p e la possibilità che $\neg p$, poiché in ambito modale il reale si oppone al reale, ma non al possibile. In altri termini, per Scoto il reale ed il possibile non vanno ad occupare il medesimo spazio logico, risultando così sempre pienamente compatibili tra loro. A maggior ragione sono compatibili tra loro due possibili, anche se contraddittori. E ciò che, nella sua visione, permette il realizzarsi in atto di un possibile (piuttosto che del suo contrario) è un ente *reale* sufficientemente potente da produrre nella realtà quel possibile come suo effetto. Ciò in ultima analisi significa che la causa (o le concause) del realizzarsi in atto di un ente possibile è (sono) un ente reale (degli enti reali)¹⁶.

Se teniamo presente quanto appena detto, allora la linea di ragionamento effettivamente seguita da Duns Scoto ci apparirà come l'unica 'soluzione' possibile del problema di trovare una riformulazione dell'argomento ontologico di Anselmo che arrivi a dimostrare l'esistenza di Dio per mezzo del solo ragionamento a partire da una Sua definizione. E tale definizione non potrà che essere quella di *ente incausabile*, dato per scontato — come Scoto fa — che la nozione di ente incausabile sia non-contraddittoria e che quindi l'ente incausabile sia un ente possibile. La prova *a priori* dell'esistenza di Dio che il maestro francescano prospetta¹⁷ può infatti essere ricostruita come segue¹⁸:

¹⁶ Cfr. DUNS SCOTO, *Lectura I*, d. 39, qq. 1-5, in IOANNIS DUNS SCOTI *Opera omnia*, vol. XVII, cura et studio Commissionis Scotisticae, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1996, pp. 481-510.

¹⁷ Al contrario Etienne Gilson sosteneva che nessuno degli argomenti utilizzati da Scoto per provare l'esistenza di Dio è *a priori* (*Jean Duns Scot, introduction à ses positions fondamentales*, Vrin, Paris 1952, pp. 128 e 140), in quanto assumeva erroneamente che Scoto avesse una concezione causale della possibilità e non una concezione logica.

¹⁸ Si veda in particolare il capitolo 3 del *De primo principio* e l'*Ordinatio I*, d. 2, pars 1, qq. 1-2 (in IOANNIS DUNS SCOTI *Opera omnia*, vol. II, cura et studio Commissionis Scotisticae, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1950). Sulla prova scotista si leggano almeno R. WOOD, *Scotus's Argument for the Existence of God*, «Franciscan Studies», 47, 1987, pp. 257-277; e T. O'CONNOR, *Scotus's Argument for the Existence of a First Efficient Cause*, «International Journal of Philosophy of Religion», 33, 1993, pp. 17-32. Sul *De primo principio* si veda lo studio di R. P. PRENTICE, *The Basic Quidditative Metaphysics of Duns Scotus as Seen in his De primo principio*, PAA - Edizioni Antonianum, Roma 1997.

1. assumiamo (1) che ciò la cui nozione è non-contraddittoria è possibile, e quindi che, date certe condizioni, può venire ad essere nella realtà; e (2) che ciò la cui nozione è contraddittoria è impossibile, e quindi non può venire in nessun modo ad essere nella realtà.
2. definiamo Dio come l'ente incausato e *incausabile*;
3. la nozione di ente incausato e incausabile è una nozione non-contraddittoria, dal momento che noi siamo in grado di pensarla e comprenderla senza problemi, cosa che non potrebbe essere se la nozione comportasse in sé una contraddizione;
4. l'ente (incausato e) incausabile è quindi un (ente) possibile, e come tale può divenire reale, cioè passare all'esistenza, date le condizioni opportune;
5. *per definizione* (e questo è l'aspetto, cruciale, che sfugge alla Scribano nella sua ricostruzione) niente può portare all'esistenza reale l'ente (incausato e) incausabile, giacché niente, per definizione, lo può causare;
6. e dunque, se l'ente (incausato e) incausabile non fosse già esistente, *per definizione* non potrebbe in nessun modo esistere, cioè diventare reale;
7. ora se qualcosa *per definizione* non può in nessun modo diventare reale, questo qualcosa non è un (ente) possibile, ma un impossibile;
8. e dunque se l'ente incausato e incausabile, cioè Dio, non fosse già esistente, tale ente sarebbe insieme possibile, in quanto la sua nozione è non-contraddittoria, ed impossibile, in quanto *per definizione* non potrebbe mai divenire reale — il che è una patente contraddizione;
9. non ci resta che concludere, quindi, che l'ente incausato e incausabile è eternamente esistente, dal momento che se non fosse da sempre reale non sarebbe possibile e quindi niente in nessun tempo potrebbe portarlo, o averlo portato, all'esistenza.

Emanuela Scribano pensa che la prova di Scoto comporti uno slittamento (e non una sovrapposizione) dalla nozione logica a quella causale del possibile, e presupponga (1) l'universalità del nesso di causa-effetto, perché « tutto quel che viene ad esistere è determinato da altro all'esistenza », e (2) il rifiuto dell'auto-causalità (in quanto niente può essere *causa sui*)¹⁹. Le cose non stanno in questo modo, giacché Scoto in senso stretto non ammette l'universalità assoluta del nesso causa-effetto (altrimenti non potrebbe assumere come possibile, in quanto coerente, la nozione di incausabile), che ritiene valga universalmente solo per gli esseri contingenti (cioè, in altri termini, causati — il che riduce il principio ad una

¹⁹ Cfr. SCRIBANO, *L'esistenza di Dio* cit., p. 13. La formulazione della Scribano è palesemente ridondante, in quanto l'espressione che sceglie per definire il principio dell'universalità del nesso causale già contiene il rifiuto dell'auto-causalità.

tautologia); e non opera nessuno slittamento da una nozione all'altra del possibile. In verità, Scotto si mantiene costantemente fedele all'idea di possibile logico nella sua argomentazione, in quanto tutto si gioca (come sempre nel caso delle prove ontologiche) intorno alle definizioni di Dio e, in questo caso, di impossibile. L'equivoco della Scribano (se di equivoco si tratta) deriva probabilmente dal fatto che Scotto definisce Dio come ente incausato e incausabile, e quindi sembra fare riferimento alla causalità metafisica (o naturale), e per conseguenza ad una diversa nozione di possibile. Ma non è così: Scotto traduce, per così dire, la nozione temporale (o causale) di possibile a livello e nei termini del possibile logico. Ciò che la sua prova intende mostrare è che se la nozione di incausabile è coerente (cosa che Scotto sembra ritenere una assunzione ap problematica), e se quindi un ente incausabile è possibile, allora tale ente deve necessariamente essere reale, altrimenti *per definizione*, e non *di fatto* (il che implicherebbe lo slittamento di piano, come denunciato dalla Scribano), l'ente incausabile non potrebbe mai essere reale, cioè sarebbe un ente impossibile. Per comprendere queste connessioni e per comprendere i concetti utilizzati nella dimostrazione — pensa Scotto — non è necessario rivolgersi al mondo e a come è fatto, basta ragionare in astratto sulle definizioni proposte. La dimostrazione scotista cioè è tale da 'funzionare' anche in assenza di enti causati (o contingenti).

Il suo ragionamento appare perciò come logicamente ineccepibile una volta che si accetti la verità del punto 3. Purtroppo, però, è molto dubbio che la nozione di ente incausabile sia, come Scotto al contrario pensa, una nozione ap problematica e non-contraddittoria, in quanto si tratta di una nozione che utilizza una determinazione negativa di tipo disposizionale e per la quale valgono tutti i limiti già individuati nella nozione anselmiana di 'ente di cui non si può pensare niente di più grande'. In fin dei conti, si potrebbe, ribaltando le finalità della dimostrazione escogitata da Scotto, concludere che essa prova piuttosto che la nozione di ente incausabile è contraddittoria, in quanto, se la assumiamo come vera all'interno di una dimostrazione, giungiamo ad una conclusione contraddittoria, cioè quella presentata al punto 8. Non può sorprendere perciò che dopo Scotto, coloro i quali tenteranno anch'essi la strada della prova ontologica, pur riprendendo la struttura profonda del ragionamento scotista preferiranno rinunciare alla nozione di incausabilità e offriranno, quindi, una diversa definizione di Dio. Così ad esempio faranno tanto Cartesio che Leibniz, come pure Gödel e Plantinga. E sorprende ancor di meno che un altro grande maestro francescano di 20 anni ca. più giovane di Scotto, e cioè Guglielmo di Ockham, abbia nei suoi scritti di teologia denunciato l'inconsistenza logica delle principali prove elaborate e sostenute l'impossibilità di principio di una dimostrazione dell'esistenza di Dio.

Una presa di posizione che delinea, consapevolmente o no, una nuova immagine di Dio che avrà un peso rilevante nell'origine della cosiddetta 'modernità'²⁰.

LE CRITICHE DI OCKHAM ALLE PROVE DELL'ESISTENZA E ALL'IMMAGINE TRADIZIONALE DI DIO

Come è noto, secondo il *Venerabilis Inceptor* non è possibile dimostrare filosoficamente l'esistenza di Dio, dal momento che, in questa vita, non abbiamo (né possiamo avere) un'intuizione diretta di Dio stesso e quindi la proposizione 'Dio esiste' non può essere di per sé evidente per noi²¹. Né d'altra parte è possibile costruirne una dimostrazione *a posteriori*, del tipo di quelle fornite dall'Aquinate nelle sue *cinque vie*, o della dimostrazione scotista basata sulla nozione di cause essenzialmente ordinate, perché per Ockham qualsiasi ragionamento che voglia risalire alle cause (o alla causa) partendo dagli effetti deve necessariamente basarsi sull'esperienza; e di Dio noi non facciamo certo esperienza in questa vita²². Nel *Quodlibet* II, q. 1, Ockham giunge a sostenere che non solo con la ragione naturale non è possibile provare che Dio è la causa immediata di qualcosa di determinato, ma neppure che è causa mediata di un qualsiasi effetto, anche perché l'unico tipo di effetto che propriamente potrebbe rinviarci a Dio come sua causa, e cioè l'esistenza di un'anima immortale, non è, a sua volta oggetto di evidenza intellettuale né di dimostrazione razionale. Mentre nel *Quodlibet* IV, q. 2 e nel VII, q. 22, argomenta contro la prova teleologica, osservando che non è possibile provare che l'universo tutto intero è orientato verso un qualche fine unico, dal momento che quanto agli essere privi di intelligenza e volontà si può al massimo arrivare ad affermare che agiscono in base ad una qualche forma di causazione efficiente naturale, e quanto agli esseri umani è evidente che non hanno un unico fine determinato per natura (cioè Dio) delle loro azioni. Qualsiasi prova di natura teleologica si regge, secondo Ockham, su una petizione di principio, in quanto per attribuire dei fini alle creature inanimate si deve già presupporre l'esistenza di Dio come creatore intelligente e libero che le preordina verso un qualcosa²³.

²⁰ Si legga il bel saggio di M. A. GILLESPIE, *The Theological Origins of Modernity*, « Critical Review », 13, 1999, pp. 1-30, non privo, comunque, di alcune forzature interpretative.

²¹ Cfr. OCKHAM, *Ordinatio* I, d. 3, q. 1, in GUILLELMI DE OCKHAM *Opera Theologica*, vol. II, *Scriptum in primum librum Sententiarum Ordinatio*, dd. II-III, edd. S. BROWN, G. GAL, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N. Y. 1970, pp. 380-393.

²² Cfr. OCKHAM, *Ordinatio* I, d. 3, q. 4, ed. cit., pp. 432-442.

²³ Si vedano anche le *Summulae librorum physicorum*, II, 6, in GUILLELMI DE OCKHAM *Opera Philosophica*, vol. VI, ed. F. S. BROWN, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N. Y. 1984, pp. 227-230.

Nonostante ciò, non pochi interpreti del pensiero ockhamista²⁴ ritengono (erroneamente) che Ockham elabori una sua dimostrazione dell'esistenza di un principio divino (ma non il dio del cristianesimo²⁵) basata sulla nozione di causa conservante²⁶. La (presunta) prova di Ockham è però in realtà non una prova vera e propria, quanto piuttosto un esercizio logico volto a mostrare che le argomentazioni tradizionali relative all'esistenza di una causa prima incausata, le quali tutte si fondano sull'impossibilità di un regresso all'infinito nella ricerca delle cause, non funzionano che in parte, e che da quel punto di vista e relativamente ad esso la dimostrazione più convincente dell'esistenza di una causa prima incausata²⁷ che si possa costruire è quella che egli stesso sviluppa, costruita sulla nozione (dallo statuto empirico piuttosto incerto, però) di causa produttiva conservante (*causa efficiens et conservans*)²⁸.

Tutte le prove *a posteriori* relative all'esistenza di una causa prima di natura divina elaborate nel medioevo si basano sull'impossibilità, sancita da Aristotele, del darsi in un medesimo istante di tempo di un numero infinito di cause reali²⁹ in una serie causale ordinata. Ockham accetta il principio³⁰, ma ritiene che nessuna serie causale richieda la contemporanea esistenza di tutte le cause che entrano a costituirle, salvo che non si introduca la nozione di causa produttiva conservante. Se qualche cosa A ne produce/causa un'altra B, infatti, non è necessario che A continui ad esistere per tutto il tempo che esiste B perché A possa dispiegare pienamente il suo potere produttivo/causativo nei confronti di B, com'è ovvio, ad esempio, nel caso della successione delle generazioni di padri e figli negli esseri viventi, e negli esseri umani in particolare. Il *Venerabilis Inceptor* afferma

²⁴ Si vedano ad esempio A. GHISALBERTI, *Guiglielmo di Ockham*, Vita e Pensiero, Milano 1972, pp. 130-140; Id., *Introduzione a Ockham*, Laterza, Roma - Bari 1976, pp. 29-33; M. McCORD ADAMS, *William Ockham*, 2 voll., Notre Dame University Press, Notre Dame (Indiana) 1987, vol II, pp. 966-979; A. MAURER, *The Philosophy of William of Ockham in the Light of its Principles*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1999, pp. 167-183.

²⁵ Su questo Ockham è tassativo, si legga ad esempio il *Quodlibet* I, q. 1, in GUILLELMI DE OCKHAM *Opera Theologica*, vol. IX, ed. J. C. WEY, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N. Y. 1980, pp. 1-11.

²⁶ Già parlare semplicemente di causa conservante è erroneo, perché Ockham parla di causa efficiente e conservante insieme, e la supposta causa conservante è in realtà solo un tipo particolare di causa efficiente.

²⁷ La quale causa prima però nulla ha a che vedere col dio cristiano, secondo Ockham.

²⁸ Cfr. OCKHAM, *Ordinatio* I, d. 2, q. 10, in GUILLELMI DE OCKHAM *Opera Theologica*, vol. II, edd. S. BROWN, G. GÁL, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N. Y. 1970, pp. 337-357, in particolare le pp. 355-356.

²⁹ Cioè entità date effettivamente (*entia in actu*) e non semplicemente potenziali, e quindi ricavabili da qualcosa di reale tramite la ripetizione all'infinito di un'operazione opportuna — un po' come accade, grosso modo, per i punti di un segmento.

³⁰ Si veda ad esempio la quaestio 136 delle *Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis*, in GUILLELMI DE OCKHAM *Opera Philosophica*, vol. VI cit., pp 767-768.

chiaramente che non c'è nessun argomento razionale che ci obblighi a ritenere che un essere umano (il genitore) non debba essere considerato la causa totale di un altro (il figlio), ed è un dato di fatto che l'effetto (il figlio) può continuare ad essere senza la contemporanea esistenza della causa (il genitore). Ciò significa che non è affatto logicamente necessario postulare l'esistenza di un termine primo, esterno ad una serie indefinita di cause, per giustificare il darsi della serie stessa³¹ — come invece avveniva in tutte le dimostrazioni *a posteriori* dell'esistenza di Dio messe a punto tanto da Tommaso che da Duns Scoto. Ma nel caso in cui si avesse una serie ordinata di cause produttive conservanti (cioè la cui azione causale fosse necessaria per mantenere all'essere qualcosa di altro da sé da essa stessa prodotto — Ockham non ci dà nessun esempio in proposito, ma si potrebbe pensare a qualcosa come al fuoco rispetto all'ebollizione dell'acqua³²), allora si dovrebbe necessariamente postulare una causa conservante prima, e quindi chiudere la serie verso l'alto, per evitare di dover ammettere la contemporanea esistenza di un numero infinito di cose (le varie cause conservanti della serie) esistenti in atto. Nel caso delle cause conservanti, infatti, bisogna che tutti i membri di una serie esistano contemporaneamente per poter esercitare la loro azione causale uno sull'altro secondo l'ordine proprio della serie in questione³³.

Ora, che Ockham voglia applicare questo ragionamento a Dio non è affatto scontato. Precisiamo: non che Ockham non creda che Dio abbia creato il mondo e lo mantenga all'essere, ma tanto l'azione creativa di Dio che quella conservativa, sono oggetto di fede e non di dimostrazione scientifica. È pur vero che nella *quaestio* 10 della distinzione seconda dell'*Ordinatio* Ockham si chiede se ci sia un unico dio soltanto o molti (*quaero utrum sit tantum unus Deus*), ma è altrettanto vero che prima di cominciare la disamina della questione, egli pone una premessa, dalla quale discende tutta l'argomentazione che sviluppa nelle pagine seguenti, priva di qualsiasi garanzia razionale e basata invece su un sempre impugnabile *consensus omnium*, che inficia perciò la forza dei ragionamenti e delle considerazioni seguenti³⁴:

« A proposito di questa domanda, [cioè se ci sia un unico dio soltanto o molti] dal momento che tutti assumono che Dio sia l'ente assolutamente primo (*quia omnes intelligunt Deum esse ens simpliciter primum*), bisogna allora indagare in primo

³¹ Cfr. OCKHAM, *Ordinatio* I, d. 2, q. 10, ed. cit., p. 355.

³² Nella catena causale naturale fuoco-calore-ebollizione dell'acqua, infatti, non si dà ebollizione senza il calore e non si dà il calore senza il fuoco, che se spento fa cessare l'emanazione del calore che permette all'acqua di bollire.

³³ Cfr. OCKHAM, *Ordinatio* I, d. 2, q. 10, ed. cit., pp. 355-356; ma soprattutto *Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis*, qq. 135 e 136, ed. cit., pp. 762-769.

³⁴ OCKHAM, *Ordinatio* I, d. 2, q. 10, ed. cit., p. 337.

luogo se ci sia un ente assolutamente primo, e in secondo luogo se tale ente sia uno e uno soltanto o se ne possano dare molti ».

E non a caso nella sua propria risposta al quesito, dopo una lunga analisi delle argomentazioni della tradizione precedente e di Duns Scoto in particolare, il *Venerabilis Inceptor* non utilizza mai il vocabolo 'Dio', ma, come nelle più tarde *Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis*, si limita a parlare di enti, cause ed effetti. Salvo quando, nelle ultime linee della questione³⁵, ripropone una parafrasi piuttosto libera di un argomento di Duns Scoto³⁶ — argomento che del resto boccia, in quanto, sebbene lo reputi valido da un punto di vista logico, lo ritiene basato su premesse non certe (*probabilis*) e insufficiente rispetto al fine che si propone (*non demonstrat sufficienter*), cioè quello di dimostrare che l'ente primo è uno e uno solo.

Se le analisi sin qui condotte sono corrette, allora per Ockham il problema centrale della teologia razionale diviene in prima luogo il problema di come concepire e come parlare di Dio, sebbene Egli non sia oggetto diretto di conoscenza per l'uomo in questa vita. Ciò comporta che (1) non possiamo essere certi, in questa vita, se Dio esiste oppure no, perché l'esistenza di nessuna entità può essere dimostrata tramite ragionamento, ma può solo essere empiricamente accertata (come si è visto l'esistenza non è una proprietà, o perfezione, per Ockham), il che è impossibile nel caso di Dio; (2) l'aspetto formale della disciplina è l'unico che conti realmente, dal momento che i suoi contenuti non dipendono in alcun modo dall'indagine teologica stessa, ma ci possono essere dati solo per rivelazione e a seguito di riflessione e ragionamento sui dati rivelati; (3) i concetti tramite i quali pensiamo Dio e intendiamo riferirci a Lui non possono essere ricavati che dalle creature. Scrive il *Venerabilis Inceptor*³⁷:

« In verità, chi sostiene la tesi che il concetto, o segno mentale (*conceptus sive intentio animae*), si identifica con l'atto stesso d'intellezione, affermerà che Dio non viene conosciuto in se stesso, perché non viene conosciuto tramite una nozione che si attagli a Lui soltanto (*non cognoscitur cognitione propria*), ma attraverso nozioni comuni tanto a Lui quanto ad altro — e non si può certo dire che qualcosa che condivide con altro il fatto d'essere oggetto di una certa conoscenza sia conosciuto in

³⁵ Cfr. OCKHAM, *Ordinatio* I, d. 2, q. 10, ed. cit., pp. 356-357.

³⁶ Cfr. DUNS SCOTO, *Ordinatio* I, d. 2, p. 1, q. 3, n. 76, ed. cit., p. 232.

³⁷ OCKHAM, *Ordinatio* I, d. 3, q. 2, ed. cit., p. 410. Sempre in questo stesso contesto Ockham aveva chiarito che Dio può essere conosciuto anche tramite un concetto, che può considerarsi semplice (e non composto), connotativo e negativo, istituito appositamente per significarlo (*est cognoscibilis a nobis in conceptu aliquo modo simplici ad placitum instituto ad significandum* — *ibid.*, p. 403), sottoponendo in tal modo anche la capacità significativa dei segni mentali all'accordo dei parlanti.

se stesso. E però chi sostiene questa tesi riconoscerà anche che quell'atto conoscitivo è rivolto direttamente a Dio ».

Per conseguenza il fine della teologia razionale non è, come invece per la tradizione precedente sino a Duns Scoto, quello di descrivere la natura divina tramite l'individuazione dei suoi attributi, ricavati col ragionamento a partire da una riflessione sull'essere (creaturale), ma di costruire una nozione coerente di Dio a partire dai dati della rivelazione — del resto, Dio in quanto Dio (*sub propria ratione deitatis*) non è, né può essere, il *subiectum* della teologia, afferma Ockham³⁸.

Ockham, dunque, sviluppa in positivo una (sua) immagine di Dio, ma a partire dai dati della rivelazione e non da un'indagine razionale su una presunta definizione dell'essere divino e/o da un'analisi della struttura del mondo. L'intuizione di partenza sembra essere quella di un'assoluta semplicità divina che annulla il dualismo tra intelletto e volontà (in Dio) nel senso di una sorta di assorbimento del primo nella seconda — per così dire. Dio sembra cioè presentarsi in Ockham come volontà intelligente; viene quindi a cadere nel *Venerabilis Inceptor* l'anteriorità logica dell'intelletto rispetto alla volontà. E come non c'è secondo Ockham alcuna distinzione tra la volontà, l'intelligenza e l'essenza divina, così non c'è distinzione alcuna tra il pensare ed il volere; l'atto con il quale Dio crea una cosa è lo stesso atto con il quale la pensa. Egli afferma infatti che se i termini 'volontà' ed 'intelletto', quando riferiti a Dio, vengono assunti in senso assoluto, sono allora perfettamente sinonimi tra loro, in quanto del tutto equivalenti al termine 'essenza'. Non c'è differenza alcuna tra il dire che la volontà divina è la causa di tutte le cose e il dire che l'essenza di Dio è la causa di tutte le cose³⁹. Ockham rivoluzionò totalmente, per conseguenza, la teoria delle idee in Dio — che è poi la teoria attraverso la quale viene spiegato *a parte Dei* il rapporto tra Dio e il mondo tramite l'atto creativo, e che quindi viene ad essere come il fondamento reale delle prove basate sulla causalità efficiente e finale, in quanto è ciò che concretamente sostanzia il rapporto tra Dio e il mondo. Secondo il *Venerabilis Inceptor*⁴⁰, infatti, l'interpretazione tradizionale della teoria dell'esemplarismo divino di Agostino è una chiara manifestazione di antropomorfismo, incompatibile con l'assoluta semplicità divina: da una parte tutti ammettono che le idee non sono realmente distinte dall'essenza divina e che la distinzione è puramente di ragione o formale, ma poi, nello sviluppare le loro teorie, ne parlano come se

³⁸ Cfr. OCKHAM, *Ordinatio, prol.*, q. 9, in GUILLELMI DE OCKHAM *Opera Theologica*, vol. I, edd. G. GÁL, S. BROWN, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N. Y. 1967, pp. 268-271.

³⁹ Cfr. OCKHAM, *Ordinatio*, d. 45, q. unica, in GUILLELMI DE OCKHAM *Opera Theologica*, vol. IV, edd. G. I. ETZKORN, F. E. KELLEY, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N. Y. 2000, pp. 661-669.

⁴⁰ Cfr. OCKHAM, *Ordinatio*, d. 35, q. 5, in GUILLELMI DE OCKHAM *Opera Theologica*, vol. IV cit., pp. 479-505.

le idee fossero un qualcosa di reale, anteriore all'produzione delle creature e in grado di vincolare la volontà divina, dall'altra. Ockham nega, quindi, che ci siano tali idee iscritte nell'essenza divina. Dio conosce gli individui direttamente e da sempre, in quanto ne è il creatore. Volendo comunque continuare a parlare di 'idee' si potrebbe usare il termine per designare gli individui in quanto conosciuti da Dio — e in questo senso si potrebbe allora dire che in Dio ci sono infinite idee, giacché Egli può creare una infinità di cose diverse le una dalle altre. Le idee sono dunque per Ockham le creature stesse in quanto conosciute da Dio come puri possibili. E questo spiega perché, anche da un punto di vista teologico, non vi fosse spazio alcuno all'interno del suo sistema per gli universali *in re*. Siamo con ciò alle radici effettive dell'empirismo di Ockham: se l'intero universo e l'ordine che di esso è proprio sono assolutamente contingenti, in quanto non si manifesta in essi alcuna necessità universale, ma tutto è singolare e frutto di una decisione libera di Dio (decisione che per giunta è come la somma di infinite singole libere decisioni, giacché per il *Venerabilis Inceptor*, data la mancanza di specie e generi, ogni individuo sostanziale è realmente una cosa a sé, realmente differente e indipendente da ogni altra), sempre 'revocabile', allora ne segue che la ragione umana non può procedere aprioristicamente nella sua indagine del mondo, ma deve invece imparare dall'esperienza, che sola ci porta sulla realtà effettuale, testimoniando al nostro intelletto la presenza o meno delle cose. Procedimento rigidamente deduttivo ed astrazione sono così privati di ogni autentico valore euristico, poiché non possono mai darci la sicurezza dell'esistenza dell'oggetto intorno al quale vertono, ma semplicemente ci fanno (ri)conoscere nuovi nomi per 'etichettare' nel caso in cui l'esperienza ce ne abbia testimoniato l'esistenza — conclusioni che rappresentano la vera pietra tombale di ogni pretesa dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio.

UNA SORTA DI CONCLUSIONE

Il modo migliore per comprendere il significato ed il valore di queste tesi — ritengo — è quello di confrontare l'immagine ockhamista di Dio con quella che emerge della grande tradizione teologica precedente. La nozione di Dio che Tommaso e Scotto costruiscono, per quanto differente per diversi aspetti, è simile nella sostanza: Dio è un essere (infinitamente) perfetto, di cui (per conseguenza) possiamo fidarci in maniera assoluta. Noi Lo possiamo in qualche modo conoscere già ora, *in via*, perché gli aspetti, per così dire, salienti del suo essere sono accessibili al nostro pensiero (tramite la prova ontologica) e/o strettamente legati al mondo (le prove *a posteriori*), del quale Egli è insieme causa efficiente e finale, così che il mondo dipende totalmente da Lui, non solo per quel che concerne il suo ordine, ma anche per il suo stesso essere. Il punto centrale della costruzione della teologia

tradizionale è appunto dato da questa fede assoluta (nel senso di fiducia, *trust*) che noi possiamo/dobbiamo riporre in Dio. Dio è onnisciente e onnipotente, infinitamente buono e giusto, è cioè la bontà e la giustizia stesse. Ciò significa che Egli non può fare niente di male e niente male, e soprattutto che non può farci del male. La nostra fede/fiducia in Lui è così pienamente giustificata dalla ragione (prova ontologica) e dalla ragione a partire dall'osservazione del mondo (prove *a posteriori*), per Scotto, e dalla ragione a partire dall'osservazione del mondo (il rifiuto della prova ontologica e le cinque vie), per Tommaso — ad esempio. In ciò si concreta la lezione della teologia aristotelica (si pensi al dodicesimo libro della *Metafisica* e all'ottavo della *Fisica*): il divino è immanente rispetto al mondo, in quanto non si colloca al di là dell'orizzonte mondano, ma in esso, al suo estremo limite. Il dio di Tommaso e di Scotto, infatti, è legato al mondo come l'essere necessario lo è alla catena degli esseri contingenti (la terza via in Tommaso), come ciò che è assolutamente perfetto lo è alle cose che non lo sono (la quarta via di Tommaso), come insieme causa efficiente e finale del mondo stesso (seconda e quinta via), e come l'origine del suo ordine fisico (la prima via: Dio come causa e ragione del movimento e del mutamento che si riscontrano nel mondo)⁴¹.

Quando Ockham smonta il meccanismo interno delle prove tradizionali dell'esistenza di Dio e poi rigetta la teoria delle idee divine, non vuole in realtà preparare un esito agnostico dell'indagine razionale su Dio, ma garantirne, da credente, l'assoluta e totale trascendenza. Dio non rientra nell'orizzonte del mondo, che non conserva nessuna traccia evidente, né è, nel suo complesso, segno della sua azione creatrice. Nell'universo non si dispiega nessun disegno intelligente che sia per noi intelligibile; esso non ci parla in nessun modo di Dio. Non solo, tutto quello che possiamo capire di Dio non fonda, prepara e agevola l'atto di fede, ma lo presuppone. Se per l'Aquinate e Duns Scotto, in sostanza, la rivelazione servirebbe per far accedere l'uomo a quegli aspetti della realtà divina, quali l'unitrinitarismo e l'incarnazione, che altrimenti sfuggirebbero alla nostra ragione, per il *Venerabilis Inceptor* è l'intera realtà divina che si sottrae alla nostra indagine, essendo Dio al di là del mondo; ragion per cui senza l'atto di fede niente di ciò che troviamo nel mondo potrebbe indurci a risalire a Dio. Infine, ed è probabilmente il paradosso più singolare del pensiero ockhamista, date queste premesse e tenuto conto di ciò che possiamo apprendere su Dio a partire dalla rivelazione, Dio non risulta poi essere molto più degno di fiducia di un essere umano qualsiasi, in quanto la sua onnipotenza e la sua libertà assoluta gli permettono di fare tutto ciò che le sue creature possono fare, e quindi anche di ingannare o mentire, ad esempio — azioni impossibili per il dio di Tommaso e per quello di Scotto.

⁴¹ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 3; e si veda DUNS SCOTO, *De primo principio*, *passim*.

Dunque, ancora una volta, il pensiero del maestro francescano si muove in direzione opposta rispetto a quella della tradizione teologica precedente: dalla conoscenza della natura divina non segue necessariamente l'amore verso Dio, ma al contrario, solo se noi amiamo Dio possiamo imparare a conoscerLo, perché siamo disposti a prendere per vero ciò che di Lui ci è stato detto dai profeti e dalla Chiesa; né, per giunta, Dio è per parte sua tale che conoscerLo significa già amarLo, né noi uomini siamo così fatti da non poter non amare Dio — e infatti, ci chiarisce Ockham, Dio avrebbe anche potuto chiederci di odiarLo⁴². Non c'è dunque nessun legame logicamente necessario tra la conoscenza di Dio e l'amore verso Dio, come in generale non c'è nessun legame necessario tra l'intelletto e la volontà: come in Dio ciò che Egli sa non determina necessariamente ciò che Egli vuole, così nell'uomo l'intelletto non determina inesorabilmente la volontà. E in questa mancata subordinazione della volontà all'intelletto, che permette alla volontà di autodeterminarsi contingentemente risiede la radice della duplice libertà di Dio e dell'uomo.

Alla fine, perciò, l'immagine di Dio che Ockham ci consegna è più simile a quella del *Deus absconditus* di Pascal che a quella dei grandi teologi medievali che lo hanno preceduto, e la sua immagine della creatura umana prepara quella rinascimentale dell'uomo artefice del suo destino e continuatore e perfezionatore della creazione divina.

⁴² Cfr. ad esempio OCKHAM, *Reportatio*, IV, q. 6, in GUILLELMI DE OCKHAM *Opera Theologica*, vol. VII, edd. R. WOOD, G. GÁL, R. GREEN, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N. Y. 1984, pp. 350-354; e *Quodlibet* III, q. 14, in GUILLELMI DE OCKHAM *Opera Theologica*, vol. IX cit., pp. 253-257.

ABSTRACT

Anselm's Ontological Argument, its 'Fortune' in Duns Scotus, and Ockham's Criticisms. Notes for a History of the Notion of God in the Middle Ages

The aim of the article is twofold, on the one side, to analyze Anselm's and Duns Scotus's formulations of the ontological arguments, trying to show their logical structures and shortcomings, on the other side, to expound Ockham's criticisms to the traditional proofs of the existence of God. In the final remarks, some implications of this debate for the notion itself of God in the Middle Ages are discussed.

ALESSANDRO D. CONTI, Università dell'Aquila
a.conti@tiscali.it