



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MACERATA

DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI

CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA IN

STORIA DELLA FILOSOFIA

CICLO XXVI

**RAZIONALISMO E GIUSNATURALISMO IN GUGLIELMO DI OCKHAM.
Scienza morale e teoria del diritto naturale. Intrecci e sovrapposizioni.**

RELATORE e COORDINATORE

Chiar.mo Prof. Guido Alliney

DOTTORANDA

Dott.ssa Cristina Salanitri

ANNO 2013/14

Ringraziamenti

Desidero ringraziare di cuore gli studiosi che hanno accompagnato il mio percorso di ricerca, Guido Alliney – Relatore della Tesi – che non mi ha fatto mancare il suo supporto e l'opportunità di un costruttivo confronto, Alessandro Ghisalberti, Roberto Lambertini, Concetto Martello e Franco Todescan che mi hanno offerto utili e preziosi suggerimenti.

INDICE

INTRODUZIONE	p. 4
CAPITOLO I - RAGIONE, SCIENZA MORALE, DIRITTO NATURALE	
1.1 La nozione teologico-giuridica di <i>ius naturale</i> nel medioevo latino	p. 27
1.2 L'opera teologica e filosofica prima dell'esilio: volontà e retta ragione nella scienza morale	p. 42
1.3 I primi dibattiti, l'intervento di Giovanni XXII e il coinvolgimento di Ockham nella disputa	p. 66
CAPITOLO II – IUS POLI e IUS FORI	
2.1 I temi e le fonti dell' <i>Opus nonaginta dierum</i>	p. 76
2.2 Egesi biblica, <i>dominium commune, dominium proprium</i>	p. 100
2.3 Il richiamo al ruolo della ragione: l'origine del diritto di proprietà nella teoria del <i>triplex tempus</i>	p. 117
2.4 Sul triplice significato di 'giustizia'	p. 130
2.5 Tra teologia e politica: il tema della regalità di Cristo	p. 134
CAPITOLO III – MORALE E DIRITTO NEL PENSIERO POLITICO	
3.1 La scelta del dialogo	p. 147
3.2 Ockham teorico del diritto soggettivo?	p. 172
3.3 La teoria del diritto naturale	p. 185
3.4 L'idea di libertà. Dalla scienza morale al pensiero politico	p. 221
3.5 "Quale potere e da quale diritto?" La libertà del Cristiano nel <i>Dialogus</i>	p. 245
CONCLUSIONI	p. 265
BIBLIOGRAFIA	p. 274

Una metafisica dei costumi è quindi assolutamente necessaria non solo per ragioni speculative, al fine di scoprire la fonte dei principi pratici a priori della nostra ragione, ma perché i costumi stessi sono esposti a ogni sorta di corruzione fin che manca questo filo conduttore e questa regola del nostro retto giudizio.

Immanuel Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. it. di Paolo Chiodi, UTET, Torino 2006, p. 46.

INTRODUZIONE

Il pensiero giuridico del XIX e del XX secolo non sempre è stato favorevole alla teoria del diritto naturale. Con il cosiddetto 'positivismo giuridico' si è affermata l'esigenza di una dottrina giuridica autonoma fondata su etiche individualistiche e tendenzialmente scettiche che – ignorando il valore oggettivo e universale del diritto naturale – hanno tentato un superamento del tradizionale 'giusnaturalismo' senza ottenere, tuttavia, grande supporto da parte del sapere filosofico, tradizionalmente fedele ad una concezione oggettiva della Giustizia. Il carattere universale e immutabile attribuito allo *ius naturale* non ha evitato tuttavia che esso, attraverso i secoli, abbia potuto costituire un banco di prova sul quale i filosofi si sono spesso cimentati fornendo molteplici e non sempre univoche interpretazioni. Nel passaggio dal medioevo all'età moderna si assiste infatti ad una trasformazione della classica idea del diritto naturale in una teoria dei diritti naturali riconosciuti al singolo come titolare di una pluralità di situazioni giuridiche soggettive che gli avrebbero permesso di rivendicare una maggiore libertà nei confronti degli emergenti Stati Nazionali.

Queste dottrine tendenzialmente libertarie non troverebbero però molti riscontri nelle teorie degli scolastici medievali. Nonostante autorevoli studi abbiano individuato in alcuni testi medievali una prima

formulazione di una teoria del diritto soggettivo¹, resta da chiedersi se la nozione di *ius naturale*, già presente nella giurisprudenza romana e la sua riformulazione per opera dei primi interpreti cristiani, possa essere identificata con l'idea più moderna e complessa dei diritti 'soggettivi' che ha fornito di nuovi significati il tradizionale linguaggio giuridico. Sembra inoltre che il termine declinato al plurale, *iura naturalia*, fosse presente nelle opere giuridiche del medioevo latino, stando a indicare una prima articolazione del concetto in una pluralità di *iura et libertates* ovvero di diritti individuali; la *Glossa* di Accursio, nel XIII secolo, aveva infatti assimilato tali diritti alla definizione già contenuta nelle *Institutiones* giustiniane che rimandava alle leggi naturali immutabili volute dalla Provvidenza divina². Si aggiunga che l'individualismo moderno avrebbe introdotto anche una nuova nozione di proprietà intesa come un diritto naturale, soggettivo e assoluto. Questa definizione non apparteneva tuttavia alla scienza giuridica romana, né la prima riflessione cristiana aveva ammesso che la proprietà fosse già presente nello stato di innocenza prelapsario³; essa aveva invece recepito dalla stessa tradizione romana l'idea di un diritto naturale distinto dallo *ius gentium* e dallo *ius civile*.

La riflessione sull'idea del diritto naturale diventava molto importante tra il XIII e il XIV secolo, in occasione della controversia sorta intorno alla corretta interpretazione della *Regula* francescana. In seno all'Ordine dei Minori si erano sviluppate diverse tesi circa le volontà di Francesco d'Assisi in merito alla povertà dei frati. Si era assistito ad un moltiplicarsi di opinioni su una questione centrale: una povertà assoluta era assolutamente indispensabile per realizzare l'ideale di perfezione

¹ La tesi è riconducibile ai numerosi studi di M. Villey tra cui: *La formazione del pensiero giuridico moderno*, introd. di F. D'Agostino, Jaca Book, Milano 1986. Più recentemente Brian Tierney ha rivisto queste tesi alla luce di una teoria dei 'diritti soggettivi' che sarebbe stata già presente nel pensiero dei decretisti medievali. Cfr. B. Tierney, *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law (1150-1625)*, Scholars Press for Emory University, Atlanta 1997

² «Sed naturalia quidem iura, quae apud omnes gentes peraeque servantur, divina quadam providentia constituta, semper firma atque immutabilia permanent». *Corpus Iuris Civilis, Institutiones*, 1.2., Editio Stereotypa, vol. I, *Institutiones* recognovit P. Krueger, *Digesta* recognovit T. Mommsen, Berolini Apud Weidmannos, 1872, p. 4. La problematica è messa in rilievo nel libro di D. Quagliani, *La giustizia nel Medioevo e nella prima età moderna*, Il Mulino, Bologna 2004, pp. 43-44

³ Cfr. M. Villey, *Notes sur le Concept de Propriété*, in: *Equality and Freedom: Past, Present and Future*, Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden 1977, pp. 70-71

evangelica⁴? La questione pauperistica intrecciava insieme motivi etici, teologici e giuridici. Le prime teorizzazioni francescane⁵ avevano portato ad una definizione di nozioni giuridiche nuove, introducendo distinzioni semantiche tra *dominium*, *ius utendi* e *usus facti*; ma ciò che in tale contesto veniva sottolineato era la riconducibilità del *dominium* alla sfera del diritto umano positivo, secondo una tradizione che apparteneva già alla cultura giuridica romana e che era stata pienamente recepita dai decretisti e canonisti medievali. Seguendo l'esegesi biblica dei Padri della Chiesa, la giustizia naturale risultava strettamente connessa con il diritto divino e manteneva un valore oggettivo (*id quod iustum est*); secondo il cristianesimo delle origini agli uomini veniva riconosciuta una sfera di libertà e uguaglianza in cui la comunione originaria dei beni stava a garanzia di quest'ordine naturale voluto da Dio, benché dopo la colpa adamitica il diritto umano fosse divenuto necessario per legittimare il *dominium* su beni o persone. Il Decreto di Graziano nel XII secolo aveva mantenuto questa distinzione: «Iure divino omnia sunt communia omnibus, iure vero constitutionis hoc meum, illud alterius est»⁶.

Scopo principale di questa ricerca è analizzare le opere di Guglielmo di Ockham, uno dei maggiori filosofi e teologi del Trecento⁷, per capire come egli affrontò la questione⁸. In particolare, la ricerca si propone di studiare

⁴ Cfr. R. Lambertini, A. Tabarroni, *Dopo Francesco: l'eredità difficile*, Postfazione di J. Miethke, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1989

⁵ Tra i primi interpreti, ebbe un ruolo di primo piano Bonaventura da Bagnoregio con la *Apologia Pauperum contra calumniatorem*, traduzione italiana di S. Martignoni, *La difesa dei poveri contro il calunniatore*, Introduzione di A. Stendardi, Città Nuova Editrice, Roma 2005

⁶ *Decretum Gratiani*, Dist. VIII, c. I. p. 15. Per le citazioni dal Decreto di Graziano si fa riferimento al *Corpus Iuris Canonici*, ed. Aemilius Friedberg, pars prior, Ex Officina Bernhardi Tauchnitz, Lipsiae 1879

⁷ Per introdurre la figura di Guglielmo di Ockham ci gioviemo della puntuale presentazione che ne ha dato Franco Alessio; ci sembra importante collocare il pensiero del filosofo inglese nel clima che caratterizzò tutto il dibattito filosofico dopo la condanna di alcune tesi aristoteliche voluta da Tempier nel 1277: «La solidarietà fra l'Occam filosofo, politico e teologo legherebbe come in un unico movimento Occam e il "corso" della società europea: saremmo di fronte alla espressione, alla coscienza critica e riflessa più alta e più acuta che ci offra il Trecento, [...]. [...] la dottrina di Occam si profilava essenzialmente come "la dottrina di un credente", elaborata certo secondo il criterio della 'economia', ma costantemente e direttamente dominata in ogni sua regione – dalla logica alla filosofia naturale alla politica – da una preoccupazione centrale squisitamente teologica: la difesa della libertà di Dio». F. Alessio, *Guglielmo d'Occam*, in: *La filosofia medievale: i secoli XIII e XIV*, vol. VI della Storia della Filosofia diretta da M. Dal Pra, Casa Editrice F. Vallardi SEI, Milano 1976, pp. 321-322

⁸ Cogliamo un suggerimento di Paul Vignaux: «La spiegazione del concetto come elemento di un linguaggio naturale porta a far dipendere il valore di questa spiegazione dalla solidità di un ordine della natura che, secondo il giudizio più diffuso, viene messo in causa dall'occamismo, nonostante paradossalmente Ockham tenga in grande considerazione il diritto naturale nelle "opere politiche" della sua carriera di polemista antipapale, e nonostante la sua dottrina della giustificazione supponga

il modo in cui il filosofo francescano trattò di *ius naturale*, non solo componendo *l'Opus nonaginta dierum* nel contesto della disputa sulla *paupertas evangelica* – nella quale fu coinvolto dal 1328 – ma soprattutto nelle opere politiche successive, scritte a partire dal 1332-33, nelle quali egli avrebbe abbandonato i temi pauperistici mostrando un maggiore interesse per le tematiche ecclesiologiche e politiche che analizzavano i poteri delle autorità sovrane chiamate al governo temporale e spirituale della Cristianità, seguendo una tendenza molto diffusa a cavallo tra il XIII e il XIV secolo. In questo contesto, Ockham avrebbe posto una particolare attenzione anche ai limiti normativi rivendicati per arginare possibili sconfinamenti di tali poteri, assumendo una prospettiva che già una consolidata tradizione giuridica aveva introdotto, riconoscendo nel diritto naturale la giusta misura di ogni legge umana.

Un approccio diffuso, negli studi sul pensiero medievale e moderno, è la distinzione (che spesso tende a diventare opposizione) tra etiche razionalistiche (o intellettualistiche) ed etiche volutaristiche. In genere, a queste diverse concezioni dottrinali si accompagnano riflessioni sui sistemi politici e giuridici. Emergerebbe così un'opposizione tra la concezione che riconosce alle leggi la loro razionalità, difende il primato del diritto naturale e la libertà dell'individuo all'interno di un sistema garantito da leggi giuste, e quella che invece insiste sulla convenzionalità del diritto positivo, espressione di etiche volutaristiche che vengono associate spesso a un'idea di libertà intesa come immunità da obbligazioni morali oggettivamente vincolanti⁹. Pur ammettendo alcune distinzioni, questa ricerca nasce dall'esigenza di ridefinire i termini della questione al fine di ristabilire un maggior accordo tra le due concezioni dottrinali, nel tentativo di sottrarre il cosiddetto 'voluntarismo' medievale dalle accuse che tendono ad individuare in esso la radice ideologica di etiche scettiche, soggettivistiche o arbitrarie che secondo alcuni studiosi sarebbero il frutto di una 'filiazione' avvenuta nel corso dell'età moderna e contemporanea. Si tratterebbe di uno schema storiografico che convince poco, poiché oggi sembra chiaro che le dottrine filosofiche e politiche medievali vadano contestualizzate nella realtà storica alla quale appartenevano, evitando di arricchirle di significati estranei all'autore che le aveva elaborate. Un esempio di questo tipo ci è fornito dalle opposte soluzioni che i critici

l'esistenza di valori etici che dipendono da una disciplina razionale. Qual è quindi, nel suo pensiero (ed in quello dei suoi discepoli, fino a Gabriel Biel), la posizione di un ordine stabilito *de potentia Dei ordinata* da un Dio che ne rimane il Signore – *potentia absoluta?*» P. Vignaux, *La problematica del nominalismo medievale può chiarire alcuni problemi filosofici attuali?*, in *Medioevo in discussione. Temi, problemi, interpretazioni del pensiero medievale*, a cura di G. Briguglia, Edizioni Unicopli, Milano 2001, pp. 251-252

⁹ Cfr. M. Barberis, *Libertà*, Il Mulino, Bologna 1999, p. 17

dell'opera politica di Marsilio da Padova hanno proposto e dall'efficace tentativo di discussione critica grazie alla quale la *vexata quaestio* ha trovato oggi una sua chiarificazione¹⁰.

Anche per Ockham, dunque, riteniamo utile rivedere alcuni luoghi comuni che contribuiscono poco a chiarire il suo pensiero sulla scienza morale. Ricordando il filosofo Guido Calogero, si deve ammettere che la volontà sceglie liberamente ma l'autonomia decisionale dipende sempre da una «visione delle cose che le suggerisce la conoscenza»¹¹. Da questa convinzione riteniamo giusto partire nello studio della filosofia morale ockhamiana.

In primo luogo, si cercherà di chiarire se il volontarismo attribuito al filosofo inglese si coniughi con un'etica razionalistica, cercando un riscontro nei numerosi studi esistenti¹². Si analizzeranno alcuni brani tratti dall'opera filosofica e teologica del *Venerabilis Inceptor*¹³ contenenti la sua dottrina morale; si concentrerà l'attenzione sul ruolo della *recta ratio*, al fine di comprendere se anche Ockham si situi sulla stessa linea già tracciata da alcuni teologi del tempo riguardo alla possibilità di conoscere con certezza i principi pratici universali. In più, si cercherà di dare una risposta alla domanda riguardante il complesso rapporto esistente tra filosofia e teologia secondo la prospettiva assunta dal filosofo, avendo

¹⁰ Grazie a un noto articolo di Gregorio Piaia nel quale lo studioso raccomandava di non «spiegare certe dottrine alla luce di altre dottrine elaborate in seguito, riconducendo le prime alle seconde sulla base di un ideale filo "logico" che spesso non trova affatto riscontro nella realtà storica, costituita da una fitta trama di rapporti di interazione fra idee filosofico-politiche ed eventi politici e socio-economici». G. Piaia, *Democrazia o totalitarismo in Marsilio da Padova*, in «Medioevo», II (1976), pp. 363-376

¹¹ G. Calogero, *Etica, Giuridica, Politica*, in *Lezioni di Filosofia*, vol. II, Einaudi, Torino 1960, p. 25

¹² Cfr. L. Urban, *William of Ockham's Theological Ethics*, in: «Franciscan Studies», XXXIII (1973), pp. 310-350; L. Freppert, *The Basis of Morality According to William Ockham*, Franciscan Herald Press, Chicago 1988; J. Kilcullen, *Natural Law and Will in Ockham*, in «History of Philosophy Yearbook», I, (1993), pp. 1-25; A. Ghisalberti, *Guglielmo di Ockham*, Vita e Pensiero, Milano 1972; Id., *La fondazione dell'etica in Guglielmo di Ockham*, in *Etica e Politica. Le teorie dei frati mendicanti nel Due e Trecento*. Atti del XXVI Convegno Internazionale, Assisi 15-17 Ottobre 1998, CISAM, Spoleto 1999, pp. 61-89; A. Ghisalberti, F. Todescan, L. Zanolli (a cura di), *Guglielmo di Ockham*, introduzione bibliografica di A. Ghisalberti, CEDAM, Padova 2007

¹³ Ockham fu conosciuto dai moderni con l'appellativo '*venerabilis inceptor viae modernae*', intendendo il termine '*inceptor*' come 'maestro', secondo la definizione che ne diede nel XV secolo il filosofo tedesco Bartolomeo di Usingen nella disputa programmatica del 1497 tenuta presso l'Università di Erfurt, benché fosse noto a tutti che le vicende legate al soggiorno forzato ad Avignone impedirono ad Ockham di conseguire tale titolo. Cfr. H.A. Oberman, *Via antiqua e via moderna: preambolo tardo medievale alle origini teoriche della riforma*, in: *Sopra la volta del mondo. Onnipotenza e potenza assoluta di Dio tra medioevo e età moderna*, Pierluigi Lubrina Editore, Bergamo 1986, pp. 57-59. A proposito dell'ockhamismo del filosofo di Usingen si legga: S. Knuuttila, *Trutfetter, Usingen and Erfurtian Ockhamism*, in *Was ist philosophie im mittelalter?*, J.A. Aertsen, A. Speer (ed.), Walter de Gruyter, Berlin-New York 1998, (Miscellanea Madiaevalia, 26, pp. 818-823)

come punto di partenza l'analisi della sua filosofia morale razionale; se è vero che gli scritti di Ockham sulla filosofia naturale erano orientati verso una logica non-realista che privilegiava l'intuizione sensibile del particolare e rivendicavano una libertà di giudizio in merito a questioni filosofiche che non mettevano in discussione verità di fede, è anche vero che la sua teoria della conoscenza teneva in grande considerazione l'apporto della *notitia intuitiva* in merito all'evidenza dei principi, alla loro intelligibilità, anche quando il discorso si concentrava sui principi pratici universali e immutabili. Secondo una convinzione diffusa tra i maestri 'dialettici', la teologia condivideva con la filosofia morale un carattere speculativo; per questo i maestri medievali riconoscevano a tali discipline una superiorità rispetto alle altre scienze. Sarà interessante indagare sulla riflessione del filosofo inglese per capire quali risposte egli diede al problema, consapevoli che il *Dialogus inter magistrum et discipulum* ci permetterà di gettare uno sguardo in più sulla scienza morale già trattata nelle opere scritte prima dell'esilio, oltre che sulla concezione politica ockhamiana.

In questa prospettiva appare necessario il riferimento ad alcuni studi che permettono di chiarire meglio la *vexata quaestio* sul modo di intendere volontarismo e razionalismo¹⁴. Ricordando i rapporti tra la scolastica medievale e il cosiddetto giusnaturalismo, compresa la sua traduzione in epoca moderna, occorrerà innanzitutto concentrarsi sull'origine dell'idea di *ius naturale* e sul suo sviluppo ad opera dei teologi e dei filosofi medievali. Si potrà quindi evidenziare la posizione di Ockham in merito a tale questione, cercando i nessi con la sua filosofia morale razionale, poiché qualsiasi teoria giusnaturalistica non può prescindere dalla considerazione del ruolo determinante della ragione attraverso la quale si rendono evidenti i principi primi del diritto naturale. Per cogliere l'originalità della dottrina morale del filosofo inglese, bisogna abbandonare il luogo comune che lo presenta come un tipico 'volontarista', così come è stato fatto con altri filosofi come Suárez e Grozio. Questa ricerca analizza in primo luogo la nozione di 'ragione', il valore centrale che Ockham le riconosceva in ogni aspetto della sua riflessione filosofica, preoccupandosi di distinguere tra la pura ragione naturale (teoretica) e la retta ragione (pratica); ma qui è l'etica ockhamiana a suscitare il nostro particolare interesse. Come si vedrà, egli afferma costantemente che la volontà da sola non sceglie rettamente ma necessita la guida di una regola direttiva esterna identificabile con i

¹⁴ Cfr. D.W. Clark, *Voluntarism and Rationalism in the Ethics of Ockham*, in: «Franciscan Studies», XXXI (1971), pp. 72-87; L. Urban, *William of Ockham's Theological Ethics*, op. cit., pp. 310-350; A. Ghisalberti, *La fondazione dell'etica in Guglielmo di Ockham*, op. cit., pp. 61-89

dettami della ragione. Inoltre, l'identificazione da lui operata tra intelletto e volontà – intese come due funzioni distinte della stessa sostanza razionale – ci sembra utile per suffragare la tesi di una possibile convergenza tra volontarismo e razionalismo¹⁵.

Per capire meglio il contesto in cui si inserisce l'opera del filosofo inglese occorre soffermarsi brevemente sui caratteri distintivi dell'epoca in cui egli visse. Il Trecento si mostrava un secolo particolarmente fecondo, ricco di idee e di novità in campo culturale. La tradizionale cultura scolastica subiva un'evoluzione orientata a sviluppare tematiche che, attraverso la logica, aprivano nuove possibilità di indagine nella scienza della natura, senza tuttavia rinunciare a discussioni su aspetti teologici e morali che mantenevano un ruolo primario all'interno delle scuole universitarie del tempo. A partire dal XIII secolo, esponenti degli Ordini Mendicanti erano entrati nelle maggiori università europee inserendosi nei vivaci dibattiti sui problemi epistemologici e logici che avrebbero caratterizzato la cultura scolastica tra XIII e XIV secolo. Una delle problematiche più dibattute riguardava la distinzione tra conoscenza intuitiva e astrattiva che metteva in luce la possibilità di una conoscenza diretta e immediata del singolare, in contrapposizione alla dottrina che valorizzava esclusivamente la conoscenza dell'universale mediata dalle *species*¹⁶.

Le dottrine elaborate dai maestri domenicani e francescani, pur nella loro diversità, tendevano in genere a rendere possibile la ricezione delle idee aristoteliche nel contesto di una tradizione culturale profondamente intrisa di agostinismo. L'opera del francescano Bonaventura da Bagnoregio restava invece una delle maggiori espressioni dell'agostinismo medievale orientato spesso in funzione antiperipatetica, poiché insisteva sui limiti della *speculatio* filosofica se ad essa non si accompagna la luce della fede che illumina il cammino verso la conoscenza della verità¹⁷. Secondo la dottrina che Bonaventura aveva elaborato, dunque, filosofia e teologia non possono mantenersi autonome ma collaborano insieme per giungere alla conoscenza di Dio. La ricerca di un rapporto armonioso tra verità razionale e verità di fede aveva caratterizzato la trasmissione della cultura

¹⁵ Sulla scienza morale ockhamiana si rimanda al capitolo I, § 1.2 di questo lavoro

¹⁶ Cfr. C. Berubé, *La connaissance de l'individuel au Moyen Age*, PUF, Montréal-Paris 1964; L. Cova, *Francesco di Meyronnes e Walter Catton nella controversia scolastica sulla «notitia intuitiva de re non existente»*, in «Medioevo», II (1976), pp. 227-251

¹⁷ Cfr. T. Gregory, *Bonaventura e l'agostinismo*, in: *La filosofia medievale: i secoli XIII e XIV*, op. cit., pp. 69-77

filosofica classica al mondo cristiano, sin dai tempi di Agostino. L'idea che l'uomo disponesse di un lume naturale (la ragione) come strumento di ricerca, si univa alla dottrina che fondava sull'illuminazione divina la conoscenza della verità¹⁸, una dottrina che più tardi i francescani avrebbero sostenuto. La riflessione agostiniana del *De Trinitate*, aveva identificato memoria, intelligenza e volontà in un'unica sostanza; ciò permetteva di formulare una teoria gnoseologica che lasciava spazio ad un legame tra fede e conoscenza razionale «nam quod quisque prorsus ignorat amare nullo pacto potest»¹⁹. Nel Commento del filosofo arabo Avicenna al *Corpus* dello Stagirita, si era identificato l'intelletto agente con Dio e ciò aveva permesso anche ai teologi cristiani di conciliare Aristotele con la teoria agostiniana dell'illuminazione²⁰. Poteva però sorgere qualche difficoltà nel tentativo di conciliare i commenti ai *libri naturales* aristotelici con la fede e questo fu il motivo principale che determinò la Condanna del 1277, per mezzo della quale alcune tesi aristoteliche sostenute dagli averroisti, i quali ritenevano importante garantire maggiore autonomia alle indagini filosofiche, furono etichettate come 'eretiche'.

Ad Oxford, dove Ockham avrebbe studiato agli inizi del XIV secolo, le discipline del *quadrivium* avevano trovato un notevole sviluppo grazie agli studi di Roberto Grossatesta e Ruggero Bacone che condividevano l'interesse per le dottrine aristoteliche oltre che una concezione del sapere umano inteso come sviluppo progressivo verso la verità. Grossatesta viene anche ricordato per aver realizzato la prima traduzione latina dell'*Etica Nicomachea* e ciò appare degno di rilievo perché i filosofi medievali consideravano la teologia e la filosofia morale discipline superiori rispetto alle scienze della natura; questa consapevolezza, particolarmente sentita nell'opera di Bonaventura da Bagnoregio, era comune a tutti i pensatori e restava un punto fermo, un principio inderogabile che accomunava tutti i maestri del tempo. In questo contesto, si inseriscono, nel XIII secolo, le traduzioni latine delle opere etico-politiche di Aristotele che portano nuova linfa alla tradizione agostiniana in tema di filosofia morale e politica. L'uomo medievale rivendicava finalmente quell'autonomia e quella responsabilità politica e civile che prima erano state sacrificate a favore di una dimensione

¹⁸ Cfr. G.C. Garfagnini, *Aristotelismo e scolastica*, Loescher Editore, Torino 1979, p. 19

¹⁹ Augustinus, *De Trinitate*, X, c. i, cura et studio W.J. Mountain, auxiliante Fr. Glorie, Turnholti Typographi Brepols Editores Pontificii 1968, p. 312 (CCSL, vol. L)

²⁰ Cfr. G.C. Garfagnini, *Aristotelismo e scolastica*, op. cit., p. 20

preminentemente teologica del discorso politico²¹. Restava centrale però l'esigenza di un accordo tra la filosofia morale e la teologia, seguendo una strada già tracciata dai maestri dialettici del XI e del XII secolo, grazie ai quali si era affermato un sapere peculiarmente filosofico, pur all'interno della cultura cristiana²².

Tra i temi che questa ricerca affronterà, anche la questione della libertà assume un ruolo centrale, sia dal punto di vista speculativo sia come nozione politica e dunque pratica. Quando gli scolastici medievali ragionavano sulla libertà morale, la loro attenzione si focalizzava sui rapporti tra intelletto e volontà; essi si chiedevano se fosse il primo o invece la seconda ad avere una posizione preminente tra le potenze dell'anima²³. In genere, si tende ad enfatizzare i legami tra volontarismo e agostinismo individuando nella tesi favorevole alla supremazia della volontà un tratto comune ai francescani – tradizionalmente custodi degli insegnamenti del Vescovo di Ippona – anche se condiviso da maestri secolari come Enrico di Gand. Bisogna invece ammettere l'esistenza di molti punti di contatto tra l'intellettualismo aristotelico – in larga misura presente nella riflessione filosofica di Tommaso d'Aquino – e il cosiddetto volontarismo. Il confine fra le due dottrine, nella riflessione filosofica dei maestri medievali, non sembra così marcato come si tende comunemente a pensare. Solo se non si ignora il diverso contesto in cui si può intendere l'uomo, considerando la sua simultanea appartenenza ai due ordini – naturale e sovranaturale – si può ammettere l'esistenza di un rapporto 'armonioso' tra le due concezioni. La riflessione sulla volontà umana e sulla retta ragione che guida il soggetto affinché la volizione sia virtuosa supera il limite della necessità fisica e riconduce all'ordine metafisico dove assume un ruolo di primo piano la coscienza della libertà con cui l'essere razionale può realizzare (volontariamente) il suo fine. La riflessione agostiniana sulle potenze dell'anima aveva concentrato l'attenzione proprio sulla volontà e sul finire del XIII secolo Duns Scoto aveva dato un importante contributo teorico²⁴. La Metafisica di Scoto riconosceva la

²¹ Cfr. G.C. Garfagnini, *Uomo Natura Storia. Continuità e sviluppo nella mentalità medievale*, in «Medioevo e Rinascimento», n.s. XI (2000), pp. 38-44

²² Cfr. C. Martello, *La dottrina dei Teologi. Ragione e dialettica nei secoli XI-XII*, presentazione di G. d'Onofrio, CUECM, Catania 2008

²³ Per un'analisi approfondita del problema si rimanda a G. Alliney, *Il nodo del giunco. Le questioni sulla libertà di Enrico di Gand*, Edizioni di Pagina, Bari 2009

²⁴ Cfr. G. Alliney, *La ricezione della teoria scotiana della volontà nell'ambiente teologico parigino (1307-1316)*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», XVI (2005), pp. 339-342

contingenza nell'agire dell'uomo, l'essere finito dotato di una volontà libera; però, ragionando sull'essere infinito, l'essere perfetto, giungeva a dimostrare teoreticamente la stessa libertà. Inoltre, secondo la dottrina morale scotiana, la potenza razionale (la volontà) manteneva un potere di controllo sulla potenza naturale (l'intelletto)²⁵.

Questa ricerca, dunque, vuole offrire un contributo per chiarire la particolare posizione che Ockham assunse anche in merito all'idea di libertà non solo perché si trovò a rispondere alle posizioni già sostenute dai suoi contemporanei, secondo la prassi del tempo, ma soprattutto per l'importanza che tale nozione avrebbe assunto all'interno della scienza morale e politica. Si concentrerà l'attenzione su alcuni passaggi contenuti nei *Commenti alle Sentenze* e nei *Quodlibeta*, ma solo le opere politiche potranno fornirci il maggior contributo nell'aiutarci a comprendere il pensiero ockhamiano sulla libertà. Vedremo se, e in quali termini, la libertà mantenesse un posto nella sua teoria del diritto naturale e, più in generale, nella sua dottrina politica. Quale libertà per il Cristiano? Come andava difesa la *societas christiana* dall'abuso di poteri tirannici (civili o ecclesiastici) che imponessero atti contrari alla giustizia ovvero a ciò che è conforme al dettato della ragione? Ockham attribuiva alla libertà anche una valenza economica – una *libertas dominandi* – o piuttosto la sua attenzione si concentrava su considerazioni puramente morali che intendevano il valore della libertà alla luce di un'etica cristiana? Qui accenniamo appena ad uno degli aspetti che saranno analizzati nel corso di questa ricerca: nelle opere teologiche scritte negli anni in cui il filosofo non si occupava di questioni politiche, la libertà umana era presentata come una *notitia evidens*, anche se indimostrabile, cioè non conoscibile attraverso argomentazioni logiche. Il filosofo pensava inoltre che la stessa libertà con cui Dio ha creato il mondo resta indimostrabile e le riconosceva il valore di una consapevolezza circoscritta al campo di pertinenza della fede²⁶. Sarà utile soffermarsi anche su questo aspetto particolare per capire se Ockham abbia sostenuto una concezione della libertà fondata su

²⁵ Cfr. G. Alliney, *La ricezione della teoria scotiana della volontà*, pp. 342-343

²⁶ Cfr. A. Ghisalberti, *Onnipotenza divina e contingenza del mondo in Guglielmo di Ockham*, in: *Sopra la volta del mondo*, op. cit., pp. 36-40. Sul modo in cui Ockham tratta della libertà, si rimanda al capitolo III, § 3.4 e 3.5 di questo lavoro.

un uso critico della ragione teoretica e quale valore, tuttavia, il filosofo inglese le abbia riconosciuto nella filosofia pratica²⁷.

La dottrina politica ockhamiana, formulata nelle opere scritte negli anni dell'esilio monacense, continua ad insistere sull'idea di libertà. C'è un'affermazione che ritorna frequentemente: «lex evangelica est lex libertatis». Sarà interessante analizzare anche questi aspetti che sembrano coniugare armoniosamente la dottrina teologico-morale, la teoria del diritto naturale e il pensiero filosofico-politico, senza però concludersi in un volontarismo teologico-politico. Benché, infatti, Ockham condivida il detto paolino «nulla potestas nisi a Deo», lo arricchisce di un nuovo significato ed elabora una moderna teoria politica che individua nel consenso popolare l'origine del potere politico. In questa prospettiva, il filosofo inglese introduce accanto all'idea dell'origine divina di ogni potere politico o religioso, la consapevolezza (tutta filosofica) che nell'ambito politico il consenso del popolo sia utile a completare questa investitura dall'alto, presentandola come una scelta libera, responsabile e soprattutto razionale. Capiremo, dunque, se anche per il filosofo inglese il rispetto per l'autorità costituita sia una delle obbligazioni morali che vincolano qualsiasi individuo dotato di ragione e se egli superi una concezione della libertà come semplice arbitrio o, peggio, come una condizione che pone il potere dell'individuo al di fuori di qualsiasi limite normativo.

Per tornare alla ricerca degli aspetti razionalistici presenti nella filosofia morale ockhamiana, la nostra principale domanda è: visto che la ragione rappresenta una guida con cui il soggetto si orienta nell'ambito dell'agire pratico, ovvero nella valutazione della rettitudine morale degli atti – così come emerge dall'etica filosofica elaborata nell'opera di Tommaso d'Aquino – possiamo attribuire anche ad Ockham questo orientamento razionalistico e anti-scettico, secondo quanto testimoniano le sue opere, oltre che la teoria del diritto naturale presentata nel *Dialogus inter magistrum et discipulum*? Il panorama degli studi sul tema in questione appare piuttosto vasto e diversificato. Alcuni studiosi hanno analizzato il dibattito medievale sull'onnipotenza divina, individuando dei legami tra dottrina della *potentia Dei absoluta*, scetticismo e logica nominalista²⁸.

²⁷ Qui pensiamo all'indiscutibile valore che la libertà assumerà nella filosofia pratica kantiana, pur restando un postulato indimostrabile teoreticamente. Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pratica*, trad. it. di F. Capra, introd. di S. Landucci, Editori Laterza, Bari 1997, pp. 243-323

²⁸ Ad esempio, Gordon Leff in uno studio sui motivi che spinsero, nel XIV secolo, Thomas Bradwardine a polemizzare contro alcuni suoi contemporanei nell'ambito della discussione sui futuri contingenti, una discussione che a sua volta implicava una presa di posizione a proposito della distinzione tra *potentia Dei absoluta* e *potentia Dei ordinata*. Secondo Leff, Ockham avrebbe portato alle

Altri studi hanno però messo in luce le problematiche che emergono quando si cerca di costruire queste ipotetiche relazioni e soprattutto hanno giudicato come un grossolano errore considerare Ockham uno scettico²⁹. Si tratta purtroppo di studi piuttosto datati, nella maggior parte dei casi, anche se preziosi sia perché fondati su un esame testuale analitico sia perché condotti da alcuni tra i maggiori specialisti dell'opera ockhamiana come Boehner e Moody. Sembra tuttavia che oggi, nell'attuale dibattito, prevalgano le tesi che collocano Ockham tra gli 'scettici' e ciò farebbe emergere l'idea che alcuni schemi storiografici siano difficilmente superabili³⁰. Le tesi in questione darebbero vigore a precedenti studi molto noti riguardanti il volontarismo francescano, nei

estreme conseguenze la distinzione tra conoscenza razionale e fede che già Scoto aveva inaugurato, introducendo una prospettiva scettica che non riconosceva alla ragione le grandi possibilità che invece il pensiero filosofico-teologico del Duecento aveva enfatizzato. Cfr. G. Leff, *Bradwardine and the Pelagians. A Study of His 'De Causa Dei' and Its Opponents*, Cambridge University Press, 1957, pp. 3-9. Lo stesso giudizio era già stato espresso da Étienne Gilson, il quale aveva etichettato Ockham come 'scettico'. Cfr. É. Gilson, *The Road to Scepticism*, in *The Unity of Philosophical Experience*, Scribner, New York 1937, pp. 61-91. Inoltre Anton C. Pegis polemizzò a lungo contro alcuni studi di Philoteus Boehner, il quale aveva dimostrato l'assenza di scetticismo nella teoria della conoscenza ockhamiana. Cfr. A.C. Pegis, *Concerning William of Ockham*, in «Traditio», II (1944), pp. 465-480. (Sugli studi di Boehner si veda la nota successiva). In questa prospettiva, oggi è stato elaborato un nuovo tentativo di lettura che si inserisce però nel più ampio dibattito contemporaneo sulle scienze cognitive; si tratta di un ripensamento circa il *background* culturale medievale che avrebbe condotto allo scetticismo. Per completezza, ci sembra opportuno citarlo: C. Panaccio, D. Piché, *Ockham's reliabilism and the intuition of non-existents*, in *Rethinking the history of skepticism: the missing medieval background*, edited by H. Lagerlund, Brill N V, Leiden 2010, pp. 97-118. Sugli studi in questione, sul ruolo delle scienze cognitive nell'attuale dibattito relativo al cosiddetto 'esternalismo', si legga inoltre: C. Panaccio, *Intuition and Causality: Ockham's Externalism Revisited*, in «Quaestio», X (2010), pp. 241-253

²⁹ Si leggano, a tal proposito, i seguenti studi: E.A. Moody, *Ockham, Buridan and Nicholas of Autrecourt: the Parisian Statutes of 1339 and 1340*, in «Franciscan Studies», VII (1947), pp. 113-146; Id., *Studies in Medieval Philosophy, Science and Logic*, University of California Press, Los Angeles 1975; P. Boehner, *The notitia intuitiva of non-existents according to William Ockham*, in «Traditio», I (1943), pp. 223-275; Id., *'In propria causa': a Reply to Professor Pegis*, in «Franciscan Studies», V (1945), pp. 37-54; E. Randi, *Onnipotenza divina e futuri contingenti nel XIV secolo*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», I (1990), pp. 605-630. Un giudizio leggermente diverso, anche se favorevole ai precedenti, è quello di M. McCord Adams, *Intuitive cognition, certainty, and skepticism in William Ockham*, in «Traditio», XXVI (1970), pp. 389-398. Inoltre, non si può dimenticare il giudizio espresso da Philoteus Boehner, secondo il quale anche il pensiero politico di Ockham resta indipendente dal nominalismo. Cfr. P. Boehner, *Ockham's Political Ideas*, in «Review of Politics», V (1943), pp. 462-487.

³⁰ È quanto emerge dalla lettura del recente saggio di Claude Panaccio e David Piché appena citato. I due studiosi etichettano la teoria della conoscenza ockhamiana come 'reliabilism', una conoscenza (knowledge) che – secondo i due studiosi – si identificherebbe con una credenza (belief), manifestando così il loro favore verso le tesi che presentano Ockham come moderatamente scettico. Inoltre, un articolo di Elizabeth Karger non ha concesso grande favore alla dottrina ockhamiana sulla conoscenza; nonostante i testi citati nell'articolo dimostrino la lontananza di Ockham dalle posizioni 'scettiche' che invece appartenevano a Wodeham, la studiosa conclude in maniera piuttosto approssimativa, definendo la teoria di Ockham sulla conoscenza intuitiva come 'inconsistente'. Cfr. C. Panaccio, D. Piché, *Ockham's reliabilism and the intuition of non-existents*, op. cit., pp. 110-117; E. Karger, *Ockham and Wodeham on Divine Deception as a Skeptical Hypothesis*, in «Vivarium», XLII, 2 (2004), pp. 232-233

quali è stato evidenziato un legame tra etica individualistica e lo sviluppo della moderna teoria del diritto soggettivo e anche in questo contesto il nominalismo sembrerebbe determinante nel condurre allo scetticismo³¹. Va ricordato, tuttavia, che Brian Tierney ha gettato una nuova luce sull'idea dei 'diritti soggettivi' (opportunamente declinati al plurale), e ha criticato moderatamente gli studi appena citati. Lo studioso ritiene che non sia corretto attribuire al nominalismo medievale la costruzione di una teoria dei diritti soggettivi, poiché essa sarebbe già appartenuta alla tradizione dei decretisti del tardo XII secolo e in generale alle raccolte di diritto canonico³²; da queste opere, infatti, i teologi francescani avrebbero attinto nella loro opera a difesa della scelta di povertà. Volendo dunque indagare più a fondo sulla questione, ci si chiederà quale valore Ockham abbia riconosciuto al diritto naturale, se questo fosse stato da lui inteso in senso oggettivo (*id quod iustum est*) e identificato con lo stesso diritto divino secondo la tradizionale definizione contenuta nel Decreto di Graziano (*ius naturale est quod in Lege et Evangelio continetur*)³³, o se si debba piuttosto prestare fede alle interpretazioni che pongono l'accento sui legami tra volontarismo e sviluppo di una teoria del diritto 'soggettivo', una definizione che tuttavia, da un esame attento dei vari testi, non sembra appartenere al linguaggio giuridico dei teologi francescani del

³¹ Gli studi in questione prendono avvio in particolare dai lavori di G. De Lagarde e M. Villey. Essi hanno sottolineato la dimensione volontaristica e individualistica dell'etica francescana ed hanno accentuato l'aspetto soggettivista e laicista di una concezione del diritto che, secondo i due studiosi, sarebbe iniziata con Ockham per essere poi recepita dalla filosofia dell'età moderna: Cfr. G. De Lagarde, *Aux Origines de l'Esprit Laïque au Déclin du Moyen-Âge*, II, Éditions Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1958; trad. it. *Alle origini dello spirito laico*, II, *Stato e Società nella Scolastica*, Morcelliana, Brescia 1965; M. Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, Editions Montchretien, Paris 1975, trad. it. *La formazione del pensiero giuridico moderno*, Jaca Book, Milano 1986. Agli studi di Villey si ricollegano inoltre: P. Grossi, *Usus facti. La nozione di proprietà nell'inaugurazione dell'età nuova*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», I (1972), pp. 287-355; M. Bastit, *Naissance de la loi moderne. La pensée de la loi de saint Thomas à Suárez*, PUF, Paris 1990; L. Parisoli, *Volontarismo e diritto soggettivo. La nascita medievale di una teoria dei diritti nella scolastica francescana*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1999

³² Cfr. B. Tierney, *The idea of Natural Rights*. op. cit.; trad. italiana di V. Ottonelli, *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, a cura di A. Melloni, Il Mulino, Bologna 2002

³³ A tal proposito, è interessante notare la particolare interpretazione che già Duns Scoto aveva fornito nelle sue opere teologiche: «Scoto intende dire che la ragione naturale potrebbe, in base alle proprie capacità, ricavare autonomamente ogni precetto pertinente allo *ius naturale*, tanto che la stessa rivelazione divina della seconda tavola dei comandamenti, i cui precetti sono per Scoto ascrivibili alla legge di natura solamente in senso largo, non è in sé necessaria, ma supplisce invece all'attuale corruzione della mente umana imputabile al peccato.» G. Alliney, *I presupposti teorici della servitù nella riflessione teologica di Tommaso d'Aquino e di Giovanni Duns Scoto*, in *I Francescani e la politica*, Atti del Convegno internazionale di studio Palermo 3-7 Dicembre 2002, a cura di A. Musco, Tomo I, Biblioteca Franciscana Officina di studi medievali, Palermo 2007, p. 24

tempo e in particolare di Ockham. Piuttosto, l'attenzione andrebbe spostata sul significato – spesso non univoco – che un determinato termine (o un concetto) ha assunto nel tempo, caratterizzando diverse concezioni filosofiche. E ciò è quanto cercheremo di fare più avanti a proposito della nozione 'diritto soggettivo'.

Da questa breve premessa, che cerca di individuare gli ambiti attraverso i quali si svolgerà la presente ricerca, approfondendo tematiche già note agli studiosi di Ockham, emerge una questione di non secondaria importanza. Visto che Ockham ha contribuito ad animare il dibattito sulla *paupertas evangelica*, sulla scia delle interpretazioni già formulate dai suoi confratelli, e viene spesso indicato come l'iniziatore di una nuova teoria del diritto, ci chiediamo se non sia opportuno distinguere all'interno della vasta categoria di diritti (storicamente suscettibili di varie e spesso discordanti interpretazioni), cercando di capire quale significato e quale valore Ockham e compagni abbiano attribuito a nozioni come *libertas*, *licentia*, *usus*, *ius*, *dominium*, *proprietas*, se abbiano attinto dalla cultura giuridica del tempo o abbiano invece provato a formulare una teoria originale; in quest'ultimo caso, ci chiediamo quanto la nozione di proprietà su cui essi riflettevano si distinguesse dalla tradizionale concezione giuridico-civilistica che era giunta ai giurisperiti medievali con la rinascita degli studi di diritto romano avvenuta già qualche secolo prima. Davvero Ockham (come ha sostenuto Michel Villey) ha utilizzato la nozione *libertas* legandola alla sfera del *dominium proprium*, così come sarebbe avvenuto in età moderna con la 'personalizzazione' dei diritti reali, primo fra tutti il diritto di proprietà³⁴? La nostra ipotesi di partenza è che il volontarismo francescano vada inteso, in Ockham, come complementare ad un'etica razionalistica; pertanto ci chiediamo se la riflessione del *Venerabilis Inceptor* abbia determinato lo sviluppo della moderna nozione del diritto di proprietà (ma sulle 'radici ideologiche' medievali di certe dottrine abbiamo già espresso il nostro riserbo) o se piuttosto il suo contributo teorico (confluito nell'*Opus nonaginta dierum*) vada semplicemente inserito nel dibattito giuridico coevo teso a dirimere

³⁴ Sui giusnaturalisti dell'età moderna la bibliografia è vastissima. Si ricordano: C. Giacon, *La Seconda Scolastica, vol.III, I problemi giuridico-politici: Suárez, Bellarmino, Mariana*, Bocca, Milano 1950; N. Bobbio, *Locke e il diritto naturale*, Giappichelli, Torino 1963; Id., *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Comunità, Milano 1965; G. Tarello, *Storia della cultura giuridica moderna*, Il Mulino, Bologna 1976; F. Todescan, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico*, Giuffrè Editore, Milano 1983; A. Corsano, *Ugo Grozio. L'umanista, il teologo, il giurista*, a cura di Cristina Longo, volume IV delle opere scelte di Antonio Corsano, Congedo Editore, Galatina 1999; G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto*, vol. II, Editori Laterza, Bari 2001; F. Todescan, *Etiam si daremus. Studi sinfonici sul diritto naturale*, Cedam, Padova 2003

una controversia sorta tra Giovanni XXII e alcuni francescani decisi a difendere la loro rinuncia al diritto di proprietà, anche contro il veto del pontefice. Ad Ockham fu chiesto espressamente di fare chiarezza distinguendo tra ciò che i primi interpreti della *Regula* francescana consideravano ‘lecito’ secondo la legge morale di equità naturale che permette l’uso di fatto di un bene altrui – sebbene solo in caso di necessità ai fini della sopravvivenza – e ciò che invece sarebbe stato ‘giusto’ in quanto garantito da una legge positiva. Gli studi di Marino Damiana sulle vicende francescane del XIII e XIV secolo restano un riferimento importante da cui partiremo; Damiana ha sottolineato le intenzioni che animavano i Frati Minori quando rivendicavano il diritto dell’individuo a seguire un proprio modello di vita conformemente al voto di povertà a cui li legava la *Regula*³⁵. Nella riflessione dei francescani che prima di Ockham hanno dibattuto sull’aspetto teologico-giuridico della questione, si poneva infatti la fondamentale distinzione tra *ius poli* e *ius fori*. Appare evidente che queste distinzioni non debbano essere trascurate, essendo necessario ricordare gli aspetti teologici della questione pauperistica, sebbene Ockham presenti lo *ius naturale* seguendo una prospettiva prevalentemente filosofica che gli permette di gettare una luce sulla relazione tra ragione naturale e diritto; ciò, in parte, avrebbe differenziato la posizione del filosofo inglese dal tradizionale agostinismo francescano, come sembrano testimoniare le pagine del *Dialogus* che analizzeremo nel dettaglio.

Se dunque pensiamo che teologi francescani (pur diversi tra loro) come Bonaventura da Bagnoregio, Pietro di Giovanni Olivi e lo stesso Ockham abbiano contribuito ad introdurre l’idea che ha portato all’affermazione di quelli che oggi amiamo definire ‘diritti umani’, nel tentativo di ribadire una libertà di coscienza da intendersi come una pretesa morale dell’individuo, precedente a qualsiasi codificazione giuridica³⁶, possiamo però tentare un superamento della tesi che attribuisce ai soli francescani la responsabilità di aver introdotto una nuova concezione del diritto. Teologi e giuristi dell’età moderna avrebbero elaborato una dottrina giuridica in cui quegli *iura et libertates* già presenti nei documenti medievali si sarebbero trasformati nei ‘diritti soggettivi’, seguendo un processo evolutivo che aveva avuto origine nel XII secolo con l’opera dei Glossatori.

³⁵ Cfr. M. Damiana, *Guiglielmo d’Ockham: Povertà e potere, vol. I, Il problema della povertà evangelica e francescana nel sec. XIII e XIV. Origine del pensiero politico di G. D’Ockham*, Edizioni “Studi Francescani”, Firenze 1978, pp. 7-8

³⁶ Sulle problematiche relative alla definizione dei diritti ‘soggettivi’ si rimanda a: E. Greblo, *Diritti controversi*, in «La Cultura», I (2011), pp. 113-133

Sebbene la questione principale che ha animato il dibattito sorto dalla interpretazione della *Regula* francescana abbia avuto un carattere etico-teologico che riportava l'attenzione sullo *ius naturale*, non si può negare che i maestri del tempo tenessero in grande considerazione gli istituti giuridici che garantivano i rapporti politici e commerciali in una società in grande evoluzione nel Trecento. Se nello stato di natura prelapsario non era ancora stato introdotto il dominio su beni o persone, né i domenicani né i francescani – riflettendo sulle nuove regole di convivenza istituite *post lapsum* – dubitavano della legittimità degli *iura positiva* che garantivano i *secularia negotia*, come hanno confermato alcuni studi sui rapporti tra primo capitalismo ed etica cristiana³⁷. In questa prospettiva sarà utile notare come Ockham, nella terza parte del *Dialogus*, avrebbe recepito la stessa riflessione di Tommaso d'Aquino sullo *ius gentium*, senza tuttavia giungere a formulare una 'moderna' teoria del diritto di proprietà. L'interpretazione del *dominium proprium* come risultato della funzione regolativa della *ratio*, apparteneva già alla tradizione aristotelico-tomista a sua volta influenzata dallo stoicismo ciceroniano.

Come ha ampiamente dimostrato Giovanni Tarello³⁸, le idee giuridiche hanno comunque svolto un ruolo importantissimo nella questione francescana, visto che è proprio sulla codificazione della volontà di Francesco d'Assisi, costituita dalla *Regula*, e sul suo Testamento che si è svolto il dibattito³⁹. Tuttavia lo studio di Tarello faceva notare che la questione principale su cui si dibatteva nel XIII secolo, ovvero la rinuncia volontaria all'appropriazione dei beni come atto conforme all'esempio evangelico, mirava ad opporre il diritto naturale e divino al diritto umano. La novità rappresentata dalla scelta francescana di povertà, mirava a fondere insieme motivi teologici e giuridici e rimetteva in discussione la tendenza a conciliare il diritto naturale col diritto positivo, una tendenza ormai consolidatasi nelle glosse al *Corpus* del diritto civile e canonico formulate dai giurisperiti del tempo⁴⁰.

A partire dagli anni sessanta, gli studiosi hanno cominciato ad occuparsi della questione francescana sul piano strettamente giuridico. Come

³⁷ Cfr. G. Todeschini, *I mercanti e il tempio*, Il Mulino, Bologna 2002

³⁸ Cfr. G. Tarello, *Profili giuridici della questione della povertà nel francescanesimo prima di Ockham*, in: *Scritti in memoria di A. Falchi*, Pubblicazioni della facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Genova, Giuffrè Editore, Milano 1964

³⁹ Cfr. G. Tarello, *Profili giuridici*, p. 343

⁴⁰ Cfr. G. Tarello, *Profili giuridici*, p. 375

Giovanni Tarello, un altro filosofo del diritto, Michel Villey, ha focalizzato l'attenzione sugli aspetti teorico-giuridici della questione⁴¹. Tuttavia va notato che i due filosofi analizzavano il problema sotto diverse prospettive. Il primo ricollegava direttamente le tesi francescane alla cultura giuridica risalente ai primi Padri apologisti cristiani che avevano reinterpretato, alla luce della *Sacra Pagina*, il mito della comunione originaria dei beni già presente nelle filosofie morali dello stoicismo, distinguendo così tra *ius naturale* e *ius gentium*. Per secoli questa distinzione tra un diritto che non riconosceva alcuna origine naturale o divina al diritto di proprietà e un diritto umano che traeva la sua origine e legittimazione dallo stato di necessità seguito alla Caduta di Adamo, sarebbe stata mantenuta fino ad essere introdotta nello stesso Decreto di Graziano che legava alla legge divina vigente nello *status innocentiae* l'originaria assenza di dominio o proprietà⁴². Villey, invece, focalizzava la sua attenzione sulla scuola francescana presentando Ockham come il primo teorico del 'diritto soggettivo', l'anticipatore di una concezione giuridica moderna che si opporrebbe, nell'analisi di Villey, alla concezione 'oggettiva' del diritto appartenuta alla tradizione aristotelico-tomista. Secondo lo studioso francese, gli aspetti volontaristici nel pensiero del filosofo francescano avrebbero contribuito allo sviluppo di una concezione del diritto come *potestas*, aprendo la strada a quello che nella tarda età moderna sarebbe stato definito come 'positivismo giuridico'⁴³.

Spinti dalla curiosità di sapere qualcosa di più e per non accettare acriticamente questi giudizi, ci siamo proposti di analizzare i brani dell'opera in cui Ockham affronta tematiche pauperistiche. Secondo Villey, il filosofo inglese sarebbe stato l'iniziatore di un modo nuovo di intendere la parola *ius* che identificava con *potestas* e, quindi, con 'diritto soggettivo'. L'analisi dell'*Opus nonaginta dierum* ci sarà utile per indagare sulla distinzione, più volte messa in luce da Ockham, tra *licentia utendi* e *ius* ovvero tra la liceità morale di un atto garantita dal diritto naturale e divino (*fas*) e quanto invece stabilito dal legislatore umano (*ius*)⁴⁴. Attraverso una lettura attenta di alcuni brani dell'*Opus* e del *Dialogus inter*

⁴¹ Cfr. M. Villey, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, op. cit.

⁴² Cfr. G. Tarello, *Profili giuridici*, op. cit., pp. 363-367

⁴³ Cfr. M. Villey, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, op. cit., pp. 216-217

⁴⁴ Sull'argomento si rimanda al secondo capitolo di questo lavoro, nel quale si analizzerà l'*Opus nonaginta dierum* composta da Ockham nel tentativo di fare chiarezza riguardo alle argomentazioni contenute nelle bolle di Giovanni XXII ed alle risposte formulate dagli *impugnatores* francescani.

magistrum et discipulum (conosciuto anche come *Dialogus de potestate papae et imperatoris*) si cercherà di capire quanto grande fosse il debito che egli riconosceva nei confronti della tradizione giuridica del suo tempo. Inoltre non si potrà fare a meno di vedere come Ockham argomentò a proposito della nozione agostiniana *'ius poli'*, la quale costituì un punto fermo nella difesa della scelta francescana di povertà, un compito che Guglielmo non assunse di sua iniziativa, ma rispondendo ad un'esplicita richiesta dei confratelli, come dichiarò espressamente nell'*Opus nonaginta dierum*. I frati, infatti, chiesero al filosofo di fare chiarezza all'interno di una materia che poteva contare su diverse concezioni a volte anche divergenti. Inoltre, proprio l'attenzione posta da Ockham ai principi del diritto naturale come vertice di quell'ordine gerarchico che i teologi medievali consideravano premessa indispensabile per qualsiasi discorso sulla giustizia e sul diritto, ci presenta un Ockham poco propenso a sostenere una teoria del diritto *'soggettivo'*, secondo la concezione *'volontaristica'* del diritto di cui si è detto all'inizio di questa introduzione; perciò, si cercherà di capire quanto egli fosse legato all'idea di un *ordo iuris*⁴⁵ in cui la ragione naturale svolge un ruolo determinante nella conoscenza del diritto naturale, presentato come *Summa Ratio* già da Cicerone. Una delle domande che ci poniamo all'inizio di questa ricerca è dunque se anche Ockham – nonostante i suoi frequenti richiami alla *potentia Dei* che, ad un occhio disattento, potrebbero apparire come la negazione di un ordine naturale – abbia condiviso l'idea del diritto naturale inteso come un insieme di norme oggettive di giustizia, seguendo una dottrina già presente nel *Corpus* del diritto civile e canonico, rielaborata nell'opera di Tommaso d'Aquino⁴⁶.

⁴⁵ «Un valore – immanente – la natura delle cose, un valore – trascendente – il Dio nomoteta della tradizione canonica, l'uno in assoluta armonia con l'altro secondo i dettami della teologia cristiana, costituiscono un *ordo*, un *ordo iuris*. Un *ordo iuris* che pertanto non può non scandire il diritto positivo, i vari diritti positivi, secondo gradi ascendenti di manifestazioni giuridiche che dalle regole transeunti e contingenti della vita quotidiana salgono senza cesure, in spontanea e semplice continuità, al livello supremo del diritto naturale e del diritto divino con tutta la loro ricchezza di principii normativi eterni e immutabili perché voce della Divinità stessa». P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Editori Laterza, Bari 1995, p. 14

⁴⁶ Con queste considerazioni desideriamo riflettere al fine di trovare delle conferme all'ipotesi che esclude dalla scienza morale ockhamiana qualsiasi scetticismo; per questo ci siamo interessati alla sua teoria del diritto naturale, tema centrale di questa ricerca. Una lettura della *potentia Dei absoluta* come semplice criterio di possibilità logica non risulterebbe in contrasto con l'idea di un ordine naturale immutabile. Su una evidente continuità esistente tra il pensiero del XIII e quello del XIV secolo in tema di *potentia Dei absoluta/ordinata*, si rimanda ai seguenti studi: M.A. Pernoud, *The Theory of the Potentia Dei according to Aquinas, Scotus and Ockham*, in «Antonianum», XLVII (1972), pp. 69-95; W.J. Courtenay, *Covenant and Causality in Pierre d'Ailly*, in «Speculum», XLVI (1971), pp. 94-119; Id., *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, P. Lubrina Editore, Bergamo

Senza dubbio un punto di partenza imprescindibile è la considerazione che Ockham fosse innanzitutto un teologo, non un giurista. Lo stesso Villey, in uno studio su Graziano, attribuiva alla *loi naturelle* un significato morale (non giuridico) e presentava il monaco autore del *Decretum* innanzitutto come un teologo, non un giurista⁴⁷. Si potrebbe dire lo stesso dei francescani che furono coinvolti nella disputa pauperistica tra il XIII e il XIV secolo, tranne qualche rara eccezione⁴⁸. Pertanto si può essere d'accordo con Tierney quando afferma che, in genere, i canonisti e i decretisti medievali incontrarono non pochi problemi quando cercarono di spiegare l'origine della proprietà privata provando a conciliarla con una consolidata tradizione teologica che interpretava lo *ius naturale* alla luce delle Sacre Scritture⁴⁹. D'altronde non si può negare che la Scolastica universitaria, a partire dal XIII secolo, tendesse ad enfatizzare i legami tra teologia e diritto, al fine di armonizzare le leggi umane con la *divina iustitia*⁵⁰.

La disputa sulla perfezione evangelica e francescana rivendicata dall'Ordine dei Minori ha avuto origine nel XIII secolo, negli anni in cui l'ingresso degli Ordini Mendicanti negli ambienti universitari aveva creato tensioni con il clero secolare presso l'Università parigina⁵¹. Un ruolo di primo piano nel dibattito veniva assunto dal francescano Bonaventura da Bagnoregio, Ministro Generale dell'Ordine dal 1257 e maestro di Teologia a Parigi. Due delle sue opere rappresentavano una risposta alle polemiche dei secolari, le *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica* e *l'Apologia pauperum contra calumniatorem*⁵². I Mendicanti, francescani e domenicani, erano riusciti ad introdurre i loro esponenti nelle scuole di Teologia, incontrando non poca ostilità da parte dei maestri secolari che

1990; E. Randi, *Il sovrano e l'orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla «potentia absoluta» fra XIII e XIV secolo*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1987

⁴⁷ «La loi naturelle de G. n'est pas juridique mais morale. Et si G. lui fait une place dans son système, c'est en tant qu'il n'est pas juriste mais théologien». M. Villey, *Le droit naturel chez Gratien*, in «Studia Gratiana», III (1955), p. 86

⁴⁸ È il caso di Bonagrazia da Bergamo, giurista e procuratore generale dell'Ordine dei Minori.

⁴⁹ Cfr. B. Tierney, *L'idea dei diritti naturali*, op. cit., pp. 200-215

⁵⁰ Cfr. L. Sileo, *Natura e norma. Dalla "Summa Halensis" a Bonaventura*, in *Etica e politica*, op. cit., p. 34

⁵¹ Cfr. R. Lambertini, *La povertà pensata. Evoluzione storica della definizione dell'identità minoritica da Bonaventura ad Ockham*, Mucchi Editore, Modena 2000, pp. 7-12

⁵² Sancti Bonaventurae *Opera Omnia*, R.P. Aloysii Lauer edita, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, (Quaracchi), V, 1891, pp. 117-198; VIII, 1898, pp. 233-330

speravano nel loro allontanamento dall'insegnamento; il clero accusava i frati di ipocrisia a causa dell'insistenza con cui essi presentavano il voto di povertà come emblema della perfezione evangelica. A Parigi il conflitto si acuiva a partire dal 1256 con il fiorire di una serie di scritti a difesa delle ragioni del clero secolare cui seguivano le risposte di domenicani e francescani: al *De periculis novissimorum temporum* di Guglielmo di Sant'Amore rispondevano Bonaventura, con le sue *Quaestiones disputatae*, e Tommaso d'Aquino con il *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*⁵³. La controversia continuava per molti anni e si riaccendeva a causa di nuove opere polemiche composte dai maestri secolari. Al *Contra adversarium perfectionis christianae* (1269) di Gerardo di Abbeville si opponeva ancora Bonaventura con l'*Apologia*; mentre l'Aquinate rispondeva al *De perfectione et excellentia status clericorum* di Nicola di Lisieux, con l'opuscolo *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu* (1270)⁵⁴.

Negli anni in cui Ockham si trovava ad Avignone (1324-1328) per difendere i suoi scritti da un'accusa di eresia che, tuttavia, fu trasformata in condanna solo a causa della sua fuga, la disputa veniva riaperta per iniziativa di Giovanni XXII. La bolla *Ad conditorem canonum* (1322) sanciva la revoca della *reservatio dominii*⁵⁵ che in precedenza era stata costituita sui beni concessi in semplice uso ai frati. Con la bolla del 1322 si registrava quindi un cambiamento nell'atteggiamento della Santa Sede nei confronti di quei Minori che, essendo dediti agli studi e non potendosi dedicare ai lavori manuali, avevano precedentemente ottenuto dal pontefice Niccolò III un chiaro appoggio che garantiva il loro sostentamento grazie all'uso dei beni appartenenti alla Chiesa, visto che essi avevano rinunciato a qualsiasi proprietà. Secondo alcuni francescani del tempo, la nuova bolla del 1322 tradiva l'ideale pauperistico che Bonaventura aveva mordacemente rivendicato nella sua *Apologia pauperum*⁵⁶. Per rispondere al diniego papale, il Generale dell'Ordine Michele da Cesena coinvolgeva nella disputa con Giovanni XXII altri teologi francescani, come Francesco d'Ascoli e lo stesso Ockham, che non avrebbero mancato di richiamare

⁵³ Per i riferimenti bibliografici alle edizioni critiche degli opuscoli teologici di Tommaso d'Aquino, si rimanda a: S. Vanni Rovighi, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Editori Laterza, Bari 2007, pp. 163-166

⁵⁴ Cfr. S. Vanni Rovighi, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, pag. 136

⁵⁵ Si trattava della riserva di proprietà garantita alla Chiesa sui beni consumabili e non consumabili concessi in uso ai frati, sancita dalla bolla *Exiit qui seminavit* emanata nel 1279 da Niccolò III.

⁵⁶ Sulle argomentazioni bonaventuriane si rimanda al capitolo I di questo lavoro

nelle loro opere le stesse argomentazioni già fornite dal teologo di Bagnoregio nel difendere la povertà dei Minori. Come si vedrà, la vecchia polemica sorta tra i Mendicanti e i maestri parigini nel XIII secolo suscitò l'interesse del nostro Guglielmo che, nella composizione dell'*Opus nonaginta dierum*, attinse spesso dalle *rationes* già fornite da Bonaventura e da altri confratelli; egli però si preoccupò anche di citare espressamente lo stesso Tommaso d'Aquino, testimoniando così l'iniziale convergenza tra le posizioni domenicane e quelle francescane riguardo all'essenza della perfezione evangelica. Sappiamo tuttavia che l'Aquinate, nelle successive *Summae*, aveva modificato in parte la sua posizione, operando una differenziazione tra *paupertas* e *perfectio*⁵⁷ e ammettendo che un dominio *in communi* non fosse in contrasto con l'ideale di perfezione religiosa perseguito dall'Ordine⁵⁸. Va segnalato che il filosofo inglese andava sempre alla ricerca di chiarezza e sintesi, oltre che di un accordo che mirasse a ridurre le eventuali divergenze riguardo ad alcuni nodi dottrinali, un atteggiamento che non sembra abbandonare neanche quando si accinge a trattare di politica.

Tra gli obiettivi di questa ricerca, riveste dunque un ruolo centrale il tentativo di mostrare i nessi tra la scienza morale ockhamiana e la dottrina del diritto naturale, ipotizzando che per certi versi il filosofo inglese abbia voluto abbandonare alcuni tratti tipici del volontarismo francescano in tema di diritto. L'esigenza che ci guida appare giustificata da due ordini di motivi. Innanzitutto, la corrente storiografica che questa ricerca si propone di seguire, tende a negare che il nominalismo di Ockham – insieme all'uso logico della distinzione *potentia Dei absoluta/ordinata* – abbia aperto la 'via' ad etiche scettiche o al volontarismo politico⁵⁹. Alcuni studi⁶⁰, inoltre, ci saranno utili per mostrare gli aspetti marcatamente razionalistici della filosofia morale ockhamiana senza negare, nel contempo, il suo volontarismo etico. Per questo ci siamo assunti l'impegno di studiare la sua teoria del diritto naturale. Qualsiasi riflessione sui principi morali e sulla giustizia naturale ci allontana da una concezione

⁵⁷ Cfr. R. Lambertini, *La povertà pensata*, op. cit., p. 76

⁵⁸ Cfr. M. Damiata, *Guglielmo d'Ockham: Povertà e potere*, vol. I, op. cit., pp. 130-133

⁵⁹ Per questo consideriamo convincenti le illuminanti riflessioni di Eugenio Randi. Cfr. E. Randi, *Il sovrano e l'orologio*, op. cit., pp. 1-11

⁶⁰ L. Freppert, *The Basis of Morality According to William Ockham*, op. cit.; J. Kilcullen, *Natural Law and Will in Ockham*, op. cit.; A.J. Freddoso, *Ockham on Faith and Reason*, in: *The Cambridge Companion to Ockham*, ed. by V. Spade, Cambridge University Press, 1999; A. Ghisalberti, *La fondazione dell'etica in Guglielmo di Ockham*, op. cit.

‘positivistica’ dell’etica e del diritto e riporta il discorso sull’immutabilità e universalità degli *iura naturalia*.

Inoltre, ci si chiederà se la scelta del dialogo come genere letterario sia stata funzionale a particolari intenzioni ‘comunicative’ che forse Ockham auspicava nei primi anni dell’esilio, quando era ancora molto forte per lui il bisogno di difendersi dalle accuse di eresia e mostrare la sua fedeltà all’ortodossia cattolica. Un dialogo immaginario, condotto secondo il modello della dialettica socratica finalizzata alla ricerca della verità, avrebbe rappresentato per il filosofo uno strumento utile per chiarire le proprie ragioni senza indugiare in atteggiamenti ostili verso i suoi accusatori ma mostrando una sincera disponibilità all’ascolto delle idee altrui, pur non mancando mai di sottolineare con coraggio i motivi che lo avevano spinto a disobbedire ad un papa che molti consideravano eretico a causa di alcune dottrine. Come vedremo, manca un particolare livore polemico e il linguaggio utilizzato non è particolarmente aggressivo né dogmatico. È appena il caso di anticipare qualcosa sul *Dialogus* che analizzeremo nel terzo capitolo di questo lavoro. Incontreremo un maestro che procede con cautela, intento ad esporre con imparzialità tutte le opinioni esistenti in merito ai poteri del papa, privilegiando il metodo dialettico-filosofico con cui guida un discepolo desideroso di sapere. Il *Dialogus* non si limita all’analisi dei rapporti tra potere civile ed ecclesiastico ma si estende a tematiche diverse: affronta il problema dell’eresia e poi analizza i complessi rapporti – non sempre sereni – che nelle scuole universitarie del tempo si andavano costituendo tra i teologi e i nuovi giuristi professionisti, spesso in competizione riguardo alla trattazione di questioni morali e teologiche; inoltre, richiama l’attività speculativa dei veri filosofi in materia morale. Il tutto espresso sotto la forma dialogica, espressione del bisogno di sapere, la forma per eccellenza della ricerca libera finalizzata alla conoscenza della verità. L’ipotesi che qui ci limitiamo a formulare, in attesa che i testi analizzati la confermino, è che un primo passo verso un approccio sereno e non conflittuale nei confronti delle idee giuridiche dominanti nel tempo in cui il filosofo scriveva, venga fatto a proposito della teoria del diritto naturale, sulla quale Ockham si sofferma a lungo, ammettendo diversi ‘modi’ attraverso i quali può essere intesa tale nozione, con delle varianti che mostrano una larga apertura verso l’aristotelismo al quale la cultura teologico-giuridica del tempo tendeva a conformarsi.

Come si vedrà meglio analizzando i testi ockhamiani, ci sembra inadeguato attribuire a Guglielmo la qualifica di ‘volontarista’ intesa secondo l’accezione antigiusnaturalistica che il termine ha assunto in età moderna dopo l’avvento della Riforma. Tuttavia anche una seconda

accezione, diffusasi tra il XVII e il XVIII secolo, non ci sembra adattabile al pensiero del francescano inglese; quest'ultima rimanda a etiche individualistiche che – come gli studi di Alessandro Ghisalberti hanno mostrato – non appartengono alla mentalità di Ockham poiché affiderebbero «la valutazione morale degli atti a parametri stabiliti soggettivamente»⁶¹.

L'ultima riflessione ci offre lo spunto per concludere questa breve introduzione. Ricordando la rilevanza filosofica della Storia concettuale (*Begriffsgeschichte*) che ci ha insegnato a contestualizzare alcuni concetti controversi come ad esempio libertà, laicità, democrazia⁶², possiamo supporre che anche i termini 'volontarismo' e 'intellettualismo' siano stati oggetto di svariate interpretazioni, che cioè abbiano subito delle 'riconcettualizzazioni' alla luce delle diverse concezioni del mondo e dell'uomo succedutesi storicamente. Quello che ci interessa, e che ci proponiamo vivamente di perseguire, è non attribuire a Guglielmo di Ockham e al suo pensiero quello che alcuni interpreti hanno inteso successivamente, finendo inevitabilmente per creare dei luoghi comuni funzionali a diverse esigenze, che forse non tengono conto della necessità di contestualizzare il pensiero di un autore nel suo tempo, non dimenticando che il *modus loquendi* che caratterizza la cultura di un'epoca può non essere quello di generazioni successive. Si tratta di una scelta alla quale non possiamo rinunciare.

⁶¹ A. Ghisalberti, *Amore di Dio e non-contraddizione: l'Essere e il Bene in Guglielmo di Ockham*, in *Filosofia e Teologia nel Trecento*, a cura di L. Bianchi, FIDEM, Louvain-La-Neuve 1994, p. 70. Il saggio in questione dimostra la lontananza dell'etica ockhamiana da un radicale volontarismo che condurrebbe a una sorta di 'positivismo etico'.

⁶² Cfr. M. Barberis, *Libertà*, op. cit., pp. 7-12

CAPITOLO I – RAGIONE, SCIENZA MORALE, DIRITTO NATURALE

1.1 La nozione teologico-giuridica di *ius naturale* nel medioevo latino.

Alcuni fatti storici molto noti, sui quali torneremo più avanti, costringono «l'uomo filosoficamente e teologicamente più preparato che l'Ordine dei Minori allora vantasse»⁶³ ad abbandonare gli studi di Teologia e Logica⁶⁴, oltre che la stessa Inghilterra dove aveva vissuto fino al 1324⁶⁵, e ad impegnarsi nelle dispute ecclesiologico-politiche del tempo; da questo momento Ockham si trova a misurarsi con quella nozione di *ius naturale* che apparteneva alla cultura scolastica medievale oltre che alla tradizione del diritto civile e canonico⁶⁶.

Prima di analizzare gli scritti in cui il filosofo affronta la questione pauperistica, difendendo la legittimità della scelta francescana di rinuncia alla proprietà dei beni, vogliamo soffermarci brevemente su una lettura dei testi più significativi ai quali la scienza giuridica medievale si ricollegava nella definizione della nozione di *ius naturale*; più in generale, rifletteremo sulla concezione della legge nel Medioevo latino⁶⁷. Occorre tuttavia premettere che all'epoca il diritto naturale era inteso non solo come una

⁶³ M. Damiata, *Guglielmo d'Ockham: povertà e potere*, vol. I, op. cit., p. 7

⁶⁴ L'intera opera filosofica e teologica ockhamiana è raccolta in: *Guillelmi de Ockham opera philosophica et theologica*, a cura di G. Gàl et al., 17 voll., St. Bonaventure, The Franciscan Institute, N.Y., 1967-1988; si veda inoltre la vasta bibliografia sulle opere e gli studi critici in: A. Ghisalberti, *Introduzione a Ockham*, Editori Laterza, Bari 2003, pp. 133-164

⁶⁵ Sulle vicende legate alla questione pauperistica, al soggiorno ad Avignone di Ockham (1324-1328) ed alle accuse di eresia mosse contro alcuni teologi francescani si rimanda a: M. Damiata, *Guglielmo d'Ockham: povertà e potere*, vol. I, op. cit.; R. Lambertini, A. Tabarroni, *Dopo Francesco: l'eredità difficile*, Postfazione di Jürgen Miethke, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1989; A. Tabarroni, *Paupertas Christi et Apostolorum. L'ideale francescano in discussione (1322-1324)*, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma 1990; R. Lambertini, *La povertà pensata*, op. cit.

⁶⁶ Sulla centralità del diritto naturale nella scienza giuridica medievale si rimanda al volume di D. Quaglioni, *La giustizia nel medioevo e nella prima età moderna*, op. cit.

⁶⁷ Sull'argomento esiste un importante lavoro che citiamo: R.M. Pizzorni, *Il diritto naturale dalle origini a S. Tommaso d'Aquino*, Pontificia Università Lateranense, Città Nuova Editrice, Roma 1985

conoscenza filosofica, una certezza che garantiva all'uomo l'esistenza di un ordine morale naturale, ma innanzitutto come una verità teologica⁶⁸.

«Nam lex mihi esse non uidetur, quae iusta non fuerit»⁶⁹. Con queste parole Agostino interpretava il rapporto tra la legge umana e l'idea di giustizia. Le teorie giusnaturalistiche e razionalistiche hanno costituito il fondamento del *Corpus* della scienza giuridica medievale e hanno supportato una concezione della legge umana come atto intrinsecamente razionale, la cui validità risultava strettamente dipendente dalla sua conformità al diritto naturale e divino⁷⁰. Questa idea si è mantenuta costante nel passaggio verso l'età moderna. Il giusnaturalismo moderno, infatti, sviluppando una teoria dei diritti 'soggettivi' naturali ne ha garantito la loro 'sacralità', pur all'interno del processo di secolarizzazione iniziato con Ugo Grozio e continuato, tra il XVII e il XVIII secolo, con la dottrina lockiana della legge naturale⁷¹. Già con Bodin il XVI secolo aveva conosciuto una concezione volontaristica del diritto nella quale, tuttavia, restava preminente il rispetto per le leggi di Dio e della natura, unici limiti (sacri e inviolabili) cui lo stesso sovrano non poteva assolutamente derogare⁷².

Il lungo processo attraverso cui si è assistito all'emergere di una teoria del diritto naturale nel medioevo latino ha origini antiche. La scienza giuridica medievale conosce una nozione di *ius naturale* trasmessa dalla tradizione romanistica influenzata dalle filosofie morali dello stoicismo, a cui si richiamava la riflessione filosofica di autori latini come Cicerone e Seneca. L'identificazione, già operata dagli stoici del III secolo a. C., tra *nomos e physis* introduce un'idea di *ratio naturalis* in cui il dover essere e l'essere, (la legge e la natura) coincidono confluendo nel *Logos*.

⁶⁸ È importante riconoscere la peculiarità della nozione medievale di legge naturale, rispetto alle elaborazioni teoriche più tarde che culmineranno nelle teorie giusnaturalistiche del XVII secolo. Cfr. S. Perfetti, *Quando è più virtuosa la disobbedienza. Tommaso d'Aquino su legge naturale, leggi umane e legittimità di resistenza*, in *Scientia, Fides, Theologia. Studi di filosofia medievale in onore di G. Fioravanti*, a cura di S. Perfetti, Edizioni ETS, Pisa 2011, pp. 218-251

⁶⁹ Augustinus, *De libero arbitrio*, I, v, 11, cura et studio W.M. Green, Turnholti Typographi Brepols Editores Pontificii 1970, p. 217 (CCSL, vol. XXIX)

⁷⁰ Su tale argomento si legga in particolare: F. Todescan, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico*, Giuffrè Editore, Milano 1983; D. Quagliani, *La giustizia nel medioevo e nella prima età moderna*, op. cit., pp. 9-73

⁷¹ Cfr. J. Locke, *Essays on the Law of Nature*. The Latin Text with a Translation, Introduction and Notes, Edited by W. von Leyden, at the Clarendon Press, Oxford 1954

⁷² Cfr. D. Quagliani, *La giustizia nel Medioevo e nella prima età moderna*, op. cit., pp. 120-121

L'appartenenza dell'uomo alla natura si traduce a sua volta in un'appartenenza all'ordine razionale⁷³; pertanto, attraverso la definizione aristotelica dell'uomo come essere razionale si giunge alla filosofia stoica che insiste sulla retta ragione (*lógos orthós*), strumento infallibile per orientarsi nella prassi etica e politica. L'idea di una giustizia naturale assume dunque nello stoicismo un ruolo centrale. Il filosofo del diritto Guido Fassò ha rilevato la visione unitaria cui conduce questa dottrina; nell'ottica stoica, infatti, la legge di natura, la legge divina, e la legge umana non possono contraddirsi. Le leggi umane (*ius gentium*), in particolare, presenterebbero tratti comuni in tutti i popoli proprio in quanto espressione della comune Ragione. Per questo motivo gli Stoici attribuiscono un valore altissimo al diritto, come «traduzione in termini positivi della legge della Ragione universale»⁷⁴.

L'idea stoica del diritto si trasmette alla scienza giuridica romana. Alcune delle opere di Cicerone esprimono con grande chiarezza l'idea della giustizia naturale. Un tratto comune, nella concezione ciceroniana, è la natura giuridica e consensuale dello Stato il quale sarebbe fondato sul comune sentimento del diritto e sulla condivisione dell'utile collettivo⁷⁵. L'ideale stoico che punta sulla intrinseca razionalità della legge e, dunque, su un fondamento naturale della giustizia, è espresso nel terzo libro del *De re publica*:

«Est quidem vera lex recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnis, constans, sempiterna, quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat, quae tamen neque probos frustra iubet aut vetat, nec improbos iubendo aut vetando movet. Huic legi nec obrogari fas est, neque derogari aliquid ex hac licet, neque tota abrogari ipotest, nec vero aut per senatum aut per populum solvi hac lege possumus, neque est quaerendus explanator aut interpres Sextus Aelius, nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac, sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit, unusque erit communis quasi magister et imperator omnium deus: ille legis huius inventor, disceptator, lator; cui qui non parebit, ipse se fugiet, ac naturam hominis aspernatus hoc ipso luet maximas poenas, etiamsi cetera supplicia quae putantur effugerit.»⁷⁶

⁷³ Cfr. G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto*, vol. I, Editori Laterza, Bari 2007, pp. 80-84

⁷⁴ G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto*, vol. I, p. 83

⁷⁵ «[...] iuris consensu et utilitatis communione sociatus». Cicerone, *La Repubblica*, I, 25, 39, ed. a cura di F. Nenci, BUR, Milano 2008, p. 296

⁷⁶ «La vera legge è la retta ragione, in accordo con la natura, diffusa fra tutti gli uomini, immutabile, eterna, quella che chiama al dovere con il suo comando, con il suo divieto distoglie dalla frode; ma che

Da questo celebre passo si evince che la legge naturale coincide con la legge che l'uomo dà a se stesso, in quanto essere razionale. In tal senso si dovrebbe intendere l'equiparazione ciceroniana tra *ius gentium* e legge di natura: essa indica la coincidenza tra il diritto positivo dei popoli e il diritto naturale, insieme di norme al di sopra del tempo e dello spazio, eterne, immutabili, che invitano al rispetto delle regole della convivenza. Nello stesso tempo Cicerone si preoccupa di distinguere lo *ius gentium* dallo *ius civile*, attribuendo quest'ultimo alla peculiarità del diritto romano⁷⁷.

Appartiene all'etica stoica l'idea della naturale uguaglianza degli uomini e della comunione originaria dei beni; essa individua nel diritto umano l'origine della proprietà privata. Il tema della libertà e dell'uguaglianza, chiamando in causa la natura, esprime il bisogno di introdurre nella scienza giuridica un criterio di valutazione morale delle norme. Tuttavia, se in natura nulla è privato, la ragione naturale permette il passaggio ad un sistema giuridico comune in cui il diritto delle genti garantisce i modi di acquisto della proprietà, punendo il furto e l'ingiusto arricchimento. Cicerone accoglie anche questa dottrina come risulta, tra l'altro, da un passo del *De officiis*:

«Sunt autem privata nulla natura, sed aut vetere occupatione, ut qui quondam in vacua venerunt, aut victoria, ut qui bello potiti sunt, aut lege, pactione, condicione, sorte; ex quo fit, ut ager Arpinas Arpinatium dicatur, Tusculanus Tusculanorum; similisque est privatarum possessionum discriptio. Ex quo, quia suum quisque fit eorum, quae natura fuerant communia, quod cuique optigit, id quisque teneat; e quo si quis sibi appetet, violabit ius humanae societatis.»⁷⁸

non ordina o vieta invano agli onesti, né comandando o vietando muove i disonesti. Non è permesso proporre modifiche a questa legge, né è lecito derogare a una qualche sua disposizione, né è possibile abrogarla interamente, né da questa possiamo essere esentati dal senato o dal popolo, e non si deve cercare come commentatore o interprete Sesto Elio, né questa legge sarà una a Roma, un'altra a Atene, una ora, un'altra in futuro, ma una sola legge terrà unite tutte le genti e in ogni tempo, e sarà uno solo guida e signore di tutti, il dio: lui di questa legge autore, arbitro, giudice; chi ad essa non ubbidirà, fuggirà se stesso e, poiché ha rifiutato la sua natura di uomo, proprio per questo sconterà le pene più gravi anche se sarà riuscito a sfuggire a tutti quelli che comunemente sono ritenuti supplizi.» Cicerone, *La Repubblica*, III, 22, 33, trad. it. di F. Nenci, op. cit., p. 473

⁷⁷ Cfr. G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto*, vol. I, p. 108

⁷⁸ «Non vi sono però cose private per natura, ma per antico possesso, come accade per quelli che vennero un tempo in luoghi non occupati o per quelli che se ne impadronirono per vittoria bellica, o per legge, per contratto o sorteggio; e così avvenne che il territorio di Arpino è chiamato paese degli Arpinati, quello di Tuscolo dei Tuscolani; e simile è la distribuzione dei possedimenti privati. Ma poiché quei beni che erano comuni per natura diventano di proprietà privata, ognuno si tenga ciò che ebbe in sorte; se poi qualcuno desidererà per sé l'altrui, violerà il diritto dell'umana società.» Cicerone, *I Doveri*, I, 7, trad. it. di A. Resta Barrile, BUR, Milano 1998, pp. 91-93

Le dottrine morali stoiche e il diritto romano giungono alla tradizione cristiana tramite la lettura di Cicerone operata da Ambrogio, vescovo di Milano, da Agostino e da Lattanzio⁷⁹. L'ideale stoico della fratellanza fra gli uomini, reinterpretato alla luce delle Scritture, diventa fratellanza cristiana. Con il peccato originale si pone fine alla comunione dei beni voluta da Dio; nascono dunque la proprietà privata e la schiavitù, ovvero il dominio su beni e persone. La naturale uguaglianza resta «un ideale di perfezione non più appartenente al tempo della storia»⁸⁰. Prima di Agostino, i primi Padri della Chiesa avevano già ripreso la dottrina del diritto naturale rielaborandola in senso cristiano. Proprio la cultura latina classica, e in particolare il diritto romano, insieme all'arte della retorica, avrebbero avuto una parte fondamentale nello sviluppo di un'identità cristiana sin dai primi secoli⁸¹. L'idea di un 'giusto in natura', mettendo in relazione la scienza giuridica con la scienza morale, era stata quindi accolta dai primi Padri apologeti cristiani. Il Cristianesimo aggiungeva al diritto naturale un significato profondamente religioso, conciliando perfettamente moralità e diritto. Decretisti e glossatori bolognesi del XII secolo avrebbero insistito sulla natura 'sacra' del diritto, trasmettendo questo insegnamento ai secoli successivi⁸². Riprendendo una definizione contenuta nel *Digesto* di Giustiniano, che citava a sua volta Ulpiano e Celso, i maestri bolognesi presentavano i giurisperiti come «sacerdoti della giustizia»⁸³.

Una tale concezione del diritto doveva necessariamente conciliarsi con la lettura di alcuni passi delle Sacre Scritture. La lettera di Paolo ai Romani e la prima di Pietro, ad esempio, attribuivano al potere politico e dunque al diritto attraverso cui il potere imperiale esprimeva la sua autorità, una funzione pacificatrice. Il primo cristianesimo, dunque, tentava di

⁷⁹ Cfr. C.J. Nederman, *Nature, sin and the origins of society: the ciceronian tradition in medieval political thought*, in «Journal of the History of Ideas», XLIX (1988), pp. 3-26

⁸⁰ M.T. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Il pensiero politico medievale*, Editori Laterza, Bari 2000, p. 4

⁸¹ Cfr. E. Galli Della Loggia, *L'identità italiana*, Il Mulino, Bologna 1998, pp. 31-57

⁸² Cfr. B. Paradisi, *Il pensiero politico dei giuristi medievali*, in *Studi sul Medioevo giuridico*, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma 1987, I, pp. 263-433; Cfr. D. Quaglioni, *La giustizia nel Medioevo e nella prima età moderna*, op. cit., pp. 28-35

⁸³ E.H. Kantorowicz, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*. Introd. di Alain Boureau, Giulio Einaudi Editore, Torino 1989, p. 103

rispondere a problemi politici e sociali: la schiavitù, l'esigenza di uguaglianza, i rapporti con il potere politico⁸⁴. Un famoso studio di Giovanni Tabacco ha dimostrato che attraverso la riscoperta del diritto naturale i primi cristiani avrebbero sviluppato l'idea che avrebbe caratterizzato i rapporti tra regno e sacerdozio per molti secoli⁸⁵. I Cristiani chiedevano agli imperatori di rispettare l'insegnamento paolino sul «fondamento divino e il carattere ministeriale di ogni potere supremo»⁸⁶.

Con Origene, nel III secolo dopo Cristo, si chiarisce la necessaria relazione tra il diritto naturale e la legge evangelica, individuando in essa la fonte da cui il legislatore umano dovrebbe attingere. Origene mette in evidenza l'idea che le istituzioni umane, seppur necessarie, debbano essere conformi alla legge della natura, cioè di Dio⁸⁷. Anche le opere di Agostino riprendono spesso il tema della giustizia naturale mutuata, tra l'altro, dalla lettura di Cicerone. Nel *De libero arbitrio* afferma che la legge positiva (*lex temporalis*) non è giusta se non è conforme alla *lex aeterna*. Inoltre adotta la definizione ciceroniana di legge naturale come *summa ratio*⁸⁸.

La legge umana scritta, mutabile secondo le esigenze del momento, deve fondarsi sull'immutabile diritto naturale, conoscibile razionalmente. La giustizia, dunque, intesa come virtù, *habitus* di un animo retto, guida il buon legislatore mirante ad attribuire a ciascuno il suo, in vista dell'utilità

⁸⁴ Cfr. G. Garancini, *Diritto naturale e storicità del diritto. La riflessione medievale sul diritto naturale*. Editore Giuffrè, Milano 1981

⁸⁵ Cfr. G. Tabacco, *La relazione fra i concetti di potere temporale e potere spirituale nella tradizione cristiana fino al secolo XIV*, Università di Torino 1950

⁸⁶ G. Tabacco, *La relazione fra i concetti di potere temporale e potere spirituale*, p. 6

⁸⁷ «Esistono quindi, parlando in generale, due leggi: l'una è la legge di natura, che Dio avrebbe stabilito, l'altra invece è quella scritta, presente nelle città. Ed è bene non angustiare i cittadini con il pretesto di leggi straniere, là dove la legge scritta non si contrappone a quella di Dio. Ma, dove la legge di natura, cioè di Dio, fornisce prescrizioni contrarie alla legge scritta, vedi se la ragione non convince a dire un lungo addio alle leggi scritte e alla volontà dei legislatori, ma ad abbandonarsi al Dio legislatore e a scegliere di vivere secondo il suo Logos, anche se bisogna fare questo a prezzo di pericoli, infinite sofferenze, morti e infamie». Origene, *Contro Celso*, V, 37, a cura di P. Ressa, Morcelliana, Brescia 2000, pp. 403-404. Per l'edizione critica del testo greco si rimanda a: Origenes, *Contra Celsum* libri VIII, edidit M. Marcovich, Brill, Leiden-Boston-Köln 2001, p. 352

⁸⁸ «A: Quid? Illa lex quae summa ratio nominatur, cui semper obtemperandum est et per quam mali miseram, boni beatam uitam merentur, per quam denique illa, quam temporalem uocandam diximus, recte fertur recteque mutatur, potestne cuiquam intellegenti non incommutabilis aeternaque uideri? An potest aliquando iniustum esse, ut mali miseri, boni autem beati sint? aut ut modestus et gravis populus ipse sibi magistratus creet, dissolutus uero et nequam ista licentia careat? E: Video hanc aeternam esse atque incommutabilem legem». Augustinus, *De libero arbitrio*, I, vi, 15, cura et studio W.M. Green, Turnholts Typographi Brepols Editores Pontificii 1970, p. 220 (CCSL, vol. XXIX)

comune. La prima definizione in tal senso si trova già nel III secolo d.C., codificata da Ulpiano nelle *Regulae*: “*iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuere*”. Ulpiano aveva trasferito sul piano strettamente giuridico la definizione aristotelica di giustizia come virtù, che rimandava a sua volta all’idea della misura, giusta regola nelle azioni degli uomini⁸⁹. Tornando ad Agostino, interprete di Cicerone, la giustizia si presenta come *habitus* conforme alla natura e alla ragione, con le sei virtù civili già elencate nel secondo libro del *De Inventione*⁹⁰. Inoltre, nella riflessione del Vescovo di Ippona l’ordine razionale voluto da Dio escludeva in origine la schiavitù e il dominio tra gli uomini, seguendo la tradizione biblica:

«Hoc naturalis ordo praescribit, ita Deus hominem condidit. Nam: *Dominetur, inquit, piscium maris et uolatilium caeli et omnium reptantium, quae reptant super terram*. Rationalem factum ad imaginem suam noluit nisi inrationabilibus dominari; non hominem homini, sed hominem pecori. Inde primi iusti pastores pecorum magis quam reges hominum constituti sunt, ut etiam sic insinuaret Deus, quid postulet ordo creaturarum, quid exigat meritum peccatorum. Condicio quippe seruitutis iure intellegitur imposita peccatori. Proinde nusquam scripturarum legimus seruum, antequam hoc uocabulo Noe iustus peccatum filii uindicaret. Nomen itaque istud culpa meruit, non natura»⁹¹.

⁸⁹ Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro V, 1133b30; 1134a5

⁹⁰ «*Virtus est animi habitus naturae modo atque rationi consentaneus. Quare omnibus partibus eius cognitis tota uis erit simplicis honestatis consideranda. Habet igitur partes quattuor: prudentiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam. [...] Iustitia est habitus animi communi utilitate conseruata suam cuique tribuens dignitatem. Eius initium est a natura profectum; deinde quaedam in consuetudinem ex utilitatis ratione uenerunt; postea res et natura profectas et consuetudine probatas legum metus et religio sanxit. Naturae ius est quod non opinio genuit, sed quaedam innata uis inseruit, ut religionem, pietatem, gratiam, uindicationem, observantiam, ueritatem*». Augustinus, *De Diversis Quaestionibus Octoginta Tribus*, XXXI, 1, edidit A. Mutzenbecher, Turnholti Typographi Brepols Editores Pontificii 1975, pp. 41-42 (CCSL, vol. XLIV A)

⁹¹ «Questo prescrive l’ordine della natura; questo è il modo in cui Dio ha creato l’uomo. Egli disse: *Domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra*. Volle quindi che la creatura razionale, fatta a sua immagine, comandasse precisamente solo sulle creature irrazionali; non l’uomo sull’uomo, ma l’uomo sulla bestia. Per questo i primi giusti sono stati costituiti come pastori di greggi invece che come re di uomini, in modo che Dio ci mostrasse anche in quel modo che cosa richiedesse l’ordine della natura ed esigesse la sanzione dei peccati. A buon diritto quindi la condizione di schiavitù viene intesa come una imposizione al peccatore. Noi non leggiamo mai nelle Scritture la parola “schiavo” prima che con quel termine Noè, uomo giusto, bollasse il peccato di suo figlio. La colpa, e non la natura, ha meritato quindi questo nome». Augustinus, *De Civitate Dei*, XIX, 15, curaverunt B. Dombart et A. Kalb, Turnholti Typographi Brepols Editores Pontificii 1955, p. 682 (CCSL, vol. XLVIII); trad. it. *La città di Dio*, a cura di L. Alici, Bompiani, Milano 2001, p. 968

Al dominio originario, nello stato edenico, risultano soggetti per volontà divina solo gli esseri irrazionali, ma subentra la necessità di istituire un *dominium* dopo il peccato, un'autorità pubblica che con le sue leggi annulla l'eguaglianza che caratterizzava i rapporti tra gli uomini secondo l'*ordo naturalis*. Nel *De civitate Dei* Agostino esprime il suo interesse per l'aspetto politico della convivenza umana al quale si accompagna il riconoscimento del valore ultraterreno dell'insegnamento cristiano e pertanto egli oppone tra loro la città terrena e quella celeste⁹².

Isidoro di Siviglia, nelle *Etymologiarum* composte tra il VI e il VII secolo, riprende il discorso sul diritto e la giustizia naturale. Infatti, affermando una separazione tra *ius gentium* e *ius naturae*, condivide l'idea dell'origine umana della schiavitù⁹³. La separazione tra la legge scritta (*lex*) e non scritta (*mos*) si risolve però in un comune legame con la *ratio*. Sottolineando il fondamento razionale di ogni legge positiva o consuetudinaria, affida alla capacità della stessa ragione naturale la distinzione tra ciò che è giusto (e conforme alla legge divina) e ciò che non lo è:

«DE LEGE. Lex est constitutio populi, quam maiores natu cum plebibus sancierunt. Nam quod Rex vel Imperator edicit, constitutio vel edictum vocatur. Institutio aequitatis duplex est, nunc in legibus, nunc in moribus. Inter legem autem et mores hoc interest, quod lex scripta est, mos vero est vetustate probata consuetude, sive lex non scripta. Nam lex a legendo vocata, quia scripta est. Mos autem longa consuetudo est, de moribus tracta tantundem. Consuetudo autem est ius quoddam moribus institutum, quod pro lege suscipitur, cum deficit lex; nec differt scriptura an ratione consistat, quando et legem ratio commendat. Porro, si ratione lex constat, lex erit omne iam quod ratione constiterit, duntaxat quod religioni congruat, quod disciplinae conveniat, quod saluti proficiat»⁹⁴.

⁹² Cfr. M.T. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Il pensiero politico medievale*, op. cit., p. 7

⁹³ Cfr. R.M. Pizzorni, *I diritti umani nell'alto medioevo*, in *I diritti umani. Dottrina e prassi*. Opera collettiva diretta da G. Concetti, Editrice AVE, Roma 1982, p. 154

⁹⁴ «La legge è *constitutio populi*, ossia ciò che costituisce un popolo, sancito come sacro dagli anziani insieme con le plebi. I decreti di un re o di un imperatore, infatti, prendono il nome di 'costituzione' o 'editto'. La determinazione di ciò che è giusto presenta una natura duplice, in quanto si basa ora sulle leggi, ora sui costumi. La differenza tra legge e costume consiste nel fatto che la prima è scritta, mentre il secondo è una consuetudine il cui valore è stato provato col tempo, ovvero una legge non scritta. La legge, infatti, deriva il proprio nome dal verbo 'leggere', in quanto scritta. Il costume, invece, è una consuetudine di origine antica derivata solo dai costumi umani. La consuetudine, d'altra parte, costituisce una specie di diritto stabilito sulla base dei costumi e riconosciuto come norma di legge in mancanza di una legge vera e propria: né fa differenza che essa abbia il proprio fondamento in un testo scritto o nella capacità della ragione di distinguere ciò che è giusto da ciò che non lo è, poiché è questa stessa capacità che dà valore anche alla legge. Inoltre, se la legge ha il proprio fondamento nella stessa

Nel diritto romano, conosciuto da Isidoro tramite il *Corpus Iuris Civilis* giustiniano, si precisava che la guerra, la schiavitù, la proprietà, sono istituti conformi al diritto delle genti ma contrari al diritto naturale originario: «iure enim naturali ab initio omnes homines liberi nascebantur»⁹⁵; «ex hoc iure gentium introducta bella, discretæ gentes, regna condita, dominia distincta, agris termini positi, aedificia collocata»⁹⁶. Nelle Istituzioni e nel Digesto del *Corpus* legislativo di Giustiniano si affermava l'idea di un diritto naturale non appartenente solo agli uomini, quale invece sarebbe il diritto delle genti (*ius commune solis hominibus*), ma a tutti gli esseri viventi (*ius commune omnibus animalibus*). Con tale idea si chiariva anche il rapporto tra diritto umano e diritto naturale in quanto veniva messa in evidenza la non necessaria coincidenza tra i due, e ciò a conferma di quanto prima esposto sull'origine della proprietà e della schiavitù⁹⁷.

Il primo libro delle Istituzioni si apre con una precisa definizione delle tre diverse nozioni giuridiche, distinte, come si è già visto, in diritto naturale, diritto civile e diritto delle genti⁹⁸. La classica tripartizione avrebbe caratterizzato per secoli la cultura giuridica medievale; in particolare, la nozione di *ius naturale* derivata da Ulpiano come diretta espressione della razionalità divina presente nella natura e perciò patrimonio comune a tutti gli esseri viventi (*ius naturale est quod natura omnia animalia docuit*). Isidoro, nelle *Etimologie*, riprende la stessa

ragione, tutto ciò che abbia il proprio fondamento nella stessa ragione costituirà legge, purché conforme alla religione, conveniente ad una corretta formazione ed utile al conseguimento della salvezza». Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum sive Originum*, lib. II, x, recognovit W.M. Lindsay, tomus I libros I-X continens, Oxonii e Typographeo Clarendoniano 1966; trad. it. *Etimologie o Origini*, a cura di A. Valastro Canale, Utet, Torino 2004, p. 203

⁹⁵ *Corpus Iuris Civilis, Institutiones*, 1.2.2, op. cit., p. 3

⁹⁶ *Corpus Iuris Civilis, Digesta*, 1.1.5, op. cit., p. 1

⁹⁷ Cfr. G. Nocera, *Ius naturale nella esperienza giuridica romana*, Editore Giuffrè, Milano 1962, pp. 6-18

⁹⁸ «Ius naturale est quod natura omnia animalia docuit. Nam ius istud non humani generis proprium est, sed omnium animalium, quae in caelo, quae in terra, quae in mari nascuntur. [...]. Ius autem civile vel gentium ita dividitur: [...] nam quod quisque populus ipse sibi ius constituit, id ipsius proprium civitatis est vocaturque ius civile, quasi ius proprium ipsius civitatis: quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos peraeque custoditur vocaturque ius gentium, [...]. Ius autem gentium omni humano generi commune est. [...] bella etenim orta sunt et captivitates secutae et servitutes, quae sunt iuri naturali contrariae (iure enim naturali ab initio omnes homines liberi nascebantur); ex hoc iure gentium et omnes paene contractus introducti sunt, ut emptio venditio, locatio conductio, societas, depositum, mutuum, et alii innumerabiles.» *Corpus Iuris Civilis, Institutiones*, 1. 2, op. cit., p. 3

distinzione giustiniana tra *ius naturale*, *ius civile* e *ius gentium*, tuttavia egli non distingue più tra un diritto comune ai soli esseri razionali e uno comune a tutti gli esseri animati. Lo *ius gentium* sembra fare da ponte tra l'ordine naturale e il diritto dei popoli che, pur avendo i caratteri della positività, è esso stesso espressione della *ratio naturalis*, facoltà appartenente a tutto il genere umano. Questa equiparazione tra diritto naturale e *ius gentium* derivava a sua volta dall'insegnamento del giureconsulto Gaio per il quale, attraverso il ricorso alla comune *ratio*, tutti i popoli stabiliscono in egual modo le regole fondamentali della convivenza civile:

«QUID SIT IUS NATURALE. Ius autem naturale [est], aut civile, aut gentium. Ius naturale [est] commune omnium nationum, et quod ubique instinctu naturae, non constitutione aliqua habetur; ut viri et feminae coniunctio, liberorum successio et educatio, communis omnium possessio, et omnium una libertas, adquisitio eorum quae caelo, terra marique capiuntur. Item depositae rei vel commendatae pecuniae restitutio, violentiae per vim repulsio. Nam hoc, aut si quid huic simile est, numquam iniustum [est], sed naturale aequumque habetur. QUID SIT IUS CIVILE. Ius civile est quod quisque populus vel civitas sibi proprium humana divinaque causa constituit. QUID SIT IUS GENTIUM. Ius gentium est sedium occupatio, aedificatio, munitio, bella, captivitates, servitutes, postliminia, foedera pacis, indutiae, legatorum non violandorum religio, conubia inter alienigenas prohibita. Et inde ius gentium, quia eo iure omnes fere gentes utuntur»⁹⁹.

⁹⁹ «Il diritto può essere naturale, civile o delle genti. Il diritto naturale è comune a tutti i popoli ed esiste ovunque in virtù non già di una qualche costituzione, bensì di un istinto di natura: ad esempio, il diritto all'unione del maschio e della femmina, il diritto al riconoscimento ed all'educazione dei figli, il diritto al possesso ed alla libertà comune a tutti, il diritto all'acquisto di quanto conseguito in cielo, terra e mare. Analogamente, il diritto alla restituzione di un bene dato in deposito o di denaro dato in custodia, ovvero il diritto di respingere la violenza mediante la forza. Tutto ciò, infatti, o quanto altro esista di simile, non è mai ingiusto, bensì è considerato naturale e giusto. Il diritto civile è quello che ciascun popolo o città stabilisce come proprio nel rispetto degli uomini e della divinità. Il diritto delle genti regola l'occupazione di sedi, la costruzione di edifici e fortificazioni, le guerre, la prigionia, i rapporti di sottomissione, il rientro in patria degli esiliati, i trattati di pace, le tregue, il vincolo d'inviolabilità dei legati, la proibizione di matrimonio tra stranieri. Da qui la denominazione 'diritto delle genti', in quanto quasi tutte le genti si servono di esso». Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum*, lib. V, iv-vi, op. cit.; trad. it. di A. Valastro Canale, op. cit., p. 391. Ritengo opportuno correggere la traduzione appena citata con riguardo al termine *communis* riferito a *possessio*. Qui Isidoro rimanda all'originario possesso comune di tutti; il testo assume dunque un significato ben diverso da quello che sembra essere attribuito dal traduttore di questo brano che invece utilizza l'aggettivo 'comune' in modo improprio. Pertanto correggo la traduzione come segue: "*communis omnium possessio, et omnium una libertas* = il possesso comune e una sola libertà di tutti". Questo brano è particolarmente importante ai fini della presente ricerca, poiché esso verrà citato più volte proprio da Ockham, nella terza parte del *Dialogus inter magistrum et discipulum*.

Il punto attorno a cui sembra esserci totale concordanza tra le diverse citazioni fin qui esaminate, è l'idea di un fondamento naturale (e quindi razionale) della giustizia, insieme alla consapevolezza che alla *communis possessio* originaria sia seguita l'istituzione umana del *dominium proprium*.

Il parallelismo tra *ius gentium* e ragione naturale verrà ripreso alcuni secoli dopo nel preambolo del *Liber Augustalis* voluto dall'imperatore Federico II. Esso testimonia non solo la perfetta concordanza tra diritto dei popoli e *ratio naturalis* ma anche che la stessa volontà legislatrice del sovrano è sorretta dal consiglio della ragione, madre di ogni diritto¹⁰⁰. Il medioevo latino conosce dunque una nozione di legge scritta chiamata 'Ragione', garanzia di equità, secondo una definizione contenuta nel Vecchio Digesto giustiniano al quale lo stesso Dante fa riferimento nel *Convivio*:

«E con ciò sia cosa che in tutte queste volontarie operazioni sia equitate alcuna da conservare e iniquitate da fuggire (la quale equitate per due cagioni si può perdere, o per non sapere quale essa si sia o per non volere quella seguitare), trovata fu la ragione scritta, e per mostrarla e per comandarla. Onde, dice Augustino, se questa – cioè equitate – li uomini la conoscessero, e conosciuta servassero, la ragione scritta non sarebbe mestiere; e però è scritto nel principio del Vecchio Digesto: “*la ragione scritta è arte di bene e d'equitate*”. A questa scrivere, mostrare e comandare, è questo ufficiale posto di cui si parla, cioè lo Imperadore, al quale tanto quanto le nostre operazioni proprie, che dette sono, si stendono, siamo subietti; e più oltre no»¹⁰¹.

Lo stretto legame tra il concetto di legge e quello di ragione era già stato individuato da Aristotele che nella *Politica* scriveva:

«Chi raccomanda il governo della legge sembra raccomandare esclusivamente il governo di dio e della ragione, mentre chi raccomanda il governo dell'uomo, v'aggiunge anche quello della bestia perché il capriccio è questa bestia e la passione sconvolge, quando sono al potere, anche gli uomini migliori. Perciò la legge è ragione senza passioni»¹⁰².

¹⁰⁰ «Iuris gentium induxit auctoritas et naturalis haec ratio non abhorret» *Liber Augustalis*, I, 16; «Hac igitur consulta ratione commoniti» *Ibi*, I, 31. Le citazioni si leggono in E.H. Kantorowicz, *I due corpi del re*, op.cit., pp. 92-93

¹⁰¹ Dante Alighieri, *Convivio*, c. IX, a cura di G. Inglese, BUR, Milano 1993, pp. 252-253; Cfr. N. Mineo, *Lettura del canto VI del Paradiso. Il regno della giustizia*, in *Dante: un sogno di armonia terrena*, vol. II, Tirrenia Stampatori, Torino 2005, pp. 57-104

¹⁰² Aristotele, *Politica*, 1287a, 30-35, traduzione di R. Laurenti, Editori Laterza, Bari 1993

Un dialogo del XII secolo attribuito al giurista Piacentino, le *Quaestiones de iuris subtilitatibus*, contiene nel suo Prologo il riferimento ad un immaginario Tempio della Giustizia in cui si trovano personificate la Ragione, la Giustizia e l'Equità, metaforicamente rappresentate in ordine gerarchico. Ne *I due corpi del re*, Kantorowicz si è abbondantemente soffermato sull'analisi delle *Quaestiones* e sulle fonti da cui il loro autore avrebbe attinto¹⁰³. La gerarchia delle tre figure allegoriche vede al vertice la Ragione, identificata con il diritto naturale e divino (*Summa Ratio*), segue la Giustizia che fa da mediatrice tra diritto naturale e positivo, garanzia di ordine e concordia tra gli uomini, e infine l'Equità che attraverso la legge positiva realizza concretamente la giustizia necessaria nella città terrena, dove è opportuno attribuire a ciascuno il suo (*suum cuique tribuere*). In questa visione la giustizia non è il diritto ma l'ideale che preesiste alla legge scritta¹⁰⁴; essa è premessa a una società civile ben ordinata che, attraverso il diritto positivo, tenga sotto controllo l'umana cupidigia e realizzi il Buon Governo. Così ancora il *Convivio*:

«E che altro intende di meditare l'una e l'altra Ragione, Canonica dico e Civile, tanto quanto a riparare a la cupiditate che, raunando ricchezze, cresce? Certo assai lo manifesta e l'una e l'altra Ragione, se li loro cominciamenti, dico de la loro scrittura, si leggono»¹⁰⁵.

Se le leggi positive rispondono all'esigenza di un'ordinata vita civile, esse costituiscono l'attuazione concreta di quei valori di giustizia che ovunque sovrintendono la produzione legislativa. Nonostante la loro apparente inderogabilità, tuttavia, si sviluppò presto una questione complessa con la nascita degli Ordini Mendicanti, poiché venne posto il problema della rinuncia al diritto di proprietà. La discussione si concentrò su una conclusione fondamentale: l'*abdicatio* volontaria non avrebbe derogato al principio della giustizia naturale. Pertanto, l'eventuale rinuncia individuale a diritti garantiti dalle leggi umane non intaccava l'inviolabile diritto di natura e, soprattutto, non contrastava con la originaria uguaglianza voluta da Dio, poiché si trattava di rinunciare a un diritto sorto *merito peccatorum*. E poi, non si violava né la legge divina né quella umana poiché essa restava un'intima scelta di povertà, vincolante solo per

¹⁰³ Cfr. E.H. Kantorowicz, *I due corpi del re*, op. cit., pp. 93-100

¹⁰⁴ Cfr. E.H. Kantorowicz, *I due corpi del re*, p. 96

¹⁰⁵ Dante Alighieri, *Convivio*, c. XII, op. cit. p. 265

coloro che avessero voluto liberamente seguirla. I francescani coinvolti nella disputa pauperistica, quindi, avrebbero argomentato le proprie *rationes* con esempi tratti dal *Corpus Civile e Canonico*, oltre che dalle Sacre Scritture. Così fece un giurista esperto come Bonagrazia da Bergamo¹⁰⁶ e poi lo stesso Ockham, *bachalarius formatus* in teologia a Oxford¹⁰⁷, nel comporre la sua prima opera politica. L'*Opus nonaginta dierum*¹⁰⁸ contiene numerosissime citazioni tratte dai testi della scienza legale del tempo, testimonianza di una tradizione giuridica già consolidata. Il diritto canonico realizzava una forte concordanza tra l'aspetto teologico e quello giuridico nella concezione medievale della giustizia.

È stato notato che mentre l'individualismo moderno definirà la proprietà come un diritto soggettivo, una facoltà, un potere che farà da corollario all'idea di libertà la quale diventa perciò strumento necessario all'esercizio del diritto 'assoluto' del proprietario, l'idea che i giuristi medievali avevano del diritto di proprietà (*dominium seu proprietas*) e dei concetti di libertà e uguaglianza, differiva profondamente dall'idea che ne avrebbero avuto più tardi i filosofi giusnaturalisti moderni¹⁰⁹. La tradizione romana, influenzata dallo stoicismo, a cui i decretisti medievali si ricollegavano, era stata trasmessa alla cultura scolastica tramite le opere dei Padri della Chiesa che, come abbiamo visto, avevano decisamente negato che la ripartizione dei beni appartenesse già allo stato di innocenza¹¹⁰.

Nel XII secolo il monaco Graziano, attraverso la *Concordia Discordantium Canonum*¹¹¹, operava una *reductio in unum* tra diritto

¹⁰⁶ Cfr. L. Oligier, *Bonagratia de Bergamo et eius Tractatus de Christi et apostolorum paupertate*, in «Archivum Franciscanum Historicum», XXII (1929), pp. 292-335; 487-511

¹⁰⁷ Ockham non conseguì mai il titolo di *magister* per l'impossibilità di proseguire la sua carriera universitaria; dal momento in cui Giovanni Lutterell lo accusò di eresia, Guglielmo fu convocato presso la Curia di Avignone e qui, per quattro lunghi anni dal 1324 al 1328, fu costretto a difendersi dalle accuse. Il periodo si concluse con la fuga da Avignone che determinò la definitiva condanna come eretico, l'impossibilità di conseguire il titolo di *magister* e di continuare l'insegnamento universitario.

¹⁰⁸ Cfr. Guilelmus de Ockham, *Opus nonaginta dierum*, in: Guillelmi de Ockham Opera Politica, vol. I-II, H.S. Offler, Manchester University Press 1963-1974

¹⁰⁹ Cfr. M. Villey, *Notes sur le Concept de Propriété*, op.cit., pp. 70-71

¹¹⁰ Cfr. M. Villey, *Notes sur le Concept de Propriété*, p. 75

¹¹¹ Si tratta del *Decretum Gratiani*, monumentale raccolta di norme voluta dal monaco Graziano intorno al 1150. La raccolta contiene materiale molto vario: brani delle Sacre Scritture, canoni dei concili tenuti in diverse epoche, decretali pontificie, testi dei Padri della Chiesa e soprattutto numerosi frammenti di diritto romano. Sulle istituzioni politiche medievali si legga: M. Bellomo, *Società e istituzioni in Italia tra medioevo ed età moderna*, Editrice Giannotta, Catania 1976

naturale, diritto divino e diritto positivo, individuando nella legge evangelica la fonte di ogni legislazione positiva. L'autore del *Decretum* riusciva così a far corrispondere *divina iustitia* e legge umana, ovvero moralità e legalità¹¹². L'opera di Graziano si inseriva perfettamente all'interno di un'epoca in evoluzione, in cui appariva necessario trovare regole giuridiche certe, valide per la cristianità¹¹³. Negli anni in cui nasceva a Bologna la prima scuola di diritto romano, il nuovo diritto canonico diventava il fulcro degli studi giuridici. Graziano, pertanto, accoglieva l'idea secondo la quale la giustizia 'naturale' indica l'ordine immutabile imposto da Dio alle creature; inoltre egli identificava il diritto naturale con la legge mosaica ed evangelica (*in Lege et Evangelio continentur*) di cui la Chiesa Romana si presentava come unica interprete¹¹⁴. Nel *Decretum* il concetto di diritto naturale coincide con la intrinseca razionalità della legge evangelica. Inoltre, viene stabilita la netta distinzione tra *fas* e *ius*, tra ciò che è permesso secondo la legge divina e ciò che viene definito 'giusto' secondo il diritto degli uomini: «Fas lex divina est: ius lex humana. Transire per agrum alienum, fas est, ius non est»¹¹⁵.

In conclusione, appare chiaro che le idee di libertà e uguaglianza, appartenenti alla cultura scolastica medievale, derivino da una nozione teologica di *ius naturale* che ha poco in comune con le definizioni più moderne che hanno declinato al plurale il termine originario. Definire univocamente la 'giustizia naturale' appare un'impresa difficile visto che ogni sistema giuridico, storicamente costituito, si fonda su diverse concezioni etiche, a loro volta passibili di numerose interpretazioni. In ogni caso va rilevata la necessità etica e giuridica di determinare positivamente alcuni diritti umani traducendo la loro originaria naturalità in valori riconosciuti per legge¹¹⁶. La ragione di questa necessità è stata chiaramente indicata da Norberto Bobbio, il quale ha sottolineato

¹¹² Cfr. L. Sileo, *Natura e norma*, op. cit., pp. 32-33

¹¹³ Il Decreto di Graziano non si limitava a regolamentare la vita della Chiesa cattolica ma introduceva una nuova nozione di diritto alternativa a quella ereditata dal diritto romano. Cfr. L. Parisoli, *Antinomie et hiérarchie dans la philosophie du droit médiévale. De la dissonance des normes à l'émergence de la hiérarchie*, in: «*Mediaeval Sophia*», III (Gennaio-Giugno 2008), pp. 124-141

¹¹⁴ Cfr. G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto*, vol I, op. cit., pp. 186-187

¹¹⁵ «[...] cum omne quod fas est, nomine divinae vel naturalis legis accipiatur, nomine vero legis humanae mores iure conscripti et traditi intelligantur». *Decretum Gratiani*, dist. I. c. I, op. cit., p. 4

¹¹⁶ Sul problema dell'universalismo dei diritti, garanzia di una morale razionale che possa essere valida all'interno di ogni 'civiltà', si rimanda a M. Gisondi, *Diritto naturale e Diritti umani: Identità e Differenze. Per un'analisi critica del New Natural Law*, in «*Philosophia*», I (2009), pp. 241-257

l'equivocità della nozione 'natura', da cui sarebbero derivate differenti dottrine sul diritto naturale, anche in opposizione tra loro¹¹⁷. Di conseguenza, secondo Bobbio, l'accordo su ciò che può essere considerato come 'diritto naturale' resterebbe vincolato al tempo storico in cui alcuni valori morali assumono un significato universalmente vincolante¹¹⁸. La questione risalta con tutta la sua chiarezza quando si tratta di analizzare il concetto di proprietà all'interno di un sistema giuridico strettamente dipendente da una visione teologica della giustizia. Certamente, nella cultura antica e medievale il concetto di proprietà non apparteneva al diritto naturale originario e non era perciò considerato né assoluto né inviolabile¹¹⁹.

A partire dal XIII secolo, sarebbe risultata centrale, nel dibattito sulla povertà, la distinzione concettuale tra dominio privato e dominio comune; essa avrebbe caratterizzato il diverso approccio che francescani da un lato e domenicani dall'altro, avrebbero avuto nel concepire la propria relazione con i beni temporali. Sebbene il tratto comune ai due Ordini fosse il voto di povertà, i domenicani accettarono la proprietà in comune come mezzo per non tradire l'originario voto e al tempo stesso per garantire ai Predicatori la disponibilità delle risorse necessarie per dedicarsi interamente all'attività pastorale e agli studi. L'evoluzione nel pensiero di Tommaso d'Aquino¹²⁰ a tal proposito è significativa di un modo nuovo di intendere il *dominium* nel suo rapporto con il diritto naturale. La posizione dell'Aquinate in merito si era perfezionata nella *Summa Theologiae* con una tesi che ammetteva la possibilità di una revisione della legge naturale e ammettendo la riconducibilità del *dominium in communi* alla sfera della carità e del bene comune, secondo ragione (*Summa Th.* IIa IIae, q. 188, a. 7). Nel momento in cui analizzeremo la teoria del diritto naturale esposta nel *Dialogus*, vedremo come anche Ockham abbia inteso la possibilità di una revisione del diritto naturale poiché, secondo il filosofo, dopo la Caduta non sarebbe mancata all'uomo la guida costante della ragione.

¹¹⁷ «[...]»; anche se l'accordo su ciò che è naturale fosse stato unanime, non ne sarebbe derivato necessariamente l'accordo su ciò che è giusto e ingiusto.» N. Bobbio, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Edizioni di Comunità, Milano 1972, p. 178

¹¹⁸ Cfr. N. Bobbio, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, p. 178

¹¹⁹ «Le concept de propriété y tient une place plus restreinte que dans le système juridique moderne; il dit beaucoup moins; ne décide pas de la consistance du pouvoir du propriétaire, n'affirme point qu'il soit "absolu". Il ne préjuge pas non plus de la mesure des biens de chacun, il laisse le problème en suspens, et la propriété soumise aux sentences du droit positif; il n'affirme pas qu'elle soit "inviolable". Il état beaucoup plus modeste.» M. Villey, *Notes sur le Concept de Propriété*, op. cit., p. 77

¹²⁰ Cfr. M. Damata, *Guglielmo d'Ockham: povertà e potere*, vol. I, op. cit., p. 44

1.2 L'opera teologica e filosofica prima dell'esilio: volontà e retta ragione nella scienza morale

La riflessione teorica seguita alla disputa sulla perfezione evangelica faceva emergere un notevole interesse per questioni giuridiche connesse all'uso di termini che erano analizzabili anche alla luce delle conoscenze scritturali, quali *dominium, fas, ius, licentia, usus*. L'attenzione alla semantica quindi risultava preminente anche grazie alle precisazioni contenute nella *Exiit qui seminat* (1279) di Niccolò III¹²¹. La questione pauperistica, dopo la prima fase che aveva contrapposto aspramente i maestri secolari ai Mendicanti, era stata riaperta per l'interessamento di papa Giovanni XXII e aveva subito una svolta nel 1322 con la *Declaratio Capituli Perusini* con cui Michele da Cesena e compagni avevano reso noto il loro punto di vista riguardo alla povertà di Cristo e degli Apostoli¹²².

Durante gli anni del suo insegnamento in Inghilterra, Ockham non si era mai interessato ai problemi legati all'interpretazione della *Regula*, né, tanto meno, si era espresso a proposito delle sue idee politiche. Nel 1322 egli non immaginava neppure che di lì a pochi anni la sua vita sarebbe cambiata drasticamente a causa dei dubbi interpretativi che stavano alimentando una disputa tra il papa e alcuni francescani in merito alla povertà di Cristo e, più in generale, all'interpretazione di passi biblici che analizzavano il rapporto dell'uomo con i beni, prima e dopo la Caduta. Sebbene Ockham avesse trattato a lungo questioni teologiche, non si era mai preoccupato di intervenire in merito al diritto naturale nonostante il generale interesse verso le questioni etico-politiche suscitato dalla circolazione delle opere aristoteliche appena tradotte dal greco nel XIII secolo. Nel 1324 la Curia di Avignone convocò il filosofo inglese per discutere alcune delle opinioni espresse nelle sue opere filosofiche e teologiche. Egli stesso ricordava le sue vicende biografiche nella lettera inviata ai confratelli riunitisi ad Assisi nel 1334¹²³; scriveva di aver trascorso quasi quattro anni ad Avignone per difendersi dalle accuse di

¹²¹ Cfr. R. Lambertini, *La povertà pensata*, op. cit. p. 42

¹²² Sull'argomento si tornerà nel paragrafo 1.3 di questo lavoro.

¹²³ Cfr. Ockham, *Epistola ad Fratres Minores*, in *Guillelmi de Ockham Opera Politica*, vol. III, a cura di H.S. Offler, Manchester University Press 1956, pp. 1-17

eresia finché, dopo aver conosciuto Michele da Cesena e letto alcune decretali in cui Giovanni XXII annullava le disposizioni della *Exiit qui seminat*, abbandonava più che volentieri tale città: «libentius de Avinione recessi»¹²⁴. Quindi raggiungeva Pisa, con l'intenzione di aderire all'Appellazione di frate Michele che, nel frattempo, si era pronunciato contro le tre decretali pontificie emanate da Giovanni XXII. Si trattava, nell'ordine, delle seguenti bolle: *Ad conditorem canonum* (1322), *Cum inter nonnullos* (1323) e *Quia quorundam mentes* (1324). L'interessamento di Ockham per la questione pauperistica risale dunque al 1328, l'anno della fuga da Avignone che egli condivise con altri francescani, sostenendo la loro causa. Risulta quindi evidente che ad alimentare le preoccupazioni della Curia, nel 1324, non erano state le sue idee politiche; semmai, a ciò aveva contribuito la sua concezione filosofica riguardo a problemi gnoseologici e logici oltre che la libertà di giudizio con cui aveva trattato la sua *Expositio* sugli otto libri della *Fisica*, dove presentava se stesso come un fedele interprete di Aristotele¹²⁵. Inoltre, da vero filosofo, aveva distinto tra ciò che riguarda la conoscenza scientifica e ciò che, appartenendo alla fede, non è suscettibile di dimostrazione razionale¹²⁶.

Oltre a ciò, l'interesse di Ockham si era orientato verso la filosofia morale, nel contesto della quale il costante riferimento alla ragione aveva caratterizzato la sua intera riflessione. L'idea che la 'luce' della ragione costituisse una guida sicura per una conoscenza che permettesse alla

¹²⁴ *Epistola ad fratres minores*, p. 10

¹²⁵ La scolastica del XIII e XIV secolo, attraverso i fisici parigini e i maestri di Oxford, aveva introdotto delle innovazioni nello studio della Logica e della Fisica, le quali avrebbero avuto grande sviluppo nell'insegnamento universitario dei secoli successivi. Francescani come Roberto Grossatesta, Ruggero Bacone, e soprattutto Duns Scoto e Ockham avrebbero distinto i problemi teologici dalle indagini sulla natura, distanziandosi dall'aristotelismo tomista che invece tendeva a conciliare i due ambiti; in questa prospettiva, rivalutando l'osservazione dei fenomeni fisici, Scoto e Ockham avrebbero aperto la strada all'impresa scientifica dell'età moderna. Cfr. P. Redondi, *Galileo eretico*, Editori Laterza, Bari 2009, pp. 265-278

¹²⁶ Cfr. K. Flasch, *Conciliazione o critica. Le obiezioni di Lutterell a Guglielmo di Ockham*, in: *Introduzione alla filosofia medievale*, Prefazione di M. Bettetini, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 2002, pp. 189-210. Pensiamo, inoltre, che anche per Ockham valgano le convincenti riflessioni di François-Xavier Putallaz e Ruedi Imbach, i quali si sono preoccupati di inserire l'opera di filosofi come Sigieri di Brabante nel contesto di una cultura universitaria di stampo cristiano e dunque teologico: «I maestri delle arti Sigieri e Boezio di Dacia, pur rimanendo entro i limiti delle prescrizioni statutarie, mettono in campo un'altra immagine della filosofia: nelle loro opere manifestano il proposito di perseguire l'intenzione dei filosofi, di mostrare la loro "verità", discutendola dall'interno della propria motivazione razionale e rivendicando – nel rispetto delle esigenze della fede, che si cautelano di non mettere in discussione – il diritto a una posizione e a una soluzione dei problemi esclusivamente filosofiche». Cfr. F.X. Putallaz, R. Imbach, *Professione filosofo. Sigieri di Brabante*, in *Rinnovamento della «via antiqua». La creatività tra il XIII e il XIV secolo*, Jaca Book, Milano 2009, pp. 85-86

libera volontà di essere virtuosa scegliendo il bene, si presentava frequentemente nei commenti del filosofo inglese. Occorre dunque soffermarsi brevemente sull'opera composta prima che il filosofo si impegnasse in questioni politiche, mettendo l'accento su quegli aspetti razionalistici della scienza morale ockhamiana che costituiranno un riferimento fondamentale quando più tardi il filosofo si troverà ad esporre la propria teoria del diritto naturale.

Il *Venerabilis Inceptor* aveva seguito un metodo di insegnamento tipicamente scolastico, caratterizzato dall'impiego di «nozioni, di distinzioni, di analisi delle proposizioni, di tecniche di ragionamento e di metodi di contraddizione»¹²⁷. Egli però non aveva condiviso la dottrina orientata alla necessaria armonizzazione di fede e ragione in ogni campo della ricerca filosofica. Guglielmo sosteneva l'indimostrabilità teorica di alcuni articoli di fede come la Trinità o l'Incarnazione, ma affermandolo non intendeva sminuire il dato rivelato. A prova di ciò una citazione dell'Apostolo Paolo, contenuta nella prima parte del *Dialogus*, ci aiuta a chiarire l'interpretazione ockhamiana riguardo al rapporto fede/ragione:

«Ait enim Apostolus 1 ad Corinthios 2, "Praedicatio mea non in persuasibilibus humanae sapientiae verbis sed in ostensione spiritus et virtutis, ut fides vestra non sit in sapientia hominum sed in virtute Dei." Ex quibus verbis patenter habetur quod fides papae non in sapientia hominum, et per consequens multo magis nec in voluntate seu instantia hominum, debet consistere.»¹²⁸

Loquens ut naturalis, il filosofo non può adattare il proprio linguaggio ai misteri della fede¹²⁹. Il richiamo ai limiti della pura ragione naturale si

¹²⁷ L.M. De Rijk, *Il Medioevo: periodo "tipicamente medievale"?* in *Medioevo in discussione. Temi, problemi, interpretazioni del pensiero medievale*, a cura di G. Briguglia, Edizioni Unicopli, Milano 2001, p. 129

¹²⁸ «Dice infatti l'Apostolo nella prima lettera ai Corinzi: "La mia predicazione non è nei ragionamenti persuasivi della sapienza umana, ma nella manifestazione dello spirito e della virtù, affinché la vostra fede non si fondi sulla sapienza degli uomini ma sulla virtù di Dio." Da queste parole si evince chiaramente che la fede del Papa non deve basarsi sulla sapienza degli uomini e di conseguenza ancor più non deve fermarsi sulla loro volontà o sulle loro domande insistenti.» Ockham, *Dialogus*, I, 2, 32, p. 431; l'edizione critica dell'opera, a cura di J. Kilcullen, J. Scott e G. Knysh, V. Leppin, J. Ballweg, è disponibile sul sito <http://britac.ac.uk/pubs/dialogus/wtc.html>, The British Academy, 2010. Per il numero di pagina, citato in nota, si fa riferimento all'edizione M. Goldast, *Monarchia S. Romani Imperii*, II, Francofordiae 1614, ristampa anastatica con introduzione di L. Firpo, Bottega d'Erasmus, Torino 1959. Le traduzioni italiane dei brani tratti dal *Dialogus*, dall'*Opus nonaginta dierum* e dall'*Opera philosophica et Theologica* che verranno citati in questo lavoro sono mie, salvo diversa indicazione.

¹²⁹ Cfr. L. Bianchi, E. Randi, *Le verità dissonanti*, pref. di M.T. Fumagalli Beonio Brocchieri, Laterza, Bari 1990, pp. 33-56

impone quando il discorso si concentra sulla conoscenza di Dio, sulla Sua onnipotenza e libertà, poiché in quest'ultimo caso si resta legati al dato scritturale. La scienza della natura si fonda sulla *notitia* intuitiva e astrattiva dei termini, un sapere tratto dalla generalizzazione dei dati sensibili e per questo non definitivo; ciò spiegherebbe il motivo per cui Ockham amava distinguere tra fede e scienza. Ma c'è un alto grado di certezza che caratterizza la speculazione filosofica anche quando questa si concentra sui principi pratici, sulla *notitia evidens* di alcune proposizioni contingenti. L'intelligibilità si pone in alternativa alla sensibilità (ovvero ai dati empirici che le sostanze singolari forniscono ai nostri sensi); perciò le conclusioni pratiche *de intelligibilibus* sono evidentissime¹³⁰. Nella sfera morale, la retta ragione ci garantisce una conoscenza indubitabile paragonabile a quella del credente che si fonda invece sulle «indimostrabili certezze della fede religiosa»¹³¹. Nei *Quodlibeta*, nei *Commenti alle Sentenze* e nelle stesse opere politiche, troviamo frequenti richiami all'impossibilità di dimostrare razionalmente articoli di fede come l'onnipotenza di Dio¹³², ma troviamo anche una dottrina morale fondata sulla conoscenza evidente dei principi pratici universali garantiti dalla capacità di discernimento della ragione *quae in nullo casu fallit*¹³³.

C'è una verità che la ragione può mettere in luce. La *potentia intellectiva* ci offre infatti due distinte tipologie: l'*actus apprehensivus* e l'*actus iudicativus*. Il primo permette di apprendere non solo i termini (*incomplexa*) ma le stesse proposizioni (*complexa*) e tutto ciò che riguarda le potenzialità dell'intelletto nella fase dell'apprendimento. Il secondo, successivo, permette di assentire o dissentire sulla verità della proposizione¹³⁴.

¹³⁰ «Similiter patet quod istae veritates contingentes de istis intelligibilibus evidentissime cognoscuntur, ita quod de eis non potest aliquis habens notitiam, qualem habet aliquis de fide propria, dubitare. Igitur [inter] omnes veritates contingentes istae de mere intelligibilibus sunt evidentiores, et per consequens non praesupponunt aliquas alias ex quibus cognoscantur. Ex quo ulterius sequitur quod ad earum notitiam evidentem requiritur notitia intuitiva alicuius mere intelligibilis.» Ockham, *In I Sent.*, *Prol.*, q. I, in *Op. Theologica*, I, edidit G. Gál, St. Bonaventure, N.Y. 1967, pp. 43-44

¹³¹ L. Bianchi, E. Randi, *Le verità dissonanti*, op. cit., p. 48

¹³² « [...] dico quod non potest demonstrari quod Deus sit omnipotens, sed sola fide tenetur.» Ockham, *Quodlibet I*, q. 1 in *Op. Theologica*, IX, ed. C. Wey, C.S.B., St. Bonaventure, N.Y. 1980, p. 11; Cfr. *In I Sent.*, d. 42., q. unica, in *Op. Th.*, IV, ediderunt G. Etzkorn et F.E. Kelley, St. Bonaventure, N.Y. 1979, p. 617

¹³³ Cfr. Ockham, *Dialogus*, III, 2, 3, 6, op. cit., p. 930

¹³⁴ «[...] inter actus intellectus sunt duo actus quorum unus est *apprehensivus*, et est respectu cuiuslibet quod potest *terminare* actum potentiae intellectivae, sive sit complexum sive incomplexum;

Nel Proemio alla *Summa Logicae* il filosofo forniva la sua definizione di Logica, intesa aristotelicamente come strumento di conoscenza, senza il quale «nulla scientia perfecte sciri potest»¹³⁵. Mentre non è possibile provare con il solo aiuto della ragione naturale alcuni articoli di fede, possiamo tuttavia formulare una proposizione composta da termini che ci permettono di conoscere Dio come ‘Sommo Bene’:

«[...] concedo quod ex puris naturalibus possumus cognoscere istam propositionem ‘Deum est summum bonum’»¹³⁶.

Se Ockham considerava criticamente le possibilità conoscitive della ragione naturale e le sue argomentazioni dimostrative nei confronti della teologia, ammetteva tuttavia la possibilità di lettura razionale delle Scritture, una *logica fidei*¹³⁷. La sua attenzione si concentrava sulla distinzione tra conoscenza ‘naturale’ e conoscenza ‘sovranaturale’. Prima di lui, Duns Scoto aveva distinto tra la Metafisica, scienza teoretica attraverso la quale si può dimostrare l’ente infinito come il più alto concetto accessibile alla mente umana (una nozione che a sua volta richiama la perfezione dell’essere divino) e la Teologia ‘nostra’ ovvero la conoscenza di Dio ottenuta mediante la Rivelazione¹³⁸. Ockham accentuava il distacco tra Metafisica e Teologia poiché non considerava opportuno trattarle come un’unica scienza¹³⁹. Il discorso sembrava indicare chiaramente l’impossibilità di dimostrare con argomentazioni sillogistiche alcuni articoli di fede. Nel *Quodlibet* II, affermava che solo al beato, in Paradiso, sarebbe possibile fornire una dimostrazione della Trinità, poiché in quella condizione egli avrebbe un’esperienza immediata

quia apprehendimus non tantum incompleta sed etiam propositiones et demonstrationes et impossibilia et necessaria et universaliter omnia quae respiciuntur a potentia intellectiva. Alius actus potest dici *iudicativus*, quo intellectus non tantum apprehendit obiectum sed etiam illi *assentit vel dissentit*. Et iste actus est tantum respectu complexi, quia nulli assentimus per intellectum nisi quod *verum* reputamus, nec dissentimus nisi quod *falsum* aestimamus». Ockham, *In I Sent., Prol.*, q. 1, in *Op. Theologica*, I, op. cit., p. 16. Il corsivo è mio.

¹³⁵ Ockham, *Summa Logicae, Proemialis Epistola*, in *Opera Philosophica*, I, ediderunt P. Boehner, G. Gál, S. Brown, St. Bonaventure, N.Y. 1974, p. 6

¹³⁶ « [...] ammetto che attraverso il puro ragionamento naturale possiamo conoscere questa proposizione: ‘Dio è Sommo Bene’. » Ockham, *In I Sent.*, q. 5 in *Op. Theologica*, I, op. cit., p. 464

¹³⁷ Cfr. L. Bianchi, E. Randi, *Le verità dissonanti*, op. cit., p. 109

¹³⁸ Cfr. G. Alliney, *Giovanni Duns Scoto*, Edizioni di Pagina, Bari 2012, pp. 25-55

¹³⁹ «[...] non oportet quod faciant unam scientiam, sicut est de metaphysica et de theologia, quia theologia considerat multa, tam subiecta quam passiones, quae non pertinent ad metaphysicam». Ockham, *In I Sent., Prol.* q. 1, in *Op. Th.*, I, op. cit., p. 12

di Dio¹⁴⁰. Il Prologo ai *Commenti alle Sentenze* contiene una teoria gnoseologica che è funzionale alla distinzione tra il discorso teologico e quello puramente filosofico.

Secondo la logica ockhamiana, inoltre, gli universali sono segni naturali (ovvero concepiti dalla ragione naturale comune a tutti gli uomini). Come già Pietro Abelardo aveva inteso, il problema degli universali si presentava come un problema di predicazione. Secondo la logica abelardiana gli universali «si dicono nel soggetto e non sono nel soggetto»¹⁴¹. Per Ockham il concetto significa ‘naturalmente’ la *sub-stantia* singolare aristotelica¹⁴². Le tesi ‘non realiste’ (ma non meramente convenzionaliste) accomunavano dunque la logica abelardiana e quella ockhamiana; in più, nella logica terminista del filosofo inglese la *suppositio personalis* assumeva un ruolo centrale poiché nella proposizione il termine (segno naturale) occupava il posto della cosa, assicurando così l’oggettività del conoscere¹⁴³. Se, sotto l’aspetto logico, Ockham non condivideva alcune opinioni dei maestri ‘moderni’ (come Tommaso d’Aquino e Duns Scoto)¹⁴⁴, tuttavia, riguardo all’etica e al diritto si manteneva sulla stessa linea di pensiero che caratterizzava i maestri del suo tempo, interpreti delle opere aristoteliche appena tradotte. Non esistono connessioni possibili tra le sue teorie logiche e il suo pensiero politico; qualsiasi tentativo di leggere la filosofia morale e politica attraverso il filtro del nominalismo resta un’ipotesi azzardata e non documentabile¹⁴⁵. Come sarà messo in

¹⁴⁰ Cfr. Ockham, *Quodl.*, II, q. 3, in *Op. Th.*, IX, op. cit., pp. 117-118

¹⁴¹ M.T. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Introduzione a Abelardo*, Editori Laterza, Bari 1974, p. 42. «Il valore semantico di un nome consiste o in un rapporto diretto e completo *vox-res* o in una potenzialità della *vox* a far sorgere un concetto (“significare è costituire un concetto”), che per essere valido si deve ancora appoggiare ad una struttura reale. La significazione delle parole singole è valida per il primo motivo, dato che esse rispecchiano il mondo delle realtà esistenti e individue.» *Ibi*, p. 19

¹⁴² Sul nominalismo ockhamiano si rimanda a: A. De Libera, *Il problema degli universali. Da Platone alla fine del Medioevo*, La Nuova Italia, Scandicci (FI) 1999, pp. 367-417

¹⁴³ «Si tratta di segni naturali diversi da quelli istituiti dall’uomo: *qualitates quae sunt NATURALITER signa* in contrapposizione ai *signa VOLUNTARIE instituta*. Essendo cose, della categoria della qualità, questi segni sono gli effetti di un’azione causale, che per Ockham è quella delle cose stesse che essi significano, come ha magistralmente mostrato Jürgen Miethke. Originato come segno, il concetto si trova inserito all’interno di un *ordine della natura* di cui dobbiamo considerare lo statuto all’interno dell’occamismo». P. Vignaux, *La problematica del nominalismo medievale può chiarire alcuni problemi filosofici attuali?*, in *Medioevo in discussione*, op. cit., p. 251

¹⁴⁴ Cfr. A.S. McGrade, *The political thought of William of Ockham*, Cambridge University Press, 1974, pp. 4-5

¹⁴⁵ «One should be on his guard against all such constructions of Hegelian coinage because even Bartholomaeus de Lucca, the confessor of St. Thomas and probable continuator of his *De regimine*

evidenza attraverso la lettura di alcuni brani, Ockham rivendicava il primato della ragione a livello logico e gnoseologico; egli pensava che, sul piano morale, l'evidenza dei criteri direttivi dettati dalla *recta ratio* accompagnassero la volontà nella costituzione dell'atto perfettamente virtuoso¹⁴⁶. Bisogna tuttavia ricordare l'esistenza di giudizi diversi sulla sua dottrina morale. Studiosi come Georges De Lagarde¹⁴⁷ e poi lo stesso Michel Villey¹⁴⁸, ad esempio, hanno enfatizzato l'unità tra gli scritti teologici e politici di Ockham, individuando uno stretto legame tra nominalismo, volontarismo e laicismo e hanno insistito con forza sugli esiti politici di questi presunti intrecci; altri, invece, si sono soffermati sulle opere filosofiche e teologiche del periodo oxoniense, in particolare i *Commenti alle Sentenze* e i *Quodlibeta Septem*, enucleando in essi una ben definita e autonoma dottrina morale¹⁴⁹.

Per cercare di comprendere meglio la dottrina morale ockhamiana, si deve guardare all'evoluzione che il termine 'volontarismo' ha subito nel corso dei secoli. Secondo un'opinione diffusa, in età moderna esso avrebbe caratterizzato etiche individualistiche che avrebbero esasperato il ruolo del soggetto nella fondazione della morale e avrebbero lasciato poco spazio all'idea di una norma oggettiva eticamente vincolante mentre, al contrario, l'arbitrio della volontà avrebbe costituito la fonte di una morale 'soggettiva'. Seguendo quest'ultima prospettiva, si sarebbe così affermata la dottrina etica che avrebbe supportato la nascita del cosiddetto 'positivismo giuridico' in opposizione al tradizionale 'giusnaturalismo'. In verità, riteniamo che questa accezione negativa dell'etica volontaristica possa essere facilmente superata se si considera innanzitutto che i teologi medievali consideravano la stessa volontà come una potenza *proprie rationalis*¹⁵⁰. A prescindere da queste riflessioni, occorre però chiedersi se

principum, and likewise Aegidius Romanus, another disciple of St. Thomas and leading Thomist of the 13th century, arrived at a very unsound political theory of an unrestricted absolutism of the Pope, in spite of their Thomistic metaphysical principles. Ockham's political ideas in their great outlines could have been developed, so far as we can see, from any of the classical metaphysics of the 13th century; [...]». P. Boehner, *Ockham's Political Ideas*, in «Review of Politics», V (1943), pp. 465-466

¹⁴⁶ Cfr. A. Ghisalberti, *Il primato dell'individuo nella filosofia di Guglielmo di Ockham*, in: «Cenobio», 4, anno XL (Ottobre-Dicembre 1991), pp. 313-325

¹⁴⁷ Cfr. G. De Lagarde, *Alle origini dello spirito laico*, op. cit.

¹⁴⁸ Cfr. M. Villey, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, op. cit.

¹⁴⁹ Cfr. L. Freppert, *The basis of morality according to William of Ockham*, op.cit.; A. Ghisalberti, *Amore di Dio e non-contraddizione*, op. cit., pp. 65-83

¹⁵⁰ Cfr. F. Loiret, *Duns Scot et l'horror voluntati*, in: «Mediaeval Sophia», XI (Gennaio-Giugno 2012), pp. 170-175

nella riflessione etico-filosofica di Ockham, l'atto volitivo trovi una sua legittimazione esclusivamente nella libera volontà del soggetto o se quest'ultimo debba innanzitutto trovare fuori di sé la norma che deve ordinare rettamente le sue azioni. È bene ricordare, a tal proposito, che la prima riflessione di Agostino sulla volontà aveva concentrato il discorso sul libero arbitrio, a causa del quale l'uomo mantiene la possibilità di scegliere e quindi di poter peccare. Lo stesso Agostino però, nel *De Civitate Dei*, aveva introdotto il tema della grazia alla quale si accompagnava una nuova riflessione sulla libertà. Secondo il Vescovo di Ippona, la mediazione di Cristo aveva permesso infatti che si instaurasse una «dinamica complicità»¹⁵¹ tra grazia e libertà; infatti, la prima è necessaria alla salvezza ma resta fondamentale il consenso della libera volontà che non può che volere il bene, ovvero amare Dio. Va aggiunto che, oltre alla classica definizione teologica come libertà dal peccato (*libertas a malo*), gli Scolastici più tardi elaborarono una nozione filosofica di 'libertà' intesa come *libertas a necessitate* ovvero *libertas arbitrii*, toccando un punto nevralgico della scienza morale poiché essa coinvolgeva i rapporti tra giudizio della ragione e libera volontà¹⁵².

Ora, una prima analisi degli scritti del francescano inglese, attento lettore dei testi agostiniani, rivela che la prima regola direttiva, la norma esterna cui conformare le proprie azioni è, per il credente, l'obbedienza alla volontà divina: «hoc est diligere Deum super omnia: diligere Deum et diligere quidquid Deus vult diligi»¹⁵³. Un atto virtuoso è necessariamente volontario, e in special modo è tale l'atto di amare Dio sopra ogni cosa. Pertanto solo un atto volontario può essere lodevole o biasimevole, secondo l'insegnamento dei Santi e l'autorità di Anselmo:

«Tertio dico, quod iste actus necessario virtuosus modo praedicto est actus voluntatis, quia actus quo diligitur Deus super omnia propter se est huiusmodi; nam iste actus sic est virtuosus, quod non potest esse vitiosus, nec potest iste actus causari a voluntate creata, nisi sit virtuosus: Tum quia quilibet pro loco et tempore obligatur ad diligendum Deum super omnia, et per consequens, iste actus non potest esse vitiosus; tum quia iste actus est primus omnium actuum bonorum.

Praeterea, solus actus voluntatis est intrinsece laudabilis vel vituperabilis.

¹⁵¹ M. Bettetini, *Introduzione a Agostino*, Editori Laterza, Bari 2008, p. 130

¹⁵² Cfr. P. Valori, *Il libero arbitrio*, Rizzoli, Milano 1987, pp. 5-36

¹⁵³ Ockham, *Quodlibet*, III, q. 14, in *Op. Th.*, IX, op. cit., p. 257

Praeterea, secundum Sanctos nullus actus est laudabilis vel vituperabilis nisi propter intentionem bonam vel malam; intentio autem est actus voluntatis, ergo etc.

Praeterea, secundum Anselmum sola voluntas punitur, quia sola voluntas peccat, ergo etc»¹⁵⁴.

Pur citando frequentemente le *auctoritates* della tradizione cattolica, Ockham aggiunge delle precisazioni utili a definire la sua posizione all'interno del dibattito tra volontaristi e intellettualisti che animava le dispute scolastiche del tempo: non basta la libera volontà perché un atto possa qualificarsi come moralmente buono, ma occorre che esso sia conforme alla retta ragione. Da questo momento cercheremo di individuare i testi più significativi dai quali emerge il ruolo fondamentale che la *recta ratio* assume nell'etica ockhamiana; essa si presenta infatti come una regola direttiva della volizione. Se infatti la volontà è condizione per la moralità dell'atto, seguendo la definizione aristotelica di 'volontario' come «ciò il cui principio è in colui che agisce, quando quest'ultimo conosca i singoli aspetti in cui l'azione si verifica»¹⁵⁵, perché l'atto sia virtuoso, necessita anche di essere conforme al dettato della ragione. Ciò appare razionalmente evidente ed è confermato dalla stessa autorità di Aristotele (*E.N.*, II, 5, 1107a 1-2):

«[...] sciendum est quod ad hoc quod actus recte eliciatur a voluntate necessario requiritur aliqua recta ratio in intellectu. Hoc patet per rationem et auctoritatem. Per rationem, quia illa voluntas quae potest, quantum est de se, indifferenter bene agere et male, quia de se non est recta, necessario ad hoc quod recte agat, indiget aliqua regula dirigente alia a se. [...]. Per auctoritatem patet per definitionem virtutis, Il Ethicorum, quod virtus est habitus electivus consistens in medio determinata ratione etc»¹⁵⁶.

¹⁵⁴ «In terzo luogo affermo che questo atto incontestabilmente virtuoso nel modo predetto è l'atto della volontà, poiché è tale l'atto per mezzo del quale Dio è amato sopra ogni cosa per se stesso. Questo atto, infatti, è virtuoso in un modo tale che non può essere vizioso, né può essere causato da una volontà creata a meno che non sia virtuoso. Inoltre, poiché chiunque, secondo il luogo e il tempo, è obbligato ad amare Dio sopra ogni cosa, ne segue che questo atto non può essere vizioso; quindi è il primo fra tutti gli atti buoni. Inoltre, solo l'atto della volontà è intrinsecamente lodevole o biasimevole. Ed ancora, secondo i Santi, nessun atto è lodevole o biasimevole se non a causa della buona o cattiva intenzione; l'intenzione infatti è l'atto della volontà etc. Inoltre, secondo Anselmo, solo la volontà viene punita, poiché solo la volontà pecca, dunque etc». *Quodl.*, III, q. 14, pp. 255-256

¹⁵⁵ Aristotele, *Etica Nicomachea*, III, 1, 1111a 22-23, trad. it. di A. Fermani, in *Le tre Etiche*, Bompiani, Milano 2008, p. 527

¹⁵⁶ « [...] si deve sapere che, affinché un atto scaturisca rettamente dalla volontà, è necessario che sia presente una retta ragione nell'intelletto. Ciò è evidente per mezzo della ragione e dell'autorità. Secondo ragione sappiamo che la volontà per ciò che la riguarda può indifferentemente agire bene o

La volontà umana può agire rettamente o non rettamente, a differenza della volontà divina che, non potendo agire male, non necessita di alcuna regola direttiva esterna, essendo essa stessa la *prima regula directiva*¹⁵⁷. Secondo Guglielmo, la volontà è una potenza capace di produrre effetti opposti, ovvero può determinare il soggetto a compiere un atto virtuoso o uno vizioso. Pertanto la caratteristica della volontà è quella di essere libera ovvero indipendente da qualsiasi necessità. In un testo, il filosofo presenta la libertà innanzitutto come un termine connotativo che indica la contingenza dell'atto volontario. La libertà, pertanto, si riscontra solo negli esseri razionali; questi infatti si distinguono dagli altri esseri viventi che agiscono per necessità di natura:

«Libertas est quaedam indifferentia et contingentia, et distinguitur contra principium activum naturale. Et sic utuntur philosophi libertate et voluntate»¹⁵⁸.

Se Ockham sottrae la volontà umana dai necessari nessi di causalità che dominano il mondo della natura e le sue leggi, non si limita certo ad identificare la libertà con un semplice *arbitrium indifferentiae*, come si potrebbe evincere se ci si limitasse all'analisi del testo appena citato. Come si vedrà anche in seguito, l'esercizio della libertà richiede innanzitutto la conoscenza morale, il giudizio sulla virtuosità di un atto, cui solo una volontà che agisca liberamente può conformarsi. Di conseguenza, la possibilità di una scelta libera nell'uomo appartiene alla sua natura razionale. La moralità di un atto, dunque, è indicata da altri fattori che concorrono con la libera volontà: in senso stretto, la moralità caratterizza gli atti volontari compiuti secondo il dettato della retta ragione e altre circostanze:

«Dico quod 'morale' accipitur large pro actibus humanis qui subiacent voluntati absolute [...] magis stricte pro moribus sive actibus subiectis

male, (visto che in sé non è retta). Pertanto è necessario che essa trovi al di fuori di sé, affinché possa agire rettamente, una certa regola che la diriga. [...]. Secondo l'autorità è reso evidente dalla definizione della virtù, nel II libro dell'Etica, poiché la virtù è un abito elettivo consistente in un giusto mezzo determinato attraverso la ragione etc». Ockham, *Quaestiones variae*, VIII, in *Op. Th.*, VIII, ediderunt G.I. Etzkorn, F.E. Kelley, J.C.Wey, St. Bonaventure, N.Y. 1984, pp. 409-410

¹⁵⁷ Cfr. *Quaestiones variae*, VIII, p. 410

¹⁵⁸ «La libertà è una certa indifferenza e contingenza e si distingue dal principio attivo naturale. E così i filosofi trattano della libertà e della volontà.» Ockham, *In I Sent.*, 1,6, in *Op. Th.*, I, op. cit., p. 501. Sull'idea di libertà, sviluppata abbondantemente nelle opere teologiche e filosofiche ockhamiane, si rimanda al capitolo III, § 3.4, di questo lavoro.

potestati voluntatis secundum naturale dictamen rationis et secundum alias circumstantias»¹⁵⁹.

Il dettato della ragione, unito alla razionalità del comando divino, permette alla volontà umana di finalizzare i propri atti al bene. Quale sarebbe, dunque, il rapporto tra la conoscenza filosofica e le 'ragioni' della fede? Grazie ad un *continuum* tra ragione e volontà il *viator* può aderire al comando divino, non però attraverso un'ubbidienza cieca ma essendo consapevole della sua razionalità; questo sarà lo spirito con cui il maestro guiderà il discepolo nelle pagine del *Dialogus* che analizzeremo. Sebbene Guglielmo tenesse ben fermo il principio che qualsiasi ricerca dovesse proseguire con «spirito critico e indipendenza di giudizio»¹⁶⁰, non ebbe mai una visione 'manichea' dei rapporti tra fede e ragione, anzi, nelle opere politiche avrebbe auspicato una lettura razionale delle Scritture. Le vicende biografiche di Ockham, le accuse di eresia e la successiva composizione del *Dialogus*, avrebbero confermato il suo bisogno di rivendicare una *libertas philosophandi* che non poteva certo nuocere alla verità di fede. Il filosofo difese strenuamente la liceità di quelle discussioni che, secondo il tradizionale metodo scolastico, si svolgevano nelle aule delle università animando dibattiti che contrapponevano tra loro diverse opinioni. In questo contesto la disputa assumeva il valore di un semplice esercizio scolastico, senza alcun pericolo per la verità di fede:

«[...] sicut videmus catholicos de fide absque periculo iuste calumpnie ad exercitium disputare [...], licet nec tunc nec umquam postea veritatem questionis disputate determinent [...]»¹⁶¹.

¹⁵⁹ «Affermo che con il termine 'morale' si intendono, in senso ampio, gli atti umani che dipendono assolutamente dalla volontà [...] invece, in un senso più stretto, si intendono i modi di agire o gli atti che sono sottoposti al potere della volontà per quello che riguarda il dettato della ragione naturale e altre circostanze.» Ockham, *Quodl.* II, q. 14 in *Op. Th.*, IX, op. cit., p. 176

¹⁶⁰ L. Bianchi, E. Randi, *Le verità dissonanti*, op. cit., p. 30

¹⁶¹ «[...] così vediamo i cattolici disputare sulla fede come semplice esercizio scolastico, senza incorrere nel pericolo di una giusta accusa [...], ammesso che non definiscano né in quel momento né in un momento successivo la questione della verità [...]» Ockham, *Dialogus*, III, 1, *Prol.*, op. cit., p. 769. Nel *Dialogus* le parole del maestro esprimono un'intenzione 'pacificante' e privilegiano la 'via' filosofica nell'indagine sulle questioni ecclesiologiche e politiche affrontate; ciò appare particolarmente evidente se si considera la forma dialogica prescelta da Ockham. Secoli più tardi lo stesso Galileo, difendendosi dalle accuse di eresia, insisterà sulla non pericolosità delle sue dottrine per le verità di fede, presentandole come delle semplici ipotesi matematiche. Cfr. L. Bianchi, «*Mirabile e veramente angelica dottrina*». Galileo e l'argomento di Urbano VIII, in: *Il caso Galileo. Una rilettura storica, filosofica, teologica*. Convegno internazionale di studi, Firenze, 26-30 Maggio 2009, a cura di M. Bucciattini, M. Camerota, F. Giudice, Leo S. Olschki Editore, MMXI, pp. 213-233

La ragione, dunque, poteva indagare anche su tematiche teologiche. Già a partire dal XII secolo, la 'scuola' di Chartres era stata il centro di un rinnovamento culturale che riguardava principalmente le indagini filosofiche sulla natura. Nello stesso tempo, con la riflessione filosofica di Pietro Abelardo, si era dato nuovo impulso a una tendenza razionalizzante in ambito teologico, seguendo la via già scelta da Anselmo d'Aosta. Nella teologia di Abelardo confluivano i saperi riconducibili alle arti del 'trivio', lo strumento con cui il teologo rendeva più chiaro il significato dei termini utilizzati nel commento delle Scritture cogliendo i nessi con i principi etici che regolano la vita dell'uomo¹⁶². Ai legami intercorrenti tra teologia e filosofia morale razionale, Ockham avrebbe fatto frequenti richiami anche nelle opere politiche. Con il filosofo inglese la dialettica si presentava come lo strumento attraverso il quale era possibile portare argomentazioni razionali anche a sostegno di idee etiche e politiche¹⁶³. Guglielmo era costantemente orientato ad un confronto con l'etica aristotelica ormai conosciuta grazie alle traduzioni latine oltre che ai relativi commenti che circolavano dal XIII secolo. Il filosofo credeva nella razionalità della natura umana, capace di conoscere i *principia* che guidano l'azione pratica. Restava consapevole, tuttavia, dei limiti che la pura ragione naturale incontra nel tentativo di 'dimostrare' alcuni articoli di fede; in questo caso al *viator* non resta che affidarsi alla luce della Rivelazione. C'è tuttavia un legame tra l'ordine morale naturale, il dettato della ragione e l'insegnamento derivato dal Vangelo che pone l'amore di Dio come il fine principale dell'uomo. Il Testo Sacro rappresentava per qualsiasi maestro medievale la principale *auctoritas*; il bisogno di non contraddire le verità di fede era diffuso nelle scuole del tempo, soprattutto dopo la severa condanna che nel 1277 aveva colpito alcune tesi aristoteliche. I filosofi del tempo si trovarono perciò ad operare in un contesto culturale che richiedeva una «osmosi tra filosofia e teologia»¹⁶⁴. Ockham sentiva particolarmente le problematiche gnoseologiche che rendevano difficile conciliare lo studio della natura, l'analisi delle

¹⁶² Cfr. C. Martello, *Pietro Abelardo e la riscoperta della filosofia. Percorsi intellettuali nel XII secolo tra teologia e cosmologia*, Aracne, Roma 2008, pp. 9-29

¹⁶³ Cfr. G.C. Garfagnini, *Dialettica, Etica e Politica tra XII e XIV secolo*, in *Dialettica. Tradizioni, problemi, sviluppi*, a cura di A. Burgio, Quodlibet, Macerata 2007, pp. 51-73

¹⁶⁴ P. Porro, *La teologia a Parigi dopo Tommaso. Enrico di Gand, Egidio Romano, Goffredo di Fontaines*, in *Rinnovamento della «via antiqua»*, op. cit., p. 166

connessioni causali necessarie, l'eternità del mondo¹⁶⁵, con la fede nella libertà di Dio Creatore. Egli si considerava un fedele interprete della *Fisica* aristotelica, pertanto manteneva ferma la distinzione tra conoscenza filosofica e fede. D'altronde, se la conoscenza di Dio fosse stata possibile attraverso argomentazioni della pura ragione, non sarebbe stata necessaria la Rivelazione; in questo modo avevano già concluso lo stesso Bonaventura e Duns Scoto¹⁶⁶.

Ockham manifesterà la stessa idea, fondata sulla indimostrabilità teorica di alcune verità teologiche, nella sua prima opera politica, l'*Opus nonaginta dierum*, in uno dei passaggi più illuminanti sulla identificazione del diritto naturale e divino con la nozione agostiniana '*ius poli*':

«Ius autem poli vocatur aequitas naturalis, quae absque omni ordinatione humana et etiam divina pure positiva est consona rationi rectae, sive sit consona rationi rectae pure naturali, sive sit consona rationi rectae acceptae ex illis, quae sunt nobis divinitus revelata. Propter quod hoc ius aliquando vocatur ius naturale; quia omne ius naturale pertinet ad ius poli. Aliquando vocatur ius divinum; quia multa sunt consona rationi rectae acceptae ex illis, quae sunt nobis divinitus revelata, quae non sunt consona rationi pure naturali: sicut consonum est rationi rectae acceptae ex credibilibus quod Evangelium predicantes, saltem qui non habent unde sustententur aliunde, de bonis illorum, quibus praedicant, sustententur; hoc tamen per rationem puram naturalem probari non potest: sicut per talem rationem probari sufficienter non potest quod illa, quae praedicant, sunt vera, utilia et necessaria illis, quibus praedicant»¹⁶⁷.

¹⁶⁵ Ockham negava che un articolo di fede come la *creatio* potesse essere dimostrato razionalmente, considerava però possibile – ma non necessaria – la *creatio ab aeterno*. Cfr. E. Colombo, *Guglielmo di Ockham e il dibattito sull'eternità del mondo*, in «Medioevo», IX (1983), pp. 113-135

¹⁶⁶ Cfr. A. Ghisalberti, *Guglielmo di Ockham*, op. cit., p. 226

¹⁶⁷ «Invece il diritto del cielo è chiamato equità naturale. Esso, a prescindere da qualsiasi decreto umano o divino semplicemente positivo, è in armonia con la retta ragione o, se si vuole, con la retta ragione puramente naturale ovvero con la retta ragione contenuta nelle cose che ci sono state rivelate da Dio. Per questo, tale diritto viene a volte chiamato diritto naturale, poiché tutto il diritto naturale appartiene al diritto del cielo. A volte esso è chiamato diritto divino poiché molte delle cose che ci sono state rivelate sono in accordo con la retta ragione sebbene non siano adatte ad essere dimostrate per mezzo della ragione puramente naturale. Così, ad esempio, è in armonia con la retta ragione contenuta negli articoli di fede pensare che coloro che predicano il Vangelo, nel caso in cui non abbiano mezzi di sussistenza, debbano essere sostenuti dai beni di coloro per i quali predicano. Tuttavia, questo non può essere provato dalla pura ragione naturale. E, allo stesso modo, non può essere dimostrato sufficientemente che le cose che essi predicano siano vere, utili e necessarie a coloro a cui predicano». Ockham, *Opus nonaginta dierum*, cap. 65, in Guillelmi de Ockham *Opera Politica*, vol. II, H.S. Offler, Manchester University Press 1963, pp. 574-575

Ciò che può essere consono alla *recta ratio*, che conosce con evidenza i principi morali di equità naturale contenuti nelle Scritture, non sempre è dimostrabile con argomentazioni della pura ragione naturale (*tamen per rationem puram naturalem probari non potest*). Questo brano mostra ampiamente gli aspetti filosofici legati alla dottrina morale del diritto naturale che Ockham si accingeva a trattare per la prima volta, fornendo il suo contributo alla disputa pauperistica. Consapevole dello stretto nesso intercorrente tra Ragione e Parola divina, il filosofo non si orienta mai verso un 'soggettivismo' che secolarizza l'etica, né d'altra parte sostiene che la volontà di Dio costituisca l'unica fonte delle obbligazioni morali. La filosofia morale riguarda gli atti che sono in nostro potere, cioè compiuti da una volontà libera. Perché tuttavia l'atto compiuto liberamente sia moralmente buono, deve essere conforme ai dettami della *recta ratio*. Guglielmo crede che il peccato originale non abbia negato all'uomo il potere di decidere ragionevolmente dei propri atti. Questa era una consapevolezza che si era diffusa tra i maestri del tempo grazie ai commenti di Tommaso d'Aquino alle opere aristoteliche; la teoresi etica e politica si arricchiva di una nuova linfa che si aggiungeva alla tradizionale *sapientia* agostiniana¹⁶⁸, garantendo all'uomo una maggiore autonomia che lo riscattava dalla condizione cui lo aveva relegato il peccato originale¹⁶⁹. Torniamo quindi alle opere che precedono l'esilio del filosofo, continuando ad indagare sulla scienza morale.

Nel *Quodlibet* II, q. 14, Ockham risponde alla domanda se sia possibile una morale *demonstrativa*. La sua risposta è affermativa ed è preceduta da una distinzione. Secondo il teologo inglese la dottrina morale è composta da due parti: una positiva e l'altra non-positiva. La prima fa riferimento alle leggi umane e divine che obbligano ad obbedire alla volontà dell'autorità superiore, il cui compito è, appunto, stabilire le leggi¹⁷⁰. Tale scienza morale positiva non comprende principi evidenti, noti *per se*:

«[...] dico quod moralis scientia positiva, cuiusmodi est scientia iuristarum, non est scientia demonstrativa, quamvis sit a scientia demonstrativa ut in

¹⁶⁸ Cfr. G.C. Garfagnini, *La riflessione politica agli inizi del Trecento: religiosità, tradizione e modernità*, in «Rivista di Storia della Filosofia», n. s., I (1997), p. 33

¹⁶⁹ Cfr. G.C. Garfagnini, *La riflessione politica agli inizi del Trecento*, p. 37

¹⁷⁰ Cfr. Ockham, *Quodl.*, II, q. 14, op. cit., p. 177

pluribus regulata; quia rationes iuristarum fundantur super leges humanas positivas, quae non accipiunt propositiones evidenter notas»¹⁷¹.

In più, Ockham ammette una seconda parte della scienza morale che può essere definita come *scientia demonstrativa*. Essa è fondata su princìpi noti *per se*, conosciuti immediatamente dalla retta ragione o desunti dall'esperienza:

«Scientia moralis non positiva est illa quae sine omni praecepto superioris dirigit actus humanos; sicut principia per se nota vel nota per experientiam sic dirigunt [...]»¹⁷².

Di tali princìpi ci ha già parlato Aristotele nella sua filosofia morale; la ragione retta conduce il soggetto a compiere gli atti giusti ed evitare quelli sbagliati¹⁷³. Tale disciplina morale deduce conclusioni sillogisticamente, da princìpi evidenti. Nel Prologo ai *Commenti alle Sentenze*, Ockham descrive una proposizione nota *per se*. Essa prescinde dalla intuizione sensibile poiché non deriva da dati empirici e genera immediatamente un giudizio certo circa la verità della proposizione. Questa dottrina morale, che ammette la *notitia* evidente dei princìpi, guiderà la riflessione del maestro nelle pagine del *Dialogus* dove si tratta degli *iura naturalia* conosciuti con evidenza¹⁷⁴. Al nostro Guglielmo preme ora ribadire che le azioni moralmente virtuose e giuste non sono tali in quanto ordinate da un'autorità superiore, frutto di una semplice convenzione; esse hanno al contrario una intrinseca razionalità, sono giuste *per se*. La gnoseologia ockhamiana, ammette la possibilità che la ragione conosca con evidenza i princìpi morali generali da cui discendono conclusioni pratiche, quindi:

¹⁷¹ «[...] affermo che la scienza morale positiva, ovvero la scienza giuridica, non è una scienza dimostrativa, sebbene in molte cose sia regolata come una scienza dimostrativa. Infatti le argomentazioni dei giuristi si fondano sulle leggi umane positive che non includono proposizioni note con evidenza». *Ibi*

¹⁷² «La scienza morale non positiva è quella che dirige gli atti umani a prescindere da qualsiasi precetto emanato da un superiore; così come dirigono i princìpi evidenti noti per sé o conosciuti tramite l'esperienza [...]». *Ibi*

¹⁷³ «[...]», sicut quod omne honestum est faciendum, et omne inhonestum est fugiendum, et huiusmodi, de quibus loquitur Aristoteles in morali philosophia». *Ibi*

¹⁷⁴ Cfr. Ockham, *In I Sent., Prol. q.1*, in *Op. Th. I*, op. cit., pp. 3-44. Per i riferimenti alla teoria del diritto naturale esposta nel *Dialogus*, si rimanda al paragrafo 3.3 di questo lavoro.

«[...] disciplina moralis non positiva est scientia demonstrativa. Probo, quia notitia deducens conclusiones syllogisticas ex principiis per se notis vel per experientiam scitis est demonstrativa[...]»¹⁷⁵.

Dopo la lettura di questi brani sembra lecito chiedersi se Ockham, distinguendo tra scienza morale positiva e non positiva, intendesse così affermare la necessità che il diritto umano (*scientia iuristarum*) traesse la propria razionalità dalla conformità ai principi noti *per se* conosciuti dalla ragione con certezza, oppure se volesse limitarsi ad una semplice dicotomia concettuale. Non essendo adesso possibile trovare una risposta esauriente a questo interrogativo, rimandiamo la questione al momento in cui analizzeremo la teoria del diritto naturale esposta nel *Dialogus inter magistrum et discipulum*. Va comunque evidenziato il frequente richiamo ockhamiano alla *recta ratio* come strumento infallibile con cui il soggetto si orienta nel campo dell'agire pratico. La posizione di Ockham in merito alla scienza morale, emerge anche dalla questione XII del Prologo ai *Commenti alle Sentenze*. Qui il filosofo individua un duplice modo in cui può essere intesa tale scienza. In un primo modo, essa si intende come scienza pratica, in relazione agli atti che dipendono dalla volontà dell'agente ovvero che sono *in potestate nostra*; in un secondo modo, in accordo con l'autorità di Aristotele (*E.N.*, II, c. 4; VI, c.2) e dei Santi che hanno ragionato sulle diverse virtù dell'anima, molte conclusioni pratiche dipendono da principi speculativi. Pertanto, nonostante derivi da conoscenze speculative, viene ugualmente chiamata 'scienza morale' poiché contiene conclusioni pratiche:

«[...] dico quod scientia moralis dupliciter accipitur: uno modo pro scientia quae est praecise de moribus qui sunt in potestate nostra, [...]. Aliter accipitur pro illa scientia secundum quod est tradita ab Aristotele et a philosophis et a Sanctis. Primo modo scientia moralis est simpliciter practica [...]. Et sic scientia moralis non speculatur aliquod verum nisi simpliciter practicum. Unde isto modo accipiendo scientiam moralem istae veritates '*omne quod est in anima vel est passio vel potentia*' etc., et '*anima dividitur in intellectum practicum*' etc., et huiusmodi quae ponuntur in libro Ethicorum, non pertinent ad scientiam moralem. Secundo modo tales veritates pertinent ad scientiam moralem, et sic una pars scientiae moralis est simpliciter speculativa et alia simpliciter practica. Et ratio est quia, sicut dictum est prius, multae conclusiones practicae dependent ex principiis speculabilibus et sciuntur per ea, et ideo volens tradere notitiam talium conclusionum

¹⁷⁵ «[...] la morale non positiva è una scienza dimostrativa. Provo questo ricordando che una cognizione che deduce le conclusioni sillogisticamente da principi noti per sé o conosciuti tramite l'esperienza è dimostrativa [...]». *Quodlibet* II, q. 14, op. cit., p. 177

practicarum oportet quod utatur principiis speculabilibus ex quibus conclusiones illae sequuntur. Et propter hoc in scientia morali tradita a philosophis et a Sanctis inveniuntur multae veritates simpliciter speculativae, sed vocant eam scientiam moralem quia conclusiones practicae morales sunt ultima adquisita in illa scientia»¹⁷⁶.

Aristotelicamente, i principi della scienza speculativa sono più nobili dei principi della scienza pratica, «et principia prima inter practica sunt conclusiones deductae ex speculativis»¹⁷⁷. La stessa teologia, secondo Ockham, contiene alcune conoscenze puramente speculative e altre pratiche¹⁷⁸. Da tali riflessioni che il filosofo elaborava rispondendo alle opinioni di coloro che, invece, intendevano univocamente lo statuto epistemologico della scienza morale, emerge il richiamo ad una teologia intesa anche come disciplina speculativa secondo l'insegnamento che era stato di Agostino; la ragione speculativa può abbracciare così il sapere pratico, l'etica nella sua razionalità¹⁷⁹.

Secondo il teologo francescano, il fondamento oggettivo della moralità resta l'amore di Dio e di ciò che Egli ci ha comandato di fare ma ciò risulta consono ai dettami della ragione; egli riesce così a trovare un armonioso accordo tra l'obbedienza alla volontà divina e un'etica puramente filosofica¹⁸⁰. La stessa volontà divina ha disposto l'ottima *ordinatio*

¹⁷⁶ «[...] affermo che la scienza morale si può intendere in due modi. In un primo modo è intesa come scienza di quei costumi che ricadono sotto il nostro potere, [...]. In un altro modo è intesa secondo quanto ci hanno tramandato Aristotele, i filosofi e i Santi. Nel primo modo essa è semplicemente scienza pratica [...]. Così infatti essa non specula su alcuna verità che non sia semplicemente pratica. Da questo modo di intendere la scienza morale discende che queste verità: *'tutto ciò che è nell'anima è passione o potenza'* etc., e *'l'anima si divide in intelletto pratico'* etc., e altre simili che troviamo nel libro dell'Etica, non riguardano la scienza morale. Seguendo il secondo modo, invece, queste verità riguardano la scienza morale, così si può dire che una parte di essa è semplicemente speculativa e un'altra semplicemente pratica. La ragione di ciò sta nel fatto che, come è stato detto prima, molte conclusioni pratiche dipendono da principi speculativi conosciuti in questo modo, perciò volendo trasmettere la conoscenza di tali conclusioni pratiche, è necessario utilizzare quei principi speculativi dai quali derivano quelle conclusioni. A causa di ciò, nella scienza morale che ci è stata tramandata dai filosofi e dai Santi, si trovano molte verità semplicemente speculative, ma essa viene chiamata scienza morale poiché le conclusioni pratiche morali sono le ultime raggiunte in quella scienza». Ockham, *In I Sent., Prol.*, q. XII, in *Op. Th.*, I, op. cit., pp. 359-360

¹⁷⁷ *In I Sent., Prol.*, q. XII, p. 370

¹⁷⁸ «Sed aliquae notitiae theologicae sunt tales, sicut istae sunt speculativae *'Deus creat mundum'*, *'Deus est trinus et unus'* [...] de quibus non potest esse nisi notitia speculativa; et aliquae veritates sunt practicae, sicut *'Deus est diligendus ex toto corde'* etc., [...]». *Ibi*, p. 338

¹⁷⁹ Cfr. C. Martello, *La dottrina dei Teologi. Ragione e dialettica nei secoli XI-XII*, op. cit., p. 255

¹⁸⁰ «The texts do not support the claim, however, that Ockham pursues the autonomy of Right Reason's dictate into ethical subjectivism or a secular ethic. Nor that he makes contingent decrees of

dell'universo, poiché l'operare divino è espressione di razionalità¹⁸¹. Ciò che è possibile a Dio nella Sua *potentia absoluta* non contraddice l'idea di un ordine razionale del mondo; Egli «nihil potest facere inordinate»¹⁸² poiché in Lui coincidono intelligenza e volontà. Ockham esprime così questo concetto: «in Deo nulla penitus est distinctio inter essentiam et voluntatem, nec inter intellectum et voluntatem»¹⁸³.

Tale unità riguarda anche l'uomo come 'animale razionale'¹⁸⁴. Nell'uomo la concezione metafisica e quella fisica possono trovare un punto di accordo¹⁸⁵. Seguendo il principio di economia '*frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora*', Ockham afferma che i due distinti termini 'intelletto' e 'volontà' denominano una stessa sostanza. Sebbene l'atto conoscitivo sia distinto dall'atto volitivo, i due concetti significano la stessa sostanza, pertanto l'anima razionale viene chiamata 'intelletto' quando produce un atto di conoscenza, mentre è chiamata 'volontà' quando sceglie o tende verso l'oggetto conosciuto:

«Sed sic est una substantia animae potens habere distinctos actus, respectu quorum potest habere diversas denominationes. Quia ut elicit vel elicere potest actum intelligendi dicitur intellectus; ut actum volendi voluntas. [...]. Quod autem intellectus et voluntas, accipiendo pro illo quod denominatur ab istis conceptibus vel nominibus, sint penitus indistinctum, probatur. Tum quia frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora»¹⁸⁶.

God the sole basis of moral value and obligation». D.W. Clark, *William of Ockham on Right Reason*, in «Speculum», I (1973), p. 19

¹⁸¹ Cfr. A Ghisalberti, *Guglielmo di Ockham*, op. cit., p. 233

¹⁸² Ockham, *Quodl.*, VI, q. 1 in *Op. Th.* IX, op. cit., p. 586. Sulla distinzione logica tra *potentia Dei absoluta* e *ordinata* in Ockham, si rimanda a E. Randi, *Il sovrano e l'orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla «potentia absoluta» fra XIII e XIV secolo*, op. cit., pp. 51-94

¹⁸³ Ockham, *In I Sent.*, 45, q. unica, *Op. Th.*, IV, op. cit., p. 664

¹⁸⁴ Sul superamento della distinzione tomista tra ragione e volontà, ispirata dal pensiero di Agostino, si rimanda al saggio di F. Totaro, *Il dibattito sulla Spe Salvi. Per una dialettica positiva tra fede e ragione*, in: «Argomenti Umani», III (2008), pp. 75-81

¹⁸⁵ Cfr. Ockham, *Quodl.* V, q. 15 in *Op. Th.* IX, op. cit., pp. 538-542

¹⁸⁶ «Ma si tratta di una sola sostanza dell'anima che può compiere diversi atti, rispetto ai quali può avere diverse denominazioni. Poiché quando produce un atto intellettivo viene chiamata intelletto, quando produce un atto volitivo, volontà. [...]. Che, poi, intelletto e volontà, intesi secondo quanto è denominato da questi concetti o nomi, siano del tutto indistinti, è provato. Ora, è inutile moltiplicare ciò che può essere reso più semplice in poche cose». Ockham, *In II Sent., quaestio XX*, in *Op. Th.* V, ed. G. Gàl et R. Wood, St. Bonaventure N.Y. 1981, p. 436

La distinzione logica, ma non sostanziale, tra le due potenze non conduce tuttavia Ockham ad escludere che *l'actus diligendi* possa essere considerato moralmente più nobile dell'*actus intelligendi*¹⁸⁷. Infatti si può ammettere che nell'atto del *diligere* appaia preminente la volontà sebbene, nell'atto meritorio, essa segua i dettami della *recta ratio*¹⁸⁸. L'operazione con cui Ockham cerca di conciliare l'intellettualismo aristotelico con il volontarismo agostiniano appare ancora con tutta evidenza nel suo commento al primo libro delle *Sentenze*. Benché secondo Aristotele la *fruitio* fosse un'operazione nobilissima della potenza intellettuale (*Ethica N.*, X), l'insegnamento di Agostino secondo il quale "*frui est amore inhaerere alicui propter se*" (*De doctrina christiana*, I), attribuiva alla sola volontà il compito di permettere il raggiungimento di tale beatitudine. La distinzione logica tra atto intellettuale e atto volontario non nega però l'identità tra le due potenze, pertanto la *fruitio* appartiene all'unica sostanza dell'anima razionale, poiché tutto ciò che è nell'intelletto è nella volontà e viceversa:

«Tamen intelligendum est quod quando dicitur quod fruitio est actus solius voluntatis, non intendo negare quod proprie et de virtute sermonis loquendo fruitio non sit actus intellectus, quia, sicut alias ostendetur, intellectus et voluntas sunt omnino idem, et ideo quidquid est in intellectu est in voluntate et e converso. Et ita fruitio est in intellectu et est actus intellectus ex quo est actus voluntatis. Sed intendo dicere quod fruitio non est intelligere nec scire et sic de aliis actibus qui dicuntur actus quocumque modo cognitivi. Et isto modo, conformando me modo loquendi aliorum, intelligo quando dico fruitionem esse actum non intellectus sed voluntatis et similia»¹⁸⁹.

¹⁸⁷ «Sed ista nobilitas debet solum attendi penes actus et habitus». *Ibi*, p. 442

¹⁸⁸ «Patet, quia voluntas potest se conformare recto dictamini rationis; sed intellectus potest recte dictare tale obiectum esse sic diligendum; ergo voluntas potest conformiter talem actum elicere». Ockham, *In I Sent. dist. 1*, q. II, op. cit., p. 397

¹⁸⁹ «Tuttavia si deve intendere che quando si dice che la fruizione è un atto della sola volontà, non intendo negare che, secondo il corretto uso delle parole, essa non sia un atto dell'intelletto, poiché, così come è stato mostrato altrove, intelletto e volontà sono identici, e perciò qualsiasi cosa sia nell'intelletto è anche nella volontà e viceversa. Così la fruizione è nell'intelletto ed è un atto intellettuale perciò è anche atto della volontà. Ma intendo dire che la fruizione non è capire né conoscere e così per tutti gli altri atti che si dicono in qualche modo cognitivi. È questo che intendo, conformandomi al modo di parlare altrui, quando dico che la fruizione non è un atto dell'intelletto ma della volontà e cose simili». *Ibi*, p. 396

La volontà libera può scegliere se seguire il dettato della ragione¹⁹⁰. Il filosofo richiama esplicitamente la definizione aristotelica secondo cui «*recta ratio est prudentia in actu vel in habitu*»¹⁹¹. La *prudentia*, nell'etica ockhamiana, permette al soggetto di orientare verso il bene l'agire pratico, conformandosi volontariamente alla retta ragione¹⁹². In che modo si possa distinguere la scienza morale – scienza teoretica dei principi – dalla *prudentia* che dirige gli atti, il filosofo lo spiega chiaramente in una *quaestio* nella quale adotta il tipico modo di procedere fondato sull'analisi e sulla puntuale distinzione tra diverse accezioni dei termini:

«*Ulterius est sciendum quomodo scientia moralis distinguitur a prudentia. Intelligendum est quod scientia moralis accipitur dupliciter. Uno modo accipitur pro omni notitia scientifica quae evidenter haberi potest per doctrinam. Et haec procedit ex principiis per se notis ut hic: 'omni benefactori est benefaciendum; sed quilibet liberans aliquem a morte est benefactor; igitur omni tali est benefaciendum'. Alio modo accipitur pro notitia scientifica evidenti quae solum habetur et haberi potest per experientiam et nullo modo evidenter per doctrinam. Verbi gratia, haec 'quilibet iracundus ex tali occasione est per pulcra verba leniendus et mitigandus' non potest evidenter sciri nisi per experientiam, ex hoc scilicet quod homo habet per experientiam notitia evidentem de multis propositionibus singularibus, puta quod iste sit mitigandus et ille et sic de singulis.*

Similiter prudentia accipitur dupliciter. Uno modo proprie pro notitia evidenti alicuius propositionis singularis quae solum habetur mediante experientia. Verbi gratia, notitia haec evidens 'iste est mitigandus per pulcra verba' quae est evidens virtute huius contingentis 'ille mitigatur per talem viam' et hoc cognoscitur per experientiam. Alio modo accipitur communiter pro notitia evidenti alicuius universalis practicae quae solum evidenter cognoscitur per experientiam, ut quod omnis iracundus est sic leniendus»¹⁹³.

¹⁹⁰ Cfr. Ockham, *Quodl.* II, q. 2, in *Op. Th.* IX, op. cit., p. 116; Cfr. A. Ghisalberti, *La fondazione dell'etica in Guglielmo di Ockham*, op. cit., p. 63

¹⁹¹ «[...] dico quod virtus moralis perfecta non potest esse sine prudentia, et per consequens est necessaria connexio inter virtutes morales et prudentiam. [...] quia sic definitur a Philosopho, II Ethicorum: 'Recta autem ratio est prudentia in actu vel in habitu'. Ockham, *In III Sent.*, q. XII, in *Op. Th.*, VI, ediderunt F. E. Kelley et G. I. Etzkorn, St. Bonaventure, N. Y. 1982, p. 422

¹⁹² «La "recta ratio" o prudenza, in etica, coincide con l'"habitus principiorum practicorum generalium" (*In III Sent.*, q. 12). Questa espressione ci orienta subito circa la valenza della prudenza nell'etica ockhamistica, che risulta equivalere alla 'sinderesi' di cui parlava Tommaso d'Aquino; [...]». A. Ghisalberti, *Amore di Dio e non-contraddizione*, op. cit., p. 72

¹⁹³ «In più si deve sapere come la scienza morale si distingue dalla prudenza. La scienza morale si deve intendere in due modi diversi. In un primo modo si intende qualsiasi conoscenza scientifica che si può conseguire con evidenza attraverso la sapienza teoretica. E questa procede a partire da principi noti per sé, così: 'ad ogni benefattore deve essere attribuito onore; chiunque liberi un altro dalla morte è un benefattore; dunque, ognuno che abbia agito così è da onorare.' In un altro modo si intende una

La distinzione permette al filosofo di individuare un elemento di continuità tra la scienza morale intesa nel secondo modo e la prudenza e ciò sarebbe dato dal comune legame con l'esperienza; invece, la conoscenza evidente acquisita *per doctrinam* procede da principi noti per sé, resi evidenti grazie all'attività speculativa della ragione. Essa costituisce la prima fonte della conoscenza morale universale (*scientia moralis primo modo*) sebbene sia chiaro che l'esperienza permetta la conoscenza evidente di alcune proposizioni singolari (secondo modo). La prudenza, infine, assume un carattere 'direttivo' della prassi che non appartiene in via di principio alla scienza morale¹⁹⁴. Un altro aspetto va ancora considerato se si vuole completare il discorso sull'etica. È stato notato che, quando Guglielmo ragiona sulla moralità degli atti si sofferma sulla loro neutralità morale poiché insiste particolarmente sull'intenzione dell'agente; quest'ultima renderebbe infatti un atto buono o cattivo, poiché esso va considerato in rapporto alle circostanze e al fine che si intende conseguire. Così se cammino per entrare in una Chiesa, devo considerare l'intenzione che sta alla base di questo atto: posso farlo solo per onorare Dio ma anche per altri motivi. In ogni caso resta l'elemento esteriore di 'camminare verso la Chiesa' comune a diversi atti di volontà¹⁹⁵. Con questo, però, non sembra possibile concludere che l'etica

conoscenza scientifica evidente che si ha e può aversi solo per mezzo dell'esperienza, ma essa non ha l'evidenza che deriva dalla sapienza teoretica. Ad esempio, questa affermazione: 'qualsiasi iracundo riguardo ad una certa circostanza, si deve placare e mitigare con belle parole', non si può conoscere con evidenza se non attraverso l'esperienza, cioè l'uomo ha grazie all'esperienza la conoscenza evidente riguardo a molte proposizioni singolari, per esempio che *questo* e *quello* siano da mitigare e così riguardo a ciascun caso particolare.

Allo stesso modo la prudenza si deve intendere in due modi diversi. In un primo modo riguarda l'evidenza di alcune proposizioni singolari che si può avere solo mediante l'esperienza. Ad esempio, sapere con evidenza che: '*quest*' uomo si deve mitigare per mezzo di belle parole' che è evidente in virtù di questa contingente: '*quell*' uomo è stato mitigato in questo modo' e ciò si sa grazie all'esperienza. In un altro modo si intende generalmente una conoscenza evidente di alcune proposizioni universali pratiche che sono conoscibili solo per mezzo dell'esperienza, cioè che *ogni* iracundo si debba placare in questo modo». Ockham, *Quaestiones variae*, VI art. X, in *Op. Th.*, VIII, op. cit., pp. 281-282. Il corsivo è mio.

¹⁹⁴ «Quia aliquis potest habere notitiam evidentem alicuius propositionis universalis per doctrinam, ut huiusmodi 'omni benefactori est benefaciendum', et notitiam evidentem alicuius propositionis contingentis sumptae sub propositione universali et hoc per experientiam, puta quod iste est benefactor quia vidi eum sic facere, cuius notitia non est prudentia quia non est directiva». *Quaestiones variae*, VI art. X, p. 283

¹⁹⁵ «Putat, si primo velim ire ad ecclesiam pro honore Dei, hoc 'ambulare ad ecclesiam' est obiectum commune, et 'honor' circumstantia. Sed si post velim ire tempore statuto, tunc variatur actus voluntatis, et potest manere idem actus ambulandi. Si adhuc velim ire propter honorem Dei tempore statuto et secundum rectam rationem, et hoc semper in ambulando, semper iste actus exterior manet idem,

ockhamiana si fonda sulla 'neutralità' morale, ovvero che sia un'etica priva di contenuti oggettivi o manchi di precise indicazioni moralmente vincolanti¹⁹⁶. Infatti, un conto è ragionare sugli atti compiuti da un agente libero in determinate circostanze (e qui la *prudencia* orienterebbe al bene), altra cosa è speculare sulla rettitudine morale di un atto, sulla sua intrinseca bontà e sulla universalità dei principi morali razionali (*scientia moralis primo modo*). La distinzione tra scienza morale e prudenza cui Ockham ha dedicato la sua attenzione, ci può aiutare a comprendere meglio questi aspetti per superare eventuali dubbi. La ragione rende evidenti i principi etici universali; il soggetto può scegliere così se conformarsi o meno a tali precetti scegliendo di compiere determinati atti. La prudenza come virtù permette dunque di dirigere verso il bene l'atto volitivo. Questi aspetti che caratterizzano l'etica ockhamiana in senso razionalistico, appaiono ancora più interessanti se si considera che Guglielmo, quando scriveva questi testi, non si era ancora espresso sul diritto naturale. Anche in numerosi capitoli del *Dialogus*, infatti, il filosofo si esprimerà sull'evidenza razionale dei precetti morali universali (*pure moralia*) che tutti gli uomini possono conoscere e quindi mettere in pratica, poiché la 'vera virtù' sarebbe appartenuta a coloro che hanno vissuto seguendo la retta ragione, a prescindere dal contesto storico di appartenenza, in considerazione del carattere universale e immutabile del diritto naturale¹⁹⁷. Guglielmo riesce così a conciliare gli aspetti teologici con una visione puramente filosofica della scienza morale come mostrerà ampiamente anche nella sua principale opera politica.

In conclusione, al fine di chiarire questi aspetti che rimarcano l'interesse di Ockham per un'etica che affonda le proprie radici nella cultura filosofica antica riemersa grazie alle traduzioni latine del XIII secolo, accenniamo brevemente ad alcune tematiche che verranno riprese nei capitoli successivi. La prima parte del *Dialogus* contiene alcuni passaggi estremamente interessanti riguardanti la definizione della 'vera virtù', nei

tamen actus volendi variatur». In *III Sent.*, q. XI, in *Op. Th.*, VI, op. cit., p. 383. Cfr. P. King, *Ockham's Ethical Theory*, in *The Cambridge Companion to Ockham*, op. cit., pp. 227-244

¹⁹⁶ Peter King, nel saggio appena citato, soffermandosi sulla neutralità morale degli atti, sembra notare una certa indeterminatezza o insufficienza nell'etica ockhamiana. Cfr. King, *Ockham's Ethical Theory*, p. 228

¹⁹⁷ «MAGISTER: [...]. Quantum vero ad pure moralia que nulla possunt ratione mutari si universalia sunt, nec in memoria nec in intellectu possunt canoniste naturali peditos ratione et in philosophia instructos morali et perfectos in scientia rationali excedere quoquo modo». Ockham, *Dialogus*, I, 1, 8, op. cit., p. 403; «MAGISTER: [...]. Virtutes autem isto modo dicte fuerunt, secundum aliquos, in philosophis multis et paganis quampluribus, quia plures eorum ideo fecerunt actus bonos ex genere quia secundum rationem rectam vivere voluerunt». *Dialogus*, I, 6, 79, p. 590

quali il maestro discute con il discepolo sulla possibilità che anche alcuni pagani possano aver posseduto una disposizione d'animo (*preparatio cordis*) tale da essere qualificabile come vera virtù morale. Non solo ai Cristiani, infatti, è possibile il compimento di atti buoni – compiuti nel loro caso per amore di Dio – e conformi al dettato della retta ragione. Nel brano che di seguito esaminiamo emerge una triplice distinzione, grazie alla quale Ockham, per bocca del maestro, può chiarire la propria posizione in merito a ciò che può essere definita come la 'vera virtù'. Nel caso dei Cristiani si può parlare di virtù perfetta poiché nelle loro azioni virtuose si riconosce l'«intenzione esplicita del soggetto di compiere quell'atto per amore di Dio»¹⁹⁸. Anche a molti pagani, tuttavia, è appartenuta la vera virtù, anche se imperfetta; essi hanno mostrato la stessa rettitudine morale. Il brano in esame si conclude poi con una chiarificante puntualizzazione che permette di escludere dai primi due esempi di virtù morale (perfetta e imperfetta) un terzo caso in cui, al contrario, mancherebbe del tutto qualsiasi retta inclinazione interiore. Il maestro ricorda, infatti, che qualsiasi atto buono, solo esteriormente, può essere compiuto da chiunque sia animato da sentimenti poco nobili come la cupidigia, il desiderio di essere onorato o anche il semplice timore. Tali azioni sarebbero dettate dalla convenienza, dal bisogno di conseguire un utile, non da una vera virtù morale:

«MAGISTER: Ad istam instantiam respondetur distinguendo de vera virtute. Ad cuius evidentiam dicitur esse sciendum quod bonum actum exteriorem contingit tripliciter exercere. Sicut dicere veritatem, recte iudicare, pascere pauperem, et actus bonos alios exercere contingit vel propter Deum, vel quia dictantur a ratione recta, vel quia neque propter hoc quod Deo placent neque quia dictantur a ratione recta, sed propter aliquod bonum utile aut delectabile consequendum vel propter aliquod malum aut periculum evitandum.

Actibus bonis primo modo elicitis correspondent virtutes perfecte. Qui enim ex habitu veritatem loquitur propter Deum habet veritatem seu veracitatem que est virtus perfecta, quam habent soli fideles, quia illi soli propter Deum verum ex caritate veritatem loquuntur. Et ista virtus nullum vitium secum compatitur, quia habens talem virtutem secundum preparationem cordis habet omnes virtutes et actus earum et omni vitio caret, quemadmodum habens caritatem secundum preparationem cordis habet omnes virtutes et omni vitio caret.

Actibus bonis secundo modo elicitis correspondent virtutes vere sed imperfecte respectu primarum virtutum. Qui enim ex habitu loquitur veritatem propter hoc quod ratio recta dictat veritatem esse dicendam, licet

¹⁹⁸ A. Ghisalberti, *La fondazione dell'etica in Guglielmo di Ockham*, op. cit., p. 79

de Deo non cogitet, habet veritatem seu veracitatem que est vera virtus, sed imperfectam. Que ideo est vera virtus quia habens taliter veritatem secundum preparationem cordis habet omnes virtutes morales et omni vitio caret. Et ideo, quia talis veritas omne vitium excludit, potest vera virtus vocari, sed est imperfecta sicut actus in tali dicente est imperfectus. Velle enim dicere veritatem propter Deum est multo perfectior actus quam tantummodo velle dicere quia recta ratio dictat veritatem esse dicendam, quemadmodum Deus est perfectior quam ratio recta. Et ideo ista veracitas est imperfectior alia. Virtutes autem isto modo dicte fuerunt, secundum aliquos, in philosophis multis et paganis quampluribus, quia plures eorum ideo fecerunt actus bonos ex genere quia secundum rationem rectam vivere voluerunt.

Actibus autem bonis exterioribus tertio modo elicitis non correspondent vere virtutes neque perfecte neque imperfecte, quia nec virtutes generantur ex eis, nec ipsi ex virtutibus generantur. Qui enim loquitur veritatem vel ut honoretur vel ut ditetur vel ut infamiam aut aliquod malum evitet (quemadmodum ambitiosi, hypocrite, avari et alii multis criminibus involuti veritatem dicunt et actus bonos alios operantur), non habent veritatem que est virtus vera neque perfectam neque imperfectam. Tales enim non sunt virtuosus sed sunt ambitiosi, timidi, vel avari. Omnia namque opera sua faciunt vel ut videantur ab hominibus et honorentur, laudentur et exalcentur ab eis, vel ut acquirant pecunias, aut ut infamiam et confusionem temporalem evadant»¹⁹⁹.

¹⁹⁹ «MAESTRO: A questa domanda si risponde distinguendo riguardo alla vera virtù. Per chiarire si dice questo: si deve sapere che un atto buono esternamente si può eseguire in tre modi diversi. Così dire la verità, giudicare rettamente, sostenere i poveri e altri atti buoni si possono eseguire per tre motivi diversi: per amore di Dio, per seguire il dettato della retta ragione o per un terzo motivo che esclude i primi due poiché implicherebbe il desiderio di conseguire un certo bene utile o piacevole ovvero il bisogno di evitare un male o un pericolo.

Le virtù perfette corrispondono agli atti buoni che scaturiscono dal primo modo. Infatti colui che ha una tale disposizione morale da dire la verità per amore di Dio, possiede la verità ovvero la sincerità che è virtù perfetta, posseduta solo dai credenti perché questi sono gli unici a dire la verità per amore verso Dio vero. E questa virtù non comporta alcun vizio perché colui che possiede tale virtù secondo una disposizione d'animo, possiede tutte le virtù ed i relativi atti e manca di ogni vizio, così come colui che possiede l'amore per una disposizione d'animo possiede tutte le virtù e manca di ogni vizio.

Le virtù vere ma imperfette rispetto alle prime corrispondono agli atti buoni che scaturiscono dal secondo modo. Infatti colui che possiede una tale disposizione morale da dire la verità per il fatto che ciò è dettato dalla retta ragione, sebbene non volga la mente a Dio, possiede la verità ovvero la sincerità che è vera virtù, anche se imperfetta. Perciò essa è vera virtù perché colui che possiede una tale verità per disposizione d'animo possiede tutte le virtù morali e manca di ogni vizio. E perciò, poiché tale verità esclude ogni vizio, può essere definita come vera virtù, sebbene sia imperfetta così come è imperfetto l'atto compiuto da costui. Infatti, voler dire la verità per amore di Dio è un atto maggiormente perfetto rispetto all'atto di voler dire la verità solo perché ciò è dettato dalla retta ragione; in egual modo Dio è più perfetto della retta ragione. Perciò questa sincerità è imperfetta rispetto all'altra. Le virtù intese in questo modo, secondo alcuni, appartennero a molti filosofi e a moltissimi pagani, perché molti di loro compirono atti buoni volendo vivere secondo i dettami della retta ragione.

Agli atti esteriormente buoni invece non corrispondono le vere virtù né perfette né imperfette, perché da questi non derivano virtù né essi stessi sono generati dalle virtù. Infatti coloro che dicono la verità per essere onorati o per arricchirsi o per evitare un'infamia o qualche altro male (così come fanno gli ambiziosi, gli ipocriti, gli avari e altri coinvolti in molte altre colpe, i quali dicono la verità e compiono altri atti buoni), non possiedono la verità che è la vera virtù, né perfetta né imperfetta. Questi infatti non

Lasciamo adesso da parte le questioni di filosofia morale, certi di ritrovarle nel corso della trattazione sul diritto naturale, per esaminare brevemente il contesto storico in cui matura l'interesse di Ockham per questioni ecclesiologico-politiche.

1.3 I primi dibattiti, l'intervento di Giovanni XXII e il coinvolgimento di Ockham nella disputa

Ockham inizia la composizione delle sue prime opere politiche negli anni in cui si trova già in esilio volontario a Monaco di Baviera. Sappiamo che il suo trasferimento in Germania, al seguito dell'imperatore Ludovico il Bavaro, risale al 1330. Ad Avignone, nel corso dei quattro anni del suo soggiorno, Ockham aveva conosciuto Michele da Cesena, Ministro Generale dell'Ordine, che lo aveva coinvolto in una fuga il 26 maggio del 1328 e quindi nella disputa sulla *paupertas evangelica*. Da quel momento, fino alla sua morte (1347 ca.), il filosofo inglese si preoccupa di dare una sistemazione alle idee che avevano coinvolto l'Ordine dei Minori nella celebre disputa sorta dalla interpretazione dello statuto giuridico francescano.

Occorre quindi fare qualche considerazione introduttiva prima di analizzare il modo in cui il filosofo interviene nel dibattito tra Giovanni XXII e i Michelisti. Nei primi anni del suo soggiorno nel convento francescano di Monaco dove trovò rifugio, Ockham si impegna principalmente nella disputa pauperistica, come dimostra la composizione dell'*Opus nonaginta dierum*. Solo a partire dal 1332-33 si dedica alle altre opere politiche, polemizzando con i sostenitori della *plenitudo potestatis* e impegnandosi contro una concezione teocratica dei rapporti tra l'autorità spirituale e il potere politico. Si può affermare che l'intero dibattito sulla scelta di povertà costringe Ockham ad affrontare per la prima volta le tematiche morali connesse al diritto naturale e, specularmente, quelle meramente giuridiche ovvero legate all'esame del diritto positivo anche se analizzato sotto i diversi aspetti economici, legali, morali e religiosi. Si deve tuttavia evidenziare un aspetto non secondario: il filosofo inglese non cercò mai di

sono virtuosi ma ambiziosi, timidi, o avari. Perciò compiono le loro opere solo per essere notati dagli uomini e per essere onorati, lodati ed esaltati ovvero per ottenere denaro o anche per evitare infamia e turbamento». Ockham, *Dialogus*, I, 6, 79, op. cit., p. 590

costruire la sua teoria politica fondandola sulla povertà francescana²⁰⁰, né la sua intenzione, nello scrivere l'*Opus*, fu quella di esporre una personale teoria dei diritti di proprietà²⁰¹. Per altro verso, nulla conduce a ritenere che Ockham considerasse negativamente il diritto positivo, opponendolo al diritto naturale. Qualsiasi luogo comune che presenti il filosofo come un oppositore *tout court* degli istituti giuridici sviluppatasi *post lapsum*, presentandolo come un sostenitore di una prospettiva volontaristico-teologica intransigente che negherebbe gli aspetti 'naturalistici' del diritto, ci sembra piuttosto riduttivo; ciò sarà provato più avanti, quando la nostra attenzione si concentrerà sull'analisi del *Dialogus inter magistrum et discipulum*. Come si mostrerà nei prossimi paragrafi, le puntuali argomentazioni francescane che Ockham inserisce nell'*Opus nonaginta dierum* non sembrano finalizzate ad auspicare una modificazione dell'ordine legale stabilito dalle leggi umane. Al contrario, esse mettono in rilievo gli aspetti etico-teologici, il valore della libertà morale e la natura non-politica della questione francescana. Se la rinuncia ai beni può essere intesa nell'ottica di un superamento della legge positiva in nome dello *ius poli*, essa tuttavia non opera contro lo *status* politico esistente, né nega alla Chiesa il diritto alla proprietà dei beni. L'unico esito politico della questione è, semmai, la separazione tra l'ambito riservato all'autorità spirituale e la sfera di azione riconosciuta al potere temporale, una pietra miliare nella teoria politica che Ockham svilupperà successivamente. Vediamo, dunque, quali furono le vicende che condussero Ockham ad interessarsi progressivamente di questioni politiche.

Il giorno di Pentecoste del 1334, il teologo inglese, ormai sotto la protezione dell'imperatore che dopo la fuga da Avignone aveva incontrato a Pisa, scrive la lettera ai confratelli riunitisi ad Assisi²⁰². Il documento è prezioso poiché contiene una sintesi delle argomentazioni che Ockham e compagni avevano utilizzato per mostrare l'infondatezza delle tesi sostenute da Giovanni XXII sulla corretta interpretazione della *Regula*.

²⁰⁰ Cfr. A.S. McGrade, *The Political Thought of William of Ockham*, op. cit., p. 15

²⁰¹ Come si vedrà, questa ricerca si discosta dalla linea interpretativa che vuol vedere in Ockham un teorico del diritto di proprietà; si dimostrerà che l'*Opus nonaginta dierum* contiene una teoresi sul diritto (naturale e positivo) ma si tratta di un'opera recitativa che tiene conto di un'elaborazione teorica già consolidata tra i teologi e i giuristi del tempo.

²⁰² Cfr. Ockham, *Epistola ad fratres minores*, in *Op. Pol.* vol. III, op.cit., pp. 1-17

Ricordando che a quella data erano già state composte numerose opere da parte degli *impugnatores*²⁰³, Ockham scrive:

«Ad quae probanda plura volumina sunt edita; et ego de haeresibus et erroribus memoratis et eis annexis de tenuitate ingenii mei scripsi manu mea quinquaginta sexternos de communi forma papyri [...]»²⁰⁴.

Convinto che nelle decretali esaminate fossero presenti numerosi errori, tesi contrarie alle Sacre Scritture e ai dettami della *recta ratio*, decide pertanto di impugnare tali scritti, non temendo di ricevere ancora accuse infamanti o di subire altre persecuzioni²⁰⁵. Ma di cosa si trattava? Quali errori, contenuti nelle bolle papali, avevano spinto Michele da Cesena a coinvolgere altri confratelli esperti di teologia, filosofia e diritto, affinché la verità venisse ristabilita? E quali documenti, quali fonti venivano ancora citate dalle diverse parti in causa, insieme alle Sacre Scritture?

Il *Corpus Iuris Canonici* che insieme al diritto romano costituiva l'intero *Corpus* della scienza giuridica del tempo, incorporava le dottrine dei Padri della Chiesa la cui esegesi biblica aveva prodotto una vasta letteratura. Tra i numerosissimi testi della tradizione cattolica, Graziano aveva inserito nel Decreto il canone *Dilectissimis* attribuito allo Pseudo-Clemente. Il testo ricorda la vita dei primi apostoli, caratterizzata dall'uso in comune dei beni (*communis enim usum omnium*) e offre un modello di vita a coloro che desiderano vivere seguendo il loro esempio. Con esso si ribadisce che la *divisio dominiorum* trae la sua origine nell'*iniquitas* sorta nell'animo umano dopo il peccato: «per iniquitatem alius hoc dixit esse suum, et alius istud et sic inter mortales facta est divisio»²⁰⁶.

Molti testi, inoltre, derivavano dalle opere di Agostino. In un brano contenuto nel Commento al Vangelo di Giovanni, l'esegesi agostiniana si soffermava sull'origine umana, non divina, del diritto di proprietà. Secondo il canone *Quo iure*, solo per mezzo del diritto umano sono state

²⁰³ Con tale termine, nell'*Opus nonaginta dierum*, vengono chiamati i francescani che avevano impugnato le bolle papali contrarie alla rinuncia ai diritti di proprietà.

²⁰⁴ «A sostegno di questa mia tesi sono stati pubblicati molti volumi; su questo tema io stesso, per quanto concessomi dal mio limitato ingegno, ho scritto di mio pugno ben cinquanta sesterni di formato normale [...]». Ockham, *Epistola*, op. cit., p. 15; trad. it. di S. Simonetta, *La spada e lo scettro. Due scritti politici*, introd. di M.T. Fumagalli Beonio Brocchieri, BUR, Milano 1997, p. 229

²⁰⁵ Cfr. *Epistola*, p. 15

²⁰⁶ *Decretum Gratiani*, Causa XII, q. I c. 2, op. cit., p. 548

introdotte la servitù e la distinzione tra 'mio' e 'tuo': «iure ergo humano dicitur: hec villa mea est, hec domus mea est, hic servus meus est»²⁰⁷.

I teorici dell'Ordine francescano avevano basato le proprie *rationes* sull'autorità indiscussa di testi che, come questi, costituivano l'ossatura della tradizione cristiana. Essi avevano difeso la legittimità della scelta di povertà assoluta già a partire dalla seconda metà del XIII secolo, quando erano stati costretti a fronteggiare le accuse dei loro primi avversari: i maestri secolari parigini. Intorno al 1269 Bonaventura da Bagnoregio aveva difeso l'Ordine contro gli attacchi di Gerardo di Abbeville, componendo *l'Apologia pauperum*. Bonaventura aveva avuto un ruolo di primo piano nella graduale formazione di un'identità francescana, intervenendo già molti anni prima nelle dispute parigine²⁰⁸.

Nelle *Quaestiones de perfectione evangelica* (1256), il teologo aveva risposto alla critica mossa dagli oppositori secolari in merito alla pratica della mendicizia volontaria che permetteva a francescani e domenicani di dedicarsi allo studio e all'insegnamento nelle Università. Discutendo sulla rinuncia ai beni, Bonaventura aveva introdotto una dicotomia concettuale tra *usus* e *dominium*, distinguendo l'uso dei beni necessari per vivere, dal loro dominio²⁰⁹. Occorre ricordare che, alcuni decenni prima, papa Gregorio IX aveva precisato che ai francescani non era ammesso avere alcuna proprietà né individuale né in comune, ma solo l'uso dei beni messi loro a disposizione dai benefattori che restavano giuridicamente gli unici proprietari²¹⁰.

Bonaventura operava dunque una sistemazione dottrinale delle varie giustificazioni teoriche che non solo papa Gregorio IX ma altri pontefici dopo di lui avevano formulato al fine di istituzionalizzare l'Ordine, garantendo al contempo la separabilità della proprietà dall'uso dei beni²¹¹.

²⁰⁷ *Decretum Gratiani*, Dist. VIII, I pars, c. I, p. 15

²⁰⁸ Per un'analisi dettagliata e approfondita del ruolo avuto dal teologo di Bagnoregio nella difesa dell'Ordine a partire dalle polemiche suscitate dagli scritti del maestro secolare Guglielmo di Sant'Amore intorno al 1255, si rimanda a R. Lambertini, *Apologia e crescita dell'identità francescana (1255-1279)*, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma 1990

²⁰⁹ Cfr. R. Lambertini, *Apologia e crescita dell'identità francescana*, pp. 13-14

²¹⁰ La bolla *Quo elongati* (1230) si legge in H. Grundmann, *Die Bulle «Quo elongati» Papst Gregors IX*, in «Archivum Franciscanum Historicum», LIV (1961), pp. 3-25

²¹¹ «Questo fatto viene registrato nel secondo importante intervento papale in materia di povertà, e cioè nella bolla *Ordinem vestrum* promulgata da Innocenzo IV nel 1245. [...] la bolla decide una volta per tutte che la proprietà ed ogni diritto su tutti i beni, immobili e mobili, di cui i francescani hanno il godimento, spetta alla Apostolica Sede; che cioè quei beni, mobili e immobili, sono *in ius et proprietatem beati Petri*». G. Tarello, *Profili giuridici*, op. cit., p. 360.

L'Apologia pauperum è certamente un testo fondamentale poiché non solo contribuisce alla conoscenza della spiritualità francescana del XIII secolo ma fornisce dei solidi argomenti a coloro che sessant'anni dopo continueranno la disputa rispondendo a Giovanni XXII. Sappiamo infatti che molte idee dell'*Apologia* verranno sviluppate più tardi negli scritti dei Michelisti. Il richiamo ad un modello di vita che non comporta alcuna proprietà *in proprio vel communi*; la scelta volontaria di povertà radicale, «quod multo laudabilior est paupertas voluntaria quam coacta»²¹² e, soprattutto, la difesa di quella forma di mendicizia che appartiene a coloro che sono impegnati nella disciplina degli studi i quali portano in sé oltre alla sofferenza della povertà, il conforto della verità spirituale²¹³.

Il teologo di Bagnoregio non si era limitato a questioni morali riguardanti la scelta francescana, ma, nella sua *Apologia*, si era occupato anche dell'analisi di alcuni termini giuridici attraverso i quali spiegava diversi modi in cui è possibile rapportarsi ai beni, dalla piena proprietà al semplice uso. Affermava quindi che il voto volontario dei Minori comportava la rinuncia a diritti come la proprietà o l'usufrutto ma conservava il semplice uso, unico modo assolutamente irrinunciabile per mantenersi in vita:

«[...] quod cum circa res temporales quatuor sit considerare, scilicet proprietatem, possessionem, usumfructum et simplicem usum; et primis quidem tribus vita mortalium possit carere, ultimo vero tanquam necessario egeat: nulla prorsus potest esse professio omnino temporalium rerum abdicans usum»²¹⁴.

Habere, inoltre, può assumere diversi significati, il termine non rimanda necessariamente al *dominium*; spiegava così l'esortazione dell'Apostolo Paolo a Timoteo:

«*Habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus.*» (1 Tim 6,8).
 «*Habentes*», dicit, non quantum ad proprietatem dominii, sed quantum ad

²¹² Sancti Bonaventurae, *Apologia pauperum*, cap. XII, 29, in *Opera Omnia*, vol. VIII, op. cit., p. 326

²¹³ «[...] cum cruciatu penuriae solatium veritatis in mente». *Apologia pauperum*, cap. XII, 27, p. 325

²¹⁴ «[...] nei beni temporali quattro sono gli elementi da considerare: la proprietà, il possesso, l'usufrutto e il semplice uso; e dato che la vita umana è possibile senza i primi tre, ma richiede il quarto in quanto indispensabile, certamente non può esservi nessuna professione che rinunci del tutto all'uso dei beni temporali». *Apologia pauperum*, cap. XI, 5, p. 312; trad. it. di S. Martignoni, Città Nuova Editrice, Roma 2005, p. 367

facultatem utendi, per quem modum habere dicimur omne, quo utimur, etsi non sit nobis proprium, sed gratis aliunde collatum»²¹⁵.

Ritroviamo quest'attenzione alla semantica nell'*Opus* di Ockham. Qui Guglielmo ricorre ad una fattispecie giuridica già codificata nel diritto civile, contribuendo a chiarire la condizione dei frati minori²¹⁶. Il *filiusfamilias* cui Bonaventura aveva già fatto riferimento («hi sunt tanquam parvuli et filiusfamilias totaliter ipsius regimini deputati»²¹⁷), fornisce un ulteriore sostegno alle numerose *rationes* inserite dal filosofo inglese nel quarto capitolo della sua opera:

«Sextum exemplum est de filiofamilias, qui utitur rebus, quarum non habet dominium neque speciale neque commune»²¹⁸.

Ockham nell'*Epistola* ricorda dunque di aver accettato l'invito di frate Michele affinché esaminasse le tre decretali pontificie emanate tra il 1322 e il 1324. Giovanni XXII non aveva accettato la risoluzione del Capitolo Generale riunitosi a Perugia nel 1322. Con la *Declaratio Capituli Perusini* Michele da Cesena e compagni avevano reso noto il loro punto di vista riguardo alla povertà di Cristo e degli Apostoli. La *Declaratio* fa parte della vasta documentazione contenuta nella *Chronica* di Nicola Minorita che rappresenta una delle principali fonti per la storia della questione pauperistica a partire dal 1321²¹⁹. Il manifesto perugino, dichiarava l'assoluta povertà di Cristo e degli Apostoli; essi avevano rinunciato a qualsiasi diritto di proprietà sui beni, *in speciali vel in communi*. Tale

²¹⁵ «“Quando abbiamo di che mangiare e di che coprirci, accontentiamoci di questo.” Egli usa l'espressione “quando abbiamo” non nel senso della proprietà relativa al dominio, ma della facoltà di usare, così come noi diciamo di avere qualunque cosa usiamo, anche se non ci appartiene ma è offerta gratuitamente da qualcun altro». *Apologia pauperum*, cap. XII, 20, p. 323; trad. it. di S. Martignoni, op. cit., p. 407

²¹⁶ Cfr. A. Tabarroni, *Francescanesimo e riflessione politica sino ad Ockham*, in *Etica e politica. Le teorie dei frati mendicanti nel Due e Trecento*. op. cit., p. 216

²¹⁷ Sancti Bonaventurae, *Apologia pauperum*, cap. XI, 7, op. cit., p. 312

²¹⁸ «Il sesto esempio ci è offerto dal figlio minore, il quale usa le cose della famiglia sulle quali non ha alcun dominio né individuale né in comune». Ockham, *Opus nonaginta dierum*, cap. 4, in *Op. Pol.*, vol.I, op. cit., p. 335

²¹⁹ L'edizione critica completa della *Chronica* si deve all'opera di Gedeon Gál e David Flood. Cfr. *Nicolaus Minorita: Chronica. Documentation on Pope John XXII, Michael of Cesena and the Poverty of Christ with Summaries in English. A Source Book*, Edited by G. Gál O.F.M. and D. Flood O.F.M., Franciscan Institute Publications St. Bonaventure University, New York 1996

documento si richiamava alla decretale *Exiit qui seminat*²²⁰ che Niccolò III aveva emanato nel 1279. Con la bolla, il papa aveva difeso l'Ordine dagli attacchi dei secolari che avevano aspramente criticato i Mendicanti nella seconda metà del XIII secolo²²¹. Il riferimento allo *ius poli*, già introdotto da Bonaventura, sottolineava l'aspetto teologico del diritto 'naturale' a vivere del semplice uso di fatto dei beni necessari al sostentamento. Niccolò III riprendeva inoltre quella distinzione tra *ius naturale* e *ius positivum* che già il teologo provenzale Pietro Giovanni degli Olivi aveva teorizzato per indicare una condizione esistenziale in cui lo *ius positivum* non aveva più alcuna ragion d'essere²²². Si compiva un lungo processo attraverso il quale l'ideale di giustizia che per secoli era stato esaltato dalla tradizione canonistica come '*Summa Ratio*', il diritto naturale, la *lex aeterna* garanzia di quell'equità naturale originariamente voluta da Dio, si concretizzava attraverso la scelta francescana di rinuncia ai diversi *iura positiva*.

Resta da aggiungere che Niccolò aveva riservato alla Chiesa la proprietà dei beni concessi in uso ai frati. Ciò avrebbe permesso, ai francescani che lo avessero voluto, di dedicarsi agli studi e all'insegnamento nelle Università. La Chiesa così continuava a garantire il loro sostentamento, come già avveniva dalla seconda metà del XIII secolo. Grazie all'impegno di Bonaventura, Ruggero Bacone, Alberto Magno e Tommaso d'Aquino – solo per citare i più noti – gli esponenti degli Ordini Mendicanti avevano assunto un notevole predominio rispetto ai maestri secolari nell'insegnamento della Teologia. Nelle Università di Parigi e Oxford essi non si limitavano all'esegesi biblica ma contribuivano allo sviluppo di questioni teologiche che, come è noto, derivavano soprattutto dal commento alle Sentenze di Pietro Lombardo²²³.

Ockham scrive che Giovanni XXII, nella *Ad Conditorem*, aveva criticato la *reservatio dominii* sancita dalla *Exiit qui seminat* voluta da Niccolò III nel

²²⁰ La bolla si legge in: *Sexti Decretal.* Lib. V. Tit. XII. *De Verborum Significatione.* C. I. 2., pp. 1107-1121

²²¹ Cfr. R. Lambertini, *Apologia e crescita dell'identità francescana*, op. cit., p. 174

²²² «[...] una dimensione della vita umana all'interno della quale si usa delle cose senza avere, come sostiene il medesimo Olivi, uno *ius* (cioè uno *ius positivum*) *nec in re nec in usu*». R. Lambertini, *Apologia e crescita dell'identità francescana*, p. 175

²²³ Cfr. P. Riché, J. Châtillon, J. Verger, *Lo studio della Bibbia nel medioevo latino*, traduz. di C. Rigo, Paideia Editrice, Brescia 1989, pp. 100-101

1279, definendola una parvenza inutile, un *dominium simplex*²²⁴, senza alcuna reale utilità per la Chiesa stessa: «id est, pallatium, nudum et aenigmaticum, sicut infra exponit, et per consequens inutile»²²⁵. La rinuncia al dominio sui beni, secondo il papa, non avrebbe reso i frati più poveri; una tale asserzione, conclude Ockham, contrasta con la Scrittura e con i dettami della ragione naturale²²⁶.

Va ancora evidenziato un problema terminologico che avrebbe avuto delle evidenti ricadute sugli aspetti giuridici della disputa, sollevando dubbi sul corretto significato da attribuire alla nozione di 'uso'. Riguardo a ciò, Niccolò III non solo aveva ripreso la definizione bonaventuriana di 'semplice uso', ma aveva perfezionato la nozione distinguendo il *simplex usus facti* concesso ai frati, dallo *ius utendi*, una nozione che presuppone, al contrario, un uso garantito da un diritto (*ius*). Ockham avrebbe impiegato molte pagine dell'*Opus* per spiegare la distinzione, dimostrando che l'*usus facti* a cui faceva riferimento la *Exiit* differiva dal diritto d'uso al quale la *Ad conditorem canonum* di Giovanni XXII si richiamava quando identificava semplice uso e uso garantito dal diritto positivo (*ius utendi*)²²⁷. La *Ad conditorem*, identificando 'uso' e 'diritto', revocava la riserva di proprietà che Niccolò III, nella *Exiit*, aveva riconosciuto alla Chiesa; ora Ockham – facendosi portavoce dei francescani che auspicavano un ritorno alle decisioni assunte in loro favore da Niccolò III – accusa apertamente Giovanni XXII di aver voluto distruggere la regola e la povertà ecclesiastica²²⁸, non mostrando alcun rispetto verso le decisioni assunte dai suoi predecessori.

D'altra parte Giovanni XXII, esperto giurista, non faceva che riprendere alcuni degli argomenti sostenuti dai maestri parigini all'epoca delle prime dispute: l'impossibilità di distinguere l'uso dei beni consumabili dalla loro proprietà, e la illiceità dell'atto di usare un bene senza avere su di esso un

²²⁴ La *Ad conditorem canonum* così recita: «...non ipse usus fratrum simplex dici debet, sed potius Ecclesiae Romanae dominium esse simplex». La bolla si legge in *Chronica*, op. cit. p. 120

²²⁵ Ockham, *Epistola*, op. cit., p. 7

²²⁶ Cfr. *Epistola*, p. 7

²²⁷ Nell'*Epistola*, Ockham elenca una serie di asserzioni appartenenti alla dottrina di Giovanni XXII: «Quarta assertio est: Quod usus facti in rebus usu consumptibilibus non potest a proprietate seu dominio separari. Ex quo sequitur evidenter, quod fratres, quandocumque rebus usu consumptibilibus utuntur, habent proprietatem seu dominium earundem, saltem in communi. Ista assertio scripturae divinae et rationi naturali ac experientiae certae repugnat aperte». *Epistola*, p. 7

²²⁸ «Plures etiam alias assertiones in destructionem regulae nostrae et paupertatis ecclesiasticae in eadem constitutione definitive determinat, asserit et affirmat». *Epistola*, p. 8

qualche diritto (*ius utendi*)²²⁹. Contro queste argomentazioni, come si vedrà meglio in seguito, Ockham sviluppa le sue critiche, attraverso la riproposizione di una dicotomia concettuale tra *fas* e *ius*, già appartenente al diritto canonico, ovvero tra atto 'lecito' secondo il diritto naturale cioè lo *ius poli*, e atto 'giusto' in quanto garantito da uno *ius positivum*. Dalla legge divina discende la liceità (*fas*) di usare un bene senza esserne proprietari (a cui è possibile appellarsi solo nei casi di estrema necessità) ovvero la *licita potestas utendi communissima*²³⁰.

Nella lettera, Ockham ricorda inoltre l'obiezione, formulata da Giovanni XXII, secondo cui l'Ordine, che è persona giuridica *imaginaria et repraesentata*, dovrebbe agire solo secondo il puro diritto, escludendo qualsiasi uso di fatto²³¹. La risposta che il filosofo formula è già contenuta nell'*Opus*: non è l'Ordine ad agire nel suo insieme, bensì le singole persone che lo costituiscono alle quali è possibile un uso di fatto:

«Verum est quod ordo non est unica vera persona, sed est verae personae: sicut populus non est unus homo, sed est plures homines»²³².

Il coinvolgimento di Ockham nella disputa segna l'inizio del suo impegno nelle questioni politiche. L'occasione della fuga permette a Giovanni XXII di condannarlo come eretico. La condanna quindi non tocca i suoi scritti precedenti – che pure avevano sollevato non poche critiche e le esplicite accuse di Lutterell – ma deriva dalla decisione di sottrarsi al controllo della Curia. L'allontanamento dalla carriera universitaria è ormai definitivo. Ockham è consapevole di aver intrapreso una nuova strada; il suo impegno ora è per gli aspetti morali della vita civile, per le questioni pratiche legate alla realtà quotidiana, per il dibattito politico. La questione pauperistica in cui è stato coinvolto trascende però la tradizionale distinzione tra filosofia e teologia: essa comporta una riflessione sulla giustizia naturale che un teologo medievale non può non fondare innanzitutto su un'attenta esegesi biblica. Etica filosofica e razionalità

²²⁹ Cfr. G. Tarello, *Profili giuridici*, op.cit., p. 418

²³⁰ Su tale nozione, a cui si accenna nel capitolo 4 dell'*Opus nonaginta dierum*, torneremo in seguito per mostrare cosa intendesse Ockham riguardo alla possibilità di usare lecitamente un bene senza averne il diritto.

²³¹ Cfr. Ockham, *Epistola*, op. cit., p. 9

²³² «Per la verità l'ordine non è una persona singola reale, ma è costituito da molte persone reali; così anche il popolo non è un uomo, ma una molteplicità di uomini». Ockham, *Opus nonaginta dierum*, cap. 62, in *Op. Pol.*, vol. II, op. cit., p. 570

teologica ora si intrecciano. Adesso egli è capace, attraverso l'esperienza, di comprendere maggiormente le norme attraverso cui le Sacre Scritture regolano la vita degli uomini: «Nam sanctarum regulas scripturarum mores hominum describentes, dum quotidie per experientiam verificari conspicio, magis intelligo»²³³.

²³³ «Certamente, attraverso la verifica dell'esperienza, ora comprendo meglio le norme attraverso cui le Sacre Scritture definiscono quale debba essere il comportamento degli uomini». Ockham, *Epistola*, op. cit., p. 17

CAPITOLO II – *IUS POLI* e *IUS FORI*

2.1 I temi e le fonti dell'*Opus nonaginta dierum*

Alcuni studi recenti hanno soffermato la loro attenzione sulle vicende che avrebbero contribuito allo sviluppo di una teoria dei diritti di proprietà nel Medioevo, fornendo un supporto alle tesi di Villey²³⁴. La disputa sorta tra Giovanni XXII e i Michelisti in merito alla povertà francescana è stata inserita nel contesto di questa fase di elaborazione teorica economico-giuridica che avrebbe preannunciato le nuove dottrine introdotte più tardi dai teologi della Seconda Scolastica. Gli studi in questione hanno quindi enfatizzato l'apporto che l'attenzione a questioni semantiche – riguardanti concetti come *dominium*, *ius utendi* e *usus facti* – avrebbe fornito in vista di una ridefinizione dei diritti di proprietà. In merito a queste conclusioni, tuttavia, occorre aggiungere qualche precisazione. Non ci sono dubbi sul fatto che Ockham, componendo l'*Opus nonaginta dierum*, abbia affrontato tali questioni attingendo da una dottrina giuridica che affondava le proprie radici nel diritto romano e che si era alimentata grazie ai glossatori e al costante apporto di canonisti e decretisti che cominciarono ad assumere un ruolo di primo piano anche nelle Università, contribuendo a un'analisi particolareggiata di categorie giuridiche utili nella trattazione di questioni eminentemente morali legate ai diversi modi in cui è possibile intendere una relazione con i beni economici. È possibile, infatti, che un soggetto si relazioni con un bene rivendicando su di esso un diritto (*ius*) garantito da una convenzione umana, oppure può usarlo (più o meno legittimamente) instaurando con esso una relazione di fatto. In quest'ultimo caso il possesso materiale di un bene si distingue dalla sua proprietà. Secondo i giuristi medievali il proprietario di un bene poteva goderne e disporne secondo la propria volontà (*ad libitum*), nel rispetto dei limiti stabiliti dall'immutabile diritto di Dio e della natura. Ma, in alcuni casi, si ammetteva che la relazione con un bene si potesse limitare all'uso, mentre la sua proprietà restava di pertinenza di un soggetto diverso. I giurisperiti, però, legittimavano l'uso solo sulle cose non consumabili,

²³⁴ Cfr. Virpi Mäkinen, *Property rights in the late medieval discussion on franciscan poverty*, Peeters, Leuven 2001. Recentemente è stata pubblicata on-line la tesi di dottorato di J.W. Robinson dal titolo: *William of Ockham's Early Theory of Property Rights in Context*, consultabile presso l'Università di Toronto al seguente indirizzo: http://individual.utoronto.ca/jwrobinson/articles/jRobinson_phd-thesis_ockham.pdf

ovvero soggette a più utilizzazioni nel tempo, mentre riguardo ai beni consumabili (in genere cibo e bevande) si riteneva che il diritto del proprietario andasse garantito contro coloro che, usando tali beni una sola volta, li avrebbero definitivamente distrutti e quindi sottratti dalla disponibilità dell'avente diritto. Le *scientiae legales* stabilivano dunque l'impossibilità che si costituisse un diritto d'uso (*ius utendi*) su beni consumabili a favore di un soggetto distinto dal legittimo titolare del diritto di proprietà. Questa dottrina, favorevole a tutelare il 'soggetto del diritto' da qualsiasi abuso altrui non era certo una novità; ne sono la prova i puntuali riferimenti a tali termini e concetti giuridici contenuti nelle stesse bolle emanate da Giovanni XXII, un esperto giurista *in utroque iure* (civile e canonico). Con tali bolle il pontefice, fondando le proprie *rationes* sulla dottrina civilistica, negava che alla Chiesa si potesse riservare la proprietà dei beni consumabili e non consumabili concessi in semplice uso ai frati e revocava così la *reservatio dominii* che invece era stata ammessa per volontà di Niccolò III nel 1279. La riflessione francescana, sin dai tempi in cui Bonaventura da Bagnoregio aveva affrontato la questione, si era però sviluppata sulla nozione agostiniana *ius poli* che – esulando dal contesto della tecnica giuridica e della pratica del diritto – richiamava espressamente una nozione teologica che permetteva il superamento di un'etica economica centrata sulla difesa del diritto del proprietario e riaffermava, al contrario, la possibilità di un semplice uso anche sulle cose consumabili da parte di chi si trovasse temporaneamente in uno stato di bisogno. Concentrandosi su queste argomentazioni, dunque, Ockham si impegnava a realizzare una chiarificazione concettuale, richiestagli espressamente dai confratelli, in merito alle argomentazioni con cui Giovanni XXII aveva stabilito l'impossibilità che i Minori usassero beni consumabili e non consumabili rinunciando volontariamente ai diritti di proprietà (il pontefice non distingueva tra *dominium* e *proprietas*). Nell'*Opus*, Ockham avrebbe richiamato spesso il brano tratto dal *Decretum* in cui si ammette la liceità dell'uso senza diritto, realizzato – in nome del diritto naturale e divino – attraverso il transito in un campo altrui (*transire per agrum alienum fas est, ius non est*)²³⁵. Come si vedrà, Ockham cercherà di semplificare il discorso, sciogliendo alcuni dubbi interpretativi in merito alle molteplici opinioni esistenti riguardo, tra

²³⁵ La definizione serviva a distinguere la giustizia naturale da quella legale ed era stata inserita nelle prime pagine del *Decretum Gratiani*. Tuttavia l'antico diritto romano non aveva differenziato tra *fas* e *ius* e, allo stesso modo, il primo cristianesimo quando aveva cominciato ad influenzare le norme giuridiche del tardo Impero, aveva tentato un maggior avvicinamento del diritto alle esigenze della moralità, trasformando molti divieti di carattere religioso in divieti legali. Cfr. V. Arangio-Ruiz, *Storia del diritto romano*, ristampa anastatica, Casa Editrice Jovene, Napoli 2006, pp. 344-345

l'altro, ai limiti nel rispetto dei quali il titolare di un diritto può esercitare il proprio *dominium*, distinguendolo così dal più ampio diritto di proprietà; oppure riguardo al diritto di uso di un bene (*ius utendi*) che per definizione presuppone un uso garantito dal diritto, a differenza di un uso che può essere realizzato di fatto senza invece avere alcun diritto (*usus facti, licentia utendi*). È evidente che il filosofo inglese, ormai coinvolto definitivamente nella disputa, si cimentava con una materia a lui nuova, presentandosi però come il *recitator* di idee altrui, come lui stesso avrebbe dichiarato²³⁶. Ockham voleva mostrare che per analizzare la natura del *dominium* bisogna conoscerne l'origine e per fare ciò bisogna tenere conto di una tradizione esegetica fondata su una visione diacronica delle vicende dell'umanità, partendo dallo *status innocentiae* per finire al tempo in cui, *per inventionem rationis humanae*, sono stati introdotti istituti giuridici a garanzia della proprietà e di altri diritti sui beni.

La cultura teologica a cui Ockham apparteneva, forniva così alla cultura giuridica il nucleo centrale di una 'teoria dei diritti' che teneva ancora nella giusta considerazione quella distinzione tra diritto naturale e diritto positivo utile ai teologi per ribadire l'origine umana di qualsiasi forma di dominio. È vero tuttavia che già dal XII secolo – in seguito alla rinascita degli studi giuridici nello *Studium* bolognese – l'opera dei glossatori e dei canonisti, che avevano abbondantemente ragionato su proprietà e quant'altro appartenesse alla sfera dello *ius gentium*, si era aggiunta alla tradizionale dottrina civilistica romana, introducendo una prima categorizzazione dei diritti 'soggettivi' ovvero dei diritti inviolabili fondamentali ai quali veniva riconosciuta la stessa dignità degli *iura naturalia*, pur essendo a essi contrari (*iuri naturali contrariae*)²³⁷. Lo *ius poli* dei Minori, tuttavia, restava indipendente dalle *scientiae iuristarum*. Ma quello che qui importa sottolineare è che l'*Opus nonaginta dierum* non si presenta affatto come un'opera a carattere giuridico-politico; essa appare innanzitutto come un'opera con una forte impronta teologica. Se quindi insistessimo sulla valenza giuridica dell'opera perderemmo di vista il fine principale che il filosofo si proponeva: gettare una luce su una materia complessa, piena di opinioni contrastanti anche all'interno dello stesso Ordine, nonché chiarire gli aspetti essenzialmente etico-teologici

²³⁶ Cfr. R. Lambertini, *Nonnumquam impugnantium diversorum personas assumpsi: Francesco d'Ascoli come fonte del pensiero politico di Ockham*, in «Pensiero Politico Medievale», I (2003), pp. 97-140

²³⁷ Cfr. D. Quaglioni, *La giustizia nel Medioevo e nella prima età moderna*, op. cit., pp. 43-44. Si ricordi, inoltre, la tesi di Tierney a proposito della nascita di una teoria dei diritti soggettivi già a partire dal XII secolo. Cfr. B. Tierney, *L'idea dei diritti naturali*, op. cit., pp. 53-69

legati al diritto naturale e all'equità originaria, il tutto accompagnato da un'attenta esegesi biblica sulla condizione adamitica prelapsaria²³⁸.

L'*Opus*, composta da ben 124 capitoli, ci introduce a vari argomenti; i rapporti tra diritto naturale e diritto positivo non ne costituiscono che una parte. L'obiettivo centrale che Ockham si propone, in questo caso, non è tanto insistere sullo *ius* inteso come una convenzione umana che garantirebbe al soggetto titolare una piena *potestas dominandi* sui suoi beni (si è già detto che quest'ultima era una concezione non nuova ma legata a una scienza giuridica in piena evoluzione già dal XII secolo) quanto mostrare che, in virtù del diritto naturale, si possano usare lecitamente le cose presenti senza le quali un uomo non potrebbe salvare la propria vita, insistendo tuttavia sui limiti temporali di tale *licentia utendi* poiché, al di fuori del tempo di necessità, nessuno potrebbe richiamarsi arbitrariamente all'autorità di questo diritto naturale usando le cose altrui. Il filosofo si pone dunque di fronte al problema di distinguere lo *ius* dalla *licentia* ovvero di separare il *dominium*, garantito dal diritto positivo, dalla liceità (*fas*) del semplice uso, garantita dal diritto naturale e divino, una pietra miliare tra le argomentazioni portate a favore dell'*usus* senza *ius* rivendicato dai Minori. L'identificazione tra diritto d'uso e licenza d'uso apparteneva invece alla dottrina esposta nella *Quia vir reprobus*, la bolla papale impugnata, con la quale Giovanni XXII negava che si potesse avere un uso slegato dal diritto. Le argomentazioni del pontefice si fondavano, come si vedrà, sull'idea che il *dominium* caratterizzasse il rapporto dei progenitori con i beni già nello *status innocentiae*.

Come si è detto, i temi dell'*Opus* non si riducono a queste questioni. Questo paragrafo è dedicato a uno sguardo d'insieme sulle principali problematiche affrontate nell'opera, oltre che a un'analisi delle fonti dalle quali Ockham avrebbe attinto. I paragrafi successivi approfondiranno alcuni temi qui brevemente introdotti. Non mancheranno alcuni spunti autobiografici del filosofo o delle anticipazioni sul pensiero politico che egli avrebbe esposto nelle opere successive. In un capitolo, Ockham non manca di ricordare la sua opinione circa la distinzione (puramente logica) tra *potentia Dei absoluta* e *ordinata*, presentandola tuttavia come la dottrina di uno degli *impugnatores*, il quale era stato perseguitato (*acerbe prosequitur*) da Giovanni XXII. E ancora, nei capitoli finali, il tema della regalità spirituale di Cristo introduce una prima esposizione delle idee ockhamiane in merito alla distinzione tra autorità spirituale e potere

²³⁸ A conferma di ciò, non dimentichiamo le considerazioni di Andrea Tabarroni sui fini che la riflessione politica francescana sul finire del Medioevo aveva perseguito, contenute nel saggio: *Francescanesimo e riflessione politica sino ad Ockham*, op. cit., pp. 205-230

politico. Comunque, al di là dei temi specifici trattati, un lettore attento non può non tener conto del carattere recitativo dell'opera, ponendola entro un orizzonte di pensiero che difficilmente può qualificarla come un trattato di scienza giuridica finalizzato a fornire una nuova teoresi sul diritto di proprietà. Vediamo, dunque, come Ockham presenta la disputa tra Giovanni XXII e gli *impugnatores* della *Quia vir reprobus*, assumendo la prospettiva del *recitator*, essendo stato invitato a compiere questo passo dalle pressanti richieste dei suoi confratelli.

Un'idea centrale sembra emergere subito dalla lettura dell'opera che Ockham compone in difesa dell'ideale pauperistico: la ragione può contribuire a intendere il significato delle Scritture. Il ricorso alla forza chiarificatrice del 'lume' naturale, sulla quale il filosofo ha sempre insistito, viene adesso invocato per un impegno del tutto nuovo. È ormai trascorso il tempo delle dispute accademiche, dei commenti al *Corpus* aristotelico o delle puntuali precisazioni in merito alla sua teoria sul problema della conoscenza²³⁹. Nella composizione dell'*Opus nonaginta dierum*, Ockham mostra il suo interesse per una *ratio fidei* con la quale intende affrontare l'esame del diritto naturale, una nozione che, come si è visto, apparteneva alla scienza teologica del diritto impartita nelle scuole universitarie del tempo.

L'opera risente delle competenze linguistiche ockhamiane. Il richiamo a un corretto uso dei concetti e l'analisi puntuale di alcuni termini specifici, rispondono all'esigenza di utilizzare un linguaggio appropriato, che renda più chiari i motivi della disputa. La strategia difensiva presentata da Ockham all'inizio dell'opera mira a fornire una chiara definizione di quei termini che risultano essenziali per comprendere le ragioni delle varie parti coinvolte. Si tratterà, quindi, di precisare cosa si intenda per uso di fatto (*usus facti*) e in cosa questo debba essere distinto dall'uso di diritto (*usus iuris*); si porrà attenzione alla corretta definizione dei termini *dominium, proprietas, meum, tuum* e altro²⁴⁰. Per altro verso, quanto siano utili le *scientiae sermocinales* appare evidente proprio dall'insegnamento dei Santi che hanno interpretato le Sacre Scritture. Agostino, nel secondo libro del *De Ordine*, ha raccomandato l'uso di una corretta *scientia disputandi* nel trattare alcune complicate questioni teologiche. Inoltre, Anselmo ha insegnato che lo studio della teologia deve

²³⁹ Sulla *notitia intuitiva* di alcune verità teologiche, Ockham ci ha offerto la sua dottrina nel Prologo ai *Commenti alle Sentenze*. Cfr. Ockham, *In I Sent., Prol.*, in *Op. Th.*, I, op. cit., pp. 4-44

²⁴⁰ Cfr. Ockham, *Opus nonaginta dierum*, cap. 2, in *Op. Pol.*, vol. I, op. cit., p. 300

essere preceduto dall'acquisizione delle conoscenze basilari di grammatica e di logica:

«Quantae autem utilitatis pro intelligendis scripturis, immo quantae necessitatis sint sermocinales scientiae, sancti scripturae canonicae tractatores evidenter exponunt. Augustinus enim in libro secundo de Ordine asserit manifeste quod ad quaestiones difficiles theologiae tractandas nullus debet sine scientia disputandi accedere. Anselmus etiam docet unumquemque theologiam volentem addiscere prius in rudimentis grammaticae et logicae fundari debere»²⁴¹.

Guglielmo non metteva in dubbio che il diritto naturale fosse una nozione trattabile anche da un punto di vista filosofico-speculativo. Egli non aveva mai trattato l'argomento però si era abbondantemente soffermato sulla scienza morale non positiva²⁴², in merito alla quale aveva rimarcato il ruolo della *recta ratio* attraverso cui i principi etici universali, noti *per se*, permettono alla volontà del soggetto la possibilità di scegliere un comportamento virtuoso, che è insieme conforme alla ragione e al dettato scritturale, un atto compiuto per amore di Dio. Non trattando di filosofia naturale, quindi, Ockham riusciva senza contraddirsi a moderare possibili contrasti tra esigenze teologiche e uso della ragione. Nella scienza morale ockhamiana, infatti, il rapporto tra fede e ragione sembra trovare un maggiore accordo. Il filosofo inglese esprimeva un'esigenza non nuova nel campo dell'indagine razionale su alcuni temi squisitamente teologici. Già a partire dall'XI secolo si era affermata una tendenza che affidava alla ragione dialettica il compito di assimilare la sapienza cristiana alla conoscenza umana; le *artes sermocinales* diventavano quindi uno strumento finalizzato ad arricchire l'esperienza intellettuale dell'uomo di Chiesa²⁴³. È stato notato che nella riflessione speculativa dei maestri teologi la dialettica andava intesa principalmente come strumento per accedere alla determinazione di una verità intesa oggettivamente e non solo come la pura arte dell'argomentazione; questa considerazione può

²⁴¹ «D'altra parte, quanto siano utili e necessarie le scienze linguistiche per la comprensione delle Scritture, è stato chiaramente spiegato dai Santi che hanno commentato i testi canonici. Agostino, nel secondo libro del *De Ordine*, dichiara che nessuno deve affrontare difficili questioni teologiche senza avere conoscenza dell'arte della disputa. Inoltre, Anselmo insegna che chiunque voglia studiare teologia deve prima rafforzare le basi della grammatica e della logica». *Opus nonaginta dierum*, cap. 6, op. cit., p. 364

²⁴² Su tale argomento si rimanda al capitolo I di questo lavoro, § 1.2

²⁴³ Cfr. C. Martello, *Sapientia Dei come "filosofia prima" in Berengario di Tours*, in «Quaestio», V (2005), pp. 201-215

servire per chiarire il senso che la filosofia in età medievale aveva assunto²⁴⁴. Alla luce di queste considerazioni si può affermare che anche Ockham si mostri incline a riconoscere una sorta di compatibilità reciproca tra sapere teologico e riflessione filosofica quando quest'ultima si concentra sulla sfera morale. Sembra che, scorrendo le pagine della prima opera politica ockhamiana, la distinzione tra fede e conoscenza razionale perda vigore a favore di una riaffermazione della speculazione filosofica che trova un perfetto accordo con alcune verità teologiche. Fortissima, ora, è l'intenzione di analizzare razionalmente le Scritture; che Ockham riconoscesse all'etica filosofica la sua autonomia, pur nel contesto di una sapienza cristiana, si è visto quando abbiamo analizzato il modo in cui trattava della scienza morale. L'idea che l'uomo sia dotato di una volontà che opera liberamente e sia per questo capace di scelte responsabili – virtuose se realizzate con l'*habitus* acquisito grazie alla costante guida della retta ragione – conduce a un approccio più armonioso riguardo ai rapporti tra verità rivelata e filosofia, soprattutto se si pensa all'evoluzione che il pensiero cristiano aveva conosciuto grazie alla sintesi tomista. Del resto, il *background* culturale del filosofo inglese è intriso di un aristotelismo che non manca mai di manifestare. I riferimenti ad Aristotele, in tutte le sue opere politiche, non si limitano all'*Etica* e la loro presenza risalta quando vengono utilizzati a sostegno degli insegnamenti biblici. Un chiaro esempio di questo accordo ci è offerto nel Prologo dell'*Opus* dove l'autorità del beato Paolo conferma la sapienza del Filosofo:

«Doctoris gentium et magistri beati Pauli irrefragabili auctoritate decernitur omnia esse probanda, id est ratione discutienda, secundum glossam. Quinimmo iuxta sententiam sapientis: *Dubitare de singulis non est inutile*[...]»²⁴⁵.

Dubitare di ogni piccolo particolare non è inutile, come afferma Aristotele (*Categ.* 7, 8b 23-4). Tutte le cose devono quindi essere diligentemente esaminate e provate affinché la verità risplenda alla luce

²⁴⁴ Sulla necessità di una migliore comprensione storica dell'alto Medioevo filosofico e teologico, che si estenda infine anche all'epoca universitaria, si rimanda al ricco saggio di G. d'Onofrio, *La storia del pensiero altomedievale. Modelli tradizionali e nuove chiavi di lettura*, in: *Scientia, Fides, Theologia*, op. cit., pp. 49-87

²⁴⁵ «L'indiscussa autorità del beato Paolo dottore e maestro delle genti ha decretato che ogni cosa deve essere provata, ovvero discussa per mezzo di argomenti razionali, secondo la glossa. Anzi, secondo l'opinione di un uomo sapiente: "*Dubitare di ogni piccolo particolare non è inutile*" [...]». Ockham, *Opus nonaginta dierum, Prol.*, in *Op. Pol.*, I, op. cit., p. 292

della ragione²⁴⁶. Perciò, Ockham si propone di esaminare attentamente le argomentazioni di coloro che hanno deciso di impugnare la bolla *Quia vir reprobus*, inserendo le loro ragioni nell'opera che si accinge a comporre. Tuttavia, affinché lo stesso documento papale sia più comprensibile e perché sia più chiaro il modo in cui procedono le obiezioni degli avversari, per evitare che qualcuno dica che essi contestano le parole e non il significato, esporrà la bolla brano per brano (*per particulas*); quindi saranno esposte le obiezioni e le risposte degli impugnanti:

«Ut autem apertius dictae constitutionis sciatur intentio qualiterque contra ipsam obiectiones adversariorum procedunt magis appareat, ne quis dicat quod verba, non mentem impugnant, tota constitutio per particulas cum reprobationibus est ponenda; deinde obiectiones et responsiones impugnantium annectentur»²⁴⁷.

L'*Opus* è la testimonianza di uno sviluppo nel pensiero filosofico di Ockham. Uno sviluppo che, però, non sembra dettato dall'esigenza di passare a un sapere 'più alto'. Il sapere giuridico e politico, infatti, non apparteneva alla sua formazione culturale; inoltre si deve tenere conto dell'atteggiamento che il teologo francescano ha spesso apertamente mostrato nei confronti della *scientia iuristarum*, considerata un sapere pratico, variabile nel tempo, preso a prestito dai moderni giuristi, piuttosto lontano dal sapere speculativo (teologico e filosofico) al quale si era dedicato negli anni degli studi oxoniensi. A testimonianza di questo orientamento, si possono citare almeno due brani tratti rispettivamente dall'*Opus* e dal *Breviloquium de principatu tyrannico*, dai quali si evince la sua bassa opinione verso le competenze dei canonisti (giurisperiti) quando trattano questioni di fede o nella pura speculazione teologica²⁴⁸. Analizziamoli brevemente.

Nel capitolo 96 dell'*Opus*, trattando della regalità divina, critica una glossa dei canonisti secondo la quale Cristo avrebbe agito come *imperator* quando aveva cacciato con la forza i mercanti dal tempio. Ockham dichiara la sua preferenza per la sentenza di Pietro Lombardo che interpretava il

²⁴⁶ «[...] veritas magis splendescit in lucem». *Ibi*

²⁴⁷ «Al fine di rendere più chiaro il significato di questa costituzione e per mostrare meglio il modo in cui procedono le obiezioni degli avversari, affinché nessuno dica che essi contestano le parole e non il significato, tutto il documento sarà considerato brano per brano insieme agli argomenti contrari; quindi si aggiungeranno le obiezioni e le risposte degli impugnanti». *Ibi*

²⁴⁸ «He made no bones about his low opinion of the competence of canonists in theological arguments». H.S. Offler, *The sources of the Opus Nonaginta Dierum*, introduction, *Op. Pol.*, vol. II, op. cit., p. XVI

passo biblico attribuendo a Cristo, in quanto uomo, non il ruolo di *imperator* ma quello di *ostiarium*, a difesa della sacralità del tempio:

«Ait enim Magister Sententiarum, libro IV, di. XXIII: *Hoc officium, scilicet ostiarorum, Dominus in sua persona suscepit, quando flagello de funiculis facto vendentes et ementes de templo eiecit. Ipse enim ostiarium se significans, dicit: 'Ego sum ostium; per me si quis introierit'*, etc. Ex hiis verbis patenter habetur quod Christus in facto praedicto officium ostiarii, non imperatoris, in quantum homo suscepit. Constat autem quod in hiis, quae fidei sunt, magis standum est theologorum sententiae quam iuristarum. Sententia ergo Magistri Sententiarum praedictae glossae, si sibi contrarietur, est merito praeferenda. Iuristae enim se intromittendo de theologicis difficultatibus ultra verba, quae a theologia recipiunt, falcem suam noscuntur in messem mittere alienam; et ideo, si in illis de suo aliquid proferre praesumpserint, facile incident in errorem»²⁴⁹.

Che, secondo Guglielmo, i giurisperiti non abbiano competenza a giudicare su questioni di diritto divino, né a disputare sull'autorità spirituale del papa, è confermato da un brano del *Breviloquium*:

«Nunc autem investigandum est ad quos peritos, theologos videlicet vel canonistas aut in legibus imperialibus eruditos vel alios, principaliter spectet inquirere, si super potestate papae dubitatio vel controversia seu quaestio fuerit orta, quantam et in quibus papa habeat potestatem. [...]. Quam ergo et quantam et in quibus casibus et super quos papa habeat potestatem ex iure divino et a solo Christo, inquirere ad theologos principaliter spectat, non autem ad alios, nisi in quantum ad aliqua ex theologia mendicare noscuntur. Nam sicut Augustinus testatur super Ioannem, ut legitur di. viii, c. *'Quo iure: Divinum ius in scripturis divinis habemus'*; opera etiam Christi sunt divinis scripturis inserta. Ergo quam potestatem habeat ex iure divino et ordinatione Christi ad theologos, tractatores divinarum scripturarum, spectat»²⁵⁰.

²⁴⁹ «Infatti nel libro IV, 23, il Maestro delle Sentenze afferma: *"Il Signore assunse questo ruolo di 'custode della porta' quando cacciò con una frusta i mercanti dal tempio. Lui stesso si definì tale quando disse: io sono la porta, se uno entra attraverso me etc."* Da queste parole appare chiaro che Cristo, in quell'occasione, assunse il ruolo di custode non quello di imperatore. E risulta evidente che, nelle cose riguardanti la fede, bisogna attenersi più ai giudizi dei teologi che a quelli dei giuristi. Quindi, l'opinione del Maestro delle Sentenze è da preferire rispetto alla glossa predetta, nel caso vi siano pareri difformi. Ed infatti i giuristi, intromettendosi nelle questioni teologiche, andando oltre le parole che ricavano dalla teologia, cercano di mettere la loro falce nella messe altrui. Per questo motivo, coloro che hanno la presunzione di intervenire in queste questioni cadono facilmente in errore». *Opus nonaginta dierum*, cap. 96, in *Op. Pol.*, vol. II, op. cit., pp. 734-735

²⁵⁰ «Ora però bisogna indagare a quali esperti, se teologi o canonisti o giuristi imperiali o altri, spetti principalmente il compito di ricercare quanto potere abbia il papa e in quali materie, qualora su ciò sorga un dubbio, una controversia o una questione. [...]. Ricercare quale e quanto potere abbia il papa per diritto divino e soltanto da Cristo, in quali casi e su quali persone, spetta principalmente ai teologi, e non ad altri, se non per quel tanto che, si sa, prendono in prestito dalla teologia. Infatti, come attesta

Tornando al Prologo, Ockham conclude manifestando una certa modestia, giustificata forse dalla sua scarsa conoscenza di questioni di diritto, nelle quali si cimenta per la prima volta; dichiara infatti che contribuirà meno degli altri nel rispondere alle obiezioni, poiché non sa farlo: «ad subiciendas vero obiectiones, cum nesciam, minime respondebo»²⁵¹. È probabile, però, queste parole andrebbero intese come un segnale di prudenza dettata dal bisogno di evitare ulteriori accuse. Guglielmo si trovava infatti in uno dei momenti più difficili della sua esistenza – costretto all’esilio nel Convento di Monaco – ed è verosimile che temesse di apparire particolarmente polemico contro le bolle papali impugnate. Alcuni passaggi del *Dialogus*, in cui si esprime a proposito del potere del papa, sembrerebbero confermare questo atteggiamento, mirante più a chiarire le diverse posizioni espresse dalle varie parti in causa che ad esprimere polemicamente la propria opinione sulla questione trattata²⁵². Che l’*Opus* non contenga ancora una ben definita teoria politica è confermato dallo stesso Offler, nell’introduzione al secondo volume della sua edizione critica²⁵³. Sebbene Ockham nell’opera affronti i temi del *dominium*, della regalità di Cristo, delle prerogative del papa come guida spirituale, tuttavia non tratta ancora il problema delle relazioni intercorrenti tra Impero e Chiesa, né elabora alcuna considerazione sul valore della libertà e non si sofferma sulla necessità della legittimazione popolare nei confronti del potere politico. Il suo intento, nel comporre l’opera, si limita a una puntuale analisi della vasta opera esegetica e apologetica che da Bonaventura in poi era stata prodotta e che si aggiungeva alla grande quantità di testi canonistici sul tema della povertà evangelica.

Senza dubbio, all’interno del gruppo dei Michelisti il vero giurista era Bonagrazia da Bergamo. Il suo *Tractatus de Christi et apostolorum*

Agostino: “Il diritto divino si trova nelle Scritture divine.” (di. 8, c. *Quo iure*). Anche le opere di Cristo sono raccolte nelle Scritture divine; dunque conoscere quale potere abbia il papa per diritto divino e ordinazione di Cristo spetta ai teologi, interpreti delle Scritture divine». Ockham, *Breviloquium de principatu tyrannico*, lib. I, 7, in *Op. Pol.*, vol. IV, ed. H.S. Offler, Oxford University Press 1997, pp. 105-106; trad. it. di A. Salerno, *Breve discorso sul governo tirannico*, introduzione di A. Ghisalberti, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2000, pp. 57-58

²⁵¹ *Opus nonaginta dierum, Prol.*, in *Op. Pol.*, vol. I, p. 292

²⁵² «Cum igitur contra potestatem pape neque asserendo neque dubitando aliquid sis dicturus, sed solummodo recitando, sicut pro toto isto dialogo peractum est inter nos a principio, [...]». Ockham, *Dialogus*, III, 1, *Prol.*, op. cit., p. 769

²⁵³ H.S. Offler, *Introduction*, in *Guillelmi de Ockham Opera Politica*, vol. II, op. cit., p. XIX

*paupertate*²⁵⁴ (1323 ca.) aveva fornito numerose *rationes* all'Appellatio pisana di Michele da Cesena, che, a sua volta, costituiva la causa della *Quia vir reprobus*. Il Trattato di Bonagrazia contiene numerose citazioni tratte dal Decreto di Graziano (tra cui i canoni *Dilectissimis* e *Quo iure*) oltre alle varie bolle papali che dal 1230 in poi erano state emanate per confermare la volontà pontificia mirante a garantire all'Ordine l'uso dei beni ecclesiastici. Bonagrazia, a sua volta, cita le opere di Peckham e Bonaventura, che già si erano pronunciati sulla povertà di Cristo e degli apostoli²⁵⁵. Certamente Ockham, attingendo direttamente dagli Appelli di frate Michele (all'Appello pisano del 1328 si era aggiunto l'Appello di Monaco del 1330²⁵⁶), cita indirettamente gli altri francescani che avevano già difeso la causa. D'altra parte non possiamo essere sicuri di quali testi, oltre ai documenti michelista, fossero materialmente nelle sue mani durante la composizione dell'opera. Egli si richiama esplicitamente ai vari passi biblici, all'insegnamento dei Padri, alla Glossa, ai testi delle *scientiae legales*, alla dottrina di Tommaso d'Aquino, ma non distingue tra le varie fonti francescane né cita direttamente le stesse parole utilizzate dai vari *impugnatores*. Si limita a iniziare le sue argomentazioni con un generico «dicunt isti...».

Ockham dichiara dunque di assumere il ruolo di *recitator* delle varie tesi che gli *impugnatores* avevano elaborato nei loro numerosi scritti. Mentre però lo spirito polemico presente in alcuni trattati francescani nei confronti delle affermazioni di Giovanni XXII appare con tutta la sua forza accusatoria, sembra che l'utilizzazione di tali scritti fatta da parte del filosofo inglese sia finalizzata a moderare i toni del dibattito usando uno stile meno polemico e più obiettivo²⁵⁷. Se analizziamo il *Prologus dell'Improbatio contra libellum domini Johannis qui incipit 'Quia vir reprobus'*, opera scritta dal maestro Francesco d'Ascoli intorno al 1331, notiamo il tono particolarmente acceso e carico di ostilità verso la bolla

²⁵⁴ Cfr. nota n. 106

²⁵⁵ «Et quibus omnibus et aliis pluribus auctoritatibus et rationibus, que propter prolixitatem vitandam obmitto et per ordinem plenius interseruntur in libro fratris Iohannis de Pichamo, et in Apologia fratris Bone venture episcopi Albanensis, liquet manifeste quod Christus et apostoli non habuerunt aliquid in speciali vel in communi». Bonagratia de Pergamo, *Tractatus*, op. cit., p. 497

²⁵⁶ Cfr. *Appellatio Michaelis contra 'Quia vir reprobus'*, in *Chronica*, op. cit., pp. 624-865

²⁵⁷ Cfr. R. Lambertini, *Nonnumquam impugnantium diversorum personas assumpsi: Francesco d'Ascoli come fonte del pensiero politico di Ockham*, op. cit., pp. 101-102

papale contestata, definita, tra l'altro, *erronea, frivola et nulla*²⁵⁸. Guglielmo, che pure utilizza l'opera del francescano marchigiano come sostegno alle varie *rationes* formulate a difesa di frate Michele²⁵⁹, si preoccupa maggiormente di un confronto tra le diverse opinioni sostenute dalle parti coinvolte nella questione. Mentre l'*Improbatio* si presenta come un testo molto complesso, ricco di citazioni e di considerazioni personali dell'autore, leggendo l'*Opus* si ha invece l'impressione che il suo autore abbia davvero voluto fare chiarezza, esponendo gli argomenti dei vari *impugnatores* in maniera più comprensibile e soprattutto sintetica, forse proprio in omaggio al principio di economia²⁶⁰. Ciò al fine di realizzare un obiettivo che il filosofo dichiara più volte di voler raggiungere: la possibilità di riaprire un confronto tra le varie parti, invitando lo stesso Giovanni XXII a rispondere alle obiezioni degli impugnanti francescani. Questo intento emerge sia nel Prologo, in un passo in cui Ockham si augura che l'autore della bolla impugnata risponda («quod constitutionis conditor antedictae respondeat, ardentem affecto»²⁶¹), sia nell'Epilogo dove egli esprime la speranza di aver contribuito a risvegliare l'interesse dell'*impugnatus*, dandogli l'occasione di esprimere nuovamente il suo pensiero:

«Impugnati vero exercitare volui intellectum et sibi occasionem cogitandi ac mentem suam circa omnia exprimendi praeberem»²⁶².

Del resto, che in quel momento Ockham avesse intenzione di scrivere un'altra opera, forse la prima parte del *Dialogus* (per la quale avrebbe scelto proprio la forma dialogica come esempio di espressione non dogmatica delle proprie idee, aperta alla possibilità di discussione libera e

²⁵⁸ «'De patre impio queruntur filii', Ecclesiastici xli capitulo. Pater equivoce solo usurpatoque nomine, de quo iure ac merito filii queruntur oppressi, condem est dictus Johannes xxii, qui, de excelso vento peregrine doctrine iactatus, 'in veritate non stetit' [...] sicut adversarius legis et fidei[...]». Franciscus de Esculo ofm, *Improbatio contra libellum domini Johannis qui incipit 'Quia vir reprobus*, edita a N. Mariani ofm, Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, Grottaferrata (ROMAE) 1993, p. 47

²⁵⁹ Numerosi riferimenti all'*Improbatio* (anche se non espliciti) si possono trovare nel quinto e sesto capitolo dell'*Opus nonaginta dierum*, a proposito della possibilità di distinguere l'uso di fatto dei beni consumabili dalla loro proprietà.

²⁶⁰ 'Frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora' è la celebre formula che accompagnò sempre la riflessione del *Venerabilis Inceptor*.

²⁶¹ *Opus nonaginta dierum*, Prol., in *Op. Pol.*, vol. I, op. cit., p. 292

²⁶² «Ho voluto esercitare bene l'intelletto dell'impugnato e dargli l'occasione di ripensare ed esprimere il suo giudizio su ogni cosa». *Opus nonaginta dierum*, cap. 124, in *Op. Pol.*, vol. II, p. 857

adattata, di volta in volta, alle obiezioni dell'interlocutore), è pienamente manifestato nello stesso passo finale dell'*Opus*:

«Quid vero de omnibus sentiam, in quodam opere super omnes constitutiones istius ab aliis impugnatas, quantum patietur pro tempore isto ingenii mei penuria, exquisito, divina gratia concedente, explicare curabo»²⁶³.

Per il momento, dunque, Ockham dichiara di richiamarsi a tesi che altri hanno sostenuto prima di lui. Qua e là aggiunge qualche riflessione personale ma, senza dubbio, condivide le diverse argomentazioni proposte dagli *impugnatores*. Anzi, ricorda di aver risposto a una precisa richiesta formulata dai suoi compagni che desideravano con tutto il cuore la composizione dell'opera. Evidentemente, confidavano nella sua capacità di portare ordine all'interno di una materia che, a causa della vastità delle opinioni espresse, poteva contenere alcune contraddizioni:

«Hoc Opus Nonaginta Dierum, quamvis cursim et sermone nullatenus falerato, multo tamen complevi labore. In quo me recitorem assertionum contrarium istius impugnati et impugnatorum suorum constituens, nonnunquam etiam ipsorum impugnantium diversorum personas assumpsi; qui licet in principalibus assertionibus contra impugnatum conveniant, in quibusdam tamen incidentalibus contrarie opinantur, [...]. Sane pro hoc opere ambae partes grates michi referre deberent. Nam impugnantium rationes scripturae mandavi et, quantum in me est, omnibus publicavi: quod ipsi, ut audio, toto desiderio cordis affectant»²⁶⁴.

In relazione alle fonti utilizzate è inoltre importante notare che Ockham, a differenza di altri francescani, inserisce nella sua opera frequenti richiami espliciti a Tommaso d'Aquino, evidenziando così un disaccordo tra le argomentazioni papali e le tesi sostenute dall'Aquinate²⁶⁵. Il riferimento agli scritti di Tommaso assume una valenza particolare se si

²⁶³ «In verità, mi curerò di spiegare ciò che io stesso penso riguardo a tutte queste cose, in un'opera approfondita su tutte le costituzioni di costui impuginate da altri. Lo farò se Dio mi darà la grazia, per quanto è possibile al mio povero ingegno». *Opus nonaginta dierum*, cap. 124, pp. 857-858

²⁶⁴ «Ho completato quest'opera dei novanta giorni, anche se alla svelta e con uno stile disadorno, però con molto impegno. Mi sono posto come lettore delle tesi contrarie di questo impugnato e dei suoi oppositori. A volte ho assunto il ruolo dei vari impugnanti che, sebbene concordino sulle principali argomentazioni contro l'impugnato, tuttavia possono pensarla diversamente su alcune questioni secondarie, [...]. Certamente, entrambe le parti dovrebbero essermi grate per questo lavoro. Infatti ho scritto le ragioni degli impugnanti e, per quanto mi riguarda, ho pubblicato ogni cosa poiché essi stessi, come sento, lo desiderano con tutto il cuore». *Opus nonaginta dierum*, cap. 124, p. 858

²⁶⁵ Cfr. R. Lambertini, *Nonnunquam impugnantium diversorum personas assumpsi*, op. cit., p. 127

considera la vicinanza di Giovanni XXII agli ambienti domenicani e alla tesi che ammetteva l'esistenza di un *dominium in communi* già nello stato edenico. Per intendere meglio i termini della differenziazione tra domenicani e francescani su questo tema, bisogna risalire alla distinzione concettuale tra dominio privato e dominio comune e alle precisazioni ockhamiane riguardo all'origine della *divisio dominiorum*. Ockham evidenzia un passo biblico in cui appare chiara l'origine umana e volontaria della prima divisione dei beni tra Caino e Abele. Contestando a Giovanni XXII la tesi di un'origine divina del *dominium*, così come invece recitava la *Quia vir reprobus*²⁶⁶, il teologo francescano cerca di ridare forza alla scelta francescana di povertà. Era evidente infatti che, nell'intenzione del papa, l'affermazione dell'origine divina della proprietà avrebbe delegittimato la rinuncia ai diritti sui beni come atto contrario alla volontà divina. Ockham, invece, non solo ribadisce la liceità dell'atto sottolineando l'inesistenza, nello *status innocentiae*, del diritto di proprietà ma porta a sostegno della sua tesi la dottrina di Tommaso d'Aquino (*S. Theol.* IIa IIae q. 66 a. 2):

«Circa primum dicunt primo quod in statu innocentiae nullum fuit dominium proprium. [...]. Secunda conclusio, quam probant, est quod primum dominium temporalium proprium post lapsum fuit iure humano seu ordinatione aut voluntate humana introductum. Hanc probant sic: Prima divisio dominiorum quae legitur in scriptura, fuit inter Abel et Cain. Sic enim legitur Genesis iv: *Fuit autem Abel pastor ovium et Cain agricola [...]*. Ex hiis verbis colligitur quod isti duo habuerunt rerum divisarum distincta dominia. Sed non legitur quod ista divisio fuit facta praecepto divino; ergo voluntate humana fuit prima dominiorum divisio introducta. [...]. Unde qui tenent doctrinam Thomae, quid ipse dicat, advertant. Ait enim secunda secundae, q. lxvi, art. ii: *Secundum ius naturale non est distinctio possessionum; sed secundum humanum conditum, quod pertinet ad ius positivum, ut supra dictum est. Unde proprietates possessionum non est contra ius naturale; sed iuri naturali superadditur per inventionem rationis humanae. Ergo secundum istum proprietates dominiorum per inventionem rationis humanae extitit introducta*»²⁶⁷.

²⁶⁶ «Scriptura sacra dicit contrarium evidenter, scilicet quod immo iure divino, non humano, fuit dominium introductum». La bolla *Quia vir reprobus* si legge in *Chronica*, op. cit. p. 590

²⁶⁷ «Riguardo al primo punto, dicono innanzitutto che nello stato di innocenza non vi fu alcun dominio proprio. [...]. La seconda conclusione, come dimostrano, è che il primo dominio proprio sui beni temporali è stato introdotto dopo la Caduta per diritto umano ovvero tramite un'istituzione volontaria umana. Provano ciò in questo modo: la prima divisione dei domini, di cui si legge nelle Scritture, fu tra Abele e Caino. Infatti leggiamo in Genesi IV: «*Abele fu pastore di greggi e Caino fu agricoltore. [...]*» Da queste parole deduciamo che i due ebbero distinti domini delle cose divise. Ma non leggiamo che questa divisione fu fatta per ordine divino. Quindi per mezzo della volontà umana fu introdotta la prima

Il brano appena citato introduce un aspetto della dottrina ockhamiana sul diritto che la distingue in parte dalla classica lettura agostiniana nella quale prevaleva l'opposizione tra diritto naturale e diritto positivo. Nonostante Guglielmo attribuisca al peccato originale la causa da cui avrebbe avuto origine il diritto di proprietà, non carica tale istituto giuridico di un valore moralmente negativo²⁶⁸, né presenta il rapporto tra diritto naturale e diritto positivo nei termini di un'assoluta inconciliabilità. Il riferimento al potere regolativo della ragione umana come strumento infallibile per stabilire norme di convivenza pacifica, qualifica l'atto volontario che istituisce la *divisio dominiorum* come un atto necessario, opportuno e giusto in quanto conforme ai dettami della *recta ratio*.

L'idea che la ragione (tradotta in legge positiva) fosse un rimedio per sostituire al comune uso dei beni la proprietà privata, risentiva di una tradizione di pensiero che ammetteva la possibilità di una 'revisione' della stessa legge naturale nel passaggio dallo stato di natura originario allo *status naturae lapsae*. Tale orientamento, già riscontrabile nei glossatori da Accursio in poi, culminava nella interpretazione tomista dello *ius gentium* come manifestazione di quella *ratio naturalis* che permetteva un riadattamento del diritto naturale a uno *status* nel quale l'uomo non era più capace di rispettare il principio della comunione dei beni (*S. Theol.* IIa IIae, q. 57). L'individuazione di una relazione tra ragione naturale e legge scritta realizzava così la conciliazione tra diritto naturale secondario e diritto positivo²⁶⁹.

Secondo l'insegnamento agostiniano ripreso da Bonaventura, alla *potestas dominandi* si aggiungeva la *potestas praesidendi*²⁷⁰; la colpa adamitica non solo aveva comportato il sorgere dei diritti sui beni ma aveva introdotto il dominio dell'uomo sull'uomo. Mentre la cultura antica aveva fornito giustificazioni razionali alla schiavitù basandole sulla naturale differenza degli uomini, la cultura cristiana aveva invece cercato

divisione dei beni. [...]. Donde, coloro che seguono la dottrina di Tommaso, tengano presente cosa egli stesso afferma. Dice infatti (IIa, IIae, q. 66, a. 2): "Secondo il diritto naturale non vi è alcuna divisione dei possessi, ma è dovuta solo ad un'istituzione umana, che riguarda il diritto positivo, come è stato detto sopra. Da ciò segue che la proprietà dei possessi non è contro il diritto naturale, ma deriva dal diritto naturale addizionato per mezzo di un'invenzione della ragione umana." Dunque, secondo costui, la proprietà dei domini è stata introdotta per invenzione della ragione umana». *Opus nonaginta dierum*, cap. 88, op. cit., pp. 656-660

²⁶⁸ Cfr. R. Lambertini, *Nonnumquam impugnantium diversorum personas assumpsi*, op. cit., p. 119

²⁶⁹ Cfr. D. Quaglioni, *La giustizia nel Medioevo e nella prima età moderna*, op. cit., pp. 72-73

²⁷⁰ Cfr. L. Squillante, *La legge naturale e il dominium nel confronto tra Giovanni XXII e i Michelisti*, «Annali del Dipartimento di Filosofia», Università degli studi di Firenze, IX-X (2003-2004), p. 45

di sanare la contraddizione tra l'uguaglianza insegnata da Cristo e tale istituzione giuridica profondamente radicata nell'economia della società antica e medievale²⁷¹. Se l'istituto della schiavitù faceva emergere un conflitto apparentemente insanabile tra la sfera morale e quella giuridica, ciò non significava che si dovesse necessariamente rinnegare la sua utilità sociale. Serviva pertanto una riflessione teorica sul fondamento della servitù che permettesse di trovare un punto di equilibrio tra giustizia naturale e diritto. La sintesi tomista aveva operato anche in questa direzione. Nel suo *Commento alle Sentenze*, Tommaso d'Aquino aveva chiarito che la servitù, pur essendo giuridicamente pertinente al diritto positivo, traeva la sua ragion d'essere dallo stato di natura postlapsario; essa rispondeva all'esigenza, del tutto naturale, di realizzare la maggiore perfezione possibile ovvero, nel caso specifico, l'obbligo di subire una pena per i peccati commessi²⁷². Più tardi, nella *Summa Theologiae*, Tommaso avrebbe concentrato la sua attenzione sulla tesi aristotelica che spiegava l'origine naturale della schiavitù, giustificandola con l'intervento della ragione umana che avrebbe sopperito alla mancanza di norme precise nel diritto naturale originario.

Alla posizione di Tommaso si opponeva Duns Scoto, negando una possibile conciliazione tra *ius naturale* e *ius positivum*²⁷³. Del resto, Scoto si manteneva fedele a una tradizione di pensiero che identificava i precetti fondamentali del diritto naturale con i primi comandamenti divini²⁷⁴. L'uomo conosce perfettamente tali precetti tramite la Scrittura, dalla quale si apprende che qualsiasi forma di *dominium* su beni o persone è estranea allo stato di natura originario. Questo aspetto rende più chiari i motivi dell'opposizione scotiana alla dottrina di Tommaso; il francescano riteneva influente distinguere tra diritto naturale primario e secondario. L'impossibilità che si potesse procedere a una revisione del diritto naturale si univa alla considerazione che secondo il diritto divino erano già stati individuati nella prima parte del Decalogo i principi fondamentali a esso appartenenti; non vi erano pertanto lacune legislative a cui poter appellarsi per giustificare l'origine 'naturale' del *dominium*. Scoto per altro, per ragioni biografiche, non fu coinvolto nella disputa pauperistica che si riaccese alcuni decenni dopo la sua morte. Non sappiamo perciò

²⁷¹ Cfr. G. Alliney, *I presupposti teorici della servitù*, op. cit., p. 15

²⁷² Cfr. G. Alliney, *I presupposti teorici della servitù*, p. 18

²⁷³ Cfr. G. Alliney, *I presupposti teorici della servitù*, pp. 23-24

²⁷⁴ Cfr. R. Lambertini, *La povertà pensata*, op. cit., pp. 111-122

come si sarebbe espresso in merito. Tuttavia, va considerato l'altissimo valore che egli attribuiva alla libertà umana, nonostante separasse nettamente le esigenze morali dell'uguaglianza dall'obbligatorietà del diritto positivo che invece la negava. È certo, inoltre, che in Scoto la libertà si traduceva in una responsabilità morale che non poteva essere negata neppure a uno schiavo²⁷⁵. Questo, del resto, era l'atteggiamento con cui alcuni francescani conducevano la propria lotta contro il veto imposto da Giovanni XXII, in nome di una scelta che rivendicavano come moralmente libera e di cui si assumevano la responsabilità. L'ammissibilità di una rinuncia allo *ius positivum* non sembrava mettere in discussione i principi del diritto naturale. Alcuni studiosi, però, hanno focalizzato la loro attenzione sul volontarismo come tratto caratteristico dell'Ordine dei Minori, deducendone la volontà di rivendicare una *facultas dominandi* sui beni temporali²⁷⁶.

La puntuale distinzione tomista tra uno *ius naturae primaevum* e uno *ius naturae derelictum* si trova anche nell'*Improbatio* di Francesco d'Ascoli²⁷⁷. Ockham però, nei primi capitoli dell'*Opus*, non si sofferma su una possibile variabilità del diritto naturale, mentre concentra maggiormente la sua attenzione sulla distinzione tra il *dominium* originario vigente nello stato edenico e il *dominium* istituito tra gli uomini dopo la Caduta. Del dominio di origine divina non si tiene più conto al tempo presente: «dominiorum rerum temporalium quoddam est divinum, de quo ad praesens non intendunt»²⁷⁸. Esso riguardava l'uomo non ancora corrotto dal peccato e regolava i suoi rapporti con gli esseri irrazionali; di tale dominio sta scritto nel primo libro della Genesi: «Dominamini piscibus maris, et volatilibus caeli, et universis animantibus, quae moventur super terram»²⁷⁹. Altro è il dominio istituito dalla volontà umana, *ex iure positivo*, ed è proprio di tale dominio che si parla nel diritto civile e canonico. Trattando della definizione giuridica appartenente alla scienza legale dei moderni giuristi, dunque, si deve intendere il *dominium* come

²⁷⁵ «[...] non enim privavit se quacumque libertate ad quocumque actus». La citazione si legge in G. Alliney, *I presupposti teorici della servitù*, op. cit., p. 29

²⁷⁶ Sulla interpretazione del volontarismo francescano del Trecento come espressione di un radicale individualismo che avrebbe giustificato un *dominium* assoluto sui beni, interprete di una costruzione potestativa del diritto, si rimanda a P. Grossi, *Usus facti*, op. cit., pp. 1-22

²⁷⁷ Cfr. R. Lambertini, *Nonnumquam impugnantium diversorum personas assumpsi*, op. cit., pp. 110-111

²⁷⁸ *Opus nonaginta dierum*, cap. 2, in *Op. Pol.*, vol. I, op. cit., p. 306

²⁷⁹ *Ibi*

un potere di rivendicare un bene in giudizio, contro le altrui pretese. Tuttavia, sottolinea Ockham, tale *potestas vendicandi et defendendi in humano iudicio*, ben conosciuta dai giurisperiti, segna una netta separazione dal *dominium* originario *ex iure naturali vel divino*:

«Haec particula ‘in humano iudicio’ separat hoc dominium a dominio quod competit homini ex iure naturali vel ex iure divino primario; separat etiam hoc dominium ab omni gratia et licentia utendi re aliqua, licet etiam, stricte accepto vocabulo, gratiae et licentiae excludantur, cum dicitur ‘vendicandi’»²⁸⁰.

Questo brano sembra allontanare da Ockham la ‘responsabilità’ di aver introdotto una concezione potestativa del diritto, ovvero di aver contribuito allo sviluppo di una dottrina giuridica ‘soggettivistica’. La nozione di *dominium* come *potestas vendicandi*, ovvero come diritto da far valere innanzi al giudice, apparteneva a una consolidata dottrina giuridica che decretisti e glossatori, a partire dalla rinascita degli studi giuridici nel XII secolo, avevano già abbondantemente elaborato. Ockham non sembra introdurre alcuna ‘innovazione’, anzi distingue nettamente l’aspetto morale e teologico – che non ammette alcuna *potestas vendicandi* – dal discorso prettamente giuridico. Se di un dominio originario si parla nella Scrittura, esso si riferisce allo *ius poli*, il quale autorizza un uso di fatto sufficiente per sopravvivere in caso di bisogno, ma trascende e precede qualunque diritto positivo. Il richiamo ockhamiano a quel diritto naturale e divino che avrebbe regolato la vita di Cristo e degli Apostoli, la cui imitazione costituiva l’ideale di perfezione evangelica rivendicato dai Minori, riprende quindi le varie posizioni già assunte precedentemente da altri francescani tra cui Ubertino da Casale²⁸¹. Il ritorno allo *ius poli*, tuttavia, rientrava in una scelta morale del tutto individuale e non comportava alcuna violazione dello *ius positivum* la cui legittimità restava confermata e garantita dalla razionalità insita nel diritto dei popoli (*ius gentium*).

Nel quattordicesimo capitolo, come si vedrà oltre, l’attenzione di Ockham si sposta sulle modalità e i tempi attraverso cui si sarebbe realizzato il progressivo passaggio dallo stato di innocenza alla fase

²⁸⁰ «Questa frase particolare ‘innanzi al giudice’, separa questo dominio da quello che riguarda l’uomo relativamente al diritto naturale o divino primario; inoltre separa tale dominio da qualsiasi grazia o licenza di usare una certa cosa anche se, in senso stretto, grazie e licenze sono escluse quando si parla di ‘rivendicare’». *Ibi*

²⁸¹ «[...] habuerunt bona temporalia iure naturali, quod ab aliquibus dicitur ius poli». La citazione si legge in M. Damiata, *Guglielmo d’Ockham: povertà e potere*, op. cit., p. 316

intermedia dello *status naturae lapsae*, caratterizzato da una *potestas appropriandi* suggerita dalla ragione naturale, per arrivare quindi all'istituzione del diritto di proprietà *per inventionem rationis humanae*. Ci sembra già di poter riscontrare una intenzione 'conciliativa' che Guglielmo manifesterà più tardi nel comporre la terza parte del *Dialogus*, formulando una ripartizione dei tre modi attraverso cui è possibile intendere il diritto naturale.

Per ciò che riguarda l'*Opus* e i riferimenti espliciti all'opera di Tommaso d'Aquino, va ancora segnalato il capitolo novantacinquesimo, nel quale il teologo francescano si sofferma su un brano della *Quia vir reprobus* a proposito della regalità di Cristo estesa alla sfera temporale. Secondo Giovanni XXII, Cristo non avrebbe mai rinunciato a un dominio universale poiché, se lo avesse fatto, avrebbe agito contro ciò che era stato stabilito dal Padre: «non potuerit renuntiare, et si fecisset, contra ordinationem Patris fecisset»²⁸². Dopo alcune premesse in cui Ockham, *proprie loquendo*, mette in evidenza l'impossibilità che Cristo potesse rinunciare a un regno temporale che non aveva mai avuto²⁸³, vengono citati ancora una volta i Padri. Tra le molte *auctoritates* primeggiano, come sempre, gli insegnamenti di Agostino: Cristo non rivendicò mai il potere temporale, non venne per invadere la gloria terrena di Erode ma per donare la sua. Non venne per cingere il proprio capo con oro e gemme preziose, ma con una corona di spine:

«Hoc enim beatus Augustinus in quodam sermone de innocentibus testatur expresse, qui loquens de regno Christi ait: *Putabat se infelix tyrannus Domini Salvatoris adventu regali solio detrudendum. Sed non ita est. Non ad hoc venerat Christus, ut alienam gloriam invaderet, sed ut suam donaret. Non inquam, ad hoc venerat Christus, ut regnum terrestre praeriperet; sed ut caeleste donaret. [...]. Non ad hoc venerat, ut sacrum illud caput ad diadema gemmatum, sed ut ad coronam spineam praepararet [...]. Ex hiis verbis clare patet quod regnum Christi non fuit tale, quale est regnum terrenorum, nec Christus fuit dux temporalis; et per consequens rex fuit minime temporalis*»²⁸⁴.

²⁸² *Quia vir reprobus*, in *Chronica*, op. cit., pp. 597-598

²⁸³ «Christus non renuntiavit regno et dominio proprie loquendo, quia ei, quod non est, renuntiari non potest; Christus autem ante passionem suam nunquam habuit in quantum homo regnum temporale et dominium seu proprietatem omnium temporalium[...]. *Opus nonaginta dierum*, cap. 95, in *Op. Pol.*, vol. II, p. 716

²⁸⁴ «Infatti il beato Agostino lo testimonia espressamente in un sermone sugli innocenti. Trattando del regno di Cristo, afferma: "L'infelice tiranno credeva che sarebbe stato scacciato dal trono con l'avvento del Signore Salvatore. Ma non è così. Cristo non è venuto per invadere la gloria altrui, ma per

Dopo aver dimostrato che la regalità di Cristo non deve intendersi come un *dominium universale*, Ockham passa a esporre le ragioni con cui gli *impugnatores* rispondono all'errore di Giovanni XXII secondo cui Cristo non avrebbe potuto rinunciare a quanto già stabilito dal Padre. Il francescano si trova così ad affrontare una questione teologica di cui si era già occupato nei suoi scritti precedenti. Si tratta del problema della conciliazione tra la fede nel Dio onnipotente e l'analisi puramente filosofica dell'ordine razionale del mondo, ovvero tra la concezione giudaico-cristiana che vede in Dio un agente libero – non sottoposto all'*ordo causarum* – e la concezione aristotelica che vede nelle leggi naturali una garanzia di stabilità e regolarità. La problematica era conosciuta dagli scolastici con la distinzione concettuale tra la *potentia Dei absoluta* e la *potentia Dei ordinata*. La censura del 1277 aveva ridato vigore alla dottrina della *potentia absoluta* cercando così di contrastare le tendenze più radicali dell'aristotelismo. Dopo la condanna di alcune tesi averroiste, tutti i maestri del tempo avevano dibattuto su tale questione; i teologi presentavano l'onnipotenza come uno degli attributi del Dio cristiano, confermata dal Credo Niceno; se è logicamente possibile che Dio possa fare ciò che non dispose, poiché Egli non agisce necessariamente, si può tuttavia coniugare l'idea dell'assoluta libertà divina con l'ottima *ordinatio* delle leggi fisiche, garantita dalla sapienza divina che ha creato il mondo²⁸⁵. Ockham, forse semplificando troppo l'opinione di Giovanni XXII²⁸⁶, ricorda che, secondo quest'ultimo, tutto avviene per necessità: «[...] iste opinatur quod omnia de necessitate eveniunt, ita quod contradictionem includit quaecunque aliter evenire quam eveniunt»²⁸⁷, tutto ciò che Dio ha stabilito originariamente non potrebbe mai essere impedito o modificato dalla Sua stessa volontà in quanto ciò comporterebbe una contraddizione. Nella bolla impugnata, quindi, si applicava tale argomentazione al caso specifico affermando che Cristo non

donare la sua. Soggiungo che Cristo non è venuto per sottrarre un regno terrestre, ma per donarne uno celeste. [...] Non è venuto per cingere il proprio capo con un diadema prezioso, ma con una corona di spine [...]. Da queste parole appare chiaro che il regno di Cristo non fu come un regno terreno, né Cristo fu un capo temporale. Di conseguenza non fu affatto un re temporale». *Ibi*, pp. 716-717

²⁸⁵ Cfr. L. Bianchi, *Onnipotenza divina e ordine del mondo fra XIII e XIV secolo*, in «Medioevo», X (1984), pp. 113-119

²⁸⁶ È quanto fa notare Eugenio Randi a proposito della posizione personale di Giovanni XXII sull'argomento della *potentia absoluta*, più complessa di quella attribuitagli nell'*Opus nonaginta dierum*. Cfr. E. Randi, *Il sovrano e l'orologio*, op. cit., pp. 113-116

²⁸⁷ *Opus nonaginta dierum*, cap. 95, in *Op. Pol.*, II, op. cit., p. 718

potè rinunciare al proprio regno e dominio. Secondo gli *impugnatores* Giovanni XXII negava dunque quella distinzione, che invece i teologi facevano, tra *potentia Dei ordinata* e *absoluta*, sostenendo che tutto ciò che Dio può o non può fare *de potentia absoluta*, può o non può farlo *de potentia ordinata*:

«Quia iste impugnatus, [...] negat illam distinctionem theologorum de potentia Dei ordinata et absoluta, nitens multis rationibus ostendere quod quicquid potest Deus de potentia absoluta, potest etiam de potentia ordinata, et quicquid non potest de potentia ordinata, non potest de potentia absoluta»²⁸⁸.

A questo punto Ockham ricorda che Giovanni XXII aveva aspramente attaccato uno degli *impugnatores* proprio su questa questione²⁸⁹; pur non facendone il nome, sembra chiaro il riferimento a se stesso. Nel suo Commento alle *Sentenze*, Guglielmo aveva sostenuto che la distinzione aveva una valenza logica, indicava due diversi *modi loquendi*²⁹⁰, non due reali potenze in Dio, ma due modi per distinguere quella che in Dio è un'unica *potentia*:

«[...] dicentes quod non est intelligenda dicta distinctio, sicut quidam ignari putant, quasi realiter in Deo sit duplex potentia, quarum una sit absoluta et alia ordinata; quia unica potentia est in Deo, immo ipsa unica potentia est unica essentia»²⁹¹.

Il teologo inglese si sofferma sul diverso significato che può essere attribuito nelle Scritture al verbo 'potere'. Sebbene la *potentia* di Dio sia unica, la *locutio* può essere diversa. Secondo la Sentenza di Pietro Lombardo (*libro I*, di. XLV) infatti:

²⁸⁸ «L'impugnato, [...] nega quella distinzione che i teologi fanno tra potenza ordinata e assoluta di Dio. Egli si sforza di mostrare con molte argomentazioni che qualsiasi cosa Dio possa fare secondo la potenza assoluta, può farlo anche secondo la potenza ordinata e qualsiasi cosa non possa secondo potenza ordinata, non può secondo potenza assoluta». *Ibi*, p. 719

²⁸⁹ «[...] quendam istorum impugnatorum propter illam distinctionem et illa, quae sequuntur ex ipsa principaliter, acerbe prosequitur». *Ibi*

²⁹⁰ Ockham (*In I Sent.* di. 43) condivideva la dottrina di Tommaso d'Aquino sulla distinzione logica dell'unica potenza di Dio. Cfr. E. Randi, *Il sovrano e l'orologio*, op. cit., pp. 29-77

²⁹¹ «[...] essi dicono che questa distinzione non deve essere intesa nel modo in cui la intendono gli ignoranti, come se ci fossero davvero in Dio due potenze, una assoluta e l'altra ordinata, poiché c'è una sola potenza in Dio, anzi la stessa unica potenza è l'unica essenza». *Opus nonaginta dierum*, cap 95, op. cit., p. 725

«*Sacra Scriptura de voluntate Dei variis modis loqui consuevit; et non est Dei voluntas diversa, sed locutio est diversa, ita scriptura divina et sanctorum patrum de potentia Dei variis modis loqui consuevit; et tamen non est diversa potentia Dei, sed locutio est diversa. [...]. Sic ergo hoc verbum 'potest' accipitur aequivoce in scripturis de Deo loquentibus: quemadmodum idem verbum, cum loquimur de hominibus, accipitur aequivoce*»²⁹².

La fede nella divina potenza infinita non è in contrasto con l'ordine *de facto* che Dio nella sua sapienza ha dato al mondo, un ordine conosciuto dagli uomini tramite la ragione naturale. Il francescano intende così dimostrare non solo che le ragioni degli *impugnatores* non sono eretiche ma che la stessa dottrina di Tommaso confermava quanto da essi sostenuto:

«Unde pro illis, qui sequuntur doctrinam Thomae, quod ipse hoc tenerit, scilicet Deum posse aliqua facere, quae non facit, est monstrandum. Libro enim secundo contra Gentiles, c. xxiii probat ex intentione quod Deus non agit *de necessitate naturae in creaturis, sed per arbitrium voluntatis*. Item, c. xxvi probat quod divinus intellectus ad certos effectus non coartatur; unde in fine capituli dicit: *Sciendum tamen quod, quamvis divinus intellectus ad certos effectus non coartetur, ipse tamen sibi statuit determinatos effectus, quos per suam sapientiam ordinate producat*. Item, c. xxvii probat quod nec voluntas Dei coartatur ad determinatos effectus; unde in fine concludit, dicens: *Non igitur ex necessitate divinae voluntatis aliqui effectus procedunt, sed ex eius libera dispositione*. Item, c. xxviii dicit: *Per haec autem excluditur quorundam error probare nitentium quod Deus non potest facere nisi quod facit, quia non potest facere nisi quod debet*»²⁹³.

²⁹² « 'La Sacra Scrittura è solita parlare della volontà di Dio in molti modi. Però non si tratta di una diversa volontà di Dio, ma è diverso il linguaggio.' Così la Scrittura divina e gli scritti dei Santi Padri sono soliti parlare della potenza di Dio in vari modi; tuttavia non si tratta di una diversa potenza ma il linguaggio è diverso. [...]. Quindi il verbo 'potere' è inteso equivocamente nelle Scritture che parlano di Dio. Così come, lo stesso verbo, quando parliamo degli uomini, si intende equivocamente». *Opus nonaginta dierum*, cap. 95, pp. 725-726

²⁹³ «Per coloro che seguono la dottrina di Tommaso, si dimostrerà che egli stesso ha sostenuto che Dio possa fare cose che non fa. Infatti, il secondo libro della *contra Gentiles*, c. 23, mostra l'intenzione di provare che Dio non agisce "secondo necessità di natura rispetto alle creature, ma per arbitrio della volontà." Allo stesso modo il capitolo 26 prova che l'intelletto divino non è costretto a produrre certi effetti, donde alla fine del capitolo dice: "Si deve sapere che sebbene l'intelletto divino non è costretto a produrre certi effetti, tuttavia ha stabilito determinati effetti affinché essi si producano ordinatamente per mezzo della sua sapienza." Il capitolo 27 mostra che neppure la volontà di Dio è obbligata a determinati effetti, infatti alla fine conclude dicendo: "Quindi alcuni effetti non derivano dalla necessità della volontà divina, ma da una sua libera decisione." Allo stesso modo il capitolo 28 afferma: "Queste cose escludono l'errore di alcuni che cercano di provare che Dio non può fare altro rispetto a ciò che fa, poiché non può fare altro se non ciò che deve"». *Opus nonaginta dierum*, cap. 95, p. 722

Il richiamo alla *potentia Dei absoluta* a opera dei teologi del tempo si era accentuato per effetto della condanna contro il necessitarismo averroista voluta da Tempier nel 1277²⁹⁴. Secondo la dottrina della *potentia absoluta*, non tutte le cose avvengono per necessità. Le creature razionali non fanno molte cose che possono fare. Il capitolo 95 dell'*Opus* si sofferma a lungo su questo tema. L'uomo può essere meritevole o non meritevole per le cose che dipendono dalla sua volontà. Tuttavia gli atti che non ricadono sotto la potestà dell'agente non sono lodevoli né biasimevoli²⁹⁵. Tutto ciò concorda con la sapienza del Filosofo secondo il quale possiamo lodare o biasimare solo quanto dipende dalla nostra volontà (*E.N.*, III, 1)²⁹⁶. La valenza etica della distinzione aristotelica tra atti volontari e non volontari mette in rilievo l'aspetto razionale dell'agire umano nella sua dimensione sociale e quindi pratica. La discussione aristotelica aveva costituito una svolta nell'analisi delle azioni umane e della libertà²⁹⁷. Il discorso filosofico si accorda perfettamente con la concezione cristiana dell'uomo come essere fatto a immagine di Dio, il quale ha creato il mondo attraverso una libera scelta della Sua Volontà. E ancora nell'*Opus*, tornando a Tommaso (*S. Th.*, I, q. 19, a. 3), afferma che la volontà di Dio è perfetta, non può essere accresciuta da altro, né è per Lui assolutamente necessario volere altro al di fuori di Sé: «*'sequitur quod alia a se eum velle non sit necessarium absolute'*»²⁹⁸.

I richiami alla dottrina di Tommaso nell'*Opus* sono innumerevoli. In gran parte riguardano le due *Summae*, ma vengono citati anche gli opuscoli composti in occasione delle dispute parigine, offrendo una serie di preziosi spunti dai quali attingere a sostegno delle ragioni degli *impugnatores* in merito all'essenza della perfezione evangelica²⁹⁹. Tommaso aveva

²⁹⁴ Anche se la distinzione *potentia Dei absoluta/ordinata* aveva origini più antiche.

²⁹⁵ Cfr. *Opus nonaginta dierum*, cap. 95, pp. 722-723

²⁹⁶ «Dato che la virtù riguarda le passioni e le azioni, e dato che le lodi e i biasimi vengono attribuiti a quelle volontarie, mentre per quelle involontarie c'è perdono, e a volte anche pietà, è certamente necessario, per coloro che indagano sulla virtù, distinguere il volontario dall'involontario, ed è anche utile ai legislatori per stabilire i premi e le punizioni». Aristotele, *Etica Nicomachea*, III, 1, 1109b 30-35, trad. di A. Fermani, op. cit., p. 519

²⁹⁷ Cfr. C. Natali, *Perché Aristotele ha scritto il libro III dell'Etica Nicomachea?*, in: *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e in quello contemporaneo*, a cura di C. Natali e S. Maso, A.M. Hakkert Editore, Amsterdam 2005, pp. 145-163

²⁹⁸ Ockham cita ancora la dottrina di Tommaso in *Opus nonaginta dierum*, cap. 95, op. cit., p. 724.

²⁹⁹ Il capitolo 23 dell'*Opus*, contiene lunghe citazioni tratte dal *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*.

contestato ai maestri parigini la tesi che negava la povertà come fondamento dell'ordine imposto da Dio ad ogni religioso. Essi asserivano infatti che la povertà esaltata nelle Scritture fosse solo abituale, legata a una disposizione dell'animo, non effettiva né consistente in una reale rinuncia alla proprietà (*non actualem, sed habitualem*)³⁰⁰.

Gli *impugnatores* non vedevano altra povertà se non quella che gli stessi Apostoli praticarono lasciando tutto per seguire Cristo³⁰¹. La via della perfezione è indicata con chiarezza nell'insegnamento evangelico: «Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quae habes, et da pauperibus» (Matteo 19, 21)³⁰². Nella stesura dell'*Opus* Ockham è consapevole di aver messo mano a una materia complessa che rimanda alla teologia oltre che alla filosofia morale. I frequenti rimandi al *Magister Sententiarum* o a Tommaso testimoniano la volontà di unire alla genuina interpretazione del Vangelo e della *Regula*, le diverse *auctoritates* che costituivano il fondamento della cultura teologica del suo tempo. Lo *ius naturale* è dunque inteso come 'chiave' per leggere la Scrittura, nozione giuridica e criterio di valutazione morale del comportamento umano. Qui di seguito analizzeremo gli aspetti teologici del diritto naturale e specularmente la natura del *dominium* che risultava essere una nozione giuridica ben consolidata tra i giurisperiti del tempo. L'*Opus* si concentra però sullo *ius poli* e su tutto ciò che lo distingue dal diritto umano positivo a cui appartengono servitù, dominio e proprietà (*ius fori*). Inoltre ci soffermeremo sulla teoria che analizza l'origine del diritto di proprietà che Ockham presenta seguendo una visione diacronica (*triplex tempus*); una breve analisi del termine 'giustizia' e una riflessione sulla regalità divina di Cristo concluderanno l'esame dell'*Opus nonaginta dierum*. In seguito, nel terzo capitolo di questa ricerca, si evidenzieranno gli aspetti squisitamente filosofici del diritto naturale così come saranno esposti da Ockham nel *Dialogus*. A quel punto sarà interessante capire come il filosofo avrebbe affrontato una problematica molto delicata che attraversava il dibattito giuridico del tempo, legandola all'esigenza di ristabilire un maggior accordo tra diritto naturale e diritto positivo.

³⁰⁰ Cfr. *Opus nonaginta dierum*, cap. 23, op. cit., p. 473

³⁰¹ «Non enim videtur quod propter aliam rationem aliqua paupertas evangelica debeat nuncupari sicut illa; nec aliqua paupertas debet apostolica appellari, nisi quam Apostoli docuerunt vel facto servaverunt». *Ibi*, p. 468

³⁰² *Ibi*, p. 469

2.2 Egesi biblica, *dominium commune, dominium proprium*

Questo paragrafo analizza i brani dell'*Opus* in cui Ockham cerca di chiarire il significato di *dominium*, distinguendolo dal diritto di proprietà, prendendo a prestito molte conoscenze offertegli dalle scienze legali del suo tempo. L'analisi concettuale alla quale il filosofo si dedica pazientemente non sembra da intendersi come il fine principale dell'opera³⁰³. Per essere più precisi, non si trattava di fornire una teoresi, più o meno originale, sugli *iura positiva* che garantiscono un dominio sui beni; semmai, essa poteva costituire un mezzo, uno strumento per chiarire i motivi di una disputa. Di una corretta definizione di '*dominium*', dei diversi rapporti che possono intercorrere tra gli ecclesiastici e i beni della Chiesa e, ancora, della particolare condizione dei frati Minori resi 'inabili' al dominio dei beni sia in proprio che in comune, si era già occupato il domenicano parigino Giovanni Quidort nel *Tractatus de potestate regia et papali* scritto nei primi anni del XIV secolo³⁰⁴. Ciò a testimoniare un interesse molto diffuso nel Trecento verso queste tematiche giuridico-politiche. Così l'*Opus nonaginta dierum* ci offre uno sguardo distaccato attraverso il quale un *recitator* presenta la vicenda del disaccordo sviluppatosi in merito a valori morali e religiosi che avevano una ricaduta sull'etica economica e si preoccupa perciò di chiarire il significato di alcune parole e di alcuni termini giuridici. Con il presente paragrafo, si farà anche un breve *ex-cursus* sulle distinzioni teoriche tra dominio 'comune' e dominio 'proprio' già affrontate nelle opere di Bonaventura da Bagnoregio e di Tommaso d'Aquino, al fine di chiarire il diverso approccio che domenicani e francescani avevano avuto in merito al voto di povertà.

Gli *impugnatores* chiedevano il rispetto di quanto era stato stabilito da Niccolò III, ovvero che l'uso di fatto restasse distinto da qualsiasi diritto e

³⁰³ A tal fine concordiamo con chi ha voluto ricordare che l'importanza e la dignità teoretica di qualsiasi analisi concettuale non deve far dimenticare che essa non è finalizzata a supportare una teoria prestabilita, o sia funzionale a determinati interessi 'di parte'. «Al contrario, come sosteneva J.L. Austin, se le parole sono strumenti, è ragionevole preoccuparsi di usarli puliti e in perfetta efficienza. Nel campo della filosofia politica il chiarimento concettuale è un mezzo, non un fine». I. Carter, M. Ricciardi (a cura di), *L'idea di libertà*, Elementi Feltrinelli, Milano 1996, pp. 5-6

³⁰⁴ Cfr. Giovanni Quidort di Parigi, Egidio Romano, *Il potere del re e il potere del papa. Due trattati medievali*, a cura di G. Briguglia, Marietti, Genova-Milano 2009, pp. 76-83

soprattutto il mantenimento della *reservatio dominii* alla Chiesa su tutti i beni concessi ai Minori in semplice uso. È sul concetto di dominio, sulla sua origine, sulla puntuale distinzione tra dominio comune e dominio proprio, che si concentra gran parte del dibattito tra i francescani e Giovanni XXII. Il pontefice aveva chiarito la sua posizione nella *Quia vir reprobus*: secondo il testo biblico, prima che Eva fosse formata, Adamo era già *dominus* per volontà divina. Quindi era seguita la fase in cui i nostri progenitori avrebbero avuto un dominio comune al quale, dopo la Caduta, si sarebbe sostituito un *dominium proprium*³⁰⁵. Al contrario, secondo gli *impugnatores*, l'errore fondamentale consisteva nel credere che il *dominium* di cui si parla nella Genesi coincidesse con la nozione presente nella scienza legale del tempo (*in iure*). Inoltre, il pontefice non distingueva tra dominio e proprietà ma intendeva sempre i due termini come sinonimi: «si primi parentes non peccassent, omnia communia fuissent quoad dominium seu proprietatem»³⁰⁶.

L'esegesi al primo libro della Genesi costituiva il passaggio fondamentale attraverso cui le varie parti coinvolte nella disputa riflettevano non solo sull'origine del dominio ma anche sul significato morale che andava attribuito all'affermazione con cui Dio, dopo la creazione, concedeva all'uomo di governare su tutti gli animali della terra. Si trattava di definire quale fosse l'originaria volontà divina nello stato d'innocenza, se Adamo appena creato vantasse già un dominio come proprietario o se invece il dettato scritturale "*Dominamini piscibus maris et volatilibus caeli*", andasse inteso secondo un significato che non avrebbe più avuto nel corso della storia e secondo le leggi positive umane. È chiaro che distinguendo tra due condizioni opposte (lo stato d'innocenza e quello postlapsario) si introducevano due diverse prospettive; una teologica (e pertanto meramente religiosa e spirituale), l'altra marcatamente giuridica ovvero legata alla nozione contenuta nelle *scientiae legales*, seppure non priva di riferimenti alla dottrina dei Padri.

Prima di esporre la teoria sull'origine del *dominium*, Guglielmo si sofferma sui diversi modi con cui il termine può essere inteso nelle diverse scienze che, a loro volta, possono essere tutte comprese nella teologia,

³⁰⁵ «Unde patet quod neque iure naturali primaevo [...], nec iure gentium, nec iure regum seu imperatorum fuit dominium rerum temporalium introductum; sed per Deum, qui erat et est earum rerum dominus, fuit collatum primis parentibus, ut patet Genesis c. i; quarum rerum Adam, quamdiu solus fuit, id est antequam Eva formaretur, solus, ut videtur, dominus extitit, ut superius est ostendum. [...] peccatum primorum parentum, per quod natura corrupta fuit et post non fuit contenta communibus, sed sibi propria voluit possidere». *Quia vir reprobus*, in *Chronica*, op. cit., pp. 592-593

³⁰⁶ *Quia vir reprobus*, p. 564

ricordando così un'affermazione di Agostino secondo cui nelle Sacre Scritture esistono diversi modi, spesso discordanti, con cui vengono intesi tali nomi³⁰⁷. Nella filosofia morale il termine si riferisce al potere di agire liberamente con atti contrari; in questo senso si dice che un uomo ha il dominio delle sue azioni. Questo è il significato che bisogna attribuire alle parole con cui Dio si rivolse a Caino in Genesi IV: «Sub te erit appetitus tuus, et tu dominaberis illius»³⁰⁸. A volte, invece, nel linguaggio comune (*vulgariter*) si usa questo vocabolo per indicare il potere di governare qualcosa in un certo modo, così si dice che il servo domina il cavallo del suo padrone. Ancora, nella filosofia naturale si può utilizzare tale vocabolo per indicare la capacità di un elemento di prevalere su altri³⁰⁹.

Nel contesto della discussione sulla povertà francescana, è alla scienza legale che bisogna guardare se vogliamo capire il modo in cui intendere il termine *dominium*, secondo quanto stabilito dagli uomini per regolare i loro rapporti con i beni temporali al tempo presente. Infatti non sembra che si trovi tale definizione in alcuna *scriptura authentica*³¹⁰. Perciò, volendo trovare un'esatta definizione di dominio gli *impugnatores* fanno riferimento alla nozione giuridica, distinguendo il dominio *ex iure naturali vel divino* esistente nello stato prelapsario, dal dominio umano. Secondo lo *ius positivum*, si intende uno speciale potere di rivendicare un bene temporale, di difenderlo e di disporne. Non sempre però una tale *potestas vendicandi* viene chiamata *dominium*. Infatti colui che ha preso in affitto una casa, nonostante possa vantare una serie di diritti su di essa, difendendola da altrui pretese o abitandola, non ha tuttavia un dominio:

«Qui enim domum conduxit, habet quodam modo potestatem vendicandi domum, si expellatur illicite, et etiam defendendi, si aliquis eum domo spoliare temptaverit; habet etiam potestatem inhabitandi domum et de domo aliter disponendo, nec tamen propter hoc dominium habere dignoscitur»³¹¹.

³⁰⁷ «Et ideo, cum secundum beatum Augustinum theologia quodam modo omnes scientias comprehendat, talia nomina in diversis locis scripturae divinae accipiuntur aequivoce.» *Opus nonaginta dierum*, cap. 2, in *Op. Pol.*, vol. I, op. cit., p. 305

³⁰⁸ *Ibi*

³⁰⁹ «[...] et sic dicitur quod in omni mixto est aliquod elementum praedominans.» *Ibi*

³¹⁰ «Dicunt autem isti impugnatores quod diffinitionem seu descriptionem propriam dominii non legerunt in aliqua scriptura authentica. Et ideo, volentes diffinitionem dominii assignare, de dominio secundum quod accipitur in iure distinguunt [...].» *Opus nonaginta dierum*, cap. 2, p. 306

³¹¹ «Infatti colui che abbia una casa in affitto, ha in un certo modo il potere di rivendicare la casa, nel caso in cui ne fosse cacciato fuori illecitamente ed anche di difenderla, qualora qualcuno tentasse di

Occorre pertanto approfondire l'argomento per trovare una precisa descrizione del *dominium*, indagando sulla giusta definizione che gli viene assegnata dal diritto. Ricordando ancora che si tratta della nozione contenuta nel diritto civile e canonico, ovvero nel diritto umano che si distingue dal diritto naturale e divino, il termine *dominium* può avere due significati: il primo si riferisce a una definizione generale intesa in senso largo, l'altro invece è più specifico: «communiter scilicet sive large et specialiter sive stricte»³¹². Per chiarire meglio la differenza tra la prima e la seconda definizione, Guglielmo ricorre all'esempio dei beni ecclesiastici sui quali i prelati, pur godendo di molti diritti, non hanno un effettivo dominio, non potendo trattare quegli stessi beni con la stessa libertà con cui agiscono i laici. Nonostante sia concesso dal diritto canonico che gli uomini di Chiesa possano rivendicare in tribunale i loro diritti sui beni e non possano esserne privati senza un giusto motivo, resta una fondamentale differenza tra il *dominium* loro riconosciuto nei termini di una facoltà di amministrare e la formula più piena ed esclusiva che rimanda a un *dominium specialiter sive stricte*, ovvero ad un pieno potere di disposizione dei propri diritti:

«Sic communiter accepto dominio, dicunt isti impugnatores quod praelati et viri ecclesiastici habent dominium rerum ecclesiasticarum: quod sacris canonibus declarare nituntur [...]. Unde illarum rerum ecclesiasticarum, quae libere et absque conditione a fidelibus sunt donatae ecclesiae, ecclesia habet in eis aliquo modo dominium: quia, licet in talibus rebus non habeat ecclesia ita plenam potestatem dispensandi sicut laici habent in suis, tamen ecclesiastici habent ita plenam potestatem nomine ecclesiae in iudicio vendicandi; nec ipsis ecclesia debet absque causa privari sicut nec laici rebus suis, licet aliquae personae ecclesiasticae valeant facilius rebus deputatis eis ex causa privari; et ita, cum habeant potestatem vendicandi et defendendi in iudicio res ecclesiae, et talis potestas ad nullum spectat principaliter quam ad ipsos, relinquitur quod habent aliquo modo dominium»³¹³.

impossessarsene. Inoltre ha anche il diritto di abitarla e di disporla in vari modi; per questo, tuttavia, non gli viene riconosciuto di avere un dominio». *Opus nonaginta dierum*, cap. 2, p. 305

³¹² *Opus nonaginta dierum*, cap. 2, p. 306

³¹³ «Gli impugnanti si riferiscono al dominio inteso in senso ampio, quando trattano del dominio di cui godono i prelati e gli ecclesiastici sui beni della Chiesa e cercano di provarlo attraverso il ricorso ai sacri canoni [...]. Da ciò affermano che la Chiesa, su tali beni ecclesiastici che sono stati donati senza condizioni dai fedeli, ha un certo dominio. Anche se la Chiesa non ha su di essi un pieno potere di disposizione, così come invece hanno i laici sui loro beni, tuttavia gli ecclesiastici hanno un diritto pieno di agire in giudizio in nome della Chiesa. Né la stessa Chiesa può essere privata di tali cose senza giusta causa, così come avviene anche per i laici, anche se alcuni ecclesiastici possono essere privati più facilmente di tali cose, se vi è un motivo. Così, visto che hanno il potere di rivendicare e difendere in

Resta ancora da chiarire cosa si intenda per dominio umano quando questo sia inteso in altro modo, *magis stricte*. La definizione evidenzia il potere di rivendicare in giudizio e di trattare i diritti sui beni (alienandoli o donandoli) senza particolari limiti se non quelli imposti dal diritto naturale. La definizione di dominio in senso stretto riguarda quindi il modo in cui solo i laici possono disporre dei diritti sui beni temporali *ad suum libitum*. Da questa forma di dominio è escluso il clero, relativamente ai beni ecclesiastici, poiché molti atti permessi dalla legge sono assolutamente vietati agli uomini di Chiesa: «multisque modis laici possunt de suis temporalibus ordinare, qui clericis sunt penitus interdicti»³¹⁴.

Ancora, per chiarire la differenza tra i due modi in cui si può parlare di *dominium*, Ockham ritorna ad argomentare sui beni della Chiesa, chiarendo che sulle ricchezze che i fedeli hanno donato a Dio, gli ecclesiastici hanno un diritto limitato che non consente loro di condurre trattative oltre i limiti imposti; anzi nel caso di vendite o lasciti testamentari non leciti, questi possono essere revocati dal giudice, così come è confermato dai sacri canoni:

«Tale autem dominium non habent viri ecclesiastici in quibuscunque temporalibus, quae Deo a fidelibus sunt oblata. Quia omnes clerici ad certos modos dispensandi res ecclesiasticas sunt astricti in tantum, quod aliter dispensando vel tractando peccant mortaliter, nisi forte per ignorantiam vel modum alium valeant excusari; si etiam res ecclesiae aliter dederint, legaverint vel alienaverint quoquo modo quam est eis concessum, res illae poterunt per iudicem revocari. Et de tali dominio saepe loquuntur iura canonica, quae affirmant quod clerici rerum ecclesiasticarum nequaquam sunt domini, sed procuratores vel dispensatores, secundum quod per plures sacros canones posset copiose probari, sicut alias apparebit»³¹⁵.

Perché si possa parlare di un dominio proprio, ovvero esclusivo, sui beni temporali, come facoltà assolutamente libera di godere e disporre di essi

giudizio le cose della Chiesa, e tale potere non spetta a nessun altro se non a loro, ne segue che essi hanno in un certo senso un dominio». *Opus nonaginta dierum*, cap. 2, pp. 306-308

³¹⁴ *Opus nonaginta dierum*, cap. 2, p. 308

³¹⁵ «Ma gli ecclesiastici non hanno un tale dominio sui beni temporali che sono stati donati a Dio dai fedeli. Tutti i chierici sono limitati nei modi di disporre dei beni ecclesiastici, tanto che essi peccano mortalmente se conducono trattative o dispongono dei beni in modo diverso, anche se forse possono essere giustificati per ignoranza o altro. Inoltre, se essi hanno dato, lasciato per testamento o alienato i beni della Chiesa in un modo diverso da quello loro concesso, queste cose possono essere recuperate dal giudice. E di tale dominio trattano spesso le leggi canoniche, quando affermano che i chierici non sono affatto padroni dei beni ecclesiastici, ma procuratori o amministratori. Questo può essere provato in molti modi tramite i sacri canoni, come si vedrà oltre». *Opus nonaginta dierum*, cap. 2, pp. 308-309

secondo la propria volontà, i giurisperiti ricorrono a un'altra figura giuridica disciplinata dal diritto canonico e civile: la proprietà. Il termine '*proprietas*' è spesso inteso come sinonimo di dominio, sebbene a volte i due termini assumano un significato ben diverso; per essere più precisi anche la proprietà può essere intesa con un duplice significato³¹⁶. Si può intendere infatti una proprietà speciale o individuale e una comune a più persone (*tam specialis quam communis*); entrambe consistono nel poter vendere, donare, o utilizzare un bene secondo il desiderio dei proprietari. A giudizio dell'appellante (frate Michele) quest'ultimo modo di possedere non aveva caratterizzato la vita degli Apostoli e della prima comunità di credenti, dopo che le cose appartenenti a ciascuno erano state messe in comune. Secondo l'impugnato (Giovanni XXII) essi avevano goduto invece di un dominio o proprietà per mezzo del quale potevano essere vendute o trasferite ad altri le cose comuni. Gli *impugnatores* obiettavano dicendo che ciò era falso poiché all'interno della prima comunità di credenti tali beni potevano essere utilizzati per il loro stesso sostentamento ma non potevano essere alienati *ad libitum*:

«Talem proprietatem non habuerunt primi credentes in rebus communibus. Ideo absolute dicit appellans quod primi credentes nullius rei neque usu consumptibilis neque non consumptibilis usu, postquam scilicet omnia facta fuerunt communia, proprietatem habebant, quia proprietatem praedictam nec specialem nec communem habebant. [...]. Et ita secundum istum impugnatum communitas credentium habebat dominium civile et mundanum, quod est potestas dandi, vendendi, legandi, etc., in rebus illis communibus: quod est omnino falsum et erroneum, quia tenebantur credentes credentes de illis temporalibus sustentare, et non poterant ea alienare ad libitum»³¹⁷.

Ponendo ancora attenzione al corretto uso dei vocaboli, Ockham si preoccupa di ricordare i diversi significati assunti dai termini 'mio', 'tuo' o 'avere' nei diversi contesti. A volte essi possono essere utilizzati per indicare un dominio o una proprietà, e questo è proprio l'uso che ne fa

³¹⁶ «et ideo sicut dominium accipitur dupliciter, ita etiam proprietas accipitur dupliciter [...]». *Opus nonaginta dierum*, cap. 2, p. 309

³¹⁷ «I primi credenti non avevano una tale proprietà delle cose comuni. Quindi l'appellante afferma che i primi credenti, dopo che le cose erano state messe in comune, non avevano alcuna proprietà né su cose consumabili con l'uso né su cose non consumabili. Non avevano una tale proprietà né individuale né comune. [...]. Secondo l'impugnato, la comunità di credenti aveva un dominio civile e mondano, ovvero il potere di dare, vendere, lasciare per testamento etc., riguardo alle cose comuni. Ma ciò è del tutto falso ed erroneo, poiché i credenti erano obbligati a sostenere gli stessi credenti con quei beni temporali, e non potevano alienarli secondo il proprio piacere». *Opus nonaginta dierum*, cap. 4, op. cit., pp. 343-345

l'autore della bolla impugnata. Altre volte tuttavia essi indicano una potestà lecita di usare un bene altrui, così come l'ospite avendo la possibilità di godere di un alloggio dice: "questo è il mio alloggio". E ancora, questi vocaboli possono essere intesi in maniera differente trattando del regno di Cristo:

«[...] dicunt quod talia vocabula, 'meum', 'tuum', 'suum', 'habere', et huiusmodi in significatione convenientia cum eisdem, in diversis locis accipiuntur aequivoce. Aliquando enim important dominium et proprietatem, secundum etiam quod iste impugnatus affirmat, [...]. Aliquando talia vocabula important licitam potestatem utendi re aliqua vel usum rei [...]; sic dicitur vulgariter quod invitatus ad hospitium habet hospitium, et saepe dicit: 'Hoc est meum hospitium', cuius tamen non habet dominium et proprietatem; et de isto modo accipiendi huiusmodi vocabula inferius, cum agetur de dominio et regno Christi, multa ponentur exempla[...]»³¹⁸.

Le varie argomentazioni proposte, i riferimenti al *dominium* limitato di cui godrebbero gli ecclesiastici o gli spunti sulla regalità di Cristo, nonostante si limitino a chiarire alcuni aspetti della questione pauperistica, anticipano la concezione ecclesiologico-politica che Ockham svilupperà chiaramente a partire dal *Dialogus*. Nel comporre l'*Opus*, il teologo inglese non si discosta dalla linea argomentativa già introdotta da Niccolò III con la *Exiit* e ripresa da Michele da Cesena: Cristo e gli Apostoli non furono *domini* né in proprio né in comune. L'opera, tuttavia, non tratta della *plenitudo potestatis* rivendicata da Giovanni XXII³¹⁹ e non esamina ancora i motivi con cui sarà criticata più tardi la dottrina teocratica come contraria all'insegnamento evangelico. L'*Opus* si concentra sulla questione dell'origine della proprietà che, come si è visto, non è pertinente al diritto naturale primario ma, come istituzione mondana, concerne i rapporti economici. Sebbene la Chiesa possa vantare un dominio sui beni concessi in uso ai Frati, insieme a un potere di

³¹⁸ «[...] essi dicono che i termini 'mio', 'tuo', 'suo', 'avere' e quelli simili che hanno un significato corrispondente, in diversi contesti possono essere intesi diversamente. A volte essi rimandano al dominio e alla proprietà, secondo quanto afferma l'impugnato, [...]. A volte tali termini rimandano ad un potere lecito di usare una cosa ovvero all'uso di una cosa, [...]; così nel linguaggio comune si dice che qualcuno, ospitato in un alloggio, ha tale alloggio e dice spesso: "Questo è il mio alloggio", sebbene non ne abbia né il dominio né la proprietà. E questo è il modo di intendere termini simili, come si vedrà oltre con molti esempi, parlando del dominio e del regno di Cristo [...]». *Opus nonaginta dierum*, cap. 2, op. cit., p. 309

³¹⁹ Giovanni XXII continuava la tradizione teocratica, già ripresa all'inizio del '300 da Bonifacio VIII, con cui si legittimava il potere del Papa nel temporale e nello spirituale, unendo al contempo il potere di revocare le determinazioni dei suoi predecessori. Cfr. C. Dolcini, *Crisi di poteri e politologia in crisi. Da Sinibaldo Fieschi a Guglielmo d'Ockham*, Pàtron Editore, Bologna 1988, pp. 167-180

amministrare giuridicamente i beni comuni donati dai fedeli, nessun dominio in senso stretto può essere riconosciuto al Pontefice su tali cose:

«Dicunt isti quod nullae res ecclesiae, quae sunt communes, ita libere pertinent ad papam, sicut multae res libere pertinent ad laicos multos; quia, ut dicunt, papa non habet plenum dominium super res quascunque ecclesiae, nec potest de eis aliter ordinare quam ipsas ad honorandum Deum vel ad relevandas necessitates fidelium dispensando»³²⁰.

Al pari di ogni prelado, anche il papa non ha un potere illimitato sui beni che appartengono all'intera comunità cristiana; egli si limita ad amministrarli seguendo determinate finalità. Ockham ricorre all'autorità dei Pontefici Alessandro III e Simmaco distinguendo il ruolo di *procurator* dal *dominus* in senso stretto:

«Nec obstat quod dicit Alexander III, [...] *episcopus et quilibet praelatus ecclesiasticarum rerum est procurator, non dominus*. Quia ibi accipitur 'dominus' pro illo, qui habet dominium plenum, ita quod potest de re ad libitum ordinare, et si eam alienaverit, alienatio per alium revocari non potest. Et isto modo etiam papa non est dominus ecclesiasticarum rerum; quia sibi non licet de rebus ecclesiae facere quod sibi placuerit, sed tenetur de ipsis certis modi set non aliis ordinare. Haec papa Symmachus testatur aperte, qui, ut habetur xii, q. i, c. *Non liceat papae*, ait: *Non liceat papae praedia ecclesiae alienare aliquo modo pro aliqua necessitate*, etc. Ex quibus verbis colligitur quod non licet papae praedia ad libitum alienare; et per consequens ratione consimili non licet papae de aliis rebus ecclesiae ad libitum ordinare»³²¹.

³²⁰ «Essi dicono che nessuna delle cose della Chiesa, che sono comuni, appartengono liberamente al Papa, nel modo in cui invece appartengono a molti laici. Ciò perché, come dicono, il Papa non ha un dominio pieno su qualsiasi cosa che appartenga alla Chiesa, né può disporne diversamente se non amministrandole per onorare Dio o per alleviare le necessità dei fedeli». *Opus nonaginta dierum*, cap. 77, in *Op. Pol.*, vol. II, p. 632

³²¹ «Non è in contrasto quanto afferma Alessandro III [...] «*il vescovo e qualsiasi prelado non è il padrone ma l'amministratore delle cose ecclesiastiche*." Qui il termine 'padrone' significa colui che ha un dominio pieno, colui che può disporre delle cose secondo il proprio piacere. Inoltre, se costui ha venduto qualcosa, nessuno può richiedere la revoca dell'atto. Secondo questo modo di intendere, il Papa non è padrone dei beni ecclesiastici, poiché a lui non è consentito di fare dei beni della Chiesa ciò che vuole, ma è tenuto ad amministrarli in certi modi e non in altri. Queste cose sono testimoniate chiaramente da Papa Simmaco come leggiamo (nel Decreto di Graziano causa XII, q. i, c. '*Non liceat papae*'): «*Al Papa non è permesso vendere i poteri della Chiesa in alcun modo e per qualsiasi necessità*» etc. Da queste parole si evince che al Papa non è permesso vendere i poteri secondo il suo piacere; di conseguenza, per la stessa ragione non gli è permesso di disporre degli altri beni della Chiesa secondo il suo piacere». *Opus nonaginta dierum*, cap. 77, p. 634

La problematica era stata già affrontata da Tommaso d'Aquino nella *Summa theologiae* per spiegare il modo in cui i vescovi devono amministrare i beni della Chiesa (*Summa. Th.*, IIa, IIae, q. 185). I beni sui quali essi possono avere un *dominium proprium* si distinguono dai beni ecclesiastici rispetto ai quali i vescovi sono semplici *dispensatores vel procuratores*, dovendo provvedere attraverso l'amministrazione di beni comuni ai bisogni dei poveri e al culto di Dio:

«Respondeo dicendum quod aliter est dicendum de propriis bonis, quae episcopi possidere possunt, et de bonis ecclesiasticis. Nam propriorum bonorum verum dominium habent. [...]. Sed ecclesiasticorum bonorum sunt dispensatores vel procuratores, dicit enim Augustinus, ad Bonifacium, *si privatum possidemus quod nobis sufficiat, non illa nostra sunt, sed illorum quorum procuracionem gerimus, non proprietatem nobis usurpatione damnabili vindicemus*. Ad dispensatorem autem requiritur bona fides, secundum illud I Ad Cor. IV, *hic iam quaeritur inter dispensatores ut fidelis quis inveniatur*. Sunt autem bona ecclesiastica non solum in usus pauperem, sed etiam ad cultum divinum et necessitates ministrorum expendenda»³²².

Si riproponeva dunque quella distinzione tra dominio proprio e dominio comune che caratterizzava il diverso orientamento seguito da francescani e domenicani riguardo al concetto di povertà evangelica. Il significato che i teorici dei due Ordini attribuivano al voto di povertà e all'essenza della perfezione cristiana si chiariva nella puntuale distinzione tra le due forme di dominio ammesse dal diritto positivo. Stabilito che i beni della Chiesa fossero soggetti a un *dominium commune*, in quanto appartenenti all'intera comunità dei fedeli, restava da chiarire se il voto di povertà volontaria di alcuni ordini religiosi prevedesse la rinuncia a qualsiasi diritto sui beni anche se comuni. In merito alla questione, Ockham segue la soluzione già fornita dai suoi confratelli: imitando la vita di Cristo e degli Apostoli, i francescani intendono rinunciare a qualsiasi diritto positivo che regola i diversi *iura*. I vari trattati francescani sul tema, riprendevano a loro volta la linea di pensiero espressa da Bonaventura nella seconda metà

³²² «Rispondo: la conclusione relativa ai beni personali che i vescovi possono possedere è diversa da quella relativa ai beni ecclesiastici. Essi infatti dei beni propri hanno un vero dominio. [...]. Invece dei beni ecclesiastici essi sono soltanto dispensieri, o amministratori, come dice S. Agostino: “*Se abbiamo dei beni personali che ci bastano, questi altri non appartengono a noi, ma a quelli di cui siamo amministratori: e quindi badiamo a non rivendarli con una usurpazione riprovevole.*” Ora da un amministratore si richiede la fedeltà, secondo le parole di S. Paolo: “*Negli amministratori questo si cerca, che siano riscontrati fedeli.*” I beni ecclesiastici però non sono destinati soltanto ai poveri, ma anche al culto di Dio e alle necessità dei suoi ministri». Thomas de Aquino, *Summa Theologiae* IIa, IIae, q. 185, a. 7, cura et studio Sac. P. Caramello, cum textu et recensione leonina, Pars Secunda Secundae, Marietti, Torino 1962, p. 813; trad. it. di P. Tito S. Centi O.P., Casa editrice A. Salani, Firenze 1969, p. 338

del XIII secolo con la teoria del *simplex usus*, sostenendo una particolare forma di povertà caratterizzata da una totale assenza di proprietà anche comune. Giovanni XXII, invece, contrapponeva alle rivendicazioni dei Minori la dottrina domenicana giustificando la proprietà comune come legittima in quanto non contraria al diritto naturale e divino. Inoltre, applicava rigorosamente la scienza giuridica non accettando che la nozione di *usus* riguardo ai beni consumabili potesse essere disgiunta dal diritto su quegli stessi beni ovvero dal *dominium*. Lo scontro ideologico tra domenicani e francescani contrapponeva dunque due diverse prospettive. Lasciando da parte, per il momento, l'analisi dell'*Opus*, vediamo come il teologo di Bagnoregio aveva inteso la natura della povertà evangelica, cercando quindi di chiarire la diversa posizione sostenuta dall'Aquinate nella *Summa*.

Secondo Bonaventura si può rinunciare ai beni terreni avendo come modello la povertà di Cristo e degli Apostoli. In seguito a tale rinuncia una persona si sostenta con ciò che non è suo. Nella povertà evangelica si danno due modi e due perfezioni poiché il dominio sulle cose è duplice, cioè privato o comune; l'uno si riferisce a una determinata persona, l'altro a una determinata comunità. E' possibile rinunciare al primo mantenendo il secondo, ma anche rinunciare a entrambi:

«Ex his potest colligi paupertatis evangelicae ratio, videlicet, quod ipsa sit virtus temporalium abdicativa bonorum, qua quis, nil proprium habens, sustentatur de non suo. Et quoniam dupliciter contingit rerum temporalium abdicare dominium, dupliciter etiam sustentari de non suo; ideo paupertatis evangelicae duplex est modus duplexque perfectio. Cum enim duplex sit rerum dominium, privatum scilicet et commune, unum quidem spectans ad determinatam personam, alterum vero ad determinatum collegium; et primum abdicari possit, retento secundo, possit etiam abdicari secundum cum primo»³²³.

Ne segue una duplice professione di povertà. Nel primo caso colui che avesse rinunciato al dominio privato, ma non a quello comune, si sostenterà con i mezzi che possiede in comune con altri, in base a un diritto comune; nel secondo caso la persona, avendo rinunciato a ogni

³²³ «Da ciò si può cogliere la natura della povertà evangelica: essa è quella virtù che rinuncia ai beni temporali, e grazie ad essa una persona, senza possedere nulla di proprio, si sostenta con ciò che non è suo. E poiché si può rinunciare al dominio dei beni terreni in due modi, in due modi ci si può sostenere con ciò che non è proprio. Pertanto, nella povertà evangelica si danno due modi e due perfezioni. Poiché il dominio sulle cose è duplice, cioè privato o comune, e l'uno si riferisce a una determinata persona, l'altro a una determinata comunità; come è possibile rinunciare al primo mantenendo il secondo, è possibile anche rinunciare a entrambi». Sancti Bonaventurae *Apologia pauperum*, cap. VII, 4, op. cit., p. 273; trad. it. di S. Martignoni, op. cit., p. 225

dominio sui beni temporali sia privati che comuni, si sostenterà con mezzi non propri, che altri offriranno pietosamente e giustamente:

«[...] duplex erit secundum hunc duplicem modum paupertatis perfecta professio, una videlicet, qua quis, temporalium omnium privato seu personali abdicatio dominio, sustentatur de non suo, id est, non sibi proprio, communi tamen iure cum aliis participato et simul possesso; alia vero, qua quis, omni rerum abdicato dominio, tam in proprio quam in communi, sustentatur de non suo, id est, non sibi proprio sed alieno, pie tamen et iuste ab alio sibi pro sustentazione collato»³²⁴.

La prima forma di povertà ha avuto un precedente nella moltitudine di credenti di cui si parla negli Atti degli Apostoli (4, 32); nessuno di loro diceva di essere proprietario di qualcosa ma tutto era in comune. Questa è la forma di vita scelta dai monaci o cenobiti secondo la Glossa di Beda: «Qui ita vivunt, ut sint eis omnia communia in Domino, coenobitae vocantur»³²⁵. La distinzione introdotta da Bonaventura tra le due perfezioni chiarisce il senso della rinuncia francescana a qualsiasi diritto poiché mette in risalto il modello di vita che Cristo in quanto uomo scelse, esortando gli Apostoli a seguirlo. Una tale scelta si lega quindi al secondo modo in cui si può concretizzare la professione di povertà, rinunciando non solo al dominio individuale ma anche a quello comune. Si tratta di una rinuncia assoluta riguardo a beni mobili e immobili, testimoniata dall'invito a predicare dopo aver rinunciato a qualsiasi proprietà, come si legge in Matteo (10, 9ss). E poi Crisostomo, commentando i vari passi biblici, dimostra che Cristo non ebbe nulla né in proprio né in comune, nemmeno un'abitazione. Il Figlio dell'uomo mostrava il suo insegnamento rendendo le parole più accettabili e comprensibili attraverso le opere:

«Secundae autem paupertatis exemplar et forma in vita praecessit Apostolorum, quam perfectionis magister Christus eisdem instituit, quando ipsos ad praedicandum misit, sicut legitur in Matthaeo: *Nolite, inquit, possidere aurum neque argentum neque pecuniam in zonis vestris, non peram in via neque duas tunicas neque calceamenta neque virgam. Dignus est enim*

³²⁴ «[...] a questa duplice modalità di povertà corrisponderà una duplice perfetta professione di povertà. La prima comporta che qualcuno, avendo rinunciato al dominio privato, ovvero personale, su tutti i beni temporali, si sostenti con mezzi non propri, vale a dire che non sono di sua proprietà ma li condivide e possiede insieme ad altri, in base a un diritto comune. La seconda comporta che una persona, avendo rinunciato ad ogni dominio sui beni temporali sia privati che comuni, si sostenti con mezzi non propri, vale a dire che non sono di sua proprietà ma di altri, e da altri offerti pietosamente e giustamente per il suo sostentamento». *Ibi*, trad. it. pp. 225-227

³²⁵ *Ibi*

*operaius cibo suo. [...]. In his igitur verbis Dominus Apostolis et praedicatoribus veritatis extremae ac penuriosae paupertatis formam servandam imponit quantum ad carentiam non solum possessionum, sed etiam pecuniarum et aliorum mobilium, [...] ut sic paupertatem altissimam actu et habitu quasi quoddam perfectionis insigne praeferrent. [...]. Quod enim Christus illam servaverit, ostendit Chrysostomus super Matthaeum homilia vigesima secunda: *Ne possideatis, inquit, aurum neque argentum neque peram in via.* Quia enim per opera ostendit ea, [...] quando et facile susceptibilis sermo factus est, operibus suis primo certificatus. Ubi igitur ostendit per opera? Audi enim dicentem: *Filius hominis non habet, ubi caput suum reclinet.* [...]. Colligitur ergo ex interrogazione discipulorum et hospitii incertitudine, quod Christus domicilium non habuit, nec proprium nec commune»³²⁶.*

I domenicani sostenevano una diversa concezione della povertà e della perfezione connessa alla vita religiosa. La carità, ovvero l'amore di Dio e del prossimo, aveva assunto nella dottrina di Tommaso d'Aquino un ruolo centrale nel raggiungimento della perfezione assoluta. Nella *Summa Theologiae*, il teologo afferma che lo stato religioso fu istituito principalmente per acquistare la perfezione mediante pratiche che permettono il raggiungimento della perfetta carità (*S. Th.*, IIa, IIae, q. 186). E' pertanto indispensabile che il religioso distolga il proprio interesse dalle cose mondane e allontani la cupidigia nutrendo la carità secondo l'insegnamento di Agostino (*nutrimentum caritatis est imminutio cupiditatis*). Per acquistare tale perfezione è necessaria la povertà volontaria ovvero vivere senza alcuna proprietà personale (*absque proprio*). La rinuncia ai beni propri è qui intesa da Tommaso come un mezzo importante (*efficax exercitium*), ma non l'unico, per conseguire la beatitudine celeste. Infatti nella *Summa* si precisa la dottrina secondo la quale essa rappresenta solo uno strumento per conseguire la perfezione che è pienamente realizzata anche grazie ai voti di castità e obbedienza:

³²⁶ «Il modello e la forma del secondo modo di povertà ha avuto un precedente nella vita degli apostoli. Cristo, maestro di perfezione la stabilì per loro quando li inviò a predicare. Si legge in Matteo: *“non procuratevi oro, né argento, né moneta di rame nelle vostre cinture, né bisaccia da viaggio, né due tuniche, né sandali, né bastone, perché l'operaio ha diritto al suo nutrimento.”* [...]. Con queste parole il Signore impone agli apostoli e ai predicatori della verità l'osservanza della forma rigorosa ed estrema della povertà. Essa non è solo mancanza di possedimenti, ma anche di denaro e di altri beni mobili [...] e così mostrare nei loro atti e nel loro abituale modo di vivere la povertà, come emblema della perfezione. [...]. Crisostomo nella ventiduesima omelia sul Vangelo di Matteo mostra che questa norma di povertà fu osservata da Cristo. *“Non possedete, egli dice, né oro né argento, né bisaccia per il cammino.* E poiché mostra questo insegnamento attraverso le opere, [...] la parola diventa più facilmente accettabile se prima è stata confermata dalle opere. Ma dove lo dimostra con le opere? Ascolta le sue parole: *“Il Figlio dell'uomo non ha dove appoggiare il capo”* [...]. Dunque dalla domanda dei discepoli e dall'incertezza dell'alloggio si deduce che Cristo non ebbe un'abitazione né in proprio né in comune». *Ibi*, cap. VII, 5-6, pp. 273-274; trad. it. pp. 227-229

«Manifestum est autem ex praemissis quod ad perfectionem Christianae vitae pertinet paupertas, continentia et obedientia. Et ideo religionis status requirit ut ad haec tria aliquis voto obligetur»³²⁷.

Si tratta quindi di rinunciare a tre cose che impedirebbero di tendere totalmente a Dio. La prima è la cupidigia dei beni esterni, la seconda è la concupiscenza dei piaceri sensibili, la terza è il disordine della volontà umana che invece viene escluso dal voto di obbedienza:

«Primo enim, quantum ad exercitium perfectionis, requiritur quod aliquis a se removeat illa per quae posset impedi ne totaliter eius affectus tendat in Deum, in quo consistit perfectio caritatis. Huiusmodi autem sunt tria. Primo quidem, cupiditas exteriorum bonorum[...]. Secundum autem est concupiscentia sensibilibus delectationum, [...]. Tertium autem est inordinatio voluntatis humanae. Quae excluditur per votum obedientiae»³²⁸.

Tommaso conclude precisando che il voto di obbedienza è il principale dei tre³²⁹. Questa breve digressione sulla diversa concezione della perfezione cristiana in Bonaventura e Tommaso ci introduce al diverso significato che il voto di povertà (e specularmente la natura del *dominium*) assume nei maggiori teorici degli Ordini mendicanti; nella *Summa* l'Aquinate ammette che la rinuncia si possa limitare alla proprietà individuale. Lungi dal considerare la povertà come l'essenza stessa della perfezione, ridefinisce la nozione di *dominium in communi* valorizzandone il ruolo nel compimento del bene comune poiché, mentre i beni privati esaltano l'amor proprio, le cose comuni aumentano la sollecitudine verso la carità:

«Differt tamen circa hoc utrum divitiae, abundantes vel moderatae, in proprio vel in communi habeantur. Nam sollicitudo quae circa proprias divitias adhibetur, pertinet ad amorem privatum, quo quis se temporaliter

³²⁷ «Ma da quanto abbiamo detto è evidente che la povertà, la castità e l'obbedienza sono requisiti della perfezione cristiana. Dunque lo stato religioso esige che ci si obblighi con voto a queste tre cose». Thomas de Aquino, *Summa Th.*, IIa, IIae, q. 186, a. 6, op. cit., p. 823; trad. it. di P. Tito S. Centi, op. cit., p. 376

³²⁸ «Prima di tutto per un tirocinio di perfezione è indispensabile che uno si liberi delle cose che possono impedire al suo affetto di tendere totalmente a Dio, nella quale tendenza consiste la perfezione della carità. E si tratta di tre cose. La prima è la cupidigia dei beni esterni. [...]. La seconda è la concupiscenza dei piaceri sensibili, [...]. La terza poi è il disordine della volontà umana. E questo viene tolto dal voto di obbedienza». *Summa Th.*, IIa, IIae, q. 186, a. 7, p. 824; trad. it. p. 380

³²⁹ «[...] votum obedientiae est praecipuum inter tria vota religionis». *Ibi*, p. 825

amat, sed sollicitudo quae adhibetur circa res communes, pertinet ad amorem caritatis, quae non quaerit quae sua sunt, sed communibus intendit»³³⁰.

La riflessione tomista sul diritto non contrappone il diritto naturale a quello positivo. Essi si completano a vicenda. Tommaso segue Aristotele affermando che la società umana ha un fondamento naturale, è essa stessa una necessità derivante dalla natura sociale dell'uomo. Da quest'idea discende che le leggi positive umane traggono la loro ragion d'essere dalla naturale tendenza dell'uomo a regolare i vari rapporti sociali secondo giustizia, ovvero attuando i principi morali contenuti nella *lex naturalis*, conosciuti per mezzo della ragione³³¹. Il diritto delle genti, da cui derivano le varie forme di dominio, deriva dai dettami della ragione naturale che ne coglie l'utilità. Riguardo alla proprietà della terra, per esempio, il diritto positivo che la disciplina si può anche definire naturale in conseguenza della sua razionalità; esso infatti tiene conto delle esigenze della coltivazione e del pacifico uso: «si consideretur quantum ad opportunitatem colendi et ad pacificum usum agri»³³². L'uomo ha quindi un dominio naturale sugli esseri meno perfetti, in quanto dotato di ragione a immagine di Dio, così come viene espresso nella Genesi: «faciamus hominem ad similitudinem et immagine nostram, et praesit piscibus maris et cetera»³³³.

Vi è uno scarto notevole nelle tradizionali riflessioni francescane sul diritto rispetto alla concezione tomista per il fatto che quest'ultima minimizza il ruolo svolto dal peccato originale nella genesi delle istituzioni umane. Si è già detto dell'opera esegetica di Agostino riguardo alla genesi della città terrena; essa restava centrale per i Frati Minori. L'insegnamento bonaventuriano opponeva l'*usus* a qualsiasi forma di *dominium* proprio e comune. Il punto cruciale della questione, nella riflessione francescana, era quella distinzione logica e ontologica tra *ius poli* e *ius fori* che invece nella sintesi tomista si risolveva in una identificazione ormai definitiva tra ragione e diritto. Il mantenimento di una separazione tra la moralità

³³⁰ «Tuttavia c'è una grande differenza nel possedere le ricchezze, piccole o grandi, tra l'averle in proprio e il possederle in comune. Poiché la sollecitudine circa le proprie ricchezze appartiene all'amor proprio, con il quale uno ama se stesso di amore naturale; mentre la sollecitudine per le cose comuni fa parte dell'amore di carità, la quale "non cerca il proprio bene" ma attende al bene comune». Thomas de Aquino, *Summa. Th.*, IIa, IIae, q. 188, a. 7, op. cit., p. 845; trad. it. p. 464

³³¹ Cfr. Sofia Vanni Rovighi, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, op. cit., pp. 124-125

³³² Thomas de Aquino, *Summa. Th.*, IIa, IIae, q. 57, a. 3, op. cit., p. 279

³³³ *Summa. Th.*, IIa, IIae, q. 66, a. 1, p. 324

naturale del diritto originario e la moralità garantita dal diritto dei popoli, lasciava spazio, nell'esegesi francescana, a una teoria sull'origine del *dominium*, sorto *per iniquitatem*, che ne sottolineava la natura mondana, nulla avendo a che fare con la perfezione dello stato di natura prelapsario. Va tuttavia evidenziata la mancanza di spunti particolarmente critici nei riguardi del diritto positivo. Non si negava l'utilità sociale della proprietà o la sua razionalità, si distingueva semplicemente tra condizioni diverse ma pur sempre moralmente legittime. Per la precisione, seguendo quest'ultima prospettiva, era possibile trovare un accordo tra teologia morale ed etica economica nel linguaggio cristiano. Alcuni studi sui rapporti tra capitalismo e filosofia medievale hanno mostrato che la dottrina teologica e morale della *caritas* poteva risolvere l'apparente contraddizione tra 'legge civica' e 'legge della carità'³³⁴. L'idea che la *recta intentio* mercantile caratterizzasse il modo con cui la società cristiana cercava di giustificare la *sollicitudo* verso gli scambi commerciali, non faceva che confermare l'intenzione caritativa dei protagonisti dell'economia medievale i quali, agendo in vista del bene comune, si mantenevano teologicamente lontani dal peccato. L'utilità che derivava dai traffici commerciali offriva garanzie di stabilità e prosperità all'intera *civitas christiana*. La *scientia caritatis* già con Agostino era apparsa come l'unica possibilità per comprendere il rapporto dell'uomo con i beni del mondo³³⁵. La virtù teologica della *caritas* assumeva quindi, tra il XIII e il XIV secolo, un significato anche politico, in linea con una riflessione teorica sulla naturalità della proprietà privata, con la quale si ammetteva un'integrazione del diritto naturale *per additionem*³³⁶. L'idea che il diritto naturale secondario si fosse sostituito a quello primario, attraverso l'introduzione di norme elaborate dalla *ratio* regolante degli uomini che andava a identificarsi perfettamente con lo *ius gentium*, aveva trovato in Tommaso d'Aquino uno dei più rigorosi difensori.

Anche la diffusione di alcune tesi aristoteliche contenute nella *Politica* avevano avuto una funzione propulsiva sulle idee che conducevano a nuove teorizzazioni economiche. Un saggio di Roberto Lambertini³³⁷ ha

³³⁴ Sull'argomento si rimanda a G. Todeschini, *I mercanti e il tempio*, op. cit., pp. 326-392

³³⁵ Cfr. G. Todeschini, *I mercanti e il tempio*, p. 329

³³⁶ Cfr. G. Alliney, *Volontarismo e mercato: un nesso necessario? Il caso di Francesco di Meyronnes*, in «Fides Quaerens», I, 1-2 (2010), p. 27

³³⁷ Il saggio è dedicato al trattato *De statu dispensativo Christi et apostolorum eius* del francescano, vescovo di Lucca, Enrico del Carretto. Cfr. R. Lambertini, *Ancora sulla ricezione della Politica: Aristotele, il denaro e la povertà secondo Enrico del Carretto*, in *Scientia, Fides, Theologia*, op. cit., pp. 289-300

fatto luce sulla valenza economica di un tipo di trattativa che, intervenendo nella disputa pauperistica, mirava a definire le modalità naturali in cui gli uomini si procurano i beni necessari alle necessità della vita. Il francescano Enrico del Carretto richiamava chiaramente la distinzione aristotelica tra le ricchezze naturali (cibo, vestiario) e le ricchezze artificiali connesse con il denaro. Enrico, volendo chiarire la posizione dei Minori in merito all'uso dei beni necessari al sostentamento quotidiano, sottolineava la distinzione rispetto alla *pecunia*, nei confronti della quale il desiderio umano non avrebbe conosciuto limiti conducendo inevitabilmente al sorgere della *cupiditas*³³⁸. È comunque da ritenere significativo, ai fini di una ricostruzione delle prime fasi che videro lo sviluppo di un'economia medievale in senso capitalistico, il carattere squisitamente economico della distinzione tra *divitiae per se* (naturali) e *per aliud* (artificiali), una distinzione implicita nella *Politica* aristotelica e già richiamata dallo stesso Tommaso nella *Summa Theologiae* (Ia, IIae, q. 2, a. 1)³³⁹.

Le riflessioni sulle teorie economiche medievali considerano l'aspetto schiettamente mondano, la qualità dei vincoli economici e politici all'interno di una società di *fideles*. Ma se si sposta il discorso dalla prospettiva socio-politica a quella teologica e morale, emergerebbe una diversa lettura finalizzata ad analizzare le idee che alcuni francescani, tra il XIII e XIV secolo, avevano espresso in merito alla discussione sulla legittimità della loro scelta rigorosa, alla ricerca di un equilibrio tra la Parola Rivelata e la concretezza storica nella quale pensavano e agivano. Secondo questi teologi, era possibile cercare una nuova dimensione esistenziale, mantenere l'interesse per lo studio e la ricerca ma desiderare un distacco dalle preoccupazioni che inevitabilmente sono connesse all'amministrazione dei beni o al coinvolgimento negli affari secolari. Per dirla con Agostino, era lecito mantenere un ruolo all'interno della 'città terrena', rispettandone le regole, contribuendo al suo progresso morale e culturale, pur avendo scelto di vivere nella 'città di Dio'. Per comprendere a fondo la teologia morale cui i primi francescani si rivolgevano, rivendicando il diritto all'*abdicatio* volontaria, bisogna tornare alla distinzione tra *fas* e *ius* ovvero tra moralità e legalità. È evidente che la distinzione non intendeva squalificare la razionalità di un sistema economico-politico in piena evoluzione. Avendo il *dominium* origine da un'iniziativa umana, esso realizzava il distacco dal diritto naturale

³³⁸ Cfr. R. Lambertini, *Ancora sulla ricezione della Politica*, p. 296

³³⁹ Cfr. R. Lambertini, *Ancora sulla ricezione della Politica*, p. 293

originario, ovvero lo *ius poli*. La teologia dei francescani, dunque, esprimeva l'esigenza di distinguere tra le ragioni della fede e le ragioni della politica in sintonia con l'insegnamento agostiniano. Al contrario, la razionalità filosofica richiamata da Tommaso d'Aquino aveva ridotto lo iato tra natura e diritto riconducendo l'origine della proprietà ai dettami della *ratio naturalis* identificati con lo *ius gentium* della tradizione giuridica romana³⁴⁰. L'aristotelismo di Tommaso, pur nel rispetto dell'autorità di Agostino, introduceva nella cultura del tempo un filone razionalista che si differenziava dal volontarismo agostiniano, influenzando profondamente tutta la successiva riflessione filosofica e politica sull'ordine razionale del mondo³⁴¹. La disputa pauperistica riaccesasi nel primo ventennio del XIV secolo, tuttavia, segnò ancora un distacco tra l'approccio teologico e quello filosofico in merito a questioni giuridiche. Il ritorno al diritto 'celeste' rivendicato dai francescani rimarcava il nesso tra i principi morali di equità naturale e la perfezione cristiana, alla ricerca di una condizione pre-giuridica che garantiva la possibilità di vivere rinunciando al diritto sancito dall'uomo, mirando alla perfezione che nasceva dall'imitazione di Cristo. Questi argomenti trovavano la loro origine nelle opere apologetiche che i teorici dell'Ordine avevano composto a partire dalla metà del XIII secolo. Bonaventura da Bagnoregio aveva opposto alla *potestas*, regolata dal diritto positivo, l'*humilitas* cristiana. Il giusto sostentamento dei mendicanti che sono predicatori della verità non è dovuto grazie a un diritto (*potestas*) ma a titolo di umiltà (*per modum humilitatis*):

«Debetur etiam eis lege 'iustitiae' tamquam praedicatoribus veritatis; quam quidem iustitiam exigere possunt, non iure fori sicut prelati, in quibus acceptio stipendiorum non est mendicitas, sed potestas; sed iure poli eam exigere possunt et debent per modum humilitatis, scilicet pro Christi amore gratis petendo, ut alii mereantur dando, et ipsi humilientur accipiendo; [...]»³⁴².

³⁴⁰ «Per il fatto che la ragione naturale detta le cose che appartengono al diritto delle genti, trattandosi di cose la cui equità è quasi immediata, non c'è bisogno di una codificazione speciale, ma è bastata la ragione naturale a determinarle [...]». S. Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, IIa, IIae, q. 57, a. 3, vol. XVII, trad. it. di P. Tito S. Centi, op. cit., p. 38

³⁴¹ Sull'argomento si rimanda a É. Gilson, *Tommaso contro Agostino*, trad. a cura di C. Casalini, Medusa, Milano 2010

³⁴² «Ai poveri mendicanti è dovuto il sostentamento anche in virtù della legge di giustizia, perché sono predicatori della verità. Essi possono esigere tale giustizia non in base a un diritto positivo, come nel caso dei prelati, per cui ricevere una remunerazione non è mendicità ma un diritto; ma la possono e la devono esigere a titolo di umiltà, in base a un diritto celeste, vale a dire chiedendo che le elemosine

I francescani, da Bonaventura in poi, riuscivano così ad affrontare gli argomenti giuridici fatti valere dai loro avversari, sostenendo quella separabilità tra *proprietas* e *usus* che invece, secondo i giuristi, non era lecita sui beni consumabili con l'uso. Il superamento dei vincoli imposti dal diritto positivo, se non era ammissibile seguendo la logica della moderna etica economica, era realizzabile come scelta morale fondata su quella separazione ontologica che già Agostino, nel *De libero arbitrio*, aveva concepito nella distinzione tra *lex aeterna* e *lex humana sive temporalis*. La ricerca di una ricomposizione tra *Logos* e *Ethos* non negava l'*utilitas* che contraddistingueva la razionalità giuridica ma invitava a un superamento per una riconsiderazione della tradizionale concezione della giustizia, seguendo una prospettiva squisitamente teologica.

Ockham si fece interprete di questi argomenti componendo l'*Opus nonaginta dierum*, ma seppe aggiungere la sua personale riflessione caratterizzandola in senso maggiormente razionalistico.

2.3 Il richiamo al ruolo della ragione: l'origine del diritto di proprietà nella teoria del *triplex tempus*

Ockham segue la dottrina francescana, elaborando tuttavia una teoria sull'origine della proprietà che, sotto certi aspetti, prende le distanze dal tradizionale agostinismo dei confratelli. Nella sua trattazione, Guglielmo non intende fornire una teoresi sul diritto di proprietà, quanto analizzarne l'origine alla luce delle Scritture. In più, completa il discorso teologico insistendo particolarmente sulla natura razionale di tale diritto (*ex dictamine rationis naturalis*), recuperando così il sapere puramente filosofico.

Pur condividendo la distinzione tra ciò che è di pertinenza dei teologi e quanto invece rientra nel campo politico-giuridico, Guglielmo svolge le sue argomentazioni partendo dal presupposto che il diritto naturale abbia un suo fondamento filosofico-speculativo, oltre che teologico. I richiami ai dettami della retta ragione che non fallisce mai, saranno più evidenti nel

vengano donate gratuitamente per amore di Cristo, affinché gli altri possano acquisire meriti donando, ed essi possano umiliarsi ricevendo; [...]». Sancti Bonaventurae *Apologia pauperum*, cap. XII, 39, op. cit., p. 329; trad. it. di S. Martignoni, op. cit., p. 427

Dialogus ma qui, nell'*Opus*, i frequenti rimandi alla razionalità del comportamento umano tradiscono il suo interesse per un superamento della tipica concezione volontaristica della giustizia e del diritto. Ciò gli permette di collegare la sacralità dei principi morali conosciuti tramite le Scritture ma resi evidenti dalla ragione, alla legittimità delle istituzioni umane che, pur acquistando un valore pratico, mantengono tuttavia la loro intrinseca razionalità.

La ragione ci ha imposto la necessità del diritto di proprietà. La genesi delle istituzioni umane dimostra la loro natura: il riferimento alla colpa adamitica ne segna il confine rispetto allo *ius poli*. È anche vero, però, che il diritto dell'uomo ha in sé una razionalità che si aggiunge alla naturalità del diritto originario, completandolo ma non annullandolo. Ockham è il francescano che più di altri sembra condividere la dottrina tomista sull'origine della proprietà. La genesi di tale diritto, come vedremo, è opportunamente guidata dalla *recta ratio*; tuttavia il teologo inglese non definisce la proprietà come un diritto naturale primario. Se ammette il concorso della retta ragione nella statuizione di ciò che deve essere considerato 'giusto' nella società umana, non abbandona la distinzione concettuale tra *fas* e *ius* – già contenuta nel *Decretum Gratiani* – così come non trascura mai di evidenziare i due distinti ambiti in cui si dispiegano gli effetti della legge divina e di quella umana. Ancora qualche chiarimento in merito alla distinzione tra *ius poli* e *ius fori* appare propedeutico all'esame sull'origine del diritto di proprietà poiché in questa distinzione la *licentia utendi* garantita dal diritto naturale viene espressamente opposta allo *ius* e quindi a qualsiasi diritto positivo come la proprietà e altre forme di dominio, compreso l'uso qualora risulti garantito da un diritto (*ius utendi*).

Trattando del diritto canonico, Ockham non ha dubbi nel definirlo come un diritto positivo, nonostante la sua origine, legata alle glosse e all'opera esegetica dei vari decretisti sui testi sacri, possa far pensare a un suo legame con il diritto divino. Qualsiasi cosa posseggano gli ecclesiastici, ciò deriva dal diritto umano, non divino. A volte la glossa definisce il diritto canonico come diritto divino, poiché trae le sue argomentazioni dalle Scritture; tuttavia il modo in cui si tratta del dominio sulle cose temporali, concesso agli uomini di Chiesa, deriva solo dal diritto umano³⁴³. Nel diritto naturale, al contrario, rientra la *licentia divina* all'uso dei beni; non si tratta di un *dominium* ma di una *licita potestas* che, Ockham ammette, potrebbe anche essere definita come un *dominium communissimum*

³⁴³ Cfr. *Opus nonaginta dierum*, cap. 88, op. cit., pp. 658-659

originario³⁴⁴. Resta la distinzione di fondo tra ciò che riguarda il diritto naturale e divino, che assume un alto valore morale, e la sfera giuridica del diritto positivo che regola i rapporti tra gli uomini e i beni di cui sono proprietari.

Seguendo la distinzione concettuale tra *ius poli* e *ius fori* presente nei trattati dei suoi confratelli, Ockham non fa che ribadire quella necessaria separazione tra sfera spirituale e sfera temporale che, nel momento in cui compone l'*Opus*, non era ancora stata esplicitata in una compiuta teoria politica anche se la sua riflessione si era concentrata spesso sulla scienza morale. Si è detto dell'opinione di Ockham riguardo alle *scientiae iuristarum*³⁴⁵. La scienza giuridica consiste in un sapere pratico e si basa sulle opinioni dei giuristi che, a loro volta, interpretano le leggi umane applicandole ai casi concreti. Il diritto è una scienza utile, necessaria, legata alla *mercatio* quotidiana, regolante una realtà in continua evoluzione; esso è una manifestazione della ragione naturale, facoltà comune all'intero genere umano che ha saputo costruire quei vincoli necessari per mettere ordine nei rapporti sociali ed economici.

Nonostante venga definito con il termine '*ius*', il diritto celeste (*ius poli*) ha invece una valenza marcatamente teologica, che lo distingue dalle scienze giuridiche propriamente dette. La sua conoscenza risulta possibile anche tramite le Sacre Scritture; allo *ius poli* rimandano le nozioni di diritto naturale e diritto divino³⁴⁶. La distinzione necessaria, con riguardo al termine '*ius*', si trova in molti canoni agostiniani presenti nel Decreto di Graziano. Alcuni passi tratti dal *De Vita Clericorum*, rimandano già a tale duplice modo di intendere il diritto. Inoltre, volendo trattare delle caratteristiche peculiari dello *ius fori*, Ockham rimanda al secondo libro delle Confessioni, dove Agostino ribadisce l'utilità sociale del diritto degli uomini che, sebbene distinto dallo *ius poli*, non perde il suo carattere vincolante:

«Ista distinctio colligitur ex verbis Augustini de vita Clericorum, quae ponuntur xvii, q. iv, c. ultimo; qui ait: *In potestate habebat episcopus non reddere, sed iure fori, non iure poli*; et ex eisdem causa et quaestione, § *Sed*

³⁴⁴ Ockham ricorda che la semplice *potestas utendi* non è un vero *dominium*, tuttavia ammette che si possa anche definire tale, visto che gli *impugnatores* vogliono evitare che si facciano lunghe discussioni sul significato delle parole: «dicunt quod de vocibus non intendunt contendere». *Opus nonaginta dierum*, cap. 4, in *Op. Pol.*, vol. I, op. cit., p. 334

³⁴⁵ Sull'argomento si rimanda al capitolo II di questo lavoro, § 2.1

³⁴⁶ «[...] hoc ius aliquando vocatur ius naturale; quia omne ius naturale pertinet ad ius poli. Aliquando vocatur ius divinum [...]». *Opus nonaginta dierum*, cap. 65, in *Op. Pol.*, vol. II, op. cit., p. 575

notandum, habetur eadem distinctio. Ad istius autem distinctionis evidentiam est sciendum, quod ius fori vocatur iustum, quod ex pactione seu ordinatione humana vel divina explicita constituitur; unde et ius fori ius consuetudinis, large sumpto vocabulo 'consuetudinis', poterit appellari. Et de isto iure dicitur in decretis, di. vi: *Ius vero consuetudinis post naturalem legem exordium habuit, ex quo homines convenientes in unum coeperunt simul habitare, ex quibus verbis datur intelligi quod istud ius per pactionem seu ordinationem humanam constituitur: post quam pactionem seu ordinationem consuetudine aut lege firmatam violari ad placitum cuiuscunque non debet, teste Augustino libro ii Confessionum, prout habetur di. viii c. Quae contra, qui ait: Quae contra mores sunt hominum flagitia, pro morum diversitate sunt vitanda, ut pactum inter se gentis aut civitatis consuetudine vel lege firmatum, nulla civis aut peregrini libidine violetur*»³⁴⁷.

È indispensabile tenere presente l'opinione che Ockham in più luoghi mostra di seguire, riguardo al rapporto tra gli insegnamenti contenuti nelle Sacre Scritture e le conoscenze pratiche che gli uomini possono ricavare dalle scienze legali. Il francescano inglese non ha una mentalità da giurista, né sottomette la fede alle esigenze della razionalità giuridica. Nell'*Opus* egli segue la via 'teologica' nella spiegazione del processo attraverso il quale l'umanità è giunta all'istituzione della proprietà privata. Non fa alcun riferimento alla teoria aristotelica che insiste sulla naturalità del vincolo societario, però ammette il concorso della *recta ratio* nella individuazione dell'opportunità di rimediare alle disastrose conseguenze del peccato originale. La sua riflessione sull'origine della proprietà riporta dunque il discorso all'ambito teologico, all'esegesi scritturale, all'esame delle relazioni esistenti nello *status innocentiae* che si trasforma gradualmente, attraverso un processo a tre fasi attraverso il quale l'umanità, guidata dalla luce della ragione, riesce a trovare un rimedio alla *libido dominandi* seguita alla colpa di Adamo, individuando un nuovo modo di intendere l'equità e la giustizia. La ragione dell'uomo deroga

³⁴⁷ «Questa distinzione è tratta dalle parole di Agostino, *De vita Clericorum*, incluse nel Decreto, Causa XVII, q. 4, ultimo capitolo, che afferma: "Il vescovo aveva il potere di non restituire, ma secondo il diritto forense, non il diritto celeste." E nella stessa Causa e questione, paragrafo "*Sed notandum*", troviamo la stessa distinzione. Per chiarire meglio tale distinzione, bisogna sapere che 'il giusto' che è costituito da patti o decreti umani o da quelli divini espliciti, è chiamato diritto forense. Di conseguenza, esso può essere chiamato anche diritto consuetudinario, assumendo il termine 'consuetudine' in senso ampio. Di tale diritto si parla nel Decreto, di. VI: "*In verità, il diritto consuetudinario ha avuto inizio dopo la legge naturale, quando gli uomini si accordarono e cominciarono a vivere insieme.*" Da queste parole si evince che questo diritto è stato costituito tramite una convenzione o istituzione umana; dopo tale patto, nessuno può violare a suo piacimento la consuetudine o la legge scritta, come testimonia Agostino nel secondo libro delle Confessioni, incluso nel Decreto *dist. VIII*, capitolo "*Quae contra*": "*Le offese degli uomini contro le norme a causa della diversità dei costumi, sono da evitare, affinché nessun patto tra popoli oppure una consuetudine o legge scritta di una città vengano violati dall'arbitrio di un cittadino o di uno straniero*". *Opus nonaginta dierum*, cap. 65, pp. 573-574

all'equità originaria regolata dallo *ius poli* per stabilire, attraverso nuove norme, un nuovo ordine giuridico autonomo.

Il *modus habendi* dei nostri progenitori prima del peccato non implicava alcuna forma di proprietà né individuale né comune. Il potere di governare gli esseri irrazionali nello stato d'innocenza, benché si possa anche definire 'dominio' si distingue dalla forma di dominio violento, cioè basato su un certo uso della forza – benché garantito dal diritto – che contraddistingue il modo in cui nel tempo presente gli uomini dominano su altri uomini, animali o cose. Ockham e compagni, intendono così contestare la tesi, sostenuta da Giovanni XXII, sull'origine divina del dominio che l'uomo avrebbe avuto su tutte le cose:

«Sed hoc dicunt isti impugnatores esse erroneum. Ad cuius evidentiam dicunt esse sciendum quod dominium omnium temporalium datum primis parentibus fuit potestas rationabiliter regendi et gubernandi temporalia absque eorum resistentia violenta, ita quod homini violentiam vel nocumentum inferre non poterant. Unde quantum ad talem potestatem super terrena et specialiter super animalia dicitur Ecclesiastici xvii: *Deus de terra creavit hominem, et post: Dedit illi potestatem eorum, quae sunt super terram [...]*. De potestate autem regendi et gubernandi ac ordinandi et disponendi quaedam alia dicitur Genesis ii: *Tulit ergo Dominus Deus hominem, et posuit eum in paradiso voluptatis, ut operaretur, et custodiret illum*. Ex quibus verbis recte intellectis datur intelligi quod in rebus, quarum primi parentes gubernationem habebant, nichil contra eorum voluntatem accidisset. Et ita talis perfecta potestas regendi et disponendi temporalia fuit dominium, quod datum fuit primis parentibus»³⁴⁸.

Il *dominium* di cui si parla nella Genesi è una sorta di *potestas utendi*, un potere di usare alcune cose, concesso da Dio a tutte le creature. Anche agli animali, infatti, fu dato il potere di sostentarsi con i frutti delle piante; il diritto naturale originario regolava quindi la vita di tutti gli esseri *in quibus est anima vivens*³⁴⁹ affinché avessero il legittimo uso delle cose

³⁴⁸ «Ma gli impugnanti affermano che questo è un errore. Per chiarire, affermano che si deve sapere che il dominio su tutte le cose temporali concesso ai progenitori, fu un potere di guidare e governare razionalmente tali cose senza che esse opponessero una resistenza violenta, poiché non potevano arrecare danno o violenza all'uomo. Di conseguenza, a proposito di questo potere sui beni terreni, in special modo sugli animali, si legge in Ecclesiaste XVII: "*Dio creò l'uomo dalla terra*", e dopo: "*gli diede il potere sulle cose che sono sulla terra.*" [...]. Del potere di guidare e governare, oltre che di ordinare e amministrare altre cose, si legge in Genesi II: "*Il Signore Dio prese l'uomo e lo mise nel paradiso terrestre, affinché si occupasse di esso e lo custodisse.*" Comprendendo rettamente queste parole si dimostra che nelle cose governate dai progenitori non poteva avvenire nulla contro la loro volontà. Così questo potere perfetto di guidare e governare le cose temporali fu il dominio che fu dato ai primi progenitori». *Opus nonaginta dierum*, cap. 14, op. cit., p. 432

³⁴⁹ *Ibi*

naturali, *ut habeant ad vescendum*³⁵⁰. È interessante notare che questo giusnaturalismo ‘naturalistico’ distingue l’accezione del termine *ius naturale* come diritto comune a uomini e animali da un’accezione più ‘razionalistica’ che attribuisce qualsiasi forma di diritto ai soli esseri dotati di ragione³⁵¹. La prima accezione era stata recepita da Bonagrazia da Bergamo che ne aveva fatto una delle argomentazioni del suo *Tractatus*. Il procuratore francescano, riprendendo l’originaria definizione ulpiana contenuta nel *Corpus* di Giustiniano, definiva il diritto naturale “*quod natura omnia animalia docuit*”. Da ciò, derivava una regola comune a uomini e animali che, usando i frutti della terra per sostentarsi, seguendo il dettato divino, intrattenevano con i beni una relazione di semplice uso di fatto³⁵². Così Bonagrazia, ricordando il passo della Genesi in cui si parla anche del divieto divino riguardo ai frutti di un solo albero, ribadiva che la liceità dell’uso dei beni derivava dal diritto naturale e divino, e concludeva citando il canone *Dilectissimis* secondo il quale l’origine del diritto di proprietà era solo nel diritto umano³⁵³. La seconda accezione seguiva l’interpretazione razionalistica introdotta da Isidoro di Siviglia (*ius naturale est commune omnium nationum*); essa era stata privilegiata dai decretisti medievali ed era stata ‘ufficializzata’ da Tommaso d’Aquino attraverso l’identificazione del diritto naturale secondario con lo *ius gentium*. Il giusnaturalismo ‘razionalistico’ creava un nesso di continuità tra inclinazione naturale e ragione e trovava la sua enunciazione nel precetto *bonum faciendum, malum vitandum*.

Ockham fa chiaramente riferimento al *Tractatus* del confratello, tuttavia la sua teoria sull’origine del diritto di proprietà risente del razionalismo che aveva già caratterizzato la sua riflessione teorica. Non solo nell’*Opus* ma anche nel *Breviloquium* e nel *Dialogus* troviamo numerosi riferimenti all’origine umana della proprietà e delle istituzioni politiche; tali riflessioni, però, insistono sulla natura razionale di tali scelte. La *recta ratio* fa da mediatrice nella regolamentazione normativa dei costumi umani; da Dio proviene il potere di istituire governatori che regolano con leggi positive giuste la ripartizione dei beni. Tutto il diritto

³⁵⁰ *Ibi*

³⁵¹ Cfr. G. Tarello, *Profili giuridici*, op. cit., pp. 432-433

³⁵² Cfr. L. Squillante, *La legge naturale e il dominium nel confronto tra Giovanni XXII e i Michelisti*, op. cit., p. 50

³⁵³ «Hec enim duo pronomina meum et tuum, ut dicit beatus Clemens, sunt ex iniquitate et cupiditate gentium et per humanum ius introducta». Bonagratia de Bergamo, *Tractatus de paupertate Christi et apostolorum*, op. cit., p. 504

naturale e ciò che da esso trae la sua ragion d'essere, proviene dunque da Dio: «omne autem ius naturale est a Deo, qui est conditor naturae»³⁵⁴. Ogni diritto che deriva da Dio può anche dirsi diritto divino, questa è una delle idee centrali espresse nel *Dialogus*. Non vi è tuttavia alcuna contraddizione tra l'idea che esclude dal diritto naturale qualsiasi proprietà e la tesi che invece giustifica il *dominium proprium* come risultato dell'azione regolativa della *ratio* che, per ragioni di convenienza determinate dall'esigenza di vivere pacificamente, deroga all'equità originaria³⁵⁵. Nel secondo libro del *Breviloquium*, trattando dei limiti al potere del papa, Ockham si preoccupa di fornire un'ulteriore chiarimento in merito al concetto di *aequitas naturalis* che può essere intesa in due modi: secondo i dettami della retta ragione, che coincidono con lo stesso diritto naturale contro il quale anche il papa non può nulla, e secondo quei princìpi razionali che regolano il comportamento umano, comprese le norme che regolano i rapporti economici tra privati:

«Aequitas enim naturalis dupliciter accipi potest. Uno modo, pro illo, quo est conforme rationi rectae, quae non potest esse falsa vel non recta. Et contra talem naturalem aequitatem non potest aliquid papa, et si aliquid fecerit contra huiusmodi naturalem aequitatem, quod est ius naturale, de iure non tenet, sed ipso iure est nullum, "Extra, de consuetudine, c. ultimo".

Aliter accipitur aequitas naturalis pro illo, quod regulariter ab utentibus ratione servari debet, nisi subsit causa specialis quare servari non possit aut nequeat; et sic ad aequitatem naturalem spectat ut unus non utatur re alterius ipso invito, et tamen in tempore necessitatis extremae licet uti ea, domino ipsius invito»³⁵⁶.

Il brano citato si conclude con un riferimento ai casi di estrema necessità che riportano l'uomo a ricorrere a quel diritto naturale la cui efficacia non è mai venuta meno, avendo i caratteri della sacralità e

³⁵⁴ Ockham, *Dialogus*, III, 2, 3, 6, op. cit., p. 932

³⁵⁵ Cfr. A. Ghisalberti, *Sulla legge naturale in Ockham e in Marsilio*, in «Medioevo», V (1979), pp. 306-308

³⁵⁶ «Infatti la giustizia naturale può intendersi in due modi: 1) come ciò che è conforme alla retta ragione, che non può essere falsa o non retta. Contro questa giustizia naturale il papa non può nulla; e qualora abbia fatto qualcosa contro questa giustizia naturale, che è il diritto naturale, ciò che ha fatto di diritto non obbliga, ma per quello stesso diritto non ha valore (Extra, *de consuetudine*, c. ultimo); 2) si può intendere per giustizia naturale ciò che di regola deve essere osservato da coloro che sono in possesso della ragione, quando non subentri una particolare causa per la quale non si può o non si è in grado di osservarla; così, ad esempio, concerne la giustizia naturale non usare ciò che appartiene ad un altro contro la sua volontà, e tuttavia in situazione di estrema necessità è lecito usarne, anche contro la volontà dello stesso proprietario». Ockham, *Breviloquium*, II, 24, op. cit., p. 160; trad. it. di A. Salerno, op. cit., p. 116

dell'immutabilità. Il fine della sopravvivenza rende lecito servirsi di cose altrui, senza tuttavia rivendicarne alcun diritto. In questi casi eccezionali il diritto d'uso (*ius utendi*) è garantito direttamente dal diritto naturale e divino, secondo il quale è lecito (*fas*) usare beni altrui anche se non è giusto secondo le leggi umane. Lo *ius utendi*, quindi, si può intendere duplicemente: come *licentia*, che pertanto rientra nello *ius utendi naturale*, e come *ius*, definito attraverso la sottoscrizione di un patto tra il proprietario di un bene e colui al quale ne viene concesso l'uso. In quest'ultimo caso, però, lo *ius utendi positivum* è sempre accompagnato dallo *ius agendi*, ovvero dalla capacità, riconosciuta dall'ordinamento giuridico al titolare del diritto d'uso, di agire in giudizio per la sua difesa:

«Circa primum dicunt quod ius utendi est duplex. Quoddam enim est ius utendi naturale; aliud est ius utendi positivum. Ius utendi naturale commune est omnibus hominibus, quia ex natura, non aliqua constitutione superveniente, habetur. Verumtamen, licet omnis homo habeat omni tempore tale ius utendi, non tamen habet tale ius utendi rebus pro omni tempore. Illi enim, qui nullas res habent proprias neque comune, licet habeant ius utendi rebus alienis, non tamen habent ius utendi rebus alienis nisi pro tempore necessitatis extremae: in quo tempore virtute iuris naturae omni re praesente, sine qua vita eorum salvari non posset, licite uti possunt; alio autem tempore auctoritate illius iuris rebus alienis uti non possunt. Alius est ius utendi positivum, quod ex constitutione aliqua vel humana pactione habetur; [...]. Et ita qui habet ius utendi tale, potest privantem iniuste in iudicio convenire»³⁵⁷.

Il frequente ricorso alle fonti canonistiche, a Isidoro e al *Decretum Gratiani* permette a Ockham di ribadire che ciò che può essere lecito per diritto divino può anche non esserlo secondo il diritto umano. Ciò però non fa che confermare la valenza morale del diritto naturale immutabile. Secondo Isidoro: «transire per agrum alienum, fas est, ius non est»³⁵⁸.

³⁵⁷ «Riguardo al primo punto, dicono che il diritto d'uso è duplice. Infatti una cosa è il diritto d'uso naturale, altro è il diritto d'uso positivo. Il diritto d'uso naturale è comune a tutti gli uomini, poiché esso deriva dalla natura e non da qualche convenzione successiva. Comunque, sebbene ogni uomo possa godere di tale diritto d'uso in ogni tempo, tuttavia non può usufruirne per tutto il tempo [cioè sempre]. Infatti, coloro che non possiedono nulla, né in proprio né in comune, anche se hanno il diritto di usare le cose altrui, non hanno tale diritto se non per il tempo in cui si trovano in situazione di estrema necessità. In questo caso essi possono, in virtù del diritto naturale, usare leciteamente le cose presenti senza le quali non potrebbero salvare la propria vita. Però, al di fuori di questo tempo di necessità, non possono richiamarsi all'autorità di questo diritto usando le cose altrui. Altro è il diritto d'uso positivo, che deriva da una convenzione o un patto umano; [...]. E chiunque abbia un tale diritto d'uso può agire in giudizio contro uno che lo abbia privato ingiustamente». *Opus nonaginta dierum*, cap. 61, op. cit., pp. 559-560

³⁵⁸ *Opus nonaginta dierum*, cap. 66, op. cit., p. 581

L'uso lecito si può separare dal diritto d'uso positivo, poiché questa *licentia* è permessa dal diritto divino. Questo precetto, che rende lecito attraversare un campo altrui, rimanda all'equità originaria, difende il diritto naturale alla sopravvivenza e nello stesso tempo non nuoce al proprietario che non vede minacciato il proprio diritto a causa dell'uso temporaneo dei propri beni da parte di chi ne abbia necessità. Né può essere stabilito il contrario da una legge umana, poiché una legge iniqua sarebbe contro l'ordine della carità³⁵⁹. Questa riflessione sul diritto è perfettamente in accordo con l'insegnamento evangelico (Matteo, 7): «*Omnia ergo quaecunque vultis ut faciant vobis homines, ita et vos facite illis; haec est enim lex, et prophetae*»³⁶⁰. Non bisogna tuttavia delegittimare la legge positiva, la cui funzione è quella di garantire il benessere della comunità e dei singoli, regolando la proibizione degli abusi e applicando l'*epikeia*³⁶¹. La ragionevolezza insita nel 'giusto' legale rimanda all'idea aristotelica secondo la quale l'equità è un «certo tipo di giustizia»³⁶², una sorta di virtù che sovrintende la giustizia umana e che la ricollega a quella naturale, una regola superiore degli atti umani, secondo la definizione già fornita da Tommaso nella *Summa*:

«*Epieikeia ergo est pars iustitiae communiter dictae, tanquam iustitia quaedam existens, ut philosophus dicit, in V Ethic. Unde patet quod epieikeia est pars subiectiva iustitiae. Et de ea iustitia per prius dicitur quam de legali, nam legalis iustitia dirigitur secundum epieikeiam. Unde epieikeia est quasi superior regula humanorum actuum*»³⁶³.

Il discorso che separa l'ambito in cui il diritto naturale produce i suoi effetti dalla sfera mondana del diritto positivo, ci riporta alla teoria che Ockham espone nell'*Opus*, procedendo attraverso la descrizione di tre momenti attraverso cui, a causa del peccato, la ragione deroga all'equità

³⁵⁹ «[...] nec per legem humanam potest statui contrarium; quia lex iniqua esset et contra ordinem caritatis [...]». *Opus nonaginta dierum*, cap. 66, pp. 581-582

³⁶⁰ *Ibi*, p. 582

³⁶¹ *Ibi*

³⁶² Aristotele, *Etica Nicomachea*, V, 1138a, 35-40, trad. it. di A. Fermani, op. cit., p. 679

³⁶³ «Ebbene, l'*epikeia* è parte della giustizia presa in senso generale, come un "dato tipo di giustizia", per usare le parole di Aristotele. Dunque essa è parte soggettiva della giustizia. E il termine giustizia si applica ad essa in grado più eminente che alla giustizia legale: la quale è giusta solo se regolata dall'*epikeia*. Perciò l'*epikeia* è come una regola superiore degli atti umani». Thomas de Aquino, *Summa Th.*, IIa IIae, q. 120, a. 2, op. cit., p. 547; trad. it. di P. Tito S. Centi, Salani, Firenze 1967, p. 276

originaria – che resta sempre moralmente vincolante – e sancisce un accordo basato su nuove regole che vincolano giuridicamente, finalizzate a organizzare con un ordinamento positivo la condizione postlapsaria. Il capitolo quattordicesimo contiene una serie di argomentazioni *super litteram*, attraverso le quali il francescano commenta alcuni passi della *Quia vir reprobus*, analizzando con particolare attenzione il diverso modo in cui le parti coinvolte nella disputa trattavano della *proprietas* nel contesto della discussione sull'origine di tale istituto. Giovanni XXII sosteneva che la *distinctio dominiorum* era seguita a un dominio comune di cui i progenitori e i loro figli già godevano, potendo vantare tale diritto come conseguenza del dominio originario concesso da Dio ad Adamo. Non si trattava quindi di un passaggio dal semplice uso di fatto al dominio, come invece sostenevano gli *impugnatores*. L'autore della bolla impugnata ribadiva la natura del *modus habendi* presente nello stato edenico, identificando il dominio di cui si parla nella Genesi con la nozione presente *in iure*, non distinguendolo mai dal diritto di proprietà; inoltre forniva la sua interpretazione del canone *Dilectissimis* sottolineando il corretto significato che andava attribuito alla formula *ad habendum*³⁶⁴.

Ockham introduce nel discorso una nuova definizione, che utilizza come ponte tra la *licita potestas utendi communissima* esistente *ante peccatum*, non più riconducibile ad alcuna situazione giuridica, e il *dominium proprium* ovvero la proprietà privata istituita dopo la Caduta. Si tratta della *potestas appropriandi*, una situazione intermedia che indica una fase transitoria tra lo stato d'innocenza e il momento in cui, dopo il peccato, non è ancora stata istituita la proprietà (*ante divisionem*). In realtà, una forma di *potestas appropriandi* è prevista anche dal diritto positivo quando regola con delle norme l'occupazione di beni che non appartengono a nessuno, una sorta di modo d'acquisto della proprietà a titolo originario. Tale facoltà, tuttavia, non era presente nello stato d'innocenza visto che l'origine del dominio comune deriva da una necessità suggerita dai dettami della ragione naturale, *post peccatum*:

«Ad hoc dicunt isti impugnatores quod primi parentes post peccatum non habuerunt dominium commune omnium temporalium proprie loquendo de

³⁶⁴ «Sicque patet quod rerum quoad dominium, non quoad usum, divisio facta fuit, et per consequens sequitur quod ante divisionem quoad rerum dominia communio erat. Et hoc clarius per sequentia in eodem canone patet, ubi sequitur: "Et sicut non potest dividi aer neque splendor solis, ita nec reliqua quae communiter data sunt omnibus hominibus ad habendum." Non dicit quoad facti usum, sed dicit ad habendum, quia usus facti haberi nullatenus potest, ut superius est probatum. Ergo si data fuerunt eis, et ab illo, scilicet Deo, qui dare potuit, dicendum est quod domini fuerunt effecti [...]. *Quia vir reprobus*, in *Chronica*, op. cit., p. 564

dominio, sed habebant potestatem appropriandi sibi et etiam acquirendi commune dominium; quia quae in nullius bonis sunt, occupanti conceduntur. [...]. Et ideo si omnino concedatur quod ista potestas appropriandi fuit commune dominium, dicunt isti impugnatores quod tale dominium non fuisset in statu innocentiae, [...]. Et si quaeratur unde ergo habuerunt primi parentes talem potestatem appropriandi res temporales, quam non habuerunt ante peccatum, dicunt isti quod habuerunt illam potestatem ex natura corrupta. Quia ex dictamine rationis naturalis convincitur quod expedit posse peccantibus quod etiam habeant potestatem appropriandi sibi [...]»³⁶⁵.

È evidente che Ockham si preoccupa di sottolineare la natura razionale del potere di appropriazione; la ragione ha suggerito un rimedio ai conflitti inevitabili derivanti dalla convivenza che è diventata pericolosa per tutti. In questo modo il filosofo inglese riesce ad annullare il significato negativo associato alla proprietà, che diventa un bene nel momento in cui l'essere razionale è consapevole di dover regolare col diritto i rapporti umani³⁶⁶. Il momento in cui sorge la *potestas appropriandi* testimonia quindi la razionalità della scelta operata dall'umanità, per ristabilire la giustizia perduta. Il riferimento al peccato non tende a valutare pessimisticamente il diritto delle genti ma fa risaltare il ruolo della ragione che opera seguendo un «istinto naturale»³⁶⁷, fornendo efficaci strumenti giuridici condivisi e fondati sul consenso della comunità. Nello stesso tempo, il discorso serve a Ockham per ricordare che solo *ex pacto humano* è sorta la proprietà, contestando la tesi papale della sua origine sacra. Il consenso dei consociati fonda lo Stato che a sua volta regola l'accordo attraverso un ordinamento positivo. Proprio il patto finalizzato alla ricerca di un bene comune si fonda sul diritto naturale ovvero sulla ragionevolezza del passaggio da un ordine divino a un ordine politico al quale la stessa

³⁶⁵ «Gli impugnanti rispondono che i progenitori, dopo il peccato, non ebbero un dominio comune su tutte le cose, secondo il significato proprio del termine, ma godevano di un potere di appropriazione e di acquisizione di un dominio comune, nello stesso modo in cui i beni che non appartengono a nessuno possono essere concessi agli occupanti. [...]. Perciò, se in generale si può concedere che questo potere di appropriazione fu un dominio comune, essi dicono che esso non apparteneva allo stato d'innocenza, [...]. E se si chiede da cosa derivarono i progenitori questo potere di appropriarsi delle cose temporali, che non avevano avuto prima del peccato, essi rispondono che ebbero questo potere a causa della natura corrotta, poiché seguendo i dettami della ragione naturale si convinsero che fosse più utile ai colpevoli godere del potere di appropriazione [...]». *Opus nonaginta dierum*, cap. 14, op. cit., p. 435

³⁶⁶ Cfr. M. Damiana, *Guglielmo d'Ockham: povertà e potere*, op. cit., p. 413

³⁶⁷ A. Ghisalberti, introduzione bibliografica a *Guglielmo di Ockham. Testi scelti*, a cura di A. Ghisalberti, F. Todescan, L. Zanolli, op. cit., p. 33

ragione impone di obbedire³⁶⁸. Ancora una volta, il richiamo alla *ratio* allontana il discorso ockhamiano da un volontarismo che minimizza i precetti del diritto naturale e che enfatizza la dicotomia tra natura e norma giuridica. La questione del diritto naturale sarà centrale per Ockham nelle opere successive, dove elaborerà la sua teoria politica.

D'altra parte, restava evidente l'alto valore morale e spirituale dello *ius poli* in difesa del quale una lunga tradizione francescana aveva già formulato numerose argomentazioni riguardo alla liceità della *abdicio*. Non si tratterebbe però di utilizzare tale nozione contro i diritti garantiti dallo *ius fori* o dal legislatore terreno, né di individuare una categoria di diritti 'sogettivi' naturali alternativi. Nell'*Opus nonaginta dierum* non si contrappongono i due ambiti, semplicemente si distinguono. Il filosofo inglese segue così la dottrina agostiniana quando affronta la problematica posta dalla questione pauperistica, supportando l'idea di una giustizia 'naturale' che non viene misurata secondo parametri soggettivi legati al tempo storico in cui l'uomo decide ciò che gli è più utile, ma rimanda a una nozione più alta. La discussione sulla necessità di individuare una norma metapositiva della morale, aveva condotto gli *impugnatores* a ricorrere al concetto portante di diritto 'celeste' che permette di cogliere l'autenticità dell'idea di Giustizia, il Bene Sommo, punto di riferimento per la giustizia umana che resta un sapere utile e necessario nell'organizzazione dell'agire individuale e collettivo³⁶⁹. L'attenzione all'idea di una morale non positiva, dimostrativa, conoscibile attraverso l'infalibile retta ragione che coglie i *principia per se nota*, identificata con un sapere speculativo, apparteneva già alla riflessione filosofica di Ockham³⁷⁰ che univa alle posizioni agostiniane già espresse dai confratelli, l'apporto della tradizione aristotelica.

Ockham elabora quindi una teoria sui tre momenti che hanno caratterizzato tre diversi modi di intendere il rapporto tra l'uomo e i beni:

«[...] ante peccatum habuerunt tantummodo dominium, quod est perfecta potestas subiiciendi et regendi cuncta temporalia, et potestatem utendi huiusmodi rebus. Non autem tunc habuerunt tale dominium, quod est potestatem appropriandi sibi et dividendi res inter se quoad dominia. Sed

³⁶⁸ Cfr. A. Ghisalberti, *Sulla legge naturale in Ockham e in Marsilio*, op. cit., p. 307

³⁶⁹ Sulla funzione 'metapositiva' del diritto naturale essenziale, si rimanda al ricco contributo di A. Neschke-Hentschke, *Il "Platonismo politico" e la teoria del diritto naturale. Saggio sull'archeologia dei diritti umani*, in: *Polis e Cosmo in Platone*, a cura di E. Rudolph, ed. it. a cura di E. Cattanei, Vita e Pensiero, Milano 1997, pp. 87-111

³⁷⁰ Sull'argomento di rimanda al capitolo I di questo lavoro, § 1.2

tale dominium habuerunt post peccatum ante divisionem rerum, quia in tempore medio inter tempus innocentiae et primam divisionem rerum habuerunt potestatem dividendi res inter se et appropriandi sibi eas. Et ita fuit triplex tempus: scilicet ante peccatum, in quo tempore habuerunt dominium, quale nunquam aliqui habuerunt postea. Secundum tempus fuit post peccatum et ante rerum divisionem; et in illo tempore habuerunt potestatem dividendi et appropriandi sibi res, et si talis potestas vocetur dominium, potest concedi quod habuerunt dominium commune rerum. Tertium tempus fuit post divisionem rerum, et tunc incepterunt dominia propria, qualia nunc sunt mundanorum»³⁷¹.

La proprietà è dunque un concetto pienamente giuridico, mondano. Il possesso dei beni non è un difetto poiché l'intero consorzio sociale si fonda sul diritto positivo che ne regola il godimento. Essa è un diritto (*ius*), ma non un diritto naturale originario. Come diritto, rimanda a un'idea di giustizia sulla quale è opportuno soffermarsi, poiché da un'analisi attenta di questo termine e di altri che da esso derivano, segue la necessaria distinzione tra uso 'giusto' e uso 'lecito' dalla quale si evince la possibilità di usare certi beni senza poter rivendicare su di essi un diritto civile, ovvero mondano. Come afferma frate Michele, gli Apostoli che seguivano Cristo non avevano tale diritto, sebbene potessero usufruire di un *licitum usum multarum rerum*³⁷². Alla liceità dell'uso di fatto oltre che alla sua separabilità dal *dominium* garantito dallo *ius* (ovvero dal diritto positivo), Ockham dedica a lungo la sua attenzione³⁷³.

³⁷¹ «[...] prima del peccato i progenitori ebbero solo un dominio che consisteva nella perfetta possibilità di sottomettere e governare le cose temporali, insieme alla possibilità di usarle. Non ebbero invece quel dominio che consiste nel potere di appropriarsi e di dividere tra loro i domini. Ma ebbero tale dominio dopo il peccato, prima della divisione delle cose, poiché in un tempo intermedio tra lo stato d'innocenza e la prima divisione delle cose, ebbero il potere di dividere le cose tra di loro e di appropriarsene. Così vi fu un tempo triplice. Prima del peccato vi fu il tempo in cui ebbero un dominio che nessun altro dopo ebbe più. Il secondo tempo fu dopo il peccato e prima della divisione delle cose; in questo tempo ebbero il potere di dividere le cose e di appropriarsene. Se tale potere può essere chiamato 'dominio', si può concedere che essi ebbero un dominio comune delle cose. Il terzo tempo fu dopo la divisione delle cose, quando cominciarono ad esistere le proprietà private, così come vi sono oggi delle cose mondane». *Opus nonaginta dierum*, cap. 14, op. cit., pp. 438-439

³⁷² Cfr. *Opus nonaginta dierum*, cap. 60, op. cit., p. 554

³⁷³ L'*Opus nonaginta dierum* testimonia l'opposizione, più volte espressa da Ockham, alla dottrina esposta nella *Quia vir reprobus*, secondo la quale lo *ius utendi* equivarrebbe ad un potere lecito (*licentia utendi*). Secondo Giovanni XXII, infatti, qualsiasi uso di un bene è sempre accompagnato da un diritto positivo. Nei capitoli dell'*Opus*, Ockham commenta *super litteram* la bolla papale impugnata, riassumendone il contenuto e, quindi, tenta di spiegare le ragioni degli *impugnatores* che ad essa si erano opposti. Ockham distingue la liceità dell'atto di uso di un bene (garantita dal diritto naturale) dal diritto positivo che regola i rapporti economici: «[...]»; ergo ad hoc, quod usus facti sit licitus, sufficit licita potestas utendi communissima, ita quod dominium non requiritur, licet saepe aliquid aliud requiratur. Sed licita potestas utendi communissima est potestas utendi, quam Deus in primis

2.4 Sul triplice significato di 'giustizia'

Il discorso sulla proprietà ci introduce alla problematica connessa alla relazione tra ragione e diritto, ovvero al problema della moralità della legge. Seguendo la prospettiva che fa del diritto di proprietà un'istituzione sorta *per inventionem rationis humanae*, si potrebbe affermare che la legge umana possa costituire un limite all'applicazione delle leggi divine e naturali. Un limite che però trova la sua legittimazione nella stessa ragionevolezza di tale atto. Il valore morale dell'agire umano si legherebbe dunque indissolubilmente alla capacità della ragione di cogliere il bene, che in generale si può identificare nell'inclinazione naturale a conservare la vita e nell'adozione di misure che permettano la pacifica convivenza. Questa norma morale oggettiva si traduce quindi in una serie di regole di comportamento.

Nonostante Ockham condivida tutto questo, ribadisce a più riprese il concetto che al diritto naturale nessuno possa rinunciare. Il diritto positivo può derogare all'equità originaria ma non annulla definitivamente lo *ius poli*; a questo è possibile ricorrere in casi di estrema necessità, non arbitrariamente, ma seguendo la propria inclinazione naturale alla sopravvivenza. Anche in questo caso, la razionalità assiste la scelta di coloro che, appellandosi al diritto naturale, non rinunciano alla rettitudine morale del loro agire. Ockham cita direttamente l'*Appellatio* pisana di frate Michele, ricordando ancora una volta che il lecito uso era una condizione già appartenente allo stato d'innocenza, quando non era ancora stato istituito alcun diritto d'uso positivo (*ius utendi civile*), ovvero non era ancora sorta la distinzione concettuale tra 'lecito' e 'giusto'³⁷⁴. Il bisogno di introdurre nella scienza giuridica un criterio di valutazione morale delle norme spinge il filosofo inglese a impegnarsi in un particolareggiato discorso su tre diversi modi in cui può essere inteso il nome 'giustizia' e, di conseguenza, sulla definizione di atto 'giusto'.

parentibus post peccatum vel ante toti humano generi dedit; [...]». Ockham, *Opus nonaginta dierum*, cap. 4, in *Op. Pol.* vol. I, op. cit., p. 333; «[...] licentia utendi non est ius utendi». *Opus nonaginta dierum*, cap. 61, in *Op. Pol.*, vol. II, op. cit., p. 561

³⁷⁴ «Item, usus facti licitus fuisset in statu innocentiae, in quo non fuisset ius utendi civile per leges introductum; ergo usus facti licitus potest a tali iure utendi civili, de quo iste loquitur, separari». *Opus nonaginta dierum*, cap. 60, p. 555. Queste argomentazioni presenti nell'Appello di frate Michele erano dirette a contestare la bolla papale che, al contrario, insisteva sulla inseparabilità tra uso di fatto e uso di diritto.

Seguendo il ragionamento di Guglielmo, un primo modo rimanda alla giustizia intesa come una delle quattro virtù cardinali, secondo la quale si dice che un uomo agisce giustamente nei confronti di un altro. Un secondo modo riguarda la giustizia legale, il contenuto delle norme positive che dirigono l'agire umano in vista del bene comune. Fin qui, i primi due modi rimandano alla tradizionale definizione ciceroniana secondo cui la giustizia riguarda l'umana società e il consorzio sociale, ovvero i doveri verso gli altri³⁷⁵. Nel fornire la terza accezione del termine 'giustizia', Ockham cita espressamente la dottrina esposta nella *Summa* di Tommaso (*S. Th. IIa IIae, q. 58, a. 2*), in cui si fa riferimento alla possibilità che essa venga intesa metaforicamente come l'atto guidato dalla ragione che governa l'irascibile e il concupiscibile, al fine di ordinare rettamente le varie parti dell'anima. In questo caso viene messa in evidenza una nozione di giustizia che non consiste nella costituzione di atti giusti nei confronti di altri, ma viene metaforicamente intesa come l'atto di un uomo che, seguendo la ragione, agisce rettamente nei riguardi di se stesso:

«Ad cuius evidentiam est sciendum quod nomen 'iustitiae' tripliciter accipi potest. Uno modo accipitur pro quadam virtute particulari distincta ab aliis tribus virtutibus cardinalibus, habente materiam specialem distinctam a materia cuiuslibet alterius virtutis cardinalis, secundum quam homo iuste operatur ad alterum. Secundo accipitur iustitia pro quadam virtute generali, quae vocatur iustitia legalis, quae omnes actus virtutum ordinat ad bonum commune. Tertio accipitur iustitia pro debita ordinatione actus ad rationem vel aliam operationem, et ita secundum quosdam vocatur iustitia metaphorice sumpta. Et istius opinionis fuit Thomas, qui secunda secundae, q. lviii, articulo ii ait: *Iustitia ergo proprie dicta requirit diversitatem suppositorum, et ideo non est nisi unius hominis ad alterum. Sed secundum similitudinem accipiuntur in uno et eodem homine diversa principia actionum quasi diversa agentia, sicut ratio et irascibilis et concupiscibilis. Et ideo metaphorice in uno et eodem homine dicitur esse iustitia secundum quod ratio imperat irascibili et concupiscibili, et secundum quod haec obediunt rationi, et universaliter secundum quod unicuique parti hominis attribuit quod ei convenit. Unde Philosophus in v Ethicorum hanc iustitiam appellat 'secundum metaphoram dictam'. Et post dicit quod iustitia, quae fit per fidem in nobis, est per quam iustificatur impius, quae quidem in ipsa debita ordinatione partium animae consistit. Hoc autem pertinet ad iustitiam*

³⁷⁵ «[...] societas hominum inter ipsos et vitae quasi communitas continetur». Cicerone, *De Officiis*, op. cit., p. 90

metaphorice dictam, quae potest inveniri etiam in aliquo solitariam vitam agente»³⁷⁶.

La lunga citazione tratta dalla *Summa Theologiae*, inserita nel brano, testimonia ancora una volta la vicinanza del pensiero ockhamiano al razionalismo della dottrina tomista. Ricorrendo ai testi di Tommaso, Ockham intende ribadire che oltre alla certezza della fede, fondata sulla conoscenza della Parola divina, l'autorevolezza della ragione si aggiunge nella ricerca di una norma inviolabile della condotta morale. Siamo lontani da una prospettiva etica di carattere positivistic. L'ordine morale trova la sua fondazione nella ragione, ma ciò non contrasta l'insegnamento delle Scritture. L'ultimo brano citato comprova che se l'uomo è giusto nei riguardi di se stesso, può esserlo anche nei confronti del prossimo.

Il problema della giustizia incontra sia la prassi politica sia la speculazione teorica sulla scienza morale. Le tre accezioni del termine indicate da Ockham concordano tra loro ed esprimono il legame necessario tra l'idea di giustizia e la sua attuazione pratica. Se la facoltà razionale riesce a educare e dirigere la conflittualità presente nell'anima umana, la giustizia derivante dalla ricomposizione del conflitto a livello individuale non potrà che estendersi all'intera comunità, universalizzando i benefici derivanti dalla perfetta conoscenza del 'giusto in sé', che si traducono in rapporti sociali armoniosi e buone leggi³⁷⁷.

Dall'analisi del triplice significato che si può attribuire al termine 'giustizia' discende un'ulteriore tripartizione degli atti giusti. Il discorso serve ad Ockham per mostrare la differenza tra liceità morale e giustizia positiva. Il filosofo procede infatti con argomentazioni che alternano

³⁷⁶ «Per chiarire è necessario sapere che il nome 'giustizia' si può intendere in tre diversi modi. In un primo modo indica una particolare virtù che si distingue dalle altre tre virtù cardinali, poiché segue una materia speciale distinta da quella delle altre virtù cardinali, secondo la quale un uomo agisce giustamente nei confronti di un altro. In un secondo modo indica una certa virtù generale chiamata 'giustizia legale', che dirige tutti gli atti delle virtù verso il bene comune. In un terzo modo si parla di 'giustizia' quando un atto è debitamente ordinato secondo ragione o altra operazione, così in questo caso, secondo alcuni, viene chiamata giustizia in senso metaforico. Di questa opinione fu Tommaso (IIa IIae, q. 58, a. 2): "Nel senso proprio il termine giustizia richiede diversi agenti e quindi consiste nell'azione di un uomo verso un altro. Ma in senso analogo si intende che in uno stesso uomo vi sono diversi principi operativi, come se vi fossero agenti diversi, come la ragione, l'irascibile e il concupiscibile. Così metaforicamente si dice che in un solo uomo vi è giustizia, in quanto la ragione comanda sull'irascibile e il concupiscibile, ed essi le ubbidiscono ed in generale ad ogni facoltà umana viene attribuito ciò che le conviene. Da ciò lo stesso Filosofo nel V libro dell'Etica definisce questa giustizia metaforica". Inoltre afferma che: "la giustizia, che proviene in noi dalla fede, è quella che rende giusto l'empio e consiste nella giusta direzione delle parti dell'anima. Ciò riguarda la giustizia in senso metaforico che si può trovare anche in un individuo che vive da solo". Opus nonaginta dierum, cap. 60, op. cit., p. 557

³⁷⁷ Cfr. M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Editori Laterza, Bari 2002, pp. 109-138

riferimenti ad aspetti squisitamente morali dell'agire umano ad altri più attinenti alla loro legalità. Tuttavia, la sua preoccupazione è mostrare che un atto moralmente lecito può anche essere considerato oggettivamente giusto, a prescindere da qualsiasi decreto umano, con ciò riferendosi chiaramente all'uso di fatto difeso dagli *impugnatores* in nome del diritto naturale. Se facciamo riferimento al primo modo in cui è stata definita la giustizia particolare come virtù, ad essa possiamo riferire molti atti leciti e meritori ma non giusti nel senso legale, «sicut actus castitatis, fortitudinis, misericordiae, liberalitatis et multi alii»³⁷⁸. Vi sono però anche gli atti eseguiti per rispetto delle leggi e questo è proprio il secondo modo in cui un atto è definito giusto. Tuttavia, ricorda Ockham, lo stesso Aristotele nella sua *Etica* ci ha insegnato che sebbene vi siano molti atti nei confronti degli altri che sono giusti per legge, ve ne sono alcuni solo virtuosi, poiché è possibile che non vi sia alcuna legge che li preveda³⁷⁹. Se poi intendiamo la giustizia intesa metaforicamente, possiamo individuare un terzo modo in cui un atto è lecito e giusto nello stesso tempo, in quanto è buono e conforme alla vera ragione³⁸⁰. Con questa tripartizione si sottolineava dunque quella distinzione tra uso lecito e uso giusto, che restava uno dei principali argomenti sostenuti dagli *impugnatores* in difesa della tesi sulla liceità morale dell'uso di cose consumabili e non consumabili, nei casi di estrema necessità, a prescindere dalla possibilità di rivendicare su di essi qualsiasi diritto positivo:

«Et sic patet differentia inter usum licitum et usum iustum. Quia accipiendo iustum primo modo et secundo modo, sicut proportionaliter accipitur iustitia, multi sunt usus liciti, qui non sunt iusti; tertio modo accipiendo iustum, omnis actus licitus est iustus secundum eos, qui ponunt quod omnis actus humanus est bonus vel malus moraliter»³⁸¹.

Il riferimento all'opinione di coloro che credono che tutti gli atti umani siano ordinati al bene o al male, richiama ancora una volta la dottrina di Tommaso; la conformità alla retta ragione resta la risposta decisiva nella

³⁷⁸ *Opus nonaginta dierum*, cap. 60, op. cit., p. 557

³⁷⁹ «[...] possunt tamen non esse iusti, ipsis existentibus virtuosis; quia possibile est quod de illis nulla sit lex humana penitus instituta». *Ibi*

³⁸⁰ «[...] et isto modo omnis actus licitus est iustus, quia est bonus et verae consonus rationi». *Ibi*

³⁸¹ «Così è chiara la differenza tra uso lecito e uso giusto. Poiché intendendo 'giusto' nei primi due modi, così come è intesa la giustizia, ci sono molti usi leciti che non sono giusti. Ma intendendo il termine nel terzo modo, ogni atto lecito è anche giusto secondo l'opinione di coloro che definiscono ogni atto umano come buono o cattivo moralmente». *Ibi*

determinazione della rettitudine dell'azione³⁸². Ockham sembra insistere particolarmente su un'idea di giustizia valutabile dal punto di vista sociale che scaturisce però da virtù individuali. L'ulteriore distinzione tra uso lecito e uso giusto, ribadisce la legittimità di entrambi ma lascia emergere l'aspetto morale del primo, recuperando nella scala dei valori la ragionevole superiorità del diritto naturale e divino, nonostante l'apparente limite costituito dalle esigenze economiche e giuridiche introdotte dal diritto dei popoli.

Infine, è appena il caso di mettere in evidenza la continuità, nel pensiero ockhamiano, della dottrina già esplicitata negli anni degli studi oxoniensi riguardo ai legami tra etica e Parola rivelata, dove il richiamo al ruolo svolto dalla libera volontà nel seguire o meno gli insegnamenti della Scrittura, si unisce alla funzione determinante della *recta ratio* attraverso la quale risultano evidenti quei principi etici fondamentali che permettono all'agente libero di finalizzare consapevolmente i propri atti al bene; la conoscenza permette infatti di qualificare la rettitudine morale di un atto ovvero la sua intrinseca bontà³⁸³.

2.5 Tra teologia e politica: il tema della regalità di Cristo

Alcuni passi della *Quia vir reprobus* lasciano chiaramente intendere che Cristo ebbe un dominio universale non solo in quanto Dio, ma anche come uomo³⁸⁴. La tesi della regalità temporale di Cristo entrava quindi nella disputa sulla sua povertà poiché, secondo Giovanni XXII, era evidente che riaffermare l'idea di Cristo come *dominus*, in senso giuridico, conduceva inevitabilmente a escludere la sua povertà intesa come il risultato della rinuncia volontaria alla proprietà. Sebbene nella Scrittura si parli in più

³⁸² «Nos autem hic dicimus malum communiter omne quod est rationi rectae repugnans. Et secundum hoc, omnis individualis actus est bonus vel malus, ut dictum est». Thomas de Aquino, *Summa Th.*, la IIae, q. 18, a. 9, Pars prima et prima secundae, cura et studio P. Caramello, Marietti 1952, p. 94

³⁸³ Cfr. Ockham, *In III Sent.*, q. XI-XII, in *Op. Th.* VI, op. cit., pp. 386-425; Cfr. A. Ghisalberti, *Amore di Dio e non-contraddizione: l'Essere e il Bene in Guglielmo di Ockham*, op. cit., pp. 65-75

³⁸⁴ «Secundo quaeritur utrum Christus alicuius rei temporalis dominium habuerit et quale. Quod autem dominium rerum temporalium habuerit, sacra Scriptura tam in Testamento Veteri quam in Novo in multis locis testatur. Multi quidem prophetae eum regem futurum populi Israelitici, et per consequens habere regni dominium, prophetarunt. [...] regnum et universale dominium habuit Iesus in quantum Deus ab aeterno, eo ipso quod Deus genuit eum, et in quantum homo ex tempore, scilicet ab instanti conceptionis suae, [...]». *Quia vir reprobus*, in *Chronica*, op. cit., pp. 594-596

luoghi della povertà di Cristo, questa è da intendersi solo come rinuncia ai frutti che i beni di sua proprietà potevano garantirgli³⁸⁵.

Tra i capitoli finali dell'*Opus*, alcuni pongono l'accento sulla questione relativa alla condizione umana di Cristo in quanto *viator*, confermando la tesi della sua assoluta povertà. Nel capitolo novantatreesimo, Ockham affronta il tema della regalità di Cristo e del modo in cui questa andava intesa alla luce della distinzione tra 'temporale' e 'spirituale'. L'interesse del francescano inglese riguardo a questa problematica, testimonia un passaggio quasi spontaneo dalle dispute pauperistiche di etica economica alle tematiche ecclesiologico-politiche e ci introduce al suo pensiero politico. Prima di procedere all'esame dei brani più significativi dai quali si evince il favore di Ockham per la tesi della regalità 'spirituale' di Cristo, occorre fare qualche considerazione sulle possibili influenze operate da scritti politici contrari alla *plenitudo potestatis* del pontefice, già esistenti all'epoca in cui Ockham scriveva la sua opera (1332-33). Sappiamo che il 24 Giugno del 1324 Marsilio da Padova, già rettore della Facoltà delle Arti a Parigi (1313), aveva completato la stesura della sua opera maggiore, il *Defensor pacis*, a causa della quale qualche anno più tardi sarebbe stato scomunicato da Giovanni XXII³⁸⁶. Non abbiamo prove della vicinanza di Marsilio agli ambienti francescani, né dell'eventuale influenza esercitata dalla sua opera su alcune delle argomentazioni sostenute dai Michelisti contro i veti imposti da Giovanni XXII³⁸⁷. Sappiamo tuttavia che il *Defensor pacis* focalizzava l'attenzione sulle ingerenze del potere spirituale in campo temporale, confutando con forza l'argomento della regalità temporale di Cristo. Qualche anno dopo, Michele da Cesena, nell'*Appellatio* monacense del 1330, riprendeva gli stessi argomenti, svolgendo alcune argomentazioni polemiche contro la dottrina favorevole alla pienezza del potere papale. Qui egli riprendeva in particolare l'argomento delle due chiavi (Matteo 16, 19) e quello delle due spade (Luca 22, 38)³⁸⁸. Michele interpretava il celebre versetto del Vangelo di

³⁸⁵ «Ad illud autem quod dicitur quod Scriptura eum fuisse pauperem et egenum in plerisque locis testatur, est dicendum quod non carentia dominii fecit eum pauperem et egenum, sed potius carentia perceptionis fructus et obventionis rerum quarum dominus erat». *Ibi*, p. 598

³⁸⁶ Cfr. M.T. Fumagalli Beonio Brocchieri, introduzione a Marsilio da Padova, *Il difensore della pace*, traduzione e note di M. Conetti, C. Fiocchi, S. Radice, S. Simonetta, BUR, Milano 2001, pp. V- XXXIII

³⁸⁷ Lo stesso Michele da Cesena studiò teologia a Parigi fino al 1318, ma non ci sono prove di suoi contatti con Marsilio fino al 1328, anno della fuga da Avignone e dell'incontro tra Marsilio e il gruppo dei Michelisti a Pisa, al seguito dell'imperatore Ludovico il Bavaro. Cfr. C. Dolcini, *Il pensiero politico di Michele da Cesena*, in *Crisi di poteri e politologia in crisi*, op. cit., pp. 147-221

³⁸⁸ *Ibi*

Matteo “*et tibi dabo claves regni coelorum*”, attribuendo al pontefice la chiave della conoscenza, ma non quella della potenza. Di conseguenza, sulle questioni in materia di fede ne dichiarava l’infallibilità, insieme, però, alla non revocabilità delle decisioni papali da parte dei successori³⁸⁹. Giovanni XXII, al contrario, rivendicava il ‘possesso’ delle due chiavi, considerando possibile la revoca delle determinazioni contenute nella *Exiit*, in nome di una *potestas ligandi et solvendi* che confermava il carattere teocratico del suo pontificato³⁹⁰.

Nonostante vi sia una certa distanza tra il pensiero politico di Marsilio e quello dei francescani, possiamo trovare nel *Defensor pacis* numerose analogie con le posizioni espresse più tardi dai Michelisti in merito ad alcune argomentazioni che, partendo da una precisa distinzione terminologica tra ‘temporale’ e ‘spirituale’, conducevano all’esegesi del passo evangelico nel quale Cristo rispondendo a Pilato affermava: “*Regnum meum non est de hoc mundo*” (Giovanni, 18)³⁹¹. In più, l’opera contiene alcuni capitoli dedicati al tema della povertà evangelica che il Patavino mostrava di conoscere bene, forse per il grande clamore che avevano avuto a Parigi le diatribe tra Mendicanti e maestri secolari. Preoccupato di dimostrare quanti mali potessero derivare dalla *plenitudo potestatis* per l’intera società, Marsilio si soffermava anche sulla povertà di Cristo e degli apostoli, per ribadire l’inconciliabilità del potere temporale della Chiesa sia con la scienza politica, sia con l’autentico spirito cristiano³⁹². Tutta la problematica pauperistica nell’opera di Marsilio

³⁸⁹ *Ibi*, pp. 192-198

³⁹⁰ Giovanni XXII confermava questo orientamento nella decretale *Quia quorundam mentes*, promulgata il 10 Novembre del 1324. Il testo si legge in *Chronica*, op. cit., pp. 159-171

³⁹¹ «Proseguendo nell’argomentare, vogliamo dimostrare che Cristo, con il suo proposito, le sue affermazioni e le sue azioni, volle escludere, e in effetti esclude, se stesso e gli apostoli dall’esercizio del potere di governo e dell’autorità politica, di qualsiasi funzione direttiva o giudizio coattivo. Questo è del tutto evidente in primo luogo dal testo del vangelo di Giovanni, capitolo 18. Quando Cristo veniva accusato da Ponzio Pilato, vicario dell’imperatore romano in Giudea, di affermare di essere il re dei Giudei, Pilato gli chiese se avesse effettivamente affermato di essere re, e Cristo rispose tra l’altro con queste parole: “Il mio regno non è di questo mondo”; ossia, non sono venuto a regnare con autorità entro un ordinamento secolare, come i re di questo mondo: e ne diede prova con un segno chiarissimo, quando disse: “Se il mio regno fosse di questo mondo, i miei discepoli lotterebbero perché non fossi consegnato ai Giudei”. È come se Cristo avesse argomentato così: se fossi venuto a regnare in questo mondo col potere mondano ossia coattivo, avrei dei funzionari preposti a individuare e punire gli oppositori, come li hanno gli altri sovrani; ma non ho tali funzionari, come si può ben vedere». Marsilio da Padova, *Il difensore della pace*, libro II, cap. IV, § 4, op. cit. pp. 329-331; Cfr. C. Dolcini, *Marsilio e Ockham*, in *Crisi di poteri e politologia in crisi*, op. cit., pp. 291-411

³⁹² Cfr. M. Damia, *Funzione e concetto della povertà evangelica in Marsilio da Padova*, in «Medioevo», VI (1980), pp. 411-430

sembra una riproposizione di molti degli argomenti già esposti da Bonaventura nell'*Apologia*³⁹³. L'importanza attribuita alla volontarietà della rinuncia, il dovere morale di sostenere coloro che si dedicano agli studi e alla predicazione vivendo in povertà, la scissione tra proprietà e uso, anche nelle cose consumabili, confermano questa impressione; tuttavia non va dimenticato l'intento politico con cui Marsilio utilizzava questi argomenti, al fine di sottomettere le gerarchie ecclesiastiche al controllo della comunità civile.

Sul tema della regalità di Cristo, limitata alla sfera spirituale, troviamo molti riferimenti nelle tre opere finalizzate a confutare la *Quia vir reprobis* ovvero nell'*Appellatio* di Monaco (1330), nell'*Improbatio* di Francesco d'Ascoli (1331) e nella stessa *Opus nonaginta dierum*³⁹⁴. Del resto, non serve ripetere che Ockham si faceva portavoce di tesi già espresse dai confratelli; occorre tuttavia mettere in rilievo alcuni spunti originali con cui il filosofo inglese rispondeva alle argomentazioni papali. La bolla impugnata, dopo aver citato una serie di passi biblici nei quali si tratta della regalità di Cristo, che Giovanni XXII intendeva come *dominium* universale anche nel temporale, poneva l'accento sull'episodio dinanzi a Pilato, soffermandosi con particolare cura sulla risposta data da Cristo all'uomo che lo interrogava: "*Regnum meum non est de hoc mundo*". A causa dell'insistenza di Pilato, egli aveva aggiunto: "*Regnum meum non est hinc*". Giovanni XXII trovava nel termine '*hinc*' una prova ineccepibile del fatto che la regalità di Cristo fosse di origine divina e non semplicemente umana; un modo per distinguere quanto compete a chi ritiene di avere un potere temporale '*hic*', nel mondo, derivandolo esclusivamente dal diritto umano, e la regalità sacra che invece deriva da Dio ed è per questo superiore a qualsiasi altro potere terreno e proprio per questo deve essere

³⁹³ «A questo proposito l'ultimo capitolo della *Prima Epistola a Timoteo*: "Avendo di che nutrirvi e di che coprirvi, questo ci basta." Secondo la legge divina coloro che ricevono il ministero della predicazione evangelica sono tenuti a provvedere a chi evangelizza. [...]. Allora coloro che ricevono la predicazione devono fornire a chi predica il vitto quotidiano e i vestiti, se possono. E chi predica può richiederlo legittimamente, come un debito che deriva dalla legge divina, sebbene non possa ricorrere al giudizio coattivo di questo mondo; e così coloro che ricevono la predicazione e si rifiutano di provvedere ai ministri, pur essendo in grado di farlo, peccano contro la legge divina. Come si dice nella *Prima Epistola ai Corinzi*, capitolo 9: "Così anche il Signore ha stabilito che chi annuncia la parola evangelica viva della parola evangelica"». Marsilio da Padova, *Il difensore della pace*, libro II, cap. XIV, § 6, op. cit., p. 619. Notiamo la somiglianza con alcuni passi del testo bonaventuriano già citato in questo lavoro. Il secondo libro del *Defensor Pacis* contiene molti altri riferimenti alla questione sulla povertà evangelica (capp. XI-XIV).

³⁹⁴ Cfr. R. Lambertini, *Il mio regno non è di questo mondo. Aspetti della discussione sulla regalità di Cristo dall'Improbatio di Francesco d'Ascoli all'Opus Nonaginta Dierum di Guglielmo d'Ockham*, in *Filosofia e Teologia nel Trecento*, op. cit., pp. 129-156

intesa anche in senso temporale³⁹⁵. L'attenzione si focalizza sul rapporto tra potere spirituale e temporale e mostra chiaramente le intenzioni teocratiche di Giovanni XXII che, nella bolla del 1329, sembra quasi voler rispondere alle stesse argomentazioni che già Marsilio aveva avanzato in polemica contro la *plenitudo potestatis*. La questione della regalità di Cristo veniva affrontata dal pontefice per ribadire la supremazia del Papato su tutti i regni della terra, enfatizzando la figura di Cristo come re. Giovanni XXII continuava la politica già delineata nel Trecento da Bonifacio VIII, concependo un'idea di sovranità in cui la tradizionale distinzione gelasiana tra ambito spirituale e temporale si risolveva in una identificazione dei due poteri in un'unica autorità. Il Vicario di Cristo riuniva entrambe le figure; egli era insieme re e sacerdote. Queste tesi trovavano un forte sostegno nelle riflessioni politiche di molti teologi e giuristi del tempo, da Egidio Romano a Enrico da Cremona. Ma anche le opinioni contrarie non mancavano; la *Monarchia* di Dante (1316 ca.) costituiva un esempio di produzione letteraria orientata in senso antiteocratico. Nella visione dell'Alighieri, il potere di sciogliere e legare conferito a Pietro riguardava solo il potere spirituale del papa, il suo ruolo di guida per la comunità di credenti, non il potere politico³⁹⁶. In questo contesto, si inserisce la risposta che Ockham fornisce nell'*Opus nonaginta dierum*, ricostruendo l'intenzione con cui Cristo aveva pronunciato le sue parole dinanzi a Pilato³⁹⁷.

Innanzitutto, considerando che un segno linguistico può avere più significati, il filosofo inglese si sofferma sui diversi modi in cui il nome 'rex' può essere inteso. Il termine deriva da *regere*; tra gli uomini esistono almeno tre diversi modi in cui si può intendere l'atto di reggere, guidare o governare qualcosa. Il primo modo rimanda al potere temporale di re e governatori, ma anche al ruolo del *paterfamilias* che agisce come un re nel

³⁹⁵ «Cum enim Pilatus interrogaret eum utrum esset rex Iudaeorum, respondit ei: 'Regnum meum non est de hoc mundo'. Ex quo Pilatus concludens dixit: 'Ergo rex es tu? Iesus respondit: Regnum meum non est hinc.' Non dixit 'non est hic', sed dixit 'non est hinc', quasi diceret: Regnum meum a mundo non habeo, sicut nec habebat; immo a Deo habebat, sicut angelus eius genitrici praedixerat, dicens Lucae 1, 32: 'Dabit ei Dominus sedem David' etc. [...]. Item, quod Salvator fuerit dominus omnium temporalium, videtur. De eo enim dicitur Isaiae 16, 1: 'Emitte agnum, Domine dominatorem terrae.' [...]. Praemissa autem, scilicet regnum et universale dominium habuit Iesus in quantum Deus ab aeterno, eo ipso quod Deus genuit eum, et in quantum homo ex tempore, scilicet ab instanti conceptionis suae[...]». *Quia vir reprobus*, in *Chronica*, op. cit., pp. 594-596

³⁹⁶ Cfr. M.T. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Il pensiero politico medievale*, op. cit., pp. 135-136

³⁹⁷ Ockham non si limita a sottolineare una polisemicità dei termini ma insiste particolarmente sull'*intentio* di Cristo di fronte a Pilato, indagando sul vero senso delle parole pronunciate. Cfr. R. Lambertini, *Il mio regno non è di questo mondo*, op. cit., p. 142

governo della sua casa³⁹⁸. Altra cosa è invece la guida spirituale, sebbene anche in questo caso il papa o i prelati possano essere chiamati 're'. Infatti, se possiamo chiamare con questo nome colui che riesce a governare per mezzo della ragione le passioni, a maggior ragione può ottenere tale appellativo *qui alios circa spiritualia regit*³⁹⁹. Un terzo modo rimanda alla capacità di governare se stessi e i propri atti per mezzo della retta ragione; anche in questo caso colui che viva *rationabiliter* può essere considerato un re⁴⁰⁰. E' subito chiara l'intenzione di Ockham di attribuire a Cristo la regalità spirituale, escludendo che egli intendesse presentare se stesso come *rex in temporalibus* rispondendo a Pilato "*Regnum meum non est de hoc mundo*". In realtà, l'accusa dei Giudei si basava su un modo equivoco di intendere la parola 'rex'; mentre essi sostenevano che egli si proclamava re, Cristo non lo negava, ma ovviamente intendeva il regno celeste. Un'ulteriore prova di questo era data dal fatto che Pilato avrebbe considerato quell'accusa come insignificante se Cristo fosse stato accusato solo di essersi proclamato Dio, intendendo quindi il suo regno in senso spirituale; infatti per i Romani questo non sarebbe stato motivo di condanna. Invece i Giudei insistevano sulla sua pretesa regalità temporale, una vera colpa agli occhi dei Romani:

«Ergo quantumcunque Iudaei accusassent Christum Pilato quod dixisset se esse Deum vel regem, alio modo quam temporaliter, et non in praeiudicium regni temporalis Caesaris, Pilatum contra Christum minime provocassent, sed Pilatus eorum accusationem frivolum reputasset; quia non reputasset eum contra Caesarem nec contra pacem publicam temporalem. Ergo Iudaei loquebantur de rege temporali»⁴⁰¹.

Citando i vari passi biblici che narrano la vicenda, Ockham si preoccupa di evidenziare l'errore di Giovanni XXII che, insistendo sulla regalità temporale di Cristo, mostra di cadere nello stesso equivoco interpretativo dei Giudei. Non si tratta di spiegare il preciso uso delle parole con cui Cristo rispose a Pilato, poco importa se disse '*hinc*' e non '*hic*', ma di

³⁹⁸ Cfr. *Opus nonaginta dierum*, cap. 93, op. cit., p. 673

³⁹⁹ *Ibi*

⁴⁰⁰ *Ibi*

⁴⁰¹ «Dunque, se i Giudei avessero accusato Cristo dinanzi a Pilato di essersi definito Dio o re in un modo diverso che temporalmente, non contestando il regno temporale di Cesare, non avrebbero provocato Pilato contro Cristo ma, anzi, Pilato avrebbe reputato frivola la loro accusa, poiché egli non avrebbe ritenuto che Cristo fosse contro Cesare o contro la pubblica pace temporale. Quindi i Giudei parlavano di un re temporale». *Opus nonaginta dierum*, cap. 93, p. 677

intendere il senso di quelle parole sulla sua regalità. Il suo regno non fu la Giudea o un'altra terra, «sed fuit ecclesia Christianorum ab eo spiritualiter gubernanda»⁴⁰². Il discorso si politicizza, Ockham per la prima volta comincia ad affrontare argomenti che la disputa sulla povertà aveva solo lasciato intravedere. Dall'analisi del diritto di proprietà si passa al tema della sovranità, il *dominium* sui beni diventa adesso egemonia politica, dominio dell'uomo sull'uomo. La rivendicazione papale di un *dominium in temporalibus* rimette in discussione la sovranità dell'imperatore, l'origine, la natura e i limiti del suo potere politico. L'imperatore deriva il suo potere dall'unzione papale o semplicemente dall'autorità dei suoi elettori? In entrambi i casi, la giurisdizione del papa si estende alla sfera temporale o resta limitata a quella spirituale? Alcuni passaggi dell'*Opus* testimoniano una conoscenza di queste problematiche da parte di Ockham; tuttavia manca ancora un impegno preciso nell'esposizione puntuale delle varie tesi e soprattutto nell'elaborazione di una ben definita teoria politica, così come invece sarà compiutamente realizzato dal filosofo inglese nelle opere successive⁴⁰³.

Il tema della regalità di Cristo introduce dunque problematiche politiche che si fondano non solo sul corretto uso dei termini ma anche su un'esegesi biblica finalizzata a evidenziare il senso delle affermazioni testimoniate dai Vangeli. L'importanza attribuita da Ockham a quest'opera ermeneutica necessaria affinché si stabiliscano i giusti confini tra le diverse autorità chiamate a guidare la *civitas christiana*, sarà una costante nelle opere politiche, dove i riferimenti ai testi sacri e alla dottrina dei Padri, insieme alle fonti canonistiche, costituiranno la base autorevole sulla quale fonderà le proprie *rationes*. Troviamo ancora la vicenda di Pilato, con riferimento alla sua capacità di intendere il vero senso delle parole di Cristo, benché pagano, in una delle pagine più polemiche delle *Octo quaestiones*. Il riferimento alla regalità fu inteso diversamente dai Giudei e da Pilato, l'errore consisteva infatti nella diversa accezione con cui si può intendere il termine 're', ma l'intenzione di Cristo non era opporsi all'autorità temporale di Cesare:

⁴⁰² *Opus nonaginta dierum*, cap 93, p. 680

⁴⁰³ «Ad tertium dicunt nonnulli quod papa transfert Romanum imperium non in quantum successor beati Petri, sed auctoritate Romanorum, qui sibi potestatem huiusmodi concesserunt. Ad quartum dicunt aliqui quod imperator, qui primus iuravit papae, ex devotione vel humilitate aut ex ordinatione Romanorum sibi iuravit; et ideo praedecessores ipsius, qui sibi minime iuraverunt, nichil sibi debitum ex successione beati Petri aliquantulum subtraxerunt; quia sibi iurare nullatenus tenebantur». *Opus nonaginta dierum*, cap. 93, pp. 688-689. A quanto sembra, Ockham era già a conoscenza di alcune tesi sostenute da filosofi anti-ierocratici come Marsilio. Sappiamo, tuttavia, che solo più tardi, nel *Dialogus* e nelle *Octo quaestiones*, esporrà le diverse opinioni favorevoli e contrarie alla *plenitudo potestatis*.

«Pilatus ergo, [...] contra iustitiam et etiam conscientiam tradidit Ihesum petentibus ut crucifigeretur, sciens quod licet Ihesus dixerit sibi: *Rex sum ego*, tamen intellexit se aliter regem quam illo modo, quo intellexerunt Iudaei, cum accusaverunt eum quod se fecerat regem. Unde et stupent nonnulli quod illum sensum advertit Pilatus, homo mundanus et sine fide, ex verbis Christi de regno suo, et tamen ipsum non perpendunt Christiani quidam, qui etiam volunt esse legis doctores; [...]»⁴⁰⁴.

L'ultimo brano mette in evidenza la tendenza del teologo inglese a mostrarsi poco propenso ad attribuire autorevolezza alle opinioni dei giuristi in tema di fede; di ciò si è già parlato all'inizio di questo capitolo. Sembra che Ockham si preoccupi costantemente di sottolineare che la scienza giuridica non può fornire tutte le risposte alle questioni sulla povertà evangelica o sulle prerogative della massima autorità spirituale della Chiesa. Il suo atteggiamento si giustifica perfettamente se si considera che le argomentazioni di Giovanni XXII tendevano invece a enfatizzare l'apporto che le *scientiae iuristarum* potevano garantire nel regolare i rapporti di dominio su beni o persone, estendendo il discorso anche alla disputa sul diritto di proprietà o alla giurisdizione papale. La formazione teologica di Ockham, la sua abilità nel ricorrere alle varie *auctoritates* dei Santi Padri, la preferenza per il testo biblico o per le diverse opere già scritte in merito alle varie questioni religiose e morali discusse, si accompagnano certamente alle numerose citazioni del *Decretum*, seguendo una prassi comune nelle scuole universitarie del tempo, dove si privilegiava l'aspetto teologico anche nelle questioni giuridiche. Però, se Ockham concedeva di discutere di questioni schiettamente giuridiche, non tralasciava mai di sottolineare la distinzione rispetto alla teologia; le Scritture fornivano testimonianze sufficienti per ribadire che la regalità di Cristo andava intesa solo in senso spirituale. Se il Vangelo rimanda all'autorità della legge, essa è innanzitutto *lex libertatis*; il diritto naturale rimanda a un ordine normativo non positivo. La distinzione tra *ius poli* e *ius fori* ancora una volta serviva a mettere in evidenza la natura spirituale della regalità di Cristo e dei successori di Pietro, guide della Cristianità nel conseguimento della più alta beatitudine

⁴⁰⁴ «Dunque Pilato, [...] abbandonò Gesù, andando contro la giustizia e anche contro la sua coscienza, a coloro che ne chiedevano la crocifissione, pur sapendo che Gesù benché gli avesse detto: “*Io sono re*”, affermava di essere re in un senso diverso da quello che intendevano i Giudei che lo accusavano di considerarsi re. Per questo, alcuni si stupiscono che Pilato, uomo materialista e senza fede, comprese il giusto senso delle parole di Cristo circa il suo regno, e che, invece, alcuni Cristiani, i quali vogliono anche essere dottori della legge, non valutano allo stesso modo; [...]». Ockham, *Octo quaestiones de potestate papae*, I, 6, in *Op. Pol.* Vol. I, op. cit., p. 31; trad. it. di F. Camastra, Bompiani, Milano 2002, p. 105

celeste; al contrario, il *dominium* riguarda il diritto umano, la legge umana, l'autorità politica, il governo temporale sui popoli.

Tornando all'*Opus*, Ockham sviluppa una rigorosa analisi razionale per allontanare l'equivoco interpretativo con cui si confondeva la dottrina cristiana che riconosceva a Cristo la duplice natura umana e divina, con la considerazione che egli avesse rivendicato la titolarità di una signoria in senso politico per sé e per i suoi discepoli. Un principe terreno avrebbe certamente utilizzato dei soldati per difenderlo, avrebbe potuto ordinare ai propri servitori affinché combattessero con le armi per evitare che finisse nelle mani dei Giudei (Giovanni 18, 36), ma non lo fece poiché il regno a cui dichiarava di appartenere come uomo restava quello di Cesare, mentre per la sua natura divina rivendicava un regno spirituale, come se avesse detto a Pilato: «Veni regnare, sed non veni regnare temporaliter, sed spiritualiter, perhibendo testimonium veritati»⁴⁰⁵. La riflessione di Ockham assume un tono particolarmente polemico quando descrive con minuziosità le caratteristiche del potere laico sovrano che, secondo la visione di Giovanni XXII, sarebbe appartenuto pienamente a Cristo, come Dio e come uomo; attribuirgli tale giurisdizione politica è invece, secondo gli *impugnatores*, una manifesta eresia:

«[...] duas assertiones praedictas sapere haeresim manifestam probare nituntur. Ad cuius evidentiam primo explicant intentionem istius impugnati, dicentes quod iste non solum intendit quod Christus in quantum homo mortalis fuerit rex propter regimen spirituale, nec propter quemcunque modum regendi temporaliter, sed propter potestatem regendi supremo modo regendi temporaliter: ita quod non solum in quantum Deus, sed in quantum homo mortalis ex officio sibi commisso pertinebat ad ipsum de temporalibus iudicare, hereditates dividere, leges condere saeculares, homicidas, latrones et malefactores alios debitae subdere ultioni, peregrino, pupillo et viduae, cum opprimerentur a potentibus, temporale auxilium exhibere, et alia, quae ad regum saecularium officium pertinent, exercere»⁴⁰⁶.

⁴⁰⁵ *Opus nonaginta dierum*, cap. 93, op. cit., pp. 678-679. Il brano presenta una certa somiglianza con alcuni passaggi del *Defensor pacis* già citati; qui Ockham usa lo stesso stile argomentativo utilizzato da Marsilio: «Quasi sic argueret Christus: si venissem regnare in hunc mundum mundano regimine seu coactivo, haberem ministros huius regiminis, decertatores scilicet ac transgressorum coautore, quemadmodum ceteri reges habent; sed tales ministros non habeo [...]». Marsilio da Padova, *Defensor pacis*, lib. II, cap. IV, op. cit. p. 330

⁴⁰⁶ «Essi cercano di provare che le due affermazioni precedenti hanno il sapore di una manifesta eresia. Per chiarire, in primo luogo spiegano l'intenzione dell'impugnato dicendo che lui non solo sosteneva che Cristo come uomo fosse re a causa del suo governo spirituale, e che in un certo senso avesse per questo anche una forma di governo temporale, ma che avesse proprio un potere di governo inteso nel modo in cui si intende il supremo potere temporale. Così, non solo in quanto Dio, ma anche

Per il teologo francescano, il palese contrasto tra la rivendicazione di una *plenitudo potestatis* e la funzione puramente spirituale dei successori di Pietro risalta con forza dalla lettura dei testi biblici e della tradizione cattolica dei Santi Padri, dai quali si evince una profonda diffidenza per tutto ciò che rimanda alla potenza delle istituzioni mondane. Travisare la verità evangelica attribuendo a Cristo una giurisdizione su questioni secolari comportava anche negare la lunga e consolidata opera esegetica dei Santi Padri. Così Ockham ricorda l'autorità di Ambrogio nel suo commento al passo del Vangelo di Luca (12, 13-14), nel quale Cristo, chiamato in causa da due fratelli, si rifiutò di agire come giudice riguardo a un'eredità contesa:

«[...] Christus respondit: *Homo, quis me constituit iudicem aut divisorem super vos?* Quasi diceret: 'Nullus'; ergo Christus non erat iudex litium nec divisor hereditatum. Quod beatus Ambrosius ibidem asserit manifeste, dicens: *Bene ergo terrena declinat, qui propter divina descenderat; nec iudex dignatur esse litium et arbiter facultatum, vivorum habens mortuorumque iudicium arbitriumque meritorum;* et parum post: *Unde merito refutatur hic frater, qui dispensatorem caelestium gestiebat corruptilibus occupare*»⁴⁰⁷.

Non è possibile usare parole più chiare di queste, ribadisce Ockham, per sostenere che Cristo non fu giudice nelle liti riguardanti i possedimenti terreni e non ebbe pertanto alcuna giurisdizione secolare⁴⁰⁸. Nello stesso capitolo le citazioni sul tema si susseguono numerose, arricchendo l'opera con brani tratti da diverse *auctoritates*, da Leone Magno a Giovanni Crisostomo, solo per ricordarne alcune; esse si aggiungono a una lettura della Scrittura sorretta dalla luce della ragione, un impegno sempre costante nell'opera del teologo inglese.

come uomo, in base alla funzione a lui collegata, deteneva il potere di giudicare delle cose temporali, dividere le eredità, stabilire leggi secolari, sottoporre alle giuste punizioni gli omicidi, i ladri e altri malfattori, provvedere con aiuti temporali ai pellegrini, agli orfani e alle vedove qualora questi fossero oppressi dai potenti, e occuparsi di tutte le altre cose che riguardano le funzioni dei re secolari». *Opus nonaginta dierum*, cap. 93, op. cit., p. 675

⁴⁰⁷ «[...] Cristo rispose: "Uomo, chi mi ha costituito giudice o divisore su di voi?" come se dicesse: "Nessuno". Quindi Cristo non era giudice delle liti o divisore delle eredità. Il beato Ambrogio, commentando lo stesso testo, lo asserisce chiaramente dicendo: "Bene dunque, colui che è venuto dalle cose divine, ha sfuggito le cose terrene; né egli si è giudicato degno di essere giudice delle liti e arbitro dei diritti di proprietà, essendo giudice dei vivi e dei morti e arbitro dei meriti." E dopo: "Così il fratello che desiderava occupare il dispensatore di cose celesti con opere corruttibili, è stato giustamente respinto"». *Opus nonaginta dierum*, cap. 93, p. 682

⁴⁰⁸ Cfr. *Ibi*

Il capitolo sul quale ci siamo soffermati testimonia dunque un ampliamento del dibattito a livello politico. Le tesi antiteocratiche saranno espresse con maggiore attenzione nelle opere successive laddove, tuttavia, Ockham mostrerà il suo favore per una teoria che non nega del tutto alcune prerogative 'temporali' del pontefice. Il francescano si mostrerà contrario alla tesi marsiliana che, non riconoscendo alcuna giurisdizione alle autorità ecclesiastiche, mirava a sottrarre alla Chiesa la sua sovranità come istituzione secolare. Ockham, al contrario, resta fedele a una distinzione di ruoli tra principe secolare e pontefice che, come vedremo, poteva anche ammettere alcune eccezioni. Nell'*Opus*, pertanto, se l'analisi dei testi sacri conduce a un risultato che esclude totalmente qualsiasi attribuzione a Cristo e agli apostoli dei diritti di proprietà o domini temporali, la stessa condizione non può essere più attribuita nel tempo presente alla Chiesa che può rivendicare legittimamente alcuni diritti. La testimonianza più autorevole è qui rappresentata da Bernardo di Chiaravalle, nella sua lettera a papa Eugenio (*De Consideratione*). Il brano mette in evidenza la derivazione dal diritto umano, non divino, dei possedimenti che il papa può legittimamente rivendicare in quanto capo della Chiesa. Stabilito, quindi, che la sua autorità spirituale si estende su tutti i cristiani in quanto successore di Pietro, i beni temporali di cui può abbondantemente disporre non legano la sua autorità all'eredità spirituale apostolica, ma a quella dell'imperatore Costantino:

«A quo autem papa abundantiam divitiarum habuit, declarat idem Bernardus in eodem libro, dicens: *Petrus hic est, qui nescitur processisse aliquando vel gemmis ornatus vel sericis, nec tectus auro, nec vectus equo albo, nec stipatus milite nec circumstrepentibus septus ministris. Absque hiis tamen credidit satis posse impleri salutare mandatum: 'Si amas me, pasce oves meas.'* In hiis enim successisti non Petro, sed Constantino. Ex hiis verbis colligitur quod papa in abundantia divitiarum non beato Petro, sed Constantino successit; ex quo concluditur quod papa in quibuscunque temporalibus non est vicarius Christi»⁴⁰⁹.

L'*Opus nonaginta dierum* mette in evidenza alcuni aspetti teologici del pensiero politico ockhamiano, ma non sembra condurre al 'volontarismo

⁴⁰⁹ «Lo stesso Bernardo, nello stesso libro, spiega da chi il Papa derivi l'abbondanza di ricchezze, dicendo: "Pietro non è mai stato visto procedere ornato con gioielli o seta o coperto d'oro o su un cavallo bianco o accompagnato da un soldato o circondato da servi strepitanti. Tuttavia egli, senza tutto questo, credette possibile realizzare l'incarico: 'Se mi ami, pasci le mie pecore.' Infatti in queste cose (temporali) non sei successore di Pietro, ma di Costantino." Da queste parole si evince che il Papa nelle abbondanti ricchezze non è succeduto a Pietro, ma a Costantino. Da ciò si può concludere che il Papa in tutte le cose temporali non è vicario di Cristo». *Opus nonaginta dierum*, cap. 93, pp. 697-698

politico' o supportare una concezione 'potestativa' del diritto. Quando il filosofo fu spinto ad accettare le richieste dei suoi confratelli affinché cominciasse a occuparsi della questione pauperistica, mise a frutto la sua abilità nelle *scientiae sermocinales*, facendo ricorso anche alla sua preparazione teologica. L'opera preparò la strada alla teoria politica che Ockham elaborò superando le questioni teologico-giuridiche concernenti la disputa tra i Michelisti e Giovanni XXII. Le idee politiche di Ockham seguiranno una prospettiva peculiarmente filosofica e mostreranno la sua adesione a tesi tipicamente 'aristoteliche'. Il filosofo avrebbe sviluppato una dottrina che legittimava le istituzioni politiche fondandole sulla razionalità espressa dalla natura umana, finalizzata a regolamentare la convivenza sociale con leggi utili a garantire il bene comune. Un aspetto importante che qui anticipiamo brevemente è che la scienza politica ockhamiana non concede nulla all'arbitrio del legislatore umano o al relativismo morale, poiché fonda le proprie argomentazioni sulla razionalità del diritto naturale, in ognuno dei tre modi in cui il filosofo lo avrebbe inteso⁴¹⁰. Se è vero che il problema principale resta il rapporto tra fede e ragione⁴¹¹, nelle opere politiche Ockham auspica una pacifica convivenza tra l'istituzione politica e quella ecclesiastica, distinguendo tra le due relative funzioni che, *regulariter*, non prevedono alcuna sottomissione di una all'altra ma confermano il carattere autonomo di entrambe; inoltre accenna alla loro sacralità, poiché la stessa autorità politica è investita da Dio ma tale investitura si concretizza *mediante populo*⁴¹². Il pensiero politico del filosofo inglese si presenta perciò particolarmente innovativo e introduce alla riflessione politica moderna. È chiaro che l'intento di Ockham non è contrastare l'autorità spirituale a favore del potere politico; ma si deve anche dire che il suo impegno per i temi pauperistici ed evangelici non comporta alcuna concessione a idee teocratiche nel pensiero politico. Il filosofo inglese respinge infatti le due opposte prospettive: l'idea di uno Stato radicalmente laico che non tenga conto dell'ordine morale naturale conosciuto dalla retta ragione e confermato dalla sapienza dei teologi, e l'idea che il papa possa godere di

⁴¹⁰ Uno degli obiettivi di questa ricerca è dimostrare le relazioni tra la dottrina del diritto naturale elaborata da Ockham e la sua filosofia morale razionale. Sull'argomento si rimanda al capitolo III, § 3.3 di questo lavoro.

⁴¹¹ Sugli aspetti teologici del pensiero politico ockhamiano si rimanda a R. Scholz, *Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein Breviloquium de Principatu Tyrannico*, Hiersemann, Stuttgart 1952

⁴¹² Cfr. Ockham, *An princeps*, c. IV, in *Op. Pol.*, I, op. cit., p. 240. Sul pensiero politico di Ockham si legga: J. Miethke, *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, De Gruyter, Berlin 1969

una pienezza di potere che non solo determinerebbe una totale sottomissione dell'autorità politica, ma sarebbe in contrasto con il diritto naturale e con la stessa Legge evangelica. Un ottimo esempio di come dovessero configurarsi le dinamiche tra le due autorità era stato indicato dal domenicano parigino Giovanni Quidort nei primi anni del Trecento: il Papato deve restare estraneo agli affari secolari ma può rivendicare la propria funzione sacerdotale per contribuire al perseguimento della pace sociale. La funzione politica vera e propria (legislativa ed esecutiva) spetta invece al sovrano secolare⁴¹³. La ricerca di un rapporto equilibrato tra le due autorità si presenta anche nelle opere politiche del filosofo inglese. Qui la distinzione tra temporale e spirituale serve a Guglielmo semplicemente per chiarire che le istituzioni politiche, compreso il diritto positivo, godono di un'autonomia garantita da una loro fondazione razionale. La retta ragione resta la guida fondamentale nella scienza politica orientata al bene comune.

⁴¹³ Cfr. G. C. Garfagnini, *La riflessione politica agli inizi del Trecento*, op. cit., pp. 38-43

CAPITOLO III – MORALE E DIRITTO NEL PENSIERO POLITICO

3.1 La scelta del dialogo

C'è una relazione tra l'opera teologica e l'opera politica? Se consideriamo l'importanza che il filosofo riconosceva all'indagine razionale delle Scritture per far luce sull'equità naturale originaria, sullo *ius poli* che è insieme diritto naturale e divino, sulla legge morale universale; se consideriamo le sue idee favorevoli a una concezione gerarchica del sapere, in cui al vertice resta la filosofia speculativa, al cui confronto la cultura politico-giuridica, scienza pratica, deve accontentarsi di un posto meno nobile benché essa sia estremamente utile e necessaria per garantire il benessere della comunità; se, infine, ricordiamo l'apporto che, secondo Ockham, solo i teologi possono fornire nella conoscenza di quali poteri spettino al pontefice per diritto divino, ovvero *ex ordinatione Christi*, distinguendo inoltre ciò che appartiene alla filosofia morale e alla teologia dal sapere giuridico garantito, nel medioevo, dalla perizia dei moderni giuristi e canonisti⁴¹⁴, possiamo tentare di rispondere affermativamente alla domanda che ci siamo appena posti, pur mantenendo le dovute distinzioni. Resta da ricordare l'altissimo valore attribuito da Ockham alla scienza morale non positiva, alla conoscenza immediata di quei *principia* che la ragione sa riconoscere con evidenza, ritrovandoli, poi, già contenuti implicitamente o esplicitamente nelle Scritture⁴¹⁵.

Rinverdendo una lunga tradizione che da Platone arrivava sino ad Abelardo, Guglielmo sceglie il dialogo per affrontare questioni di etica che si intrecciano strettamente con la teologia e la politica. Nella prima parte

⁴¹⁴ Una problematica particolarmente sentita nel medioevo. A titolo di esempio, ne parlavano autori assai diversi tra loro come Alberto Magno, Ruggero Bacone, Egidio Romano e Gentile da Cingoli, i quali attribuivano una notevole superiorità alle scienze morali razionali rispetto al sapere praticato dai giuristi. Cfr. G. Fioravanti, *Philosophi contro legistae: un momento dell'autoaffermazione della filosofia nel Medioevo*, in «Miscellanea Mediaevalia», 26, *Was ist philosophie im mittelalter?*, a cura di J.A. Aertsen, A. Speer, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1998, pp. 421-427

⁴¹⁵ «[...] omne ius quod est a Deo, qui est conditor naturae, potest vocari ius divinum; omne autem ius naturale est a Deo, qui est conditor naturae; ideo etc. Tum quia omne ius quod explicite vel implicite continetur in scripturis divinis potest vocari ius divinum, quia "ius divinum in scripturis divinis habetur", dist. 8, *Quo iure*; omne autem ius naturale in scripturis divinis explicite vel implicite continetur, quia in scripturis divinis sunt quaedam regulae generales ex quibus, vel solis vel cum aliis, colligi potest omne ius naturale et primo et secundo et tertio modo dictum, licet in eis non inveniatur explicite». Ockham, *Dialogus*, III, 2, 3, 6, op. cit., p. 932

dell'opera egli concentra la discussione su questioni teologiche per arrivare così alla scienza politica, centrale nella terza parte. Tra i temi del *Dialogus inter magistrum et discipulum*, occupa un posto di primo piano la conoscenza del diritto naturale attraverso cui il maestro invita a riflettere sui caratteri che distinguono la scienza morale non positiva dal diritto positivo (*scientia iuristarum*). A proposito dei diversi sensi in cui può essere assunto il termine 'scienza' il filosofo si era già espresso nel Prologo all'Esposizione sugli otto libri della *Fisica* di Aristotele, individuando una serie di distinzioni riguardo a tale questione. Qui, uno dei modi in cui si può parlare di 'scienza' rimanda a «una conoscenza evidente di qualcosa di necessario. E in questo senso non si conoscono i fatti contingenti ma i principi e le conclusioni che ne seguono»⁴¹⁶. Inoltre, come si vedrà meglio in seguito, non manca di sottolineare che la 'certezza' che caratterizza la fede si accompagna alla conoscenza evidente dei primi principi universali concernenti questioni morali (*pure moralia*)⁴¹⁷. Con questo intendeva dimostrare che la speculazione filosofica riguardo alla scienza morale riesce a superare la tradizionale opposizione tra ragione e fede. La forma dialogica poteva essere lo strumento privilegiato al fine di rendere possibile tale incontro. Già Pietro Abelardo aveva utilizzato il dialogo come strumento utile alla migliore comprensione della verità contenuta nella dottrina cristiana⁴¹⁸. Non si dimentichi che la circolazione della cultura nel Trecento aveva mantenuto un forte carattere dialogico anche all'interno delle università⁴¹⁹. In questa prospettiva il dialogo filosofico poteva sostituire la tradizionale disputa scolastica laddove al suo autore non era più permesso l'insegnamento, e questo accadeva quando incombeva un'accusa di eresia. Un mezzo, dunque, per esprimere liberamente le proprie idee, un confronto dialettico 'immaginario'. Quando si parla della 'dialettica' qui si fa riferimento al metodo di ricerca fondato sull'arte del domandare e del rispondere, secondo l'accezione che il termine aveva assunto nei dialoghi platonici. Inoltre, il termine rimanda a un esercizio

⁴¹⁶ «[...] dicitur scientia notitia evidens alicuius necessari. Et isto modo non sciuntur contingentia, sed principia et conclusiones sequentes». Ockham, *Expositio in Libros Physicorum Aristotelis, Prologus*, in *Op. Philosophica* IV, ed. V. Richter et G. Leibold, St. Bonaventure N.Y. 1985, p. 6; trad. it. di A. Siclari, Liviana Editrice in Padova, 1969, p. 47

⁴¹⁷ Cfr. Ockham, *Dialogus*, I, 1, 8, p. 403

⁴¹⁸ Cfr. G. Dotto, *Dialettica e Dialogo nelle Collationes di Pietro Abelardo*, in *La filosofia come dialogo. A confronto con Agostino*, edd. L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti, Città Nuova Editrice, Roma 2005, pp. 278-282

⁴¹⁹ Cfr. N. Mineo, *Per un'analisi della struttura significativa del dialogo nella Divina Commedia*, in *Dante: un sogno di armonia terrena*, op. cit., pp. 263-264

della ricerca filosofica come dialogo, quella «civile conversazione»⁴²⁰ amata dagli uomini desiderosi di conoscere in una condizione di socialità. È certo che la forma dialogica scelta da Ockham prelude a una tendenza che sarà molto diffusa in età moderna, visto l'impiego che ne faranno autori coinvolti in accuse di eresia come Bruno e Galilei.

Ockham sceglie il dialogo per affrontare la discussione sui rapporti tra teologia, filosofia morale e politica, intesi alla luce della ragione. Già l'*Opus nonaginta dierum* aveva espresso una tensione verso una lettura razionale delle Scritture, riflettendo sulla nozione agostiniana 'ius poli'. E poi l'attività speculativa della ragione permette di conoscere con evidenza quei principi che regolano l'agire pratico. Essi appartengono alla scienza morale non positiva, un sapere dimostrativo che, come si è già visto, Ockham distingueva dalla scienza morale fondata «sulle leggi umane positive che non includono proposizioni note con evidenza»⁴²¹. La scienza morale non positiva, che il filosofo nel *Dialogus* presenta anche come la 'vera filosofia morale'⁴²², trova infatti un perfetto accordo con gli insegnamenti delle Sacre Scritture. Il discorso permette un superamento di quella radicale separazione tra filosofia e teologia che in genere viene indicata come un carattere peculiare della riflessione filosofica ockhamiana.

L'accordo tra le verità di fede e la speculazione filosofica viene garantito dalla retta ragione ovvero da quella facoltà capace di volgere virtuosamente il suo 'sguardo' verso la visione del Bene⁴²³. Come si è già

⁴²⁰ F. Mignini, *Spinoza: Retorica, Matematica, Dialettica*, in *Dialettica*, op. cit., p. 84. Sui dialoghi platonici, si leggano inoltre: M.M. McCabe, *Plato and his Predecessors: The Dramatisation of Reason*, Cambridge University Press, 2000; A.W. Nightingale, *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge University Press, 1995

⁴²¹ Ockham, *Quodlibet* II, q. 14, op. cit., p. 177

⁴²² Cfr. Ockham, *Dialogus*, I, 1, 9, op. cit., p. 403

⁴²³ Una chiarificante distinzione tra retta ragione e intelletto, perfettamente adattabile alla riflessione filosofica ockhamiana, si trova in Agostino, *Soliloquiorum libri duo*, I, 6, recensuit W. Hörmann, Vindobonae Hoelder-Pichler-Tempsky 1986, p. 41, (CSEL, vol. LXXXIX); trad. it. in *Tutti i Dialoghi* a cura di G. Catapano, Bompiani, Milano 2006, p. 497: «R. Lo sguardo dell'anima è la ragione. Ma, poiché non è detto che chiunque guardi anche veda, uno sguardo retto e perfetto, cui segua la visione, è chiamato "virtù"; la virtù, infatti, è ragione tanto retta quanto perfetta. [...]. Allo sguardo fa ormai seguito la visione stessa di Dio, il quale è fine dello sguardo, non perché questo scompaia, bensì perché non ha nulla di ulteriore verso cui dirigersi. E questa è la virtù veramente perfetta: la ragione che giunge al suo fine, alla quale segue come effetto la vita felice. La visione in sé è invece quell'intelletto che è nell'anima, il quale risulta dal soggetto che comprende e dall'oggetto che è compreso, come negli occhi ciò che si dice "vedere" consta del senso stesso e del sensibile, tolto uno qualsiasi dei due nulla può essere visto». Sui dialoghi di Agostino si legga inoltre: J. Mourant, *The emergence of a Christian philosophy in the dialogues of Augustine*, in «Augustinian Studies», I (1970), pp. 69-88

accennato, Ockham opera una distinzione concettuale, definendo ragione 'naturale' la facoltà che sovrintende l'attività logico-argomentativa, ovvero l'attività dell'intelletto, lasciando invece alla 'retta' ragione il compito di guidare la volontà nella costituzione dell'atto virtuoso, che risulta insieme conforme alla ragione e consono al volere di Dio⁴²⁴. Si tratta di due modi diversi di intendere la *ratio*, sebbene la distinzione terminologica non sia sempre così puntuale; a volte, infatti, Ockham utilizza la definizione '*ratio naturalis*' in alcuni passaggi delle opere politiche, dove si ribadisce la conformità di alcune norme morali sia alla ragione che alle Scritture. I due modi rimandano, inoltre, a una distinzione che, a sua volta, sembra richiamare la distinzione aristotelica, contenuta nel VI libro dell'*Etica Nicomachea* (1139a 5-15), tra due diverse parti dell'anima razionale: la facoltà con cui si ha conoscenza dei principi speculativi (*τὸ επιστημονικὸν*) e la ragione argomentativa (*τὸ λογιστικόν*). Inoltre, riguardo all'evidenza di alcune verità morali e teologiche, Ockham si era preoccupato di fornire una dettagliata spiegazione nel Prologo ai *Commenti alle Sentenze*. Qui riprendeva la distinzione concettuale tra *sensibilia* e *intelligibilia* che gli permetteva di chiarire il suo pensiero in merito alla possibile *notitia intuitiva* intellettiva, relativa a ciò che non ricade direttamente sotto i sensi ma è tuttavia conoscibile attraverso delle pure *intellectiones*⁴²⁵. In questo caso la *notitia intuitiva* non deriva da un atto di intuizione legato alla sensibilità. Essa garantisce un alto grado di certezza; infatti, tale conoscenza evidente non produce proposizioni dubitabili:

«Similiter patet quod istae veritates contingentes de istis intelligibilibus evidentissime cognoscuntur, ita quod de eis non potest aliquis habens notitiam, qualem habet aliquis de fide propria, dubitare. Igitur [inter] omnes veritates contingentes istae de mere intelligibilibus sunt evidentiores, et per consequens non praesupponunt aliquas alias ex quibus cognoscantur. Ex quo

⁴²⁴ «[...]»; quia multa sunt consona rationi rectae acceptae ex illis, quae sunt nobis divinitus revelata, quae non sunt consona rationi pure naturali; [...]. Ockham, *Opus nonaginta dierum*, cap. 65, in *Op. Pol.*, vol. II, op. cit., p. 574

⁴²⁵ «Patet etiam quod intellectus noster pro statu isto non tantum cognoscit ista sensibilia, sed in particulari et intuitive cognoscit aliqua intelligibilia quae nullo modo cadunt sub sensu, non plus quam substantia separata cadit sub sensu, cuiusmodi sunt intellectiones, actus voluntatis, delectatio consequens et tristitia et huiusmodi, quae potest homo experiri inesse sibi, quae tamen non sunt sensibilia nec sub aliquo sensu cadunt. Quod enim talia cognoscantur a nobis in particulari et intuitive, patet, quia haec est evidenter mihi nota 'ego intelligo'». Ockham, *In I Sent., Prol.*, q. I, in *Op. Th.*, I, op. cit., pp. 39-40

ulterius sequitur quod ad earum notitiam evidentem requiritur notitia intuitiva alicuius mere intelligibilis»⁴²⁶.

L'evidenza assume un ruolo centrale nella teoria della conoscenza ockhamiana; essa garantisce certezza e permette all'intelletto di formulare un giudizio di assenso circa la verità di una proposizione. Nel Prologo ai *Commenti alle Sentenze*, il filosofo spiega chiaramente che la *notitia evidens* è più ampia ed estesa della *scientia* in senso stretto; quest'ultima infatti si limiterebbe a proposizioni necessarie (qui l'evidenza riguarderebbe i principi e le conclusioni che ne seguono), mentre la conoscenza evidente può aversi anche di proposizioni contingenti⁴²⁷.

Nella prima parte del *Dialogus*, il maestro insiste particolarmente sulla superiorità della teologia rispetto alle altre scienze; la vera filosofia morale, però, condivide con la teologia la maggiore certezza garantita dai principi speculativi conosciuti dalla ragione con evidenza. Nel lungo dialogo si trovano numerosi passaggi a sostegno di un'etica puramente filosofica che non sembra scontrarsi affatto con la conoscenza morale derivante dalla dottrina dei teologi. C'è un brano particolarmente significativo, contenuto nel sesto libro della prima parte, nel quale il maestro si preoccupa di difendere l'etica degli antichi filosofi pagani, testimonianza di vera virtù morale, anche se imperfetta⁴²⁸, appartenuta a

⁴²⁶ «Allo stesso modo è chiaro che queste verità contingenti riguardo agli intelligibili si conoscono in maniera evidentissima, così che chiunque ne abbia conoscenza non possa dubitare, come chiunque abbia coscienza della propria fede. Pertanto tra tutte le verità contingenti queste che riguardano puri intelligibili sono le più evidenti e, di conseguenza, non presuppongono qualcos'altro attraverso cui vengano conosciute. Da ciò segue anche che per la loro conoscenza evidente è richiesta la conoscenza intuitiva di alcuni puri intelligibili». Ockham, *In I Sent., Prol.*, q. I, pp. 43-44. Sullo stesso tema si veda anche *In I Sent.*, dist. 3, q. IV, in *Op. Th.*, II, ed. S. Brown, adlaborante G. Gàl, St. Bonaventure, N. Y. 1970, pp. 438-441

⁴²⁷ «[...] notitia evidens est in plus quam scientia vel intellectus vel sapientia, quia propositio contingens potest evidenter cognosci, et tamen illa notitia nec est scientia nec intellectus nec aliquis illorum habituum quos ponit Philosophus VI *Ethicorum*». Ockham, *In I Sent., Prol.*, q. I, p. 6. Sull'argomento si legga S.J. Day, *Intuitive Cognition. A Key to the Significance of the Later Scholastics*, Franciscan Institute, New York 1947, pp. 146-148. Si veda inoltre quanto Ockham scrive nell'*Expositio in Libros Physicorum* in merito alla scienza di ciò che è necessario: «[...] dicitur scientia notitia evidens alicuius necessarii. Et isto modo non sciuntur contingentia, sed principia et conclusiones sequentes». Ockham, *Expositio in Libros Physicorum Aristotelis, Prologus*, in *Op. Philosophica IV*, ed. V. Richter et G. Leibold, St. Bonaventure N.Y. 1985, p. 6

⁴²⁸ Cfr. nota n. 199: «Le virtù vere, anche se imperfette rispetto alle prime corrispondono agli atti buoni che scaturiscono dal secondo modo. Infatti colui che ha una tale disposizione morale da dire la verità per il fatto che ciò è dettato dalla retta ragione, sebbene non volga la mente a Dio, possiede la verità ovvero la sincerità che è vera virtù, anche se imperfetta. Perciò essa è vera virtù perché colui che possiede una tale verità per disposizione d'animo possiede tutte le virtù morali e manca di ogni vizio. E perciò, poiché tale verità esclude ogni vizio, può essere definita come vera virtù, sebbene sia imperfetta così come è imperfetto l'atto compiuto da costui. Infatti, voler dire la verità per amore di Dio è un atto

quegli uomini che hanno vissuto seguendo i dettami della retta ragione. Se Agostino insegnava che la giustizia perfetta appartiene ai credenti, i quali agiscono rettamente solo per amore di Dio, un alto esempio di virtù, chiamata 'giustizia politica o civile' fu quella di molti pagani:

«MAGISTER: Respondetur quod non solum qui habet virtutem perfectam que sine fide et caritate minime reperitur, sed etiam qui habet quamcumque virtutem veram moralem, licet imperfectam respectu virtutis que est in fidem et caritatem habentibus, habet secundum preparationem cordis omnes virtutes morales et omni morali vitio caret. Et ideo talis virtuosus secundum preparationem cordis est verax nec est falsus neque mendax. Tales autem virtutes morales, ut quidam putant, in multis fuere paganis. Multi enim eorum secundum rationem rectam vivere nitebantur, et vixerunt. Quare veraces fuerunt, et ideo in testimonium admittendi fuerunt. Quia igitur quilibet, etiam paganus, presumendum est virtuosus virtute morali imperfecta, nisi constet contrarium, pagani qui non fuerunt aliquo morali crimine involuti ad testimonium admittendi fuerunt.

Cum autem dicit Augustinus "ubi sana fides non est, non potest esse iustitia", ipse loquitur de iustitia perfecta cui correspondent actus iusti ex caritate Dei elicit. Talis enim iustitia in paganis et in quibuscunque carentibus sana fide non fuit. Alia tamen iustitia, que vocatur iustitia politica vel civilis, fuit in pluribus. Multi enim eorum multa fecerunt non propter aliquod lucrum vel commodum aut honorem, vel propter aliquod exterius malum vel periculum evitandum, sed quia rectam rationem sequi volebant»⁴²⁹.

maggiormente perfetto rispetto all'atto di voler dire la verità solo perché ciò è dettato dalla retta ragione; in egual modo Dio è più perfetto della retta ragione. Perciò questa sincerità è imperfetta rispetto all'altra. Le virtù intese in questo modo, secondo alcuni, appartennero a molti filosofi e a moltissimi pagani, perché molti di loro compirono atti buoni volendo vivere secondo i dettami della retta ragione». Ockham, *Dialogus*, I, 6, 79, op. cit., p. 590

⁴²⁹ «MAESTRO: Si risponde così: non solo chi possiede la virtù perfetta che si ritrova pochissimo dove mancano la fede e la carità, ma anche chi possiede la vera virtù morale – anche se imperfetta rispetto alla virtù che appartiene a coloro i quali possiedono fede e carità – ha una tale disposizione d'animo da comportare tutte le virtù morali e da escludere qualsiasi vizio morale. Perciò un uomo talmente virtuoso per disposizione d'animo è sincero e non è falso né bugiardo. Molti pensano che queste virtù morali appartennero a molti pagani. Infatti molti di loro si sforzarono di vivere seguendo la retta ragione, e così vissero. Per cui furono uomini sinceri e per questo ammessi a testimoniare in giudizio. Poiché, dunque, si presume che qualsiasi pagano sia virtuoso, anche se possiede una virtù morale imperfetta – a meno che non sia chiaramente mostrato il contrario – gli stessi pagani non coinvolti in qualche crimine furono giustamente ammessi a testimoniare.

Però quando Agostino afferma: "dove manca una sana fede non può esserci giustizia", lo stesso intende la giustizia perfetta a cui corrispondono gli atti giusti compiuti per amore di Dio. Infatti una tale giustizia non sarebbe appartenuta ai pagani e molti a cui mancava una sana fede. Tuttavia un altro tipo di giustizia, chiamata giustizia politica o civile, appartenne a molti. Molti di questi pagani, infatti, fecero molte cose non per ottenere un vantaggio economico, un profitto o un onore, ovvero per evitare un male concreto o un pericolo, ma solo perché desideravano vivere seguendo la retta ragione». *Dialogus*, I, 6, 79, p. 590

La filosofia morale ci conduce all'argomento politico, in considerazione delle premesse che abbiamo formulato all'inizio di questo capitolo. Si arriva pertanto al nocciolo della questione. Il dato rivelato, sostenuto dalla ragione, non mette in discussione l'autorità religiosa e morale dei successori di Pietro, anzi, garantisce il loro ruolo di guide spirituali nella *societas christiana*. Per altro verso, il potere politico ha una sua dignità; pur legandosi alla mutevolezza delle condizioni storiche, il sapere giuridico su cui esso si fonda è finalizzato a perseguire uno scopo altrettanto importante e nobile: regolare le azioni umane orientandole al bene. La *scientia iuristarum* è una scienza morale positiva, sebbene fondata su una tradizione culturale e filosofica di indiscutibile valore verso la quale Guglielmo mostra rispetto; la sua razionalità non rimanda alle ragioni della fede ma a quelle della concordia politica che resta una fondamentale garanzia di equità e pace tra le genti, così come ci hanno insegnato gli antichi filosofi. Dunque, l'Ockham del *Dialogus* sembra meno interessato ai temi pauperistici, già difesi nell'*Opus nonaginta dierum*, e non mostra alcuna intransigenza nei confronti di un'etica filosofica non sostenuta dalla fede. Il filosofo è sempre preoccupato di difendere l'autonomia delle istituzioni politiche e giuridiche la cui principale funzione è garantire il bene comune. Non sembra però che Ockham intenda semplicemente limitarsi a difendere i diritti dell'imperatore contro le pretese del Papato. Nella prima parte del *Dialogus* si mostra spesso propenso a riconoscere alla teologia e alla filosofia morale quel ruolo di primo piano che si stava lentamente indebolendo con l'avanzare delle scienze giuridiche. Forse il filosofo sentiva l'eco delle polemiche che agitavano gli ambienti universitari del suo tempo⁴³⁰. Ma occorre chiedersi perché egli distinguesse il sapere dei giuristi dalle questioni speculative e teologiche, pur riconoscendo l'alto valore del diritto positivo. Alcuni studi di Enrico Artifoni hanno evidenziato le forti trasformazioni che la società urbana del Duecento aveva subito con l'affermazione di una 'cultura di popolo', la quale aveva a sua volta trovato nelle competenze notarili un forte sostegno. La centralità che il notariato aveva assunto nella prassi amministrativa delle istituzioni locali testimoniava l'emergere di una netta distinzione tra la tradizionale cultura dei giuristi, 'sacerdoti' della

⁴³⁰ Sulle vivaci polemiche contro i legisti condotte dai filosofi del Trecento si rimanda al saggio di G. Fioravanti, *Philosophi contro legistae: un momento dell'autoaffermazione della filosofia nel Medioevo*, op. cit., pp. 421-427. Inoltre, per un'approfondimento sulla cultura giuridica nel tardo medioevo, si legga: M. Bellomo, *Società e istituzioni in Italia tra medioevo ed età moderna*, op. cit.

giustizia⁴³¹, e la mentalità 'pratica' dei notai⁴³². È dunque probabile che anche Ockham interpretasse questi cambiamenti sociali sforzandosi di mantenere la vera filosofia morale lontana dagli aspetti 'tecnici' del diritto rielaborato dai nuovi giuristi professionisti. È certo che la sua attenzione si concentrava spesso su quei principi razionali che prescrivono in astratto le norme dell'agire umano, seguendo la regola del *bonum faciendum, malum vitandum* e che introducono il discorso sul diritto naturale. Se la Rivelazione permette al *viator* di conoscere con certezza il contenuto della scienza morale⁴³³, lo stesso dettato scritturale può trovarsi in accordo con i dettami della ragione. Alcune conclusioni pratiche, infatti, derivano da principi evidenti (e dall'evidenza garantita dall'esperienza) e di esse, come nelle questioni di fede, non è possibile dubitare. A partire da alcuni principi è possibile una scienza morale *demonstrativa*⁴³⁴. Invece le *scientiae iuristarum*, appartenendo alla scienza morale positiva, non si legano a un'attività speculativa, benché la loro utilità nel perseguire la cura e il benessere della comunità per la quale sono state istituite ne confermi la valenza morale.

Dunque, il filosofo inglese nel *Dialogus* insiste su un possibile accordo tra filosofia morale razionale e teologia. È anche vero che Guglielmo aveva rivendicato una maggiore autonomia all'indagine razionale nella filosofia della natura. La pura ragione naturale poteva seguire la 'via filosofica' nella conoscenza delle leggi che esprimono l'ordine causale esistente in natura; adattandosi al *modus loquendi* del suo tempo, aveva però citato la *potentia Dei absoluta* nel presentare come logicamente 'possibile' una conoscenza che permettesse al vero filosofo di superare il limite imposto dalla verità di fede, una verità 'necessaria'. Per questi aspetti il *Venerabilis Inceptor* è stato riconosciuto come il coraggioso iniziatore di una *via*

⁴³¹ Cfr. E.H. Kantorowicz, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, op. cit., p. 103

⁴³² Cfr. E. Artifoni, *I governi di «popolo» e le istituzioni comunali nella seconda metà del secolo XIII*, in «Reti Medievali», IV, 2 (2003), consultabile sul sito: <http://www.retimedievali.it>

⁴³³ A. Ghisalberti, *Guglielmo di Ockham*, op. cit., p. 236

⁴³⁴ «Ut si arguatur "omne dictatum a recta ratione esse diligendum; sed patrem vel matrem vel Deum esse diligendum est dictatum a recta ratione; igitur pater est diligendus", notitia actualis principii, puta maioris, est causa efficiens partialis respectu notitiae actualis istius conclusionis "pater est diligendus", secundum quod dictatum est a recta ratione». Ockham, *In III Sent.*, q. XII, in *Op. Th.*, VI, op. cit., p. 425. A proposito della scienza morale non positiva si rimanda anche al già citato *Quodlibet* II, q. 14

moderna nella storia della scienza⁴³⁵, un atteggiamento di coraggiosa indipendenza intellettuale che tuttavia aveva già caratterizzato il pensiero di maestri come Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia, i quali avevano rivendicato il diritto a mostrare la loro ‘verità’ filosofica, pur rispettando la verità di fede⁴³⁶.

Tornando all’argomento politico trattato nel *Dialogus*, vedremo che Ockham – come molti suoi contemporanei – si avvicina a una concezione politica che riconosce al governante secolare una notevole autonomia rispetto all’autorità spirituale. L’autorità politica è dotata di un proprio fine: la realizzazione del benessere della comunità per la quale è stata costituita. Tale concezione mostra una notevole apertura alle nuove idee aristoteliche che, grazie alle traduzioni del XIII secolo, cominciavano a circolare nei trattati politici del Trecento. L’ideale filosofico della felicità teoretica si incontrava con l’argomento della beatitudine come fine ultimo dell’uomo, sempre caro ai teologi cristiani⁴³⁷. Il discorso permetteva però una considerazione su ciò che la ragione naturale può comprendere nel contesto dei rapporti umani e sociali, riconoscendo alla filosofia politica un’autosufficienza riguardo alla stessa teologia⁴³⁸. Il XIII secolo si era caratterizzato per il grande contributo che gli Ordini Mendicanti avevano fornito all’interno delle scuole universitarie. Mentre gli studi matematico-naturalistici di Roberto Grossatesta e Ruggero Bacone a Oxford avevano dato impulso alla scienza della natura, lo stesso Grossatesta è ricordato per aver realizzato la prima traduzione latina dell’*Etica Nicomachea* (mentre a Guglielmo di Moerbeke si deve la traduzione della *Politica*) contribuendo al successivo sviluppo di una nuova teoresi etica e politica⁴³⁹. Sappiamo che la cultura di Ockham – come quella di tutti i maestri che a partire dalla seconda metà del Duecento avevano trattato di politica commentando le opere aristoteliche appena tradotte – resta una cultura di impronta teologica. Anche per Ockham l’idea di una

⁴³⁵ Cfr. J.E. Murdoch, *Filosofia e impresa scientifica nel tardo Medioevo*, in *Medioevo in discussione*, op. cit., pp. 149-173. Si veda inoltre il saggio di H.A. Oberman, *Via antiqua e via moderna: preambolo tardo medievale alle origini teoriche della riforma*, in: *Sopra la volta del mondo*, op. cit., pp. 57-77

⁴³⁶ Cfr. F.X. Putallaz, R. Imbach, *Professione filosofo. Sigieri di Brabante*, in *Rinnovamento della «via antiqua»*, op. cit., 85-86. Sull’argomento si veda inoltre: L. Bianchi, E. Randi, *Le verità dissonanti*, op. cit.

⁴³⁷ Cfr. L. Renault, *Félicité humaine et conception de la philosophie chez Henri de Gand, Duns Scot et Guillaume d’Ockham*, in: «Miscellanea Mediaevalia», 26, op. cit., p. 969

⁴³⁸ Cfr. L. Renault, *Félicité humaine et conception de la philosophie chez Henri de Gand, Duns Scot et Guillaume d’Ockham*, pp. 975-976

⁴³⁹ Cfr. F. Romano, C. Martello, *Istituzioni di filosofia medievale*, C.U.E.C.M., Catania 2002, pp. 75-85

indipendenza del governo secolare viene vista in funzione del raggiungimento del fine ‘terreno’ e tuttavia si coniuga perfettamente con l’insegnamento paolino centrato sull’origine divina di ogni autorità (*nulla potestas nisi a deo*)⁴⁴⁰.

Nel *Dialogus* afferma che in tema di eresia – e quindi di questioni legate alle verità di fede che guidano il credente verso il fine ‘ultraterreno’ – le competenze dei giurisperiti, che sono molto abili a portare il loro sostegno alle ragioni della politica, verrebbero meno a favore dei teologi. Di contro, l’autorità politica deve mantenersi autonoma rispetto all’autorità spirituale e ciò garantisce una sfera di azione indipendente all’interno della quale i moderni giuristi possono occuparsi degli *iura* che regolano i *secularia negotia*. I teologi, quindi, sono esperti nella dottrina cristiana e possono giudicare su questioni di eresia con maggior profondità rispetto ai giurisperiti. La convinzione che la scienza giuridica, alla quale appartiene tutto il diritto umano positivo (civile e canonico), trovi un suo limite nell’impossibilità di tradurre pienamente le ragioni della fede che, tuttavia, possono trovare un perfetto accordo con i principi morali razionali raggiunti attraverso la speculazione filosofica, era già stata espressa nell’*Opus nonaginta dierum* e trova ancora un’ulteriore conferma nella prima parte del *Dialogus*:

«MAGISTER: [...]. Scientia superior de traditis in scientia inferiori subordinata sibi certius potest et profundius iudicare quam scientia inferior. Sed scientia canonistarum, quantum ad multa moralia particularia et que valent variationem recipere, est scientia inferior subordinata theologie, et quantum ad multa talia subordinata est philosophie morali, sicut particularia subordinantur universalibus. Ergo de talibus potest theologia et philosophia moralis certius quam canonistarum scientia iudicare. [...] omnis consuetudo tam veritati scripture divine quam iuri naturali – quod non solum “in lege et in evangelio” sed etiam in vera philosophia morali habetur – cedit, si ei inveniatur adversa, et per consequens si aliqua consuetudo fuerit theologie vel vere philosophie morali contraria est omnimode reprobanda»⁴⁴¹.

⁴⁴⁰ Il pensiero politico ockhamiano sarà trattato più ampiamente nei prossimi paragrafi. Per un’analisi complessiva del pensiero politico medievale si rimanda a W. Ullmann, *Il pensiero politico del medioevo*, Editori Laterza, Bari 1984

⁴⁴¹ «MAESTRO: [...]. Una scienza superiore può, riguardo agli insegnamenti contenuti in una scienza inferiore ad essa subordinata, giudicare con maggiore certezza e profondità. Ora, la scienza dei canonisti, in quanto riguarda molte norme morali particolari che possono subire variazioni, è una scienza inferiore subordinata alla teologia e rispetto a molte cose simili è subordinata alla filosofia morale, così come le cose particolari sono subordinate a quelle universali. Quindi, su tali cose la teologia e la filosofia morale possono giudicare con maggiore certezza rispetto alla scienza dei canonisti. [...] ogni consuetudine positiva cede il passo sia alla verità della scrittura divina sia al diritto naturale (che non è contenuto solo “nella Legge e nel Vangelo” ma anche nella vera filosofia morale), nel caso in cui si trovi

Nella prima parte dell'opera, dunque, Ockham affronta il problema dell'eresia e della sua precisa definizione all'interno dell'ortodossia cattolica. Questo era un tema verso il quale il francescano si mostrava particolarmente sensibile, visto che, già da qualche anno, si trovava costretto a vivere in esilio a Monaco, avendo subito una condanna come eretico in seguito alla sua fuga da Avignone. La condanna era giunta in un momento in cui non si era ancora pronunciato su tematiche politico-ecclesiologiche. Per quattro lunghi anni, costretto a rimanere ad Avignone, era riuscito a difendersi dalle accuse di eresia che l'ex cancelliere di Oxford John Lutterell aveva formulato⁴⁴², evitando che queste venissero trasformate in una sentenza definitiva. Certamente, Ockham considerava ingiusta quella condanna; perciò, nel momento in cui si accingeva a scrivere il *Dialogus*, cercava ancora uno spiraglio per un'ulteriore difesa, un'occasione per discutere sul suo pensiero in materia di fede, secondo le intenzioni già espresse nell'*Opus nonaginta dierum*⁴⁴³. La forma dialogica poteva fornire un valido aiuto per chiarire le sue ragioni. Però, se nell'*Opus* aveva chiaramente espresso il desiderio di un confronto con il papa, il *Dialogus* rappresentava un nuovo tentativo per mostrare gli errori di Giovanni XXII, la chiara presa di posizione di un cristiano 'ortodosso' nei confronti di un papa che ormai molti consideravano 'eretico'.

Se a volte la dimostrazione filosofica può incontrare dei limiti, superabili solo attraverso un'autentica fede⁴⁴⁴, Ockham mostra tutto il suo favore per il dialogo come strada privilegiata per raggiungere la verità, un vero e proprio «viaggio filosofico»⁴⁴⁵. In questo cammino verso la verità, la ragione assume un ruolo determinante; al dogmatismo intransigente si

che è ad essi avversa e, di conseguenza, qualora una certa consuetudine fosse contraria alla teologia o alla vera filosofia morale, sarebbe completamente da respingere». *Dialogus*, I, 1, 9, op. cit., p. 403

⁴⁴² Cfr. K. Flasch, *Conciliazione o critica. Le obiezioni di Lutterell a Guglielmo di Ockham*, op. cit., pp. 189-210

⁴⁴³ «[...] quod constitutionis conditor antedictae respondeat, ardentem affecto». *Opus nonaginta dierum, Prol.*, in *Op. Pol.*, vol. I, op. cit., p. 292

⁴⁴⁴ « [...] dico quod non potest demonstrari quod Deus sit omnipotens, sed sola fide tenetur». Ockham, *Quodlibet I*, q. 1 in *Op. Theologica*, IX, op. cit., p. 11; Cfr. *In I Sent.*, d. 42., q. unica, in *Op. Th.*, IV, op. cit., p. 617

⁴⁴⁵ J.M. Rist, *La filosofia come dialogo: il modello platonico*, in *La filosofia come dialogo*, op. cit., p. 181. Si legga inoltre: M. Migliori, *Il Disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*, Morcelliana, Brescia 2013, pp. 171-179. Sull'ampio uso del dialogo in età antica e nei primi secoli dell'era cristiana esiste un volume interessante che citiamo: S. Goldhill, *The End of Dialogue in Antiquity*, Cambridge University Press, 2008. Si vedano in particolare le pagine dedicate a Cicerone (pp. 63-83) e Agostino (pp. 117-148).

preferisce una conversazione serena che getti una luce sulle diverse opinioni esistenti⁴⁴⁶. Il debito intellettuale che frate Guglielmo ha sempre riconosciuto nei confronti di Agostino e Anselmo d'Aosta, trova una conferma nella scelta di un genere che risponde a intenti educativi finalizzati a incoraggiare la libera ricerca individuale⁴⁴⁷. Il contenuto dottrinale del *Dialogus* è ecclesiologico-politico, ma c'è un aspetto filosoficamente rilevante consistente appunto nella scelta di un genere letterario che permette il confronto di opinioni diverse – tutte presentate con imparzialità – sostenute da argomentazioni razionali e molte *auctoritates*. Tale operazione, se permette al lettore di avere una conoscenza chiara e distinta di ogni singola tesi, gli presenta tuttavia il non facile compito di cogliere, mediante l'uso della ragione, la verità. Questo obiettivo era stato già perseguito da Pietro Abelardo nel suo *Dialogo fra un filosofo, un giudeo e un cristiano* (1140 ca.), con il quale il filosofo aveva rivalutato la «ragione come forza autonoma ma convergente con la Rivelazione»⁴⁴⁸. Non si può non notare un parallelo tra le vicende che portarono il filosofo bretone, dopo aver subito una condanna per eresia, a chiudersi nel silenzio del monastero di Cluny⁴⁴⁹, e la stessa condanna, cui seguì il definitivo trasferimento nel convento di Monaco, che segnò una svolta nella vita del francescano inglese. I due filosofi, a distanza di circa due secoli, condivisero lo stesso bisogno: mostrare, attraverso un dialogo «serrato e denso ma sereno»⁴⁵⁰, che è possibile un confronto critico per giungere a indagare razionalmente la verità, attraverso l'analisi delle diverse opinioni⁴⁵¹. Non abbiamo alcuna prova che confermi la conoscenza dell'opera di Abelardo da parte di Ockham. La scelta del dialogo come genere letterario, tuttavia, sembra mostrare una intenzione comune a

⁴⁴⁶ Cfr. D. Pagliacci, Introduzione in *Filosofia e dialogo. L'eredità moderna di Agostino*, Città Nuova Editrice, Milano 2010, pp. 5-9

⁴⁴⁷ Cfr. G. Alliney, *I dialoghi di Agostino. La fortuna del genere letterario fra XI e XIII secolo*, in *La filosofia come dialogo*, op. cit., pp. 105-115

⁴⁴⁸ G. Alliney, *I dialoghi di Agostino*, p. 123

⁴⁴⁹ Alcuni studiosi preferiscono anticipare la data di composizione dell'opera, inserendola in un periodo che precede di molti anni la condanna. Resta tuttavia da rilevare la particolare intenzione conciliativa espressa da Abelardo alla ricerca di un confronto dialettico sui temi centrali della fede. Cfr. M.T. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Introduzione* in Abelardo, *Dialogo tra un filosofo, un giudeo e un cristiano*, trad. e note di C. Trovò, BUR, Milano 1992, pp. 5-27

⁴⁵⁰ M.T. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Introduzione* in *Dialogo tra un filosofo un giudeo e un cristiano*, p. 22

⁴⁵¹ Cfr. G. Dotto, *Dialettica e dialogo nelle Collationes di Abelardo*, op. cit., p. 273

entrambi i filosofi: la volontà di esprimersi con chiarezza riguardo a tematiche controverse a causa delle quali era facile incorrere in accuse di eresia. Almeno per Ockham si rendeva necessaria la chiarificazione di alcuni concetti per dimostrare l'esistenza di ampie differenze riguardo alle diverse concezioni sulla natura del potere e sulle prerogative del Capo della Chiesa. Il dialogo poteva costituire un mezzo per una serena riflessione, finalizzata a presentare alla fine dell'opera anche la stessa opinione di Ockham ma non prima di aver analizzato puntualmente e senza un particolare livore polemico tutte le opinioni esistenti⁴⁵². E poi, che i risultati di tale operazione potessero riuscire utili anche a coloro che volessero trarne insegnamento per approfondire gli argomenti affrontati, appare chiaro dalle parole del discepolo che, nella terza parte del *Dialogus*, sollecita il maestro a continuare il confronto dialettico già iniziato, nonostante la penuria di libri a disposizione che, tra una conversazione e l'altra, egli lamentava:

«DISCIPULUS: [...]. Nec librorum carencia te retardet, quia, licet non possis facere opus perfectum, aliquid tamen facere non erit inutile, quia occasionem faciendi opera perfecta copiam librorum habentibus ministrabis»⁴⁵³.

La forma dialogica viene scelta da Ockham per affrontare una questione delicata che invita a riflettere sulle ingerenze indebite, nella politica e nella religione, che possono minacciare la pacifica convivenza delle due istituzioni chiamate al governo temporale e spirituale della comunità. Si è detto che Ockham ricorda le vivaci polemiche, sorte fra il XIII e il XIV secolo, tra canonisti e teologi in merito alle reciproche competenze in materia di eresia e, più in generale, riguardo alla frequente tendenza dei giurisperiti a ingerirsi nelle questioni teologiche⁴⁵⁴. Ciò forse spiegherebbe

⁴⁵² «DISCIPULUS: [...]. Primi autem duo erunt preparatorii et preambuli ad sequentes, in quibus de gestis diversorum Christianorum scrutabimur: primus quidem disputando de potestate pape et cleri; secundus de potestate et iuribus Romani imperii, in quo quamplurima de iuribus regum ac principum ac etiam laicorum aliorum tractabimus; [...]; octavus de gestis et doctrina fratris Willelmi de Ockham; [...]». Ockham, *Dialogus*, III, 1, *Prol.*, op. cit., p. 769

⁴⁵³ «DISCEPOLO: [...]. E la carenza di libri non ti trattenga, poiché, anche se non puoi fare un'opera perfetta, non sarà inutile fare qualcosa perché essa servirà a dare l'opportunità di fare un'opera perfetta a coloro che avranno a disposizione molti libri». Ockham, *Dialogus*, III, 1, *Prol.*, op. cit., p. 769

⁴⁵⁴ Come abbiamo visto, la polemica era particolarmente sentita fra i maestri teologi e gli intellettuali dell'epoca, basti ricordare un passo tratto dalla *Monarchia* di Dante: «Vere dicere potuit homo romanus quod quidem Apostolus *ad Timotheum* "Reposita est michi corona iustitie"; "reposita", scilicet in Dei providentia eterna. Videant nunc iuriste presumptuosi quantum infra sint ab illa specula rationis unde humana mens hec principia speculatur, et sileant secundum sensum legis consilium et iudicium exhibere contenti». «Il Romano poteva dire davvero come l'Apostolo a Timoteo: "Per me fu tenuta riposta la

l'intenzione che anima la prima parte dell'opera. Ockham intende mostrare innanzitutto che Giovanni XXII, esperto giurista, è caduto in eresia non solo a causa delle sue idee in merito alla povertà evangelica ma soprattutto per la sua dottrina sulla *visio beatifica*⁴⁵⁵. La disobbedienza al pontefice, una colpa di cui lui stesso si era macchiato sottraendosi al controllo della Curia avignonese il 26 Maggio del 1328, sarebbe dunque stata giustificata come un atto dovuto nei confronti di un papa eretico. È evidente, tuttavia, che il filosofo preferiva mettersi sulla difensiva piuttosto che giocare all'attacco. Il metodo scelto e il linguaggio moderato e prudente utilizzato dal maestro, come si vedrà anche in seguito, rafforzano l'idea che nel *Dialogus* Ockham faccia volutamente mancare quegli accenti marcatamente polemici che avrebbero caratterizzato le sue ultime opere politiche, poiché qui diventa centrale dimostrare la sua innocenza e la sua fedeltà all'ortodossia cattolica.

Il *Dialogus* che si costruisce su un serrato confronto dialettico tra maestro e discepolo non è un'opera assertiva ma recitativa. Pertanto, sebbene sia presente, risulta piuttosto arduo scoprire quale sia l'opinione di Ockham sulle diverse questioni esaminate, visto che il filosofo, volendo evitare di imporre il proprio punto di vista, si preoccupa di fornire una dettagliata esposizione delle diverse tesi sostenute ora dai teorici della pienezza di poteri del papa ora da parte dei sostenitori dell'autonomia del potere imperiale, insieme a tutti i possibili argomenti portati a loro reciproco sostegno. Ciò vale soprattutto per la terza parte dedicata all'esame di queste questioni politiche. Nella prima parte dell'opera invece, benché il maestro mantenga uno stile distaccato, un lettore attento può trovare maggiori indizi, delle precisazioni che tolgono qualche dubbio e rivelano, di tanto in tanto, una più chiara vena polemica, anche se resta difficile capire quale sia la vera opinione di Ockham riguardo a

corona della giustizia": "riposta", cioè, nell'eterna provvidenza di Dio. Or vedano i giuristi presuntuosi quanto essi stiano di sotto a quella specola della ragione, onde la mente umana deduce speculando questi principi, e tacciano, accontentandosi di dar consigli e giudizi conformi al tenore della legge». Dante Alighieri, *Monarchia*, II, ix, a cura di B. Nardi, in *Opere Minori*, tomo II, R. Ricciardi Editore, Milano - Napoli 1979, p. 425

⁴⁵⁵ Una dottrina non ortodossa ovvero non condivisa dai teologi del tempo, sostenuta da Giovanni XXII, era quella secondo la quale i beati in Paradiso non avrebbero goduto della visione divina, dovendo attendere il Giudizio finale. La seconda parte del *Dialogus* (*De Dogmatibus papae Iohannis XXII*) ne tratta a lungo. La stessa dottrina era stata seguita dal nuovo ministro generale dei Minori Guiral Ot (a cui Ockham avrebbe dedicato il settimo trattato della terza parte del *Dialogus*, andato perduto). Cfr. M. Damiana, *Guglielmo d'Ockham: Povertà e potere*, vol. II, *Il potere come servizio. Dal principatus dominativus al principatus ministrativus*, Ed. «Studi Francescani», Firenze 1979, pp. 107-110

tematiche ecclesiologiche come l'infallibilità papale o il conciliarismo⁴⁵⁶. In fondo il filosofo non si era mai interessato di tali questioni nei suoi scritti precedenti. Quindi molti dubbi rimangono, anche perché l'autore del *Dialogus* ricorda espressamente che, nell'ottavo trattato della terza parte, esporrà anche la dottrina di frate Guglielmo di Ockham; purtroppo, ben sette dei nove trattati previsti non sono mai stati ritrovati dagli studiosi⁴⁵⁷, però possiamo ricorrere alle opere assertive, successive al *Dialogus*, tentando di ricostruire il suo pensiero politico.

Riguardo ai brani relativi ai rapporti tra teologi e giuristi, però, va tenuto nella giusta considerazione il ruolo assunto dal discepolo, il cui spirito critico sembra spesso funzionale a una definitiva chiarificazione del punto di vista 'ockhamiano'. Nel caso appena esaminato il maestro, incalzato dal discepolo, ricorda l'opinione di alcuni teologi a proposito dell'ignoranza e della presunzione mostrata da certi giuristi del tempo, ignari di quelle necessarie conoscenze nella scienza morale razionale e nella teologia che invece erano appartenute agli antichi scrittori dei sacri canoni, dotati di una profonda erudizione, non più riscontrabile tra i moderni canonisti:

«MAGISTER: [...]. In primis autem volo te scire quod aliquos cognosco theologos qui moderni temporis canonistas tanquam non intelligentes, presumptuosos, temerarios, fallaces, deceptores, cavillatores, et ignaros in cordibus suis valde despiciunt, reputantes quod sacrorum canonum intellectum ignorant. Pro quo tali ratione moventur. Sacrorum canonum dictatores viri eruditissimi in scientia rationali morali et theologia fuerunt [...]. Cum ergo canoniste moderni scientias ante dictas ignorent, quamvis valeant canonum sacrorum retinere memoriam, ad intellectum tamen eorum nequeunt pervenire»⁴⁵⁸.

Il filosofo conosciuto come l'iniziatore di una *via moderna*, il sostenitore di un nuovo modo di intendere la scienza, qui si esprime però manifestando un certo tradizionalismo. In realtà, come si è già avuto

⁴⁵⁶ Cfr. B. Tierney, *Origins of Papal Infallibility 1150-1350: a Study on the Concepts of Infallibility Sovereignty and Tradition in the Middle Ages*, E.J. Brill, Leiden 1972

⁴⁵⁷ «[...]»; octavus de gestis et doctrina fratris Willelmi de Ockham; [...]. Ockham, *Dialogus*, III, 1, *Prol.*, op. cit., p. 769

⁴⁵⁸ «MAESTRO: [...]. Innanzitutto voglio farti sapere che io conosco alcuni teologi i quali, nei loro cuori, disprezzano molto i canonisti dei tempi moderni come non intelligenti, presuntuosi, imprudenti, simulatori, ingannatori, sofisti, ignoranti, pensando che essi ignorano il significato dei sacri canoni. Per questo essi sono mossi dalla seguente ragione. Gli autori dei sacri canoni furono uomini molto eruditi nella scienza morale razionale e nella teologia [...]. Poiché dunque i moderni canonisti ignorano le predette scienze, anche se riescono a ricordare a memoria i sacri canoni, tuttavia non sono in grado di capire il loro significato». *Dialogus*, I, 1, 3, op. cit., p. 399

modo di dimostrare, riguardo al modo di intendere la scienza giuridica Ockham resta legato al suo tempo, facendosi portavoce di una protesta che supportava la necessità di distinguere le materie riservate ai teologi (la dottrina cristiana e i casi di eresia) dalle competenze giuridiche in merito alle quali i giuristi – esperti di diritto civile e canonico – potevano vantare una maggiore perizia ‘tecnica’. La giurisdizione nelle cause per eresia, dunque, restava di pertinenza dei teologi, come appare chiaramente nel testo appena esaminato. Non si deve poi dimenticare l’opinione che Ockham aveva già espresso *nell’Opus nonaginta dierum* riguardo alla presunzione di alcuni giuristi i quali, *se intromettendo de theologicis difficultatibus*, incappavano facilmente in qualche errore⁴⁵⁹; a ciò infatti aveva condotto, secondo Guglielmo, la scarsa preparazione teologica di Giovanni XXII che invece era conosciuto come un esperto giurista⁴⁶⁰.

Secondo i teologi, dunque, a loro spetta il compito principale nella distinzione degli autentici articoli di fede, per una puntuale definizione di quali affermazioni debbano essere giudicate cattoliche e quali, invece, eretiche, poiché essi sanno definire tali questioni «docendo, non legem aliis imponendo»⁴⁶¹. Tuttavia, prosegue il maestro, alcuni canonisti moderni deridono i teologi poiché a questi ultimi mancherebbero le competenze necessarie per scrivere i capi di accusa e i vari documenti utili per agire *in iudicio*. Ockham lascia quindi che il discepolo tragga da solo le proprie conclusioni, giudicando le varie opinioni presentate dal maestro. Frate Guglielmo riesce così a ribadire le proprie idee lasciando che, nell’immaginario dialogo, il discepolo esprima le proprie convinzioni, ricorrendo a un’illuminante similitudine fra i teologi e i coniatori di monete d’oro e altre figure di maestri esperti nella conoscenza e nella fabbricazione di cose utili e preziose:

«DISCIPULUS: Ista ratio michi apparet tam frivola quod responsione non indiget. Aliud est enim discernere que assertio catholica, queve heretica est putanda, aliud est scire formulas actionum et modum agendi contra hereticos in iudicio, ac etiam modum in iudicio defendendi de heresi accusatos: primum ad theologos, secundum ad iuristas noscitur pertinere, quemadmodum aliud est conoscere denarios veros a falsis, aurum ab

⁴⁵⁹ «Iuristae enim se intromittendo de theologicis difficultatibus ultra verba, quae a theologia recipiunt, falcem suam noscuntur in messem mittere alienam; et ideo, si in illis de suo aliquid proferre praesumpserint, facile incident in errorem». Ockham, *Opus nonaginta dierum*, cap. 96, in *Op. Pol.*, vol. II, op. cit., pp. 734-735

⁴⁶⁰ Cfr. M. Damiata, *Guglielmo d’Ockham: Povertà e potere*, vol. II, op. cit., pp. 31-32

⁴⁶¹ *Dialogus*, I, 1, 5, op. cit., p. 401

auricalco, equos sanos ab egris, arma fortia et fabrefacta ab aliis, et aliud est scire si aliquis de aliquo predictorum voluerit in iudicio aliquem accusare, et accusatus se nisus fuerit defensare, quomodo libelli accusationis, responsionis, appellationis, et huiusmodi quibus uti in iudicio fuerit oportuna confici debeant et formari: primum ad monetarios, aurifabros, fabros ferri et fabricatores armorum spectare dinoscitur, secundum vero ad iuristas non est dubium pertinere»⁴⁶².

Sembra chiaro che, attribuendo ai teologi una superiorità in alcune materie, Ockham non intendeva giustificare una loro generica ingerenza nella sfera giuridico-politica; questo avrebbe implicato una concezione teocratica che non apparteneva minimamente alla mentalità del filosofo inglese. C'è una verità che gli esperti nelle discipline speculative sanno riconoscere più facilmente rispetto ai giuristi che, invece, sono abituati a trattare di questioni secolari legate alla pratica del diritto, alla mutevolezza delle leggi umane; è una verità oggettiva, immutabile, evidente alla ragione e conforme alle Scritture. Il problema del riconoscimento dell'eresia all'interno della fede cattolica impegna l'intera prima parte dell'opera che, secondo le intenzioni del suo autore, doveva comporsi di tre parti; la prima avrebbe trattato degli eretici, la seconda degli insegnamenti di Giovanni XXII e infine la terza delle azioni di coloro che dibattono circa la fede ortodossa⁴⁶³. L'opera ci è giunta incompleta, semmai si debba accettare l'idea che Ockham l'abbia portata a termine. La terza parte sarebbe stata divisa in nove distinti trattati ma oggi possediamo solo i primi due, nei quali si discute rispettivamente dei poteri del papa e dei diritti dell'imperatore. Nel primo trattato della terza parte il discepolo chiede espressamente che l'opera venga composta seguendo l'ordine da lui stesso indicato, procedendo ancora *per interrogationem et responsionem*; egli considera i primi due trattati come un preambolo ai successivi sette che, a loro volta, si sarebbero concentrati sulle singole persone coinvolte nella controversia, compreso lo stesso Ockham e la sua

⁴⁶² «DISCEPOLO: Questo argomento mi sembra talmente frivolo da non necessitare alcuna risposta. Infatti una cosa è definire quale affermazione sia da considerare cattolica e quale eretica, altra cosa è conoscere le procedure legali ed il modo di agire in giudizio contro gli eretici o anche di difendere innanzi al giudice coloro che siano accusati di eresia. Si sa che nel primo caso la competenza è dei teologi, nel secondo è dei giuristi; allo stesso modo una cosa è riconoscere il denaro vero dal falso, l'oro dal bronzo, i cavalli sani da quelli malati, le armi forti e lavorate con arte dalle altre, altra cosa è conoscere, nel caso in cui uno di questi volesse portare in giudizio qualcun altro, o l'accusato cercasse di difendersi, in che modo si debbano preparare e scrivere i capi d'accusa, le risposte, gli appelli e tutto ciò che possa essere usato in tribunale. Si sa che nel primo caso la competenza è dei coniatori di monete, degli orefici, dei fabbri e dei fabbricatori di armi, ma non c'è dubbio che nel secondo sia dei giuristi». *Dialogus*, I, 1, 6, op. cit., pp. 401-402

⁴⁶³ Cfr. *Dialogus*, I, *Prol.*, op. cit., p. 396

dottrina⁴⁶⁴. La parte che attualmente viene presentata come la seconda, non sembra corrispondere a quanto Ockham aveva pianificato di scrivere. In ogni caso, i due trattati che la compongono non sono redatti in forma dialogica. È probabile che il filosofo non abbia mai scritto la seconda parte, ma che abbia inserito i due trattati, composti in altra occasione, in un secondo tempo; però è più probabile che un editore successivo abbia inserito questi scritti, proponendoli come la seconda parte del *Dialogus*⁴⁶⁵.

L'intenzione filosofico-educativa ockhamiana è evidente e si evince perfettamente dalla lettura del prologo alla prima parte dell'opera. Ockham sceglie il dialogo come mezzo privilegiato per indagare filosoficamente la verità; esso risponde a tre diverse esigenze che forse il francescano sentiva nella solitudine del suo esilio, lontano dalle conversazioni filosofiche e dagli esercizi dialettici che avevano piacevolmente impegnato la prima parte della sua vita. In primo luogo il modello dialogico, vantando un'autorevole e antica tradizione filosofica che iniziava con Platone e che culminava nei dialoghi scritti dal giovane Agostino, rappresenta una forma espressiva in cui la libertà della ricerca individuale è posta in primo piano. È il dialogo stesso, il processo relazionale su cui è costruito, a educare alla libertà, con l'obiettivo di

⁴⁶⁴ Il discepolo propone un minuzioso elenco degli argomenti, indicando anche i nomi dei personaggi coinvolti. Purtroppo abbiamo solo i primi due trattati 'preparatori', che riguardano rispettivamente il potere del papa e dell'imperatore, mentre non possediamo l'ottavo trattato, in cui Ockham avrebbe presentato la sua stessa dottrina sollevando il lettore del *Dialogus* dal difficile compito di comprenderne i tratti essenziali in considerazione dei pochi indizi emergenti dal confronto dialettico tra i due: «DISCIPULUS: [...]. Primi autem duo erunt preparatorii et preambuli ad sequentes, in quibus de gestis diversorum Christianorum scrutabimur: primus quidem disputando de potestate pape et cleri; secundus de potestate et iuribus Romani imperii, in quo quamplurima de iuribus regum ac principum ac eciam laicorum aliorum tractabimus; tercius de gestis Iohannis 22i, quem nonnulli putant propter hereticam pravitatem diu antequam de hoc mundo migraret omni dignitate ecclesiastica fuisse privatum, alii ipsum fuisse catholicum et in vero papatu finisse dies suos existimant; quartus de gestis domini Ludowici de Bavaria, quem aliqui verum imperatorem non reputant, alii contrarium arbitrantur; quintus de gestis domini Benedicti, quem multi, sed non omnes, tamquam verum summum pontificem venerantur; sextus de gestis fratris Michaelis de Cesena, septimus de gestis et doctrina fratris Giraldis Othonis, quorum unum quidam, alii alium, verum generalem ordinis fratrum minorum affirmant; octavus de gestis et doctrina fratris Willelmi de Ockham; nonus de gestis aliorum Christianorum – regum, principum et prelatorum ac subditorum, laicorum ac clericorum, secularium et regularium, fratrum minorum et aliorum – qui alicui (vel aliquibus) de prenomatis personis adherent, obediunt, consenciant, communicant, favent vel quomodolibet prebere consilium aut auxilium dinoscuntur, vel ipsos (aut eorum aliquem) persequuntur, impugnant, molestant vel reprehensibilem aut reprehensibiles arbitrantur». *Dialogus*, III, 1, *Prol.*, op. cit., p. 769

⁴⁶⁵ Notizie dettagliate riguardo alla struttura del *Dialogus*, ai manoscritti esistenti e alle prime edizioni a stampa, sono contenute nell'Introduzione al *Dialogus*, a cura di J. Kilcullen e J. Scott, pubblicata on-line sul sito della British Academy <http://britac.ac.uk/pubs/dialogus/wtc.html>. Inoltre si veda il volume di recente pubblicazione: William of Ockham, *Dialogus*, Part 2; Part 3, Tract 1, edited by J. Kilcullen, J. Scott, V. Leppin, J. Ballweg, Oxford University Press 2011

formare un individuo capace di scelte autonome e consapevoli⁴⁶⁶. Le risposte che il maestro fornisce al discepolo che lo interroga, essendo presentate tutte con la stessa obiettività, mirano innanzitutto a esercitare l'intelletto del lettore che, attraverso una personale riflessione è portato a valutare le diverse argomentazioni proposte, cercando la verità. L'esempio del dialogo attraverso il quale Socrate ci ha insegnato che «conoscere non è altro che ricordare»⁴⁶⁷, si adatta perfettamente all'intenzione con cui Ockham si accinge a comporre il *Dialogus*, cercando di far emergere dall'animo di coloro i quali cercano delle risposte ai propri interrogativi (che possono ben identificarsi con il discepolo desideroso di indagare sulle diverse questioni) quella verità che solo la luce della ragione può rendere immediatamente evidente:

«DISCIPULUS: [...]. Peto enim ut per interrogationem et responsionem fiat; volo nam-que te interrogare et tu michi respondebis. Persona autem mea nomine 'Discipuli', tua vero nomine 'Magistri' notetur, in quo personam recitantis assumas. Nec tantum unam sed plures quando tibi videbitur ad eandem interrogationem narra sententias. Sed quid tua sapientia sentit michi velis nullatenus indicare. Quamvis enim velim omnino ut cum diversas et adversas assertiones fueris discussurus, tuam quoque minime pretermittas, que tamen sit tua nullatenus manifestes. Ad quod petendum moveor ex duobus. Primum est quia tantam de tua doctrina estimationem obtineo quod propter sententiam quam te omnino scirem asserere intellectum proprium cogerer captivare. In hiis autem que modo gestio indagare tua nolo auctoritate moveri, sed quid in me possint rationes et auctoritates quas adduces ac meditatio propria experiri»⁴⁶⁸.

Se il discepolo dichiara di voler «afferrare» l'opinione del maestro dopo una personale riflessione, aggiunge anche un secondo motivo che lo

⁴⁶⁶ Cfr. S. Salmeri, *La teoria dei valori e l'imperativo morale: l'educazione alla libertà*, in *Prassi didattica e pedagogia relazionale*, studi in onore di L. R. Patanè, a cura di M. S. Tomarchio, Armando Editore, Roma 2002, pp. 143-155

⁴⁶⁷ G. Catapano, introduzione ad Aurelio Agostino, *Tutti i Dialoghi*, Bompiani, Milano 2006, p. XXII

⁴⁶⁸ «DISCEPOLO: [...]. Chiedo, dunque, che si proceda per domanda e risposta. Infatti io voglio interrogarti e tu mi risponderai. La mia persona sia indicata con il nome 'Discepolo' e la tua con il nome 'Maestro', con la quale assumi il ruolo di recitatore. Non esporre solo un'opinione ma, se mai ti sembri opportuno, sulla stessa questione citane molte. Però non indicarmi in alcun modo ciò che pensi secondo la tua sapienza. Per quanto, infatti, nel discutere delle diverse e contrapposte affermazioni, voglio che tu un minimo lasci passare la tua opinione, tuttavia non manifestare in nessun modo quale essa sia. Sono spinto a chiedere questo per due motivi. Il primo è che stimo tanto il tuo insegnamento da volermi imporre di afferrare con il mio solo intelletto quella opinione che riconoscessi con certezza come la tua. Riguardo alle cose su cui voglio indagare, d'altra parte, non voglio essere mosso dalla tua autorità, ma dalle argomentazioni e dalle autorità che porti a sostegno, insieme alla mia propria riflessione». *Dialogus*, I, *Prol.*, op. cit., p. 396

spinge a chiedere al suo interlocutore di non rendere manifesta la propria opinione. È il desiderio di evitare che l'opera possa venire utilizzata pro o contro il maestro, dagli amici come dai nemici, per il solo fatto che essa contiene il suo pensiero circa le singole questioni affrontate. Invece, ribadisce l'acuto discepolo, entrambe le parti saranno costrette a prestare maggiore attenzione a quello che viene scritto, non all'autore dell'opera, così giudicheranno con occhi più onesti e cercheranno più sinceramente la verità⁴⁶⁹.

In secondo luogo, Ockham sembra motivato dal bisogno di sostituire il discorso teorico con una conversazione libera e aperta alla valutazione di tutte le possibili ragioni esposte. In questa prospettiva il maestro non è colui che sa e impone agli altri il suo sapere, ma è piuttosto colui che fa comprendere, che argomenta sulle diverse opinioni, tra loro divergenti, permettendo che il discepolo utilizzi tutto il suo potenziale razionale per giudicare con obiettività e giungere autonomamente alla verità⁴⁷⁰. Lo stesso rapporto tra maestro e discepolo è costruito su un piano di parità; il confronto tra i due serve a chiarificare e nello stesso tempo attiva altre idee, mettendo in moto un processo conoscitivo fondato su una riflessione autonoma⁴⁷¹. Il razionalismo ockhamiano si esprime chiaramente anche nel *Dialogus*. Qui il pluralismo di idee messo in evidenza dal maestro conduce ad assumere una mentalità nella quale si lascia poco spazio al dogmatismo o all'intolleranza, fondandosi su quel metodo dialettico che resta lo strumento privilegiato nella ricerca filosofica. Il metodo al quale Ockham si richiama, attraverso il chiarificante discorso pronunciato dal discepolo nel prologo al primo trattato della terza parte, è quello tipicamente scolastico, il tradizionale metodo praticato da baccellieri e dottori nelle università medievali per discutere tesi tra loro spesso divergenti; questo amore per la disputa, nonostante si dibattesse su questioni legate alle verità di fede, non comportava il pericolo di incorrere in un'accusa di eresia, poiché la discussione era da intendersi solo come un semplice esercizio dialettico:

⁴⁶⁹ «...non quis alicuius sententiae fuerit auctor, sed quid dicitur attendentes, rectoribus oculis scribenda respicient et insistent sincerius indagari veritatis». *Ibi*

⁴⁷⁰ Sull'utilità di una filosofia dialogata si rimanda a G. Bachelard, *Il razionalismo applicato*, Edizioni Dedalo, Bari 1975, pp. 5-30

⁴⁷¹ Su tali questioni si rimanda al lavoro di L.R. Patanè, *Formazione dello spirito scientifico e insegnamento delle scienze in Gaston Bachelard*, «Quaderni di Pedagogia», n. 5, Edigraf, Catania 1979

«DISCIPULUS: Timor non te retrahat memoratus, quia sicut videmus catholicos de fide absque periculo iuste calumpnie ad exercitium disputare (doctores enim sacre theologie de fide in scolis publice disputant et, contra veritatem fidei quo sciunt acucius arguentes, nullum crimen incurrunt, licet nec tunc nec umquam postea veritatem questionis disputate determinent; baccalarii eciam et prudentes quantum possunt forcius irreprehensibiliter, immo sepe laudabiliter, contra veritatem arguunt et allegant), sic de potestate summi pontificis ad exercitium contingit laudabiliter disputare»⁴⁷².

L'affermazione del discepolo non solo testimonia le caratteristiche del tradizionale metodo scolastico ma rimanda anche ai dibattiti sulla natura del potere papale che nel Trecento erano supportati da numerosi trattati, orientati a ridefinire i rapporti tra le autorità ecclesiastiche e quelle politiche⁴⁷³. La questione si concentrava sul modo in cui andava intesa la *plenitudo potestatis*, un'espressione già usata da Bernardo di Clairvaux nel *De consideratione ad Eugenium Papae*. Il suo significato poteva limitarsi alla posizione di potere goduta dal papa nei confronti di altri poteri ecclesiastici ma la definizione veniva anche intesa come sinonimo di una sovranità che comprendeva insieme i due poteri, lo spirituale e il temporale, secondo una dottrina che si era affermata nel corso del pontificato di Innocenzo III (1198-1216)⁴⁷⁴.

Prima di analizzare le tematiche ecclesiologico-politiche presenti nel *Dialogus*, torniamo alle possibili motivazioni che spingono Ockham a scegliere il dialogo come genere letterario alternativo al trattato. Ne aggiungiamo una terza, che comprende le prime due, ma esprime in più un bisogno di prudenza che egli sente ancora molto forte, un vero e

⁴⁷² «DISCEPOLO: Il ricordo della paura non ti trattenga, poiché così come vediamo i cattolici disputare sulla fede come un semplice esercizio, senza incorrere nel pericolo di una giusta accusa (infatti i dottori di sacra teologia disputano sulla fede nelle pubbliche scuole e, mostrando come erronee verità di fede che conoscono profondamente, non incorrono in alcun crimine, ammesso che non definiscano né in quel momento né in un momento successivo la questione della verità; anche i laureati e i giuristi, nel modo più abile che possono, irreprensibilmente anzi spesso lodevolmente, argomentano e portano prove autorevoli contro la verità), così avviene che si disputi lodevolmente del potere del sommo pontefice, come un semplice esercizio scolastico». *Dialogus*, III, 1, *Prol.*, op. cit., p. 769

⁴⁷³ «Costruiti con le tecniche argomentative sviluppate dalla cultura universitaria coeva, nella loro stessa natura e struttura letteraria questi trattati tendevano ad avere uno sviluppo teorico, mentre nel loro oggetto – le prerogative papali, regali, imperiali – mostravano come per i contemporanei il problema politico risultasse pregnante soprattutto a partire dalla questione dei rapporti tra i vertici della cristianità». R. Lambertini, *Da Egidio Romano a Giovanni da Parigi, da Dante a Marsilio: fautori e oppositori della teocrazia papale agli inizi del Trecento*, in *Il pensiero politico. Idee Teorie Dottrine*, Età antica e medievale, vol. I, a cura di C. Dolcini, UTET, Torino 1999, p. 210

⁴⁷⁴ Cfr. C. Martello, *La critica alla teocrazia nel Dialogus di Guglielmo di Ockham*, in *I Francescani e la politica*, tomo II, op. cit., p. 672

proprio timore di incorrere ancora in quelle infamanti accuse di eresia che non ha mai creduto di meritare, consapevole di non essersi mai allontanato dall'ortodossia cattolica:

«MAGISTER: Tam tua instancia quam desiderium proficiendi predicta aggredi michi suadet, sed timor calumpniam incurrendi illorum qui forsitan dicent me audere illicite disputare de potestate summi pontificis dissuadet, presertim cum leges eciam canonice et civiles videantur asserere quod sacrilegium incurrit qui presumit de auctoritate principis disputare. Ideo, si tibi videtur, de prefatis me nullatenus intromittam, maxime cum ad libros necessarios non valeam, ut estimo, pervenire»⁴⁷⁵.

Il riferimento alla penuria di libri è un tratto frequente nel *Dialogus*. Forse il nostro Guglielmo pensava di non trovarsi più in un luogo ideale per lo studio e la riflessione filosofica. L'argomento, inoltre, richiedeva inevitabilmente l'uso di 'strumenti' di lavoro che certo non gli erano mancati nelle scuole inglesi dove aveva trascorso la prima parte della sua vita. I costanti riferimenti alla Bibbia e al *Decretum*, secondo la prassi che i teologi del tempo seguivano nel trattare anche questioni politiche, dovevano necessariamente accompagnarsi all'imponente opera esegetica dei Padri e dei Dottori, nonché alle varie decretali pontificie, insieme alle diverse opere già pubblicate sugli stessi temi. Se poi si aggiunge la considerazione che Ockham fosse nuovo alla trattazione di simili questioni, benché avesse già composto l'*Opus nonaginta dierum* – un'opera che non trattava tuttavia questioni legate all'analisi dei rapporti tra potere temporale e spirituale – si comprende chiaramente il senso di una precisa affermazione contenuta nel prologo al secondo trattato della terza parte:

«MAGISTER: Eorum perfecta cognitio quae tractanda commemoras ex libris sacrae theologiae, utriusque iuris (canonici videlicet et civilis), philosophiae moralis, et ex historiis Romanorum atque imperatorum et summorum pontificum ac aliarum gentium, esset patentius extrahenda et solidius munienda, de quibus solummodo Bibliam et decretum cum quinque

⁴⁷⁵ «MAESTRO: Sia la tua insistenza, sia il tuo desiderio di apprendere mi spingono ad intraprendere le cose di cui si è detto, ma la paura di incorrere nell'accusa di coloro che forse diranno che io oso disputare illecitamente del potere del sommo pontefice mi dissuade, tanto più che entrambe le leggi, canonica e civile, sembrano asserire che chiunque intenda disputare dell'autorità del principe commette un sacrilegio. Perciò, se ti sembra giusto, nelle cose suddette non mi intrometterò in nessun modo, principalmente perché, come credo, non potrò avere a disposizione i libri necessari». *Dialogus*, III, 1, *Prol.*, op. cit., p. 769

libris decretalium spem habeo obtinendi; quare, ne opus imperfectum, imo ridiculosum, forsitan faciamus, videtur consultius totaliter desistendum»⁴⁷⁶.

Ma si tratta solo di una dichiarazione di relativa incapacità a trattare una questione talmente complessa? Il timore di produrre un'opera imperfetta? O piuttosto un espediente finalizzato a riportare l'attenzione sulle qualità morali e intellettuali del maestro? È certo che Ockham, scrivendo il *Dialogus*, intende attingere anche da una radicata cultura teologica e filosofica che ormai gli appartiene, nonché riferirsi a una parte della trattatistica politica già prodotta in quegli anni⁴⁷⁷. Così, le parole del discepolo servono ancora una volta a esortare il maestro affinché, mettendo a frutto la propria erudizione e la propria memoria, possa superare la difficoltà dovuta alla penuria di libri:

«DISCIPULUS: [...]. Nequaquam igitur propter librorum penuriam est opus tam utile dimittendum, praesertim cum in praenominatis libris, quos potes habere, plura quae tangunt discutienda valeas reperire, et plurima quae legisti, quae sicut opinor a tua memoria non penitus exciderunt, vel verba vel sententiam recitando possis cum opportunitas fuerit allegare»⁴⁷⁸.

Che Guglielmo conoscesse già molte delle opere politiche circolanti all'epoca del suo esilio monacense, è dimostrato anche da un passo tratto dal prologo alla prima parte del *Dialogus*. Qui il discepolo, soffermandosi

⁴⁷⁶ «MAESTRO: La perfetta conoscenza di questi argomenti che, tu ricordi, deve essere illustrata, a partire dai libri della sacra teologia e di entrambi i rami del diritto (canonico e ovviamente civile), della filosofia morale e a partire dalle storie dei Romani e degli imperatori, dei sommi pontefici e delle altre genti, potrebbe essere ricavata più chiaramente e difesa in modo più solido; su tali argomenti ho solo la Bibbia e la speranza di ottenere il Decreto con cinque libri di decretali. Perciò affinché l'opera non risulti incompleta, anzi forse ridicola, sembra che si debba rinunciare totalmente a qualcosa di più approfondito». *Dialogus*, III, 2, *Prol.*, op. cit., p. 866

⁴⁷⁷ Carlo Dolcini ha ipotizzato che il gruppo dei 'michelisti', venuto in Italia al seguito dell'imperatore nel 1328, abbia potuto leggere la *Monarchia* di Dante, oltre che il *Defensor pacis* di Marsilio. Mancano tuttavia prove concrete che dimostrino tali legami intellettuali, anche se la conoscenza del *Defensor pacis*, da parte di Ockham, risulta chiaramente da riferimenti contenuti nella terza parte del *Dialogus* dove il maestro riporta le tesi del dottore patavino presentandole come la *quarta opinio* tra le cinque esposte. Sappiamo inoltre che anche Marsilio condivise con Ockham l'esilio a Monaco. Più difficile risulta dimostrare la conoscenza della *Monarchia* di Dante. Cfr. C. Dolcini, *Nuove ipotesi e scoperte su Dante, Marsilio e Michele da Cesena. Il nodo degli anni 1324 e 1330*, in: *Etica e Politica. Le teorie dei frati mendicanti nel Due e Trecento*, op. cit., pp. 281-297; Id., *Marsilio contro Ockham*, in: *Crisi di poteri e politica in crisi*, op. cit., pp. 270-289

⁴⁷⁸ «DISCEPOLO: [...]. Orbene, in nessun modo si deve abbandonare un'opera tanto utile a causa della penuria di libri, tanto più che nei predetti libri, di cui puoi disporre, si possono leggere molte cose che trattano ciò su cui si deve discutere. Inoltre, quando vi sia l'opportunità, puoi citare la maggior parte delle cose che hai letto nel passato, le quali credo non siano state interamente rimosse dalla tua memoria, riportando le parole o il pensiero». *Dialogus*, III, 2, *Prol.*, op. cit., p. 866

ancora sulle doti intellettuali del suo maestro, aggiunge una precisazione che chiarisce l'intenzione con cui Ockham si accingeva a comporre l'opera. In particolare, si evince ancora il suo stato d'animo, la costante preoccupazione di condurre la sua polemica contro le derive teocratiche del pontificato di Giovanni XXII, evitando però i toni più aspri. Probabilmente il filosofo intendeva comporre un'opera *sine ira et studio* che, per il momento, potesse servire più a chiarire ed esporre in modo imparziale alcune idee piuttosto che a lanciare accuse contro il pontefice⁴⁷⁹. È appena il caso di ribadire che solo la forma dialogica permette all'autore di poter esprimere i suoi timori, le preoccupazioni, le incertezze e, se vogliamo, le speranze insieme agli obiettivi che egli si prefigge di raggiungere:

«DISCIPULUS: [...]. A te autem specialiter hoc opus efflagito non solum quia te reputo pre aliis eruditum, sed etiam quia te video circa contingentiam controversiam prefatam singulariter occupatum. Omnes enim libellos et opera adversariorum contra dominum summum pontificem niteris congregare, in quibus sine intermissione studes, ita ut aliquando occasionem habeam suspicandi quod aliqua dubitatio in corde tuo de summo pontifice eiusque doctrina nascatur. Quia tamen a me – quem scis eiusdem domini summi pontificis sincerissimum zelatorem, et quod adversarios complicesque eorum valde detestor – de predictis nichil abscondis, michi prebes materiam opinandi quod ad reprobandum tempore opportuno omnia opera colligis emulorum. Verumtamen propter motiva prescripta ante huius operis consummationem michi mentem tuam minime pandas, nec propter hoc putes te culpam aliquam incursum, quia ut melius nosti nonnumquam licet veritatem ex causa tacere»⁴⁸⁰.

L'immaginario confronto dialettico permette a Ockham di inserire numerosi riferimenti autobiografici, identificandosi ora con il maestro che espone in modo imparziale i diversi punti di vista – mantenendo una

⁴⁷⁹ La prima parte del *Dialogus* viene scritta da Ockham in un momento in cui Giovanni XXII è ancora in vita, prima del 1334.

⁴⁸⁰ «DISCEPOLO: [...]. Specialmente a te chiedo vivamente quest'opera, non solo perché ti considero più erudito di altri, ma anche perché ti vedo particolarmente coinvolto negli eventi che riguardano questa controversia. Ti sforzi, infatti, di raccogliere tutti i libelli e le opere degli avversari contro il nostro signore pontefice romano e li studi con un tale impegno, che a volte ho l'occasione di sospettare che nel tuo cuore sorga qualche dubbio circa l'alto pontefice e il suo insegnamento. Poiché tu che mi conosci come un sincero sostenitore dello stesso sommo pontefice e sai che odio fortemente gli avversari e i loro complici, non mi nascondi nulla delle cose stabilite, mi dai ragione di pensare che li raccogli per contestare nel tempo opportuno tutte le opere dei suoi nemici. Cionondimeno, per queste ragioni, non rivelarmi il tuo pensiero prima della conclusione di quest'opera e non pensare che tu possa incorrere in qualche colpa, poiché, come sai bene, talvolta è permesso per giusta causa tacere la verità». *Dialogus*, I, *Prol.*, op. cit., p. 396

neutralità che è funzionale al suo bisogno di prudenza, oltre che alla finalità euristica del dialogo – ora con l'acuto discepolo che non teme di esprimere liberamente il proprio pensiero, dopo un'attenta riflessione guidata dalla mediazione operata dal suo erudito maestro. Il discepolo, però, si presenta anche come un tenace difensore del pontefice. Alla luce di ciò che già sappiamo del pensiero ockhamiano, ovvero della sua opposizione alle critiche radicali contenute nell'opera di Marsilio verso il primato di Pietro e della Chiesa romana⁴⁸¹, possiamo ipotizzare che il brano in questione debba essere letto come una sorta di premessa necessaria che permette al filosofo francescano di ribadire la propria fedeltà alla Chiesa e alla sua guida spirituale (pur considerando Giovanni XXII un papa eretico e quindi contestabile). In linea di principio, Ockham non mette in discussione l'esistenza di una gerarchia ecclesiastica, anzi, l'autorità che egli riconosce al papa può estendersi *casualiter* anche agli affari secolari, come si vedrà analizzando il suo pensiero politico. Secondo Ockham l'autorità del papa ha un carattere 'ministrativo' non 'potestativo'; da ciò però non deriva una subordinazione dell'autorità spirituale all'Impero. Una concezione 'oggettiva' della giustizia, gli permette di richiamare qualsiasi potere, spirituale o temporale, al vincolo del diritto naturale immutabile⁴⁸². Del resto, la distinzione ockhamiana tra le due istituzioni, rimanda al carattere paterno e pastorale del successore di Pietro, non assimilabile al potere del sovrano secolare che resta fondato sul *dominium* e dunque sulla forza coattiva delle leggi necessarie al buon governo della comunità⁴⁸³. Va chiarito, tuttavia, che per Ockham l'arbitrarietà o l'indifferenza morale non caratterizzano la sfera di azione del 'politico' poiché essa è garantita dal consenso popolare e trova la sua stessa legittimazione nella razionalità della legislazione positiva espressione della *ratio naturalis* universale⁴⁸⁴.

Volendo concludere, e aggiungere qualche considerazione sulle intenzioni non esplicitamente espresse dall'autore del *Dialogus*, si potrebbe supporre che l'opera costituisca uno strumento per promuovere la costruzione di un pensiero politico ben definito, per dare una

⁴⁸¹ Cfr. C. Dolcini, *Marsilio contro Ockham*, op. cit., pp. 281-285

⁴⁸² Cfr. R. Lambertini, *Da Egidio Romano a Giovanni da Parigi, da Dante a Marsilio: fautori e oppositori della teocrazia papale agli inizi del Trecento*, op. cit., pp. 245-246

⁴⁸³ Cfr. C. Martello, *La critica alla teocrazia nel Dialogus di Guglielmo di Ockham*, in: *I Francescani e la politica*, op. cit., p. 673

⁴⁸⁴ Ciò sarà particolarmente evidente quando si analizzerà il terzo modo in cui Ockham intende il diritto naturale. Cfr. Ockham, *Dialogus*, III, 2, 3, 6, p. 931

sistemazione teorica a pensieri e idee che, sebbene già presenti, necessitano ancora chiarimenti e risposte precise. Il dialogo immaginario ci presenta il filosofo a colloquio con se stesso, impegnato a cercare la verità con un metodo che permetta di esprimere con moderazione il proprio punto di vista, dando spazio anche alle idee altrui e restando fermo nella ricerca di una *sapientia* autenticamente cristiana. Secondo l'ideale ockhamiano quest'ultima può trovare un'attuazione concreta nella scienza morale e politica.

3.2 Ockham teorico del diritto soggettivo?

Prima di addentrarci nell'analisi della teoria ockhamiana del diritto naturale, occorre fare una breve premessa, prendendo in considerazione la distinzione concettuale tra diritto oggettivo e diritto soggettivo. Inoltre occorre chiarire alcuni aspetti riguardo alla moderna teoria dei diritti soggettivi, la cui origine può essere individuata già nel XII secolo⁴⁸⁵.

Secondo Michel Villey, ci sarebbe una distanza incolmabile tra la teoria classica del diritto naturale – da cui segue il tradizionale significato oggettivo della giustizia come insieme di norme morali che dirigono le azioni degli uomini – e la teoria del diritto soggettivo⁴⁸⁶. Bisogna ammettere che lo scarto tra le due teorie sembra aumentare se si considera che – seguendo il giudizio del filosofo del diritto francese – nel primo caso il discorso si concentrerebbe sulla capacità di discernimento morale che distingue l'essere umano, il quale viene guidato dalla ragione

⁴⁸⁵ Cfr. B. Tierney, *L'idea dei diritti naturali*, op. cit., p. 69

⁴⁸⁶ L'interpretazione che Villey ha dato della teoria del diritto ockhamiana, opponendola nettamente alla dottrina aristotelico-tomista, dando origine ad un'autorevole corrente storiografica che arriva fino ai nostri giorni, risulta particolarmente critica: «L'opera di San Tommaso rappresenta, in confronto a queste posizioni estreme, un atteggiamento più moderato. [...] egli ha saputo darci una teoria del diritto. [...] per legittimare il ricorso alle facoltà naturali dell'uomo, per suscitare l'iniziativa della giurisprudenza laica e dell'autorità politica negli affari temporali; era necessario riabilitare ragione e volontà contro le argomentazioni dell'agostinismo. [...]. Il francescanesimo è pieno di disprezzo per la ragione, anche quando questa deve guidarci nell'ordine delle cose temporali, e si ostina a voler ricondurre il principio della conoscenza e ogni regola di condotta al testo rivelato della Sacra Scrittura o alla grazia sovranaturale. [...], assumendo un aspetto indubbiamente reazionario. [...]. Occam [...] è espressione del suo tempo, è espressione dello spirito degli uomini medievali, la cui fede profonda non è simpatetica con un diritto naturale oggettivo, ma col contratto, con un atto, cioè, che crea rapporti personali, sia che si tratti di un contratto di associazione, che del riconoscimento di diritti feudali, o anche della promessa fatta al fonte battesimale; con un diritto nuovo, insomma, che si fonda sulla libertà». M. Villey, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, op. cit., p. 227

nella conoscenza dei valori etici universali mentre, nel secondo caso, il discorso si sposterebbe sui diritti che il soggetto riconosce a se stesso, rivendicando una *potestas dominandi* nella sfera economica; la teoria del diritto soggettivo caratterizzerebbe così l'inizio dell'età moderna, un momento storico in cui si afferma un'etica individualistica fondata sul valore supremo della libertà, funzionale alle diverse esigenze del soggetto.

Non si può negare che i teologi medievali mantenessero una precisa distinzione tra l'oggettiva razionalità del diritto naturale e le diverse norme positive la cui mutevolezza permette un adattamento delle leggi alle esigenze dettate dalle particolari situazioni politiche determinatesi storicamente. Volendo cogliere lo spirito profondo di questa importante distinzione, si possono citare le parole di un teologo francescano del Trecento, Francesco di Meyronnes, quando distingueva tra l'unicità della legge naturale immutabile e la molteplicità delle leggi umane: «vi è una sola legge naturale che contiene ogni norma di tutta la vita. Perciò vi sono molte leggi dal punto di vista materiale e parziale, una invece dal punto di vista formale e totale»⁴⁸⁷. Attraverso un'evoluzione di tali concetti, in età moderna, la legge naturale si moltiplica nei diritti soggettivi moralmente inattaccabili⁴⁸⁸, e l'aspetto più evidente di questa trasformazione è proprio il nuovo significato assunto dal diritto di proprietà che diventa un diritto assoluto e inviolabile⁴⁸⁹.

Uno degli obiettivi di questa ricerca è dunque stabilire se Ockham possa essere considerato come il teorico del diritto soggettivo, secondo la definizione data da Villey⁴⁹⁰. Finora si è visto quanto grande fosse il debito che il filosofo inglese riconosceva nei confronti della teoria classica del diritto naturale, almeno nella versione in cui si era affermata a partire dalle opere dei primi Padri apologisti che avevano riflettuto su una

⁴⁸⁷ «Dico quod est tantum una lex naturalis totalis vite continens omnia precepta. Unde sunt plures leges materialiter et partialiter, una vero totaliter et formaliter. [...]. Multe sunt leges partiales et de diversis, sed una totalis tantum est lex naturalis sequens dictamen recte rationis naturalis [...]». La citazione si legge in G. Alliney, *Volontarismo e mercato: un nesso necessario? Il caso di Francesco di Meyronnes*, op. cit., p. 34

⁴⁸⁸ Cfr. B. Tierney, *L'idea dei diritti naturali*, op. cit., p. 39

⁴⁸⁹ «En première ligne, on y définit la propriété comme une espèce ressortissant au genre du *droit subiectif*; c'est-à-dire comme un attribut de la personne; [...]. Telle est la notion engendrée par l'individualisme moderne. [...]. La propriété des modernes fut un des ingrédients du culte de la liberté de l'individu». M. Villey, *Notes sur le Concept de Propriété*, op. cit., p. 70

⁴⁹⁰ Su questo tema esiste un lavoro interessante che segnaliamo: L. Marchettoni, *Ockham e l'origine dei diritti soggettivi*, in «Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», XXXVII (2008), pp. 21-66

nozione di *ius naturale* già appartenuta alla tradizione filosofica greca, a sua volta confluita nella cultura e nella scienza giuridica romana. Questa teoria classica non ammetteva che al diritto naturale si potesse ricondurre qualche forma di proprietà (né sui beni né sulle persone), mentre legava quest'ultima allo *ius gentium*.

Fatte queste considerazioni che, è bene notare, ci portano sul piano del diritto positivo, resta dunque da stabilire se già il diritto civile e canonico medievale conoscesse una nozione di *ius* che, oltre a identificarsi con il diritto legato ad una *res* – così come era chiaramente inteso il diritto di proprietà o di altre forme di dominio sui beni come l'usufrutto – poteva indicare anche la volontà di godere di un bene o di un diritto, la consapevolezza da parte del soggetto di essere l'unico legittimo titolare di una *potestas*. In altri termini, ci si deve chiedere se i canonisti medievali, a partire dalla rinascita degli studi giuridici nel XII secolo, ammettessero una distinzione concettuale tra il diritto reale (sul bene) e il diritto che il titolare di tale situazione giuridica attiva riconosceva a se stesso in maniera esclusiva. Quale rilevanza aveva dunque, nella scienza giuridica, il soggetto del diritto?

Per rispondere a questa domanda sembra utile richiamare alla mente alcuni strumenti teorici elaborati dal pensiero giuridico medievale. L'idea che i beni di questo mondo potessero appartenere anche a una 'persona' fittizia ovvero a quella che la scienza giuridica riconosceva come un 'soggetto' di diritto – un'entità costruita dagli stessi giuristi al fine di organizzare al meglio la circolazione della ricchezza – una *persona ficta* alla quale si riconosceva autonomia e capacità giuridica propria, era stata introdotta dai canonisti del XIII secolo e la sua elaborazione si deve soprattutto all'opera di Sinibaldo Fieschi, più noto come papa Innocenzo IV⁴⁹¹. L'idea di un corpo morale distinto dai singoli corpi fisici, frutto di una rappresentazione intellettuale ma capace di esistere autonomamente come persona capace di diritto, giungerà a maturazione con il pensiero giuridico del XVII secolo⁴⁹². La persona giuridica creata dai canonisti era dunque un nuovo 'soggetto' che si aggiungeva alla persona fisica, al quale si riconosceva lo stesso potere di disporre dei beni, la titolarità dei suoi *iura*.

⁴⁹¹ Cfr. P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, op. cit., pp. 219-222

⁴⁹² Cfr. F. Todescan, *Dalla «persona ficta» alla «persona moralis». Individualismo e matematismo nelle teorie della persona giuridica del sec. XVII*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», XI/XII (1982/83), tomo I, pp. 61-66

Sembra, dunque, che questa concezione ‘soggettiva’ del diritto fosse già abbondantemente presente nella scienza giuridica medievale. Ne è testimone Marsilio da Padova che, nel secondo libro del *Defensor pacis*, lungi dal voler fornire una definizione univoca di *ius*, si concentrava in particolare sul significato di *dominium*. Partendo dal presupposto che la legge positiva garantisce al proprietario il suo diritto su un bene, Marsilio ricordava che il termine rimandava anche al potere di chi esprime chiaramente la volontà attuale e abituale di godere di tale diritto legittimamente acquisito⁴⁹³. Aggiungeva inoltre che lo stesso potere era riconosciuto a colui che avesse voluto rinunciare espressamente a una cosa o a qualche diritto derivante da essa, poiché nessuna legge può costringere chi non vuole a godere dei benefici di un diritto⁴⁹⁴. Dopo qualche secolo Ugo Grozio, componendo la sua opera maggiore (*De iure belli ac pacis*, 1625), forniva un importante contributo alla definizione di *ius*, pur indicandolo anche come «ciò che è giusto»⁴⁹⁵ ovvero che non ripugna a un essere dotato di ragione, secondo la classica accezione oggettiva appartenente alla tradizione aristotelico-tomista che il giurista olandese condivideva pienamente. Contemporaneamente, infatti, Grozio non mancava di aggiungere una precisazione che, introducendo un significato soggettivo, gli permetteva di sviluppare quella teoria dei diritti naturali personali che lo avrebbe consacrato come uno dei padri del moderno giusnaturalismo⁴⁹⁶. Grozio, a sua volta, mostrava molte affinità con i teologi della Seconda Scolastica che, attraverso i *Commentaria* alla *Summa Theologiae* avevano riproposto – non senza interessanti innovazioni – la dottrina di Tommaso d’Aquino, ‘modernizzando’ tematiche tipiche della teologia medievale come la distinzione tra *finis*

⁴⁹³ «Hec autem potestas nil aliud est quam actuale aut habituale velle sic habendi rem iure quesitam, ut diximus [...]». Marsilio da Padova, *Defensor pacis*, lib. II, cap. XII, op. cit., p. 550

⁴⁹⁴ «Potest enim quilibet renunciare licite iuri pro se introducto secundum humanas leges, neque ad iuris beneficium compellitur quis invitus secundum legem aliquam». *Defensor pacis*, p. 552

⁴⁹⁵ Ugo Grozio, *Il diritto della guerra e della pace*, libro primo, c. I, III, a cura di F. Arici e F. Todescan, introduzione di G. Fassò, CEDAM, Padova 2010, p. 47

⁴⁹⁶ «Rispetto a questo significato del termine diritto, ve n’è un altro, ma proveniente dalla stessa radice, e che si riferisce alla persona; in questo secondo senso, il diritto è una *qualità morale* che spetta alla persona per avere o fare qualcosa giustamente. Questo diritto spetta alla persona, sebbene talora si riferisca a una cosa, come nel caso delle servitù prediali che sono chiamate diritti reali rispetto ad altri diritti meramente personali; non perché anche i primi non spettino ad una persona, ma perché spettano solo a colui che possiede una determinata cosa. La qualità morale perfetta poi, è chiamata da noi *Facoltà*; quando è imperfetta, *Attitudine*: la prima corrisponde a ciò che nel mondo della natura è chiamato *atto*, la seconda a ciò che nel mondo della natura è chiamato *potenza*». Ugo Grozio, *Il diritto della guerra e della pace*, libro primo, c. I, IV, p. 48

ultimus naturalis (il Dio dei filosofi) e *finis ultimus supernaturalis* (il Dio dei teologi)⁴⁹⁷. Essi, inoltre, avevano fornito la propria interpretazione della dottrina del diritto naturale; il gesuita Francisco Suárez⁴⁹⁸, nei confronti del quale l'opera di Grozio riconosceva un grande debito, era un interprete dell'intellettualismo tomista sebbene non nascondesse alcune chiare aperture al volontarismo. Nel *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, Suárez affermava che Dio sceglie liberamente di creare l'ordine dell'universo dotandolo di leggi che la ragione umana riesce a «decifrare quasi con matematica certezza»⁴⁹⁹. Il gesuita aveva dedicato una particolare attenzione ai tre diversi 'modi' in cui si può parlare di diritto naturale, insistendo nello stesso tempo sulla sua immutabilità e sulla possibilità di variazioni legate a particolari circostanze⁵⁰⁰.

Come si è già accennato, il razionalismo di molti teologi e giuristi della Seconda Scolastica, pur concedendo molto al volontarismo, era finalizzato all'affermazione di una dottrina che deduceva il diritto dalla 'natura delle cose' e che, riaffermando la celebre formula "*etiamsi daremus non esse deum*", sembrava escludere dalla scienza giuridica qualsiasi riferimento diretto alla volontà divina⁵⁰¹, contribuendo allo sviluppo di una concezione soggettiva e dunque moderna del diritto. Nasceva così l'idea dell'autonomia dello spirito umano attraverso cui l'uomo, grazie alla ragione naturale, assumeva consapevolezza della propria centralità, sviluppando dottrine etiche e giuridiche che sostituivano al «fondamento teologico crollato con il medioevo una base nuova e più salda, perché

⁴⁹⁷ La distinzione era stata riproposta nel XVI secolo dal Gaetano. Cfr. F. Todescan, *Etiamsi daremus. Studi sinfonici sul diritto naturale*, op. cit., pp. 54-57

⁴⁹⁸ Sul pensiero giuridico di Francisco Suárez si rimanda ai seguenti studi: G. Ambrosetti, *Il diritto naturale della riforma cattolica. Una giustificazione storica del sistema di Suárez*, Giuffrè, Milano 1951; P.E. Sigmund, *From Medieval to Modern Natural Law: Ockham, Suárez and Grotius*, in *Natural Law in Political Thought*, University Press of America, Washington 1971; D. Williams, *The Immutability of Natural Law according to Suárez*, in «The Thomist», LXII (1998), pp. 97-115

⁴⁹⁹ F. Todescan, *Etiamsi daremus*, p. 58. La definizione data da Suárez è: «*decretum liberum voluntatis Dei, statuentis ordinem servandum*». *Ibi*. Sulla teoria del diritto naturale in Ockham, si rimanda al paragrafo 3.3 di questo lavoro.

⁵⁰⁰ «Suarez's contribution is particularly significant in the present discussion (which makes the misunderstanding of his thought more striking), for while maintaining the constant character of natural law, he lays out a specific and detailed way of approaching concrete situations». D. Williams, *The Immutability of Natural Law according to Suárez*, op. cit., p. 98

⁵⁰¹ Cfr. M. Villey, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, op. cit. pp. 295-338; G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto*, vol. II, op. cit., pp. 59-94

costituita dall'intrinseca natura umana»⁵⁰². Ma, come è stato posto in adeguato rilievo, il razionalismo che caratterizzava la riflessione dei giuristi moderni non si poneva in antitesi con la tradizione religiosa e neppure negava valore alle autorità del passato. Grozio fu un umanista consapevole del grande apporto che queste ultime continuavano a fornire; un prezioso *background* culturale, filosofico e teologico, dal quale egli attingeva costantemente⁵⁰³.

È chiaro che, posta in questi termini, la questione relativa alla corretta definizione di ciò che si intende per 'diritto soggettivo' assume un diverso significato, del tutto legato al modo in cui il soggetto si riconosce proprietario o titolare di qualsivoglia diritto. Per la verità alcuni studi hanno affrontato la questione ponendo l'accento sul fatto che la moderna teoria del diritto soggettivo (alla quale è stato associato il nome di Ockham come uno dei precursori) avrebbe esaltato gli aspetti volontaristici nella valutazione della moralità di un'azione, con delle conseguenze sulla dottrina giuridica che si sarebbe così sganciata dal giusnaturalismo della morale cristiana⁵⁰⁴. Non possiamo non chiederci se queste conclusioni non derivino da un semplice fraintendimento sorto all'interno del dibattito sul cosiddetto volontarismo attribuito ad alcuni filosofi medievali. Bisogna ammettere che tale modo di intendere il diritto soggettivo implicherebbe delle precise ricadute sul piano dell'etica poiché si partirebbe dal presupposto che con esso si abbandona la tradizionale idea di una giustizia intesa oggettivamente, appartenuta pienamente alla riflessione filosofica di Tommaso d'Aquino. Di conseguenza, sembrerebbe che a partire dal XIV secolo sarebbero state poste le premesse per l'affermazione di etiche radicalmente individualistiche che avrebbero rimandato la definizione del 'giusto' a considerazioni soggettive, a prescindere da qualsiasi norma oggettiva eticamente vincolante *a priori*. In questo contesto è stata infatti attribuita alla filosofia ockhamiana la responsabilità di una svolta verso una 'laicizzazione' della scienza morale e

⁵⁰² G. Fassò, introduzione a Ugo Grozio, *Il diritto della guerra e della pace*, op. cit., pp. XV

⁵⁰³ Cfr. G. Fassò, introd. a Ugo Grozio, *Il diritto della guerra e della pace*, pp. XX-XLVI

⁵⁰⁴ Secondo il giudizio di Luca Parisoli la scuola francescana, insistendo sul primato della volontà, avrebbe individuato in essa la fonte di ogni diritto positivo, contribuendo al processo di autonomizzazione del diritto umano rispetto a quello naturale e divino, in opposizione alla dottrina tomista del diritto naturale oggettivo fondata sull'unico precetto "fai il bene ed evita il male". Cfr. L. Parisoli, *Volontarismo e diritto soggettivo*, op. cit., pp. 264-265

giuridica che si rendevano così indipendenti dalla Verità cristiana⁵⁰⁵. In alcuni casi si è sostenuto che Ockham si sarebbe opposto tenacemente alla dottrina tradizionale del diritto naturale, introducendo una concezione della libertà come potere arbitrario e illimitato; egli, inoltre, avrebbe elaborato «una teoria della proprietà, intesa come diritto soggettivo»⁵⁰⁶. Si impone, perciò, il bisogno di un'ulteriore riflessione. Forse bisognerebbe evitare gli equivoci che puntualmente sorgono quando si usano termini come 'laico' e 'laicità'; è stato giustamente osservato che la laicità, nel dibattito filosofico, assume un senso quando il termine 'laico' venga assunto per indicare una qualità appartenente a una figura che, pur restando all'interno di una cultura teologica, ha una *forma mentis* non dogmatica e aperta al dialogo nella ricerca della verità⁵⁰⁷. In questo caso Ockham, come altri filosofi prima di lui, si presenta come un cristiano che, a prescindere dalla sua fede, si affida alle potenzialità della ragione e cerca delle risposte in materia di scienza morale e diritto, senza temere di indagare anche nel controverso campo dei rapporti tra Papato e Impero, insistendo sull'opportunità di distinguere (laicamente) le funzioni spirituali da quelle temporali. La composizione del *Dialogus* ne è la testimonianza.

Tornando al tema centrale di questo paragrafo, tentiamo ancora di chiarire alcuni aspetti legati ai diritti soggettivi e alla loro definitiva affermazione all'inizio dell'età moderna. Il passaggio da una cultura medievale teocentrica, fondata sull'idea di un diritto naturale 'oggettivo', alla moderna cultura antropocentrica in cui l'attenzione dei giurisperiti si concentrava sui diritti naturali imputabili al soggetto – rivendicandoli nei confronti degli emergenti Stati nazionali – si realizzava compiutamente con la teorizzazione lockiana dei diritti individuali naturali come la vita, la

⁵⁰⁵ Si tratta delle note tesi riconducibili a G. De Lagarde e M. Villey. Lo stesso Luca Parisoli fa riferimento alla «tesi "positivista" di Ockham per cui il legislatore privo di ogni riferimento ai valori cristiani compie la sua azione con piena legittimazione e validità politica, in un agire che può essere moralmente falso, ma è sempre politicamente lecito». L. Parisoli, *Volontarismo e diritto soggettivo*, pp. 265-266

⁵⁰⁶ G.P. Calabrò, *La rottura epistemologica del nominalismo occamista e la "trasfigurazione" dei diritti soggettivi nei diritti personali*, in «Fides Quaerens», I, 1-2 (2010), p. 72. L'autore dell'articolo insiste particolarmente sul ruolo che il volontarismo di Duns Scoto e Ockham avrebbe avuto nell'aprire «le porte a quella concezione soggettivistica del diritto, che segna la cifra del pensiero giuridico e politico moderno e su cui campeggia il terribile potere del Leviatano di Hobbes». *Ibi*, p. 73

⁵⁰⁷ Cfr. M.T. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Storia della filosofia medievale e laicità*, in «Doctor Virtualis», IX (2009), p. 7. Sulle problematiche inerenti ai vari significati che oggi il termine 'laico' può assumere, si rimanda ai seguenti contributi: M. Isnardi Parente, *Il coraggio di essere laicista*, in «Belfagor», LXI, 4 (2006), pp. 475-477; C. Magris, *Il senso del laico*, in «Corriere della Sera» del 20 Gennaio 2008

libertà, la proprietà⁵⁰⁸. Ci sembra quindi opportuno aggiungere qualche considerazione, cercando di chiarire alcuni concetti. A proposito della nozione 'diritto soggettivo', un conto è sostenere che il titolare di un diritto, garantito o meno dall'ordinamento giuridico (ovvero dal diritto positivo oggettivo), senta tale diritto come una pretesa morale legata indissolubilmente alla sua persona, concependolo quindi come un diritto naturale 'soggettivo' di cui vuole godere a prescindere da qualsiasi decreto umano, altro è opporre nettamente questa teoria – sulla cui universalità in genere si riscontra un consenso unanime – alla dottrina morale del diritto naturale come insieme di norme oggettive di giustizia. Una cosa, infatti, non esclude necessariamente l'altra. La natura umana come insieme «delle “capacità” e dei “funzionamenti” tipici di ogni “essere umano”»⁵⁰⁹ basterebbe a spiegare questa stretta relazione. In più si deve ricordare che, nella scienza morale, Ockham ha introdotto il concetto di coscienza che indica l'intenzionalità con cui un agente che agisce liberamente realizza il proprio fine⁵¹⁰, ma non ha allargato il discorso alla sfera dei rapporti giuridici. E soprattutto, in merito alla scienza giuridica, egli non ha mai definito la proprietà come un diritto 'soggettivo'. La concezione giuridica che identifica la proprietà come un attributo della persona, un diritto naturale inviolabile, caratterizzerà piuttosto la dottrina giuridica a partire dalla prima età moderna⁵¹¹.

La distinzione tra i due modelli non andrebbe intesa come una radicale 'opposizione'; nulla infatti impedisce di ricondurre l'insieme delle norme positive che tutelano i diritti del soggetto a norme morali di giustizia ed equità. L'universalità dello *ius gentium* rende conto della contemporanea presenza di elementi oggettivi e soggettivi; esso fa dipendere la norma positiva dalla volontà legislatrice che non opera arbitrariamente ma segue un significato condiviso intersoggettivamente, secondo i dettami della ragione naturale universale. Il diritto, inoltre, non si limita a norme prescrittive di comportamenti imposte dall'alto; esso garantisce uno

⁵⁰⁸ Cfr. F. Todescan, *Etiam si daremus. Studi sinfonici sul diritto naturale*, op. cit., pp. 214-215

⁵⁰⁹ E. Greblo, *Diritti controversi*, op. cit., p. 114

⁵¹⁰ «However, Ockham does not define “final causality” or “end” by reference to “tendency”, but by reference to “conscious intentions”. [...]. Thus when he speaks of God as a final cause, Ockham says that this can only mean that God has a purpose for everything, although this latter statement cannot be demonstrated by natural reason, but is a truth of faith (*Quodl.* IV, q. 2)». L. Urban, *William of Ockham's Theological Ethics*, op. cit., p. 337

⁵¹¹ Richard Tuck ha studiato l'origine di tale concezione giuridica, individuandola nelle teorie elaborate da autori come Jean Gerson e poi lo stesso Ugo Grozio. Cfr. R. Tuck, *Natural Rights Theories: their origin and development*, Cambridge University Press, 1979

spazio dibattimentale per la negoziazione di rivendicazioni o proteste spesso legate al rispetto dei diritti civili soggettivi⁵¹². Si entra dunque nel campo delicato del riconoscimento dei diritti, primo fra tutti il diritto alla libertà di coscienza e degli altri diritti ‘umani’; si deve ammettere tuttavia che questa prospettiva ‘libertaria’ non apparteneva in genere alla mentalità degli uomini medievali, sebbene la possibilità di una disobbedienza di fronte a leggi ingiuste, secondo coscienza, era stata legittimata come opportuna e innalzata al rango di virtù dallo stesso Tommaso d’Aquino⁵¹³. La riflessione soggettiva sulla legge morale ha però origini antiche. A tal proposito scrive Gianfranco Fioravanti: «esistono sì leggi divine (o anche leggi di natura), ma l’uomo le coglie e le riconosce non solo con una vera o presunta oggettività della ragione, ma soprattutto con la soggettività della sua coscienza», seguendo l’itinerario di ricerca già tracciato da Agostino⁵¹⁴. Bisogna perciò stare attenti a non confondere l’idea che concepisce la persona come centro di imputazione di diritti, capace di riflettere sui principi della giustizia, rivendicando libertà di coscienza di fronte a derive tiranniche del potere costituito (civile o ecclesiastico) con dottrine che accentuano l’individualismo incondizionato. Insistendo sul primato della volontà e sui diritti del soggetto, si corre infatti il rischio di un fraintendimento originato da un cattivo uso dell’idea di libertà che rimanderebbe a una sorta di anarchia, intesa come totale assenza di limiti legali e soprattutto morali.

Fatte queste considerazioni, notiamo l’assenza di tali istanze radicalmente individualistiche nei testi ockhamiani. *L’Opus nonaginta dierum* testimonia un uso di nozioni giuridiche come *dominium* e *proprietas* che Ockham aveva semplicemente ricavato dalla scienza giuridica del tempo. Nelle Glosse ai testi del diritto canonico e civile, era

⁵¹² Cfr. V. Marzocchi, *Parola e mondo storico-sociale: il caso del diritto*, in «Politica&Società», I (2012), pp. 106-107

⁵¹³ Cfr. S. Perfetti, *Quando è più virtuosa la disobbedienza. Tommaso d’Aquino su legge naturale, leggi umane e legittimità di resistenza*, op. cit., pp. 242-251. Si legga, inoltre, il saggio di S. Simonetta, *Verso un punto di vista laico sulla questione del tirannicidio fra XII e XIII secolo*, in «Doctor Virtualis», IX (2009), pp. 67-84

⁵¹⁴ Lo studioso mette in luce la difficile conciliabilità del modello concettuale che riconosce diritti e libertà personali affermatosi in età moderna (spesso in polemica contro la Chiesa, come ha sostenuto lo stesso Papa Benedetto XVI) con la legge naturale ‘oggettiva’; quest’ultima, nella *Summa Theologiae* di Tommaso d’Aquino, indicherebbe l’inclinazione naturale alla sopravvivenza fisica e alla conservazione del proprio essere che si realizza innanzitutto attraverso la procreazione all’interno dell’istituzione matrimoniale, ovvero di un rapporto ‘giusto’ poiché sanzionato giuridicamente. Cfr. G. Fioravanti, *Una conciliazione impossibile. La Chiesa tra legge naturale e diritti umani*, in «Argomenti Umani», III (2008), pp. 83-96

completamente assimilata l'idea che il diritto di proprietà avesse anche una valenza soggettiva. Brian Tierney ha mostrato che si oscillava tra due significati: da quello oggettivo – indicante il sistema del diritto nelle sue diverse specificazioni (*ius naturale, ius gentium, ius civile*) – al significato soggettivo di *ius*, quando si aggiungeva che «una persona agiva in virtù del proprio diritto (*iure suo*)»⁵¹⁵. Di conseguenza si può affermare, alla luce dei testi fin qui analizzati, che l'originalità della dottrina ockhamiana del diritto non consiste affatto nell'aver introdotto un nuovo linguaggio funzionale a una dottrina giuridica soggettivistica, priva di riferimenti a norme morali 'oggettive' (che per gli scolastici avevano una valenza teologica oltre che filosofica, in quanto supportate dalle Scritture o dalle dottrine dei Padri). Pertanto si potrebbe ipotizzare un'incomprensione del termine 'soggettivo' – qualora venisse identificato con 'arbitrario' – che squalificherebbe il reale significato dell'espressione 'diritto soggettivo'. Fin qui si è mostrato che la riflessione del filosofo si concentra sulla puntuale esposizione della teoria del *triplex tempus*, sulla particolare evidenza attribuita al diritto naturale cioè allo *ius poli* (che è insieme diritto naturale conforme al dettato della ragione e diritto divino), ai *principia* la cui evidenza si mostra subito a qualsiasi essere dotato di ragione e ciò si vedrà meglio quando si analizzerà la teoria del diritto naturale esposta nella terza parte del *Dialogus*. Inoltre, tra gli aspetti che contraddistinguono la riflessione ockhamiana sulla giustizia, resta il ruolo determinante della *recta ratio* nella fondazione della scienza morale e politica. In quest'ultima prospettiva la concezione del diritto, contenuta nelle opere politiche del filosofo, abbandona molti tratti distintivi del volontarismo per accostarsi maggiormente al razionalismo giusnaturalistico.

Resta infine da ricordare la distinzione concettuale operata da Ockham tra *licita potestas utendi communissima*⁵¹⁶ e *ius*; il diritto è istituito dalle leggi umane ma la *licita potestas* rimanda al comando divino; è così possibile comprendere la nota definizione: «transire per agrum alienum fas est, ius non est»⁵¹⁷. Nel capitolo 66 dell'*Opus nonaginta dierum*, Ockham ricorda la distinzione isidoriana tra *fas* e *ius*, privilegiando la

⁵¹⁵ B. Tierney, *L'idea dei diritti naturali*, op. cit., p. 96

⁵¹⁶ «[...] ergo ad hoc, quod usus facti sit licitus, sufficit licita potestas utendi communissima, ita quod dominium non requiritur, licet saepe aliquid aliud requiratur. Sed licita potestas utendi communissima est potestas utendi, quam Deus in primis parentibus post peccatum vel ante toti humano generi dedit; [...]». Ockham, *Opus nonaginta dierum*, cap. 4, in *Op. Pol.* vol. I, op. cit., p. 333; «[...] licentia utendi non est ius utendi». *Opus nonaginta dierum*, cap. 61, in *Op. Pol.*, vol. II, op. cit., p. 561

⁵¹⁷ *Decretum Gratiani*, dist. I, c. I, op. cit., p. 4

liceità di un'azione – la giustizia naturale che serve anche a tutelare il bisognoso nei momenti di estrema necessità – distinguendola dalla giustizia legale che rimanda piuttosto allo *ius*. Si ricorda però che, secondo Villey, Ockham avrebbe identificato *licita potestas* e *ius* contribuendo così all'affermazione della nozione soggettiva di 'diritto'⁵¹⁸, opponendosi nettamente alla dottrina tomista del diritto naturale oggettivo. È vero che in una pagina dell'*Opus* Ockham afferma che il diritto positivo all'uso di un bene (*ius utendi positivum*) sia identificabile con un potere lecito (*licita potestas*)⁵¹⁹. Ma è anche vero che nelle stesse pagine il filosofo – impegnatosi a citare puntualmente tutte le opinioni delle diverse parti in causa – ricorda che non sempre una *licentia utendi* è accompagnata da un diritto (*ius utendi*) poiché si può avere l'uso lecito senza diritto, secondo quanto già stabilito da Niccolò III⁵²⁰. A noi sembra che la lettura dell'*Opus nonaginta dierum* tolga ogni dubbio sul significato attribuito dal filosofo a ciò che può essere lecito ma non giusto da un punto di vista strettamente legale. Il diritto naturale (*ius utendi naturale*) garantisce la liceità morale dell'uso (*fas*), ma non la tutela in giudizio qualora esso venisse negato. Lo *ius utendi positivum* invece sarebbe garantito dalle leggi umane che tutelano, in questo caso, il diritto del titolare affinché possa difendersi contro coloro che volessero privarlo dei suoi diritti positivi⁵²¹. E poi non dimentichiamo che il capitolo 4 dell'*Opus* contiene una chiarificante

⁵¹⁸ «[...] occorre ricordare l'opinione ampiamente accettata di Michel Villey secondo la quale Guglielmo da Ockham fu il primo filosofo a intendere la parola *ius* nel senso di diritto soggettivo e secondo la quale, inoltre, tale cesura semantica si verificò precisamente quando Ockham "piegò risolutamente" l'idea di "diritto" al significato di "potere", in frasi come "un diritto è un potere lecito" (*ius est licita potestas*)». B. Tierney, *L'idea dei diritti naturali*, op. cit., p. 154

⁵¹⁹ «Quod enim ius utendi positivum sit talis licita potestas, patet; quia nullum illicitum debet ius aequaliter reputari, cum dicat Isidorus, ut habetur distinctione prima: *Ius autem est dictum, quia iustum est*». Ockham, *Opus nonaginta dierum*, cap. 61, in *Op. Pol.*, vol. II, op. cit., p. 559

⁵²⁰ «Primum ostendunt primo sic: Secundum Nicholaum III in decretali *Exiit* Fratres Minores utentes rebus a fidelibus eis concessis nullum habent ius utendi eis pro illo tempore, et tamen habent licentiam utendi eisdem pro illo tempore, quo utuntur; ergo licentia utendi non est ius utendi». *Opus nonaginta dierum*, cap. 61, p. 561

⁵²¹ «Circa primum dicunt quod ius utendi est duplex. Quoddam enim est ius utendi naturale; aliud est ius utendi positivum. Ius utendi naturale commune est omnibus hominibus, quia ex natura, non aliqua constitutione superveniente, habetur. [...]. Illi enim, qui nullas res habent proprias neque comune, licet habeant ius utendi rebus alienis, non tamen habent ius utendi rebus alienis nisi pro tempore necessitatis extremae; in quo tempore virtute iuris naturae omni re praesente, sine qua vita eorum salvari non posset, licite uti possunt; [...]. Aliud est ius utendi positivum, quod ex constitutione aliqua vel humana pactione habetur; [...]. [...] quilibet ius suum positivum in iudicio prosequi potest, nec alicui facit iniuriam, [...]». *Opus nonaginta dierum*, cap. 61, pp. 559-560

riflessione sulla *licita potestas utendi communissima*, la forma lecita di uso che non richiederebbe alcun diritto positivo poiché sin dall'origine concessa da Dio ai primi progenitori; essa permetterebbe un uso di fatto su cose consumabili e non consumabili che resta separato da qualsiasi dominio⁵²². Il testo in esame contiene infine una interessante precisazione da parte di Ockham, il quale rinuncia a una inutile disputa sul modo in cui la locuzione *licita potestas utendi* può essere intesa – accettando serenamente anche l'opinione di chi vuol definirla 'dominio' – mirando piuttosto alla chiarificazione concettuale finalizzata alla puntuale esposizione delle diverse argomentazioni sostenute dalle parti in causa⁵²³.

Emergerebbe dunque uno iato tra liceità morale e giustizia secolare poiché le scienze legali, nel tempo in cui Ockham scriveva, garantivano già i diritti soggettivi e la loro difesa, mentre lo *ius poli* dei Minori garantiva una giustizia metapositiva e riconduceva il discorso a un principio universale di ordine spirituale non difendibile *in iudicio*. Al contrario, la bolla *Quia vir reprobus* legava qualsiasi atto d'uso al diritto, non ammettendo la distinzione appena evidenziata. Secondo Giovanni XXII non era infatti possibile separare il diritto d'uso (*ius utendi*) da una semplice licenza d'uso⁵²⁴. Le argomentazioni del pontefice erano quelle di un esperto giurista, abituato a trattare anche le questioni teologiche secondo un punto di vista legale. Qualsiasi proprietario che concedesse in uso i suoi beni (*re sua*), trasferirebbe al concedente un potere garantito

⁵²² «[...] ergo ad hoc, quod usus facti sit licitus, sufficit licita potestas utendi communissima, ita quod dominium non requiritur, licet saepe aliquid aliud requiratur. Sed licita potestas utendi communissima est potestas utendi, quam Deus in primis parentibus post peccatum vel ante toti humano generi dedit; [...]. [...] ergo talis rei usus facti potest esse licitus absque omni dominio, et per consequens usus facti licitus rei usu consumptibilis potest ab omni dominio speciali et communi separari». *Opus nonaginta dierum*, cap. 4, in *Op. Pol.*, vol. I, op. cit., p. 333

⁵²³ «Sed forte obiciet aliquis contra hanc rationem dupliciter. Primo, quia talis potestas utendi data toti generi humano est quoddam dominium, et ita, cum actus utendi licitus non possit separari a tali potestate utendi, non poterit separari ab omni dominio. Secundo, quia non videtur quod sit talis licita potestas utendi data toti humano generi, cui renuntiari non possit; quia tunc fur haberet licitam potestatem utendi re, quam furatus est: quod videtur absurdum.

Ad primum istorum dicunt quod talis potestas utendi non debet vocari dominium, sicut nec licita potestas utendi domo, quam habet conducens domum, debet vocari dominium domus; quia semper dominium, de quo in iure civile vel canonico fit mentio, est aliquid aliud a potestate utendi, ita quod sola potestas utendi non est dominium. *Si autem omnino contendas quod talis potestas utendi data toti generi humano debet vocari dominium, dicunt quod de vocibus non intendunt contendere*». *Opus nonaginta dierum*, cap. 4, p. 334. Il corsivo è mio.

⁵²⁴ «Secundum hoc iste haereticus inter ius et licentiam videtur facere differentiam, supponens quod aliquis habeat utendi licentiam ab eo qui eam potest concedere et quod non habeat ius utendi, quod tamen evidenter est falsum. Si enim aliquis licentiam concedat alicui utendi re sua usibili, ita quod licentia teneat, constat quod iste habet ius utendi re illa cui licentia est concessa». *Quia vir reprobus*, in *Chronica*, op. cit., p. 582

dal diritto positivo, ovvero una *licentia utendi*. Nell'*Opus* queste asserzioni venivano puntualmente citate da Ockham, insieme agli argomenti contrari portati dagli *impugnatores* a difesa di frate Michele. Pertanto, se non si presta una particolare attenzione alla lettura dei testi – distinguendo tra le varie argomentazioni riportate fedelmente dal suo autore – si rischia di attribuire al filosofo ciò che invece apparteneva alla dottrina seguita da Giovanni XXII:

«Quantum ad primum dicunt quod iste impugnatus ponit hic ius utendi esse licentiam utendi seu licitam potestatem utendi, vel talem licentiam non posse esse sine iure utendi; [...]»⁵²⁵.

Del resto, proprio la via scelta da Ockham nella ricerca della verità, privilegiando il metodo dialettico fondato sull'analisi delle diverse argomentazioni e delle relative risposte favorevoli e contrarie⁵²⁶, espone la lettura delle opere del filosofo inglese al pericolo di facili fraintendimenti. Guglielmo sceglie di esporre con neutralità le diverse ragioni, seguendo la prospettiva che già era stata adottata da Abelardo nel suo *Sic et non*⁵²⁷. Tocca poi al giudizio imparziale della ragione riconoscere la verità. È il metodo di ricerca con cui il maestro guida il discepolo nelle pagine del *Dialogus*.

Come abbiamo visto, inoltre, Ockham distingue tre diversi modi di intendere la 'giustizia'⁵²⁸ e, parallelamente, presenta tre diversi modi per definire un atto 'giusto' evidenziando una netta separazione tra liceità morale e giustizia legale, precisando però che solo gli atti buoni e conformi alla vera ragione possono essere, nello stesso tempo, oggettivamente leciti e giusti, a prescindere dalla loro legalità stabilita formalmente dal legislatore⁵²⁹. Queste precisazioni contribuiscono, ancora una volta, a

⁵²⁵ «Riguardo al primo punto, essi dicono che l'impugnato qui afferma che il diritto d'uso è una licenza d'uso o un potere lecito di uso, ovvero che questa licenza non possa esistere senza un diritto d'uso; [...]». Ockham, *Opus nonaginta dierum*, cap. 61, in *Op. Pol.*, vol. II, op. cit., p. 559

⁵²⁶ «[...] quia quaerendo, opponendo, disputando et solvendo ac diversas argumentationes et responsiones recitando melius veritas invenitur, [...]». Ockham, *Octo quaestiones de potestate papae*, VIII, 3, in *Op. Pol.*, vol. I, op. cit., p. 181

⁵²⁷ Cfr. M.T. Beonio-Brocchieri Fumagalli, *Più cose in cielo e in terra*, in *Sopra la volta del mondo*, op. cit., p. 20

⁵²⁸ Sull'argomento si rimanda al capitolo II di questo lavoro, § 2.4

⁵²⁹ «[...] tertio modo accipiendo iustum, omnis actus licitus est iustus secundum eos, qui ponunt quod omnis actus humanus est bonus vel malus moraliter». *Opus nonaginta dierum*, cap. 60, op. cit., p. 559.

sollevare parecchi dubbi circa il ruolo che Ockham avrebbe avuto nello sviluppo della moderna teoria del diritto soggettivo, inteso secondo l'accezione volontaristica a proposito della quale abbiamo mostrato le nostre riserve in questo paragrafo⁵³⁰. È certo, però, che Ockham possa essere considerato un tenace difensore della nozione di *ius naturale*. Quest'ultima, nella sua formulazione classica, ammette una sfera di norme morali – indipendenti da qualsiasi atto di volontà del soggetto – che l'essere razionale conosce con assoluta certezza e che costituiscono il fondamento su cui l'uomo regola i rapporti individuali e sociali.

3.3 La teoria del diritto naturale

Dopo la morte di Giovanni XXII, avvenuta nel 1334, il *Dialogus* tra il maestro e il suo discepolo prosegue. La composizione della terza parte appartiene presumibilmente al periodo che va da tale anno a circa il 1342, in ogni caso a un arco di tempo che precede la composizione del *Breviloquium*. Una precisa affermazione nel Prologo di quest'ultima opera sembra confermare che il *Dialogus* fu scritto prima che il filosofo iniziasse la composizione di opere politiche assertive, ovvero contenenti le sue precise convinzioni, non volendosi più limitare alla puntuale e prolissa esposizione di tutte le possibili opinioni in merito alle diverse questioni trattate:

«Cupiens autem fastidium legentibus tollere, quo potero brevius studebo procedere. Quamobrem qui illa, quae hic dimissa comparere desiderabit [et] discussa videre, dialogum quendam prolixissimum in plura volumina distinctum, in quo hic tractanda et alia innumera difficiliora et scrupulosiora conferendo et recitando solummodo pertractandum, inspiciat, si ipsum habere voluerit.

Porro, quia in hoc opere non tantummodo recitando, sicut in praedicto dialogo et quibusdam aliis operibus, sed <in> aliqua asserendo constanter, [...]»⁵³¹.

⁵³⁰ Cfr. *supra*, pp. 170-177

⁵³¹ «Volendo agevolare i lettori, cercherò di procedere nel modo più breve possibile. Perciò chi desiderasse vedere gli argomenti discussi, che qui appaiono tralasciati, esaminini, se vorrà averlo, il lunghissimo *Dialogo*, distinto in più volumi, nel quale sono affrontate a fondo, soltanto attraverso la discussione e la citazione di testi, quelle cose che dovevano essere trattate qui ed innumerevoli altre più complesse e minuziose. D'altra parte, poiché in quest'opera procederò non soltanto attraverso citazioni,

È possibile formulare solo un'ipotesi sulla completa realizzazione del *Dialogus* da parte del suo autore. Non sappiamo, infatti, se i nove trattati previsti per la terza parte furono realmente scritti, secondo le intenzioni inizialmente espresse dal discepolo⁵³². Dei vari manoscritti conosciuti, alcuni contengono solo la prima parte, altri invece riportano tutta l'opera con la terza parte ridotta solo ai primi due trattati. Sembra che la prima edizione a stampa, realizzata a Parigi e comprendente anche le *Octo quaestiones*, risalga al 1476; ad essa seguì una seconda realizzata da Johannes Trechsel a Lione nel 1494. Quest'ultima fu a sua volta utilizzata da Melchior Goldast per l'edizione più nota stampata nel 1614 a Francoforte⁵³³. L'edizione Goldast ebbe una notevole diffusione in età moderna; filosofi e teologi del tempo poterono giovare di un'opera che per gli argomenti trattati – dalle questioni concernenti la sovranità politica al diritto naturale – incontrava certamente il loro interesse, anche se non veniva citata espressamente⁵³⁴. La Seconda Scolastica, nel Cinquecento, aveva reso particolarmente fecondo il campo degli studi giuridici e politici e aveva dato un nuovo impulso alle teorie sulla giustizia⁵³⁵. Tuttavia non c'è da meravigliarsi se nelle Università, sin dalla seconda metà del XIV secolo, il nome di Ockham sembrava essere diventato un tabù; nonostante molti maestri avessero raccolto l'eredità degli insegnamenti ockhamiani – si pensi alle opere di Giovanni Buridano – Ockham non veniva mai citato contestualmente. Le vicende che opposero il filosofo 'eretico' a Giovanni

come nel suddetto *Dialogo* e in alcuni altri scritti ma, per alcune cose facendo asserzioni risolte [...]». Ockham, *Breviloquium de principatu tyrannico*, in *Op. Pol.*, vol. IV, op. cit., pp. 97-98; trad. it. di A. Salerno, op. cit., pp. 47-48

⁵³² L'edizione Goldast, alla fine della terza parte, riporta alcune parole dalle quali si potrebbe evincere la volontà dell'editore dell'incunabolo stampato a Lione di non procedere oltre il secondo trattato: «[Et haec de tertia parte dialogorum pro nunc tibi sufficient]. Haec postrema verba inclusa non videtur esse auctoris Occami sed editoris, [...]». *Dialogus*, III, 2, 3, 23, op. cit., p. 955

⁵³³ Maggiori informazioni sui manoscritti e sulle prime edizioni a stampa si trovano sul sito <http://www.britac.ac.uk/pubs/dialogus/sigla.html>, a cura di J. Kilcullen e gli altri studiosi attualmente impegnati con l'edizione critica del *Dialogus*.

⁵³⁴ Sulla possibile influenza delle idee politiche ockhamiane in epoca moderna si rimanda a F. Oakley, *On the Road from Constance to 1688*, in «Journal of British Studies», 2, (1962), pp. 1-31; B. Tierney, *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought: 1150-1650*, Cambridge University Press, 1982

⁵³⁵ Cfr. P. Grossi, *La proprietà nel sistema privatistico della Seconda Scolastica*, in: *La Seconda Scolastica nella formazione del diritto privato moderno*. Incontro di studio, Firenze 16-19 Ottobre 1972. Atti a cura di P. Grossi, Giuffrè Editore, Milano 1972, pp. 117-222

XXII furono determinanti e crearono una tendenza a dissociare alcune dottrine tipicamente ockhamiste dal nome del loro teorizzatore⁵³⁶.

Anche la teoresi politica sviluppata dal filosofo inglese avrebbe avuto dunque una notevole influenza sul dibattito giuridico-politico successivo. Il secondo trattato della terza parte del *Dialogus* contiene numerosi riferimenti al diritto naturale, e ciò testimonia il grande interesse di Ockham nei confronti di una nozione che lo aveva già impegnato nella composizione dell'*Opus nonaginta dierum*. Adesso, mentre il filosofo si accinge a trattare dei poteri del papa e dell'imperatore, il diritto naturale torna con tutta la sua autorevolezza come quell'insieme di principi la cui conoscenza costituisce una delle questioni centrali nell'etica; inoltre, nella sfera politica, esso individua i confini entro i quali possono agire le diverse autorità chiamate al governo della *societas christiana*. Qualsiasi discorso politico non può prescindere dalla classica distinzione tra *ius naturale*, *ius gentium* e *ius civile*. Qualsiasi potere, temporale o spirituale, deve fare i conti con una nozione che la scienza giuridica conosce assai bene sin dai tempi più antichi.

I teologi medievali amavano riflettere sull'esistenza di norme morali immutabili, nell'ottica di una loro identificazione con la legge di Dio. La questione francescana aveva riportato l'attenzione sull'uguaglianza originaria appartenente allo *ius naturae primaevum*, ma si doveva soprattutto alla dottrina di Tommaso d'Aquino se la nozione '*ius naturale*' aveva trovato una codificazione ufficiale, in linea con una tradizione canonistica che aveva insistito sulla necessaria conciliazione tra diritto naturale e diritto umano⁵³⁷. L'idea del diritto naturale è innanzitutto un'idea morale⁵³⁸, e ciò permette una corrispondenza tra la giustizia legale e la conoscenza del vero Bene ottenuta attraverso la speculazione

⁵³⁶ «The answer to this question lies in the circumstance that Ockham's bitter opposition to Pope John XXII and his immediate successors, involving his excommunication and flight to Munich, made it inadvisable for anyone to call himself a follower of Ockham. It was necessary to distinguish Ockham's philosophical doctrines, from his personal and political misfortunes, in order to preserve them and to defend them. Thus we find, in Buridan's writings, no acknowledgement of Ockham as the source of the Ockhamist doctrines which he took over and defended; since the name was *tabu*, the doctrine could be defended only on condition of its being dissociated from the name». E.A. Moody, *Ockham, Buridan, and Nicholas of Autrecourt*, op. cit., p. 144. Sui divieti imposti nei confronti della *scientia occamica* dagli Statuti parigini del 1339 e 1340, che avevano impedito a maestri e studenti di sostenere apertamente le dottrine del filosofo inglese ormai in esilio, si legga: W.J. Courtenay, *The Registers of the University of Paris and the Statutes against the Scientia Occamica*, in «Vivarium», XXIX, 1 (1991), pp. 13-49

⁵³⁷ «La grandezza del pensiero tomista sta tutta qui: nella restaurata relazione tra i due sembianti del diritto, quello immutabile e fermo dei principi e quello mobile e plastico delle regole legali [...]». D. Quaglioni, *La giustizia nel Medioevo e nella prima età moderna*, op. cit., p. 73

⁵³⁸ Cfr. B. Tierney, *L'idea dei diritti naturali*, op. cit., p. 21

filosofica. Nella prima parte del *Dialogus*, a proposito delle limitate competenze dei moderni canonisti riguardo alla possibilità di giudicare su materie di pertinenza di teologi e filosofi «in philosophia instructos morali et perfectos in scientia rationali»⁵³⁹, Ockham si sofferma a lungo sulla superiorità del diritto naturale mostrando la sua piena adesione ai numerosi canoni contenuti nel *Decretum*, i quali testimoniano l'opportunità di subordinare ogni consuetudine o costituzione umana (civile o canonica) alla verità espressa dal diritto naturale «quod non solum in theologia sed etiam in philosophia morali [...] continetur»⁵⁴⁰. Gli esperti in queste scienze, infatti, riescono a giudicare con maggiore certezza riguardo alle questioni giuridiche, poiché sono abituati a trattare di principi superiori, certi e universali⁵⁴¹. In verità, riguardo a questioni puramente morali (*pure moralia*) che non sono soggette a possibili variazioni perché si basano su principi universali e immutabili, si deve riconoscere l'assoluta superiorità degli esperti nella filosofia morale razionale rispetto ai canonisti. Questi ultimi conoscono bene le questioni particolari, le conclusioni pratiche che discendono da principi superiori. Il diritto positivo, inoltre, è soggetto alle continue variazioni nel tempo e nello spazio apportate dai legislatori, per questo i moderni canonisti (giurisperiti) si limitano a giudicare su tali questioni particolari, puramente positive (*pure positiva*)⁵⁴². La questione relativa al diritto naturale pone dunque in primo piano il problema della conoscenza dei principi primi, una materia che resta di competenza degli esperti nelle discipline speculative, quali sono proprio i «theologi et veri philosophi»⁵⁴³.

Ockham ammetteva la possibilità di una conciliazione tra le idee morali di giustizia ed equità e una loro attuazione concreta attraverso la legislazione positiva. I numerosi riferimenti allo *ius naturale*, nel *Dialogus*, non sembrano finalizzati a giustificare una netta separazione tra filosofia

⁵³⁹ Ockham, *Dialogus*, I, 1, 8, op. cit., p. 403

⁵⁴⁰ *Dialogus*, I, 1, 9, p. 404

⁵⁴¹ «Ergo utraque de talibus habet certissime iudicare, et eo certius scientiarum huiusmodi tractatores haberent de talibus iudicare quam canoniste quo principiis certioribus, dignioribus, prioribus et universalioribus uti noscuntur». *Dialogus*, I, 1, 9, p. 404

⁵⁴² «Quantum vero ad pure moralia que nulla possunt ratione mutari si universalia sunt, nec in memoria nec in intellectu possunt canoniste naturali peditos ratione et in philosophia instructos morali et perfectos in scientia rationali excedere quoquo modo. [...]. Illa autem que pure positiva sunt et ex causa poterunt variari canoniste magis memoriter retinent; sed non habent profundius iudicare». *Dialogus*, I, 1, 8, p. 403

⁵⁴³ *Dialogus*, I, 1, 10, p. 404

morale e diritto; piuttosto, essi tendono a rimarcare la razionalità del diritto naturale, la capacità di discernimento morale che caratterizza l'essere dotato di ragione e, soprattutto, lo stretto legame tra *ius gentium* e *ratio naturalis*, secondo una prospettiva già appartenente al diritto romano e pienamente confluita nella sintesi aristotelico-tomista⁵⁴⁴. Se nell'*Opus nonaginta dierum* Guglielmo aveva fondato le proprie *rationes* sulla nozione agostiniana '*ius poli*' – già abbondantemente utilizzata da Bonaventura nell'*Apologia pauperum* – riportando il pensiero di altri francescani coinvolti nella disputa (pur non mancando di aggiungere qualche considerazione originale che lo contraddistingueva), nel *Dialogus* invece egli può pronunciarsi più chiaramente sulla sua teoria del diritto naturale, sviluppando un'analisi prevalentemente filosofica di tale nozione. Ora Ockham appare più interessato agli aspetti epistemologici che contraddistinguono la speculazione filosofica piuttosto che alla valenza pratica o teologica della questione, sebbene le conclusioni pratiche costituiscano un momento essenziale nella costruzione di una scienza morale razionale e di una teologia che egli intende anche come disciplina speculativa⁵⁴⁵. E soprattutto, nelle pagine del *Dialogus*, il filosofo concentra la sua attenzione sulla conoscenza dei principi morali universali ovvero degli *iura naturalia* che appartengono alla sfera più alta del diritto.

Nel secondo trattato della terza parte, discutendo *de iuribus Romani Imperii*, il discepolo chiede al maestro chiarimenti in merito all'eventuale perizia richiesta all'imperatore su questioni di diritto. Il discorso si concentra inevitabilmente sulla conoscenza del diritto naturale, poiché, se è razionale che egli debba avere una profonda perizia nei *secularia negotia*, così come si tende comunemente a pensare, bisogna però chiarire innanzitutto quale conoscenza debba avere l'imperatore anche in

⁵⁴⁴ «Et ideo hoc quidem est naturale homini secundum rationem naturalem, quae hoc dictat. Et ideo dicit Gaius iuriconsultus, quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes gentes custoditur, vocaturque ius gentium». «Perciò questo per l'uomo è pur sempre naturale in forza della ragione naturale che lo suggerisce. Ecco perché il Giureconsulto Gaio scriveva: "Quanto la ragione naturale ha stabilito tra tutti gli uomini, viene osservato presso tutte le genti, ed è chiamato diritto delle genti"». Thomas de Aquino, *Summa Th.*, IIa, IIae, q. 57, a. 3, op. cit., p. 279; trad. it. di P. Tito S. Centi, op. cit., p. 38

⁵⁴⁵ «Et ratio est quia, sicut dictum est prius, multae conclusiones practicae dependent ex principiis speculabilibus et sciuntur per ea, et ideo volens tradere notitiam talium conclusionum practicarum oportet quod utatur principiis speculabilibus ex quibus conclusiones illae sequuntur. Et propter hoc in scientia morali tradita a philosophis et a Sanctis inveniuntur multae veritates simpliciter speculativae, sed vocant eam scientiam moralem quia conclusiones practicae morales sunt ultima adquisita in illa scientia. [...]. Sed aliquae notitiae theologicae sunt tales, sicut istae sunt speculativae 'Deus creat mundum', 'Deus est trinus et unus' [...] de quibus non potest esse nisi notitia speculativa; et aliquae veritates sunt practicae, sicut 'Deus est diligendus ex toto corde' etc., [...]». Ockham, *In I Sent., Prol.*, q. XII, in *Op. Th.*, I, op. cit., pp. 338-360

merito al diritto naturale, visto che lo stesso Decreto di Graziano indica la necessità di conoscerne i principi, la cui ignoranza, infatti, non giustifica gli adulti dotati di ragione:

«DISCIPULUS: [...] et Gratianus 1, q. 4, para. *Notandum*, dicit quod ignorantia iuris naturalis “omnibus adultis damnabili est”. Ex quibus videtur colligi posse quod nullum est ius naturale circa quod contingit errare, aut etiam dubitare, peritos»⁵⁴⁶.

La risposta del maestro si presenta molto articolata. Essa testimonia l'interesse di Ockham per una teoria che non nega una possibile relazione tra *iura naturalia* e il diritto positivo preposto a regolamentare i *secularia negotia*. Si deve dire, però, che il maestro si mostra poco propenso a identificare del tutto la razionalità dei principi morali con le norme positive che regolano gli affari temporali, in nome di quella distinzione tra vera filosofia morale e scienza giuridica di cui aveva abbondantemente trattato nella prima parte del *Dialogus*. Per questo si preoccupa di presentare al discepolo una triplice tipologia di diritti naturali:

«MAGISTER: Respondetur quod iura naturalia reperiuntur in triplici differentia. Quaedam enim sunt principia per se nota, vel a talibus principiiis in moralibus per se notis sequuntur vel sumuntur; et circa talia iura naturalia nemo potest errare vel etiam dubitare. Ipsa tamen ignorare potest, quia potest de ipsis non cogitare et nunquam cogitasse; et talis ignorantia neminem excusat, quia talia iura naturalia, licet quis antea nunquam cogitaverit ea, statim occurrunt quando secundum ea aliquis tenetur facere aliquid vel omittere, nisi absque omni deliberatione et regula rationis velit quis ad actum procedere vel actum talem omittere; quare ignorantia talis iuris in tali casu ex damnabili negligentia vel contemptu procedit, et ideo non excusat. Si enim quis ex aliqua occasione temptatur occidere aliquem innocentem qui nunquam nocuit, statim, si deliberare velit, etiam breviter, an debeat ipsum occidere, occurret quod non debet ipsum occidere; et ideo, si absque omni deliberatione ipsum occidit, talis ignorantia ipsum non excusat»⁵⁴⁷.

⁵⁴⁶ «DISCEPOLO: [...] e Graziano 1, q. 4, paragrafo “È da notare”, afferma che l'ignoranza del diritto naturale “è condannabile in tutti gli adulti”. Da ciò sembra che si possa concludere che non esista alcun diritto naturale intorno a cui capita che gli esperti sbagliano o nutrano dei dubbi». *Dialogus*, III, 2, 1, 15, p. 880

⁵⁴⁷ «MAESTRO: Si risponde che i diritti naturali si trovano in una triplice tipologia. Infatti alcuni sono principi per sé evidenti, altri seguono o vengono desunti da tali principi noti per sé nella scienza morale; e intorno a tali diritti naturali nessuno può errare o anche dubitare. Tuttavia si possono ignorare proprio questi stessi diritti poiché si può non riflettere su di essi o non avervi mai riflettuto. E tale ignoranza non giustifica nessuno, poiché tali diritti naturali, quand'anche nessuno abbia mai riflettuto su di essi, si presentano subito evidenti allorché, a seconda delle cose che ciascuno è tenuto a fare o ad omettere –

Questo brano conferma chiaramente le idee che già Ockham aveva più volte espresso intorno alla scienza morale non positiva, i cui principi speculativi, universali e immediatamente evidenti, garantiscono all'essere razionale la conoscenza certa della giusta direzione da intraprendere perché l'agire sia retto e virtuoso⁵⁴⁸. Sembra trattarsi di un implicito riconoscimento alla tradizione teologico-filosofica tomista, secondo la quale la ragione umana, anche dopo il peccato, non perde la capacità di distinguere tra il bene e il male. Tommaso, nella *Summa Theologiae*, aveva suggerito un parallelismo tra principi speculativi e principi pratici, autoevidenti in se stessi. Se infatti l'ente è il primo oggetto della conoscenza, il bene è la prima cognizione della ragione pratica⁵⁴⁹.

Tornando al *Dialogus*, anche la prima tipologia appena esaminata si fonda chiaramente sul rigore dei principi colti dalla *ratio*, cui seguono conclusioni pratiche che, per la loro derivazione razionale, non possono che essere giuste. Il maestro individua, poi, una seconda tipologia. Si tratta di *iura naturalia* che discendono dai principi primi, conclusioni pratiche semplicemente dedotte dai primi senza grande impegno, facilmente conoscibili anche dai meno eruditi:

«MAGISTER:[...]. Alia sunt iura naturalia quae ex primis principiis iuris patenter et absque magna consideratione eliciuntur, quemadmodum in scibilibus quaedam conclusiones ex primis principiis patenter et absque magna consideratione concluduntur, etiam a minus eruditis; et talis

eccetto che in assenza di ogni riflessione e regola di ragione – si voglia procedere ad un'azione o omettere tale atto; perché l'ignoranza di tale diritto in tal caso procede da una condannabile negligenza o dal disprezzo, e perciò non giustifica. Se infatti qualcuno è tentato da una qualche occasione ad uccidere un innocente che non ha mai fatto del male, subito, se voglia deliberare anche in breve tempo se debba ucciderlo, obietterebbe di non doverlo uccidere. Perciò, se a prescindere da ogni riflessione lo uccide, tale ignoranza non lo giustifica». *Dialogus*, III, 2, 1, 15, p. 880

⁵⁴⁸ Cfr. *supra*, pp. 41-47

⁵⁴⁹ «Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam, utraque enim sunt quaedam principia per se nota. [...]. Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus, omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni». «Rispondo: Secondo le spiegazioni date in precedenza, i precetti della legge naturale stanno alla ragione pratica, come i primi principi dimostrativi stanno alla ragione speculativa: poiché gli uni e gli altri sono principi per sé noti. [...]. Ebbene, come l'ente è la cosa assolutamente prima nella conoscenza, così il bene è la prima nella cognizione della ragione pratica, ordinata all'operazione: poiché ogni agente agisce per un fine, il quale ha sempre ragione di bene». Thomas de Aquino, *Summa Th.*, Ia IIae, q. 94, a. 2, pars prima et prima secundae, op. cit., pag. 426; trad. it. T. Centi, op. cit., p. 94. Sull'argomento si rimanda al saggio di S. Perfetti, *Quando è più virtuosa la disobbedienza. Tommaso d'Aquino su legge naturale, leggi umane e legittimità di resistenza*, op. cit., pp. 227-232

ignorantia iuris naturalis non excusat, quia potest quilibet absque magno studio statim illa iura naturalia scire»⁵⁵⁰.

Secondo il maestro del *Dialogus*, anche i meno eruditi non sono giustificabili riguardo all'eventuale ignoranza delle conclusioni pratiche più comuni, conoscibili da qualsiasi essere razionale. Infine, la terza tipologia permette di ricomprendere tra i diritti naturali quelli intorno ai quali anche i più esperti possono nutrire dei dubbi, visto che alcuni li considerano giusti, altri ingiusti. In tale caso, la conoscenza dei diritti permette la buona amministrazione dei *secularia negotia*, un sapere assolutamente necessario all'imperatore:

«MAGISTER:[...]. Alia sunt iura naturalia quae a paucis, etiam peritis, et cum magna attentione et studio et per multa media colliguntur ex primis iuribus naturalibus, circa quae etiam periti interdum habent opiniones contrarias, quibusdam putantibus ea esse iusta et quibusdam iniusta; et ignorantia talis iuris naturalis excusat, praecipue in omittendo aliquid facere quod tamen faciendum esset si non ignoraretur ius, nisi sit ignorantia affectata vel crassa et supina. Talium igitur iurium naturalium notitiae acquirendae debet imperator insistere diligenter, quia alia iura naturalia, scilicet, primo modo et secundo modo dicta, leviter quando erit necesse sibi occurrent. Ut autem huiusmodi iurium et secularium negotiorum peritiam perfectam acquirat, expedit ut quamplures consiliarios secum habeat sapientes, [...]»⁵⁵¹.

Ockham sviluppa qui due concezioni principali del diritto naturale. La prima – nella quale si possono ricomprendere insieme le prime due tipologie indicate dal maestro – rientra esclusivamente nel campo di studio della filosofia morale, la disciplina che riguarda le azioni umane

⁵⁵⁰ «MAESTRO:[...]. Altri sono i diritti naturali che possono essere ricavati dai principi primi del diritto con chiarezza e senza una grande attenzione, allo stesso modo che, nelle cose che si possono conoscere, alcune conclusioni si possono dedurre dai primi principi con chiarezza e senza grande attenzione, anche dai meno eruditi. E tale ignoranza del diritto naturale non giustifica, poiché chiunque può conoscere subito senza grande impegno quei diritti naturali». *Dialogus*, III, 2, 1, 15, p. 881

⁵⁵¹ «MAESTRO:[...]. Altri sono i diritti naturali che da pochi, anche esperti, con grande attenzione e impegno e attraverso molte vie vengono ricavati dai primi diritti naturali, intorno ad essi anche gli esperti talvolta hanno opinioni contrarie, alcuni ritenendoli giusti e alcuni ingiusti. E l'ignoranza di tale diritto naturale giustifica, specialmente nell'omettere di fare qualcosa che tuttavia dovrebbe essere fatta se non si ignorasse il diritto, a meno che ci sia un'ignoranza affettata o crassa e supina. Dunque l'imperatore deve dedicarsi diligentemente ad acquisire la conoscenza di tali diritti naturali, poiché gli altri diritti naturali (cioè quelli definiti nel primo e nel secondo modo) facilmente, allorché sarà necessario, si presenteranno da se stessi. Affinché acquisisca una perfetta conoscenza di tali diritti e degli affari secolari, si prepari ad avere quanti più saggi consiglieri con sé, [...]». *Dialogus*, III, 2, 1, 15, p. 881

meglio rispondenti alla natura dell'uomo come essere razionale, capace di riflettere sulle norme morali universali e immutabili che lo guidano verso il bene, secondo la classica definizione ciceroniana che individua nella retta ragione la vera legge «[...] immutabile, eterna, quella che chiama al dovere con il suo comando, con il suo divieto distoglie dalla frode [...]»⁵⁵². In questa prospettiva il diritto naturale risulta consono alla legge divina rivelata; infatti, come Guglielmo aveva già chiarito nell'*Opus nonaginta dierum*, esso è «[...] in armonia con la retta ragione contenuta nelle cose che ci sono state rivelate da Dio»⁵⁵³. L'intelligibilità degli *iura naturalia* è il segno distintivo che garantisce la loro universalità e immutabilità; anche la prima parte del *Dialogus* testimonia il favore di Ockham verso l'attività speculativa di teologi e veri filosofi laddove essi trattano di *principia prima* e delle relative conclusioni, così come del resto aveva scritto nei *Commenti alle Sentenze*⁵⁵⁴.

Nella seconda concezione, indicata dalla terza tipologia, i diritti naturali tendono a identificarsi con lo *ius gentium*, il diritto positivo che regola i rapporti tra i privati quando amministrano i *secularia negotia*⁵⁵⁵. L'idea che il diritto naturale avesse subito alcune modificazioni «per inventionem rationis humanae»⁵⁵⁶ e che la *ratio naturalis* rappresentasse quel nesso di continuità che permette una completa identificazione tra il diritto naturale e lo *ius gentium*, apparteneva alla dottrina di Tommaso D'Aquino⁵⁵⁷. Le origini di questa concezione, a loro volta, si trovano nella scienza giuridica romana; infatti, l'equiparazione tra *ius naturale* e *ius gentium* risaliva

⁵⁵² Cicerone, *La Repubblica*, I, 25, 39, trad. it. a cura di F. Nenci, op. cit., p. 296

⁵⁵³ «Propter quod hoc ius aliquando vocatur ius naturale; quia omne ius naturale pertinet ad ius poli. Aliquando vocatur ius divinum; quia multa sunt consona rationi rectae acceptae ex illis, quae sunt nobis divinitus revelata, [...]». Ockham, *Opus nonaginta dierum*, cap. 65, in *Op. Pol.*, vol. II, op. cit., p. 574

⁵⁵⁴ «[...] et principia prima inter practica sunt conclusiones deductae ex speculativis». Ockham, *In I Sent., Prol.*, q. XII, in *Op. Th.*, I, op. cit., p. 370

⁵⁵⁵ «Ius autem gentium omni humano generi commune est. Nam usu exigente et humanis necessitatibus gentes humanae quaedam sibi constituerunt: [...]; ex hoc iure gentium et omnes paene contractus introducti sunt, ut emptio, venditio, locatio conductio, societas, depositum, mutuum, et alii innumerabiles». *Corpus Iuris Civilis, Inst.*, 1. 2, op. cit., p. 3

⁵⁵⁶ «Perciò il possesso privato non è contro il diritto naturale; ma è uno sviluppo di esso dovuto alla ragione umana». S. Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, IIa, IIae, q. 66, a. 2, vol. XVII, trad. it. a cura di P. Tito S. Centi O. P., op. cit., p. 210

⁵⁵⁷ «Per il fatto che la ragione naturale detta le cose che appartengono al diritto delle genti, trattandosi di cose la cui equità è quasi immediata, non c'è bisogno di una codificazione speciale, ma è bastata la ragione naturale a determinarle [...]». S. Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, IIa, IIae, q. 57, a. 3, vol. XVII, op. cit., p. 38

all'opera del giureconsulto Gaio che individuava nell'uniformità delle leggi stabilite presso tutti i popoli una manifestazione della ragione naturale universale⁵⁵⁸. Nella scienza giuridica medievale si era affermata dunque un'idea del diritto come norma scritta della convivenza civile, che trovava il suo fondamento in un ordine morale non scritto intimamente legato all'inclinazione naturale dell'uomo a distinguere tra il bene e il male, secondo i dettami della ragione. In più, la dottrina giuridica romana aveva distinto lo *ius gentium* dallo *ius civile* insistendo sulla natura comune delle leggi e dei costumi dei diversi popoli; lo *ius gentium* regolamentava soprattutto i rapporti economici per evitare occasioni di conflitto non solo tra privati ma anche tra diverse comunità politiche. La terza tipologia, richiamata dal maestro come utile negli affari temporali, conferma il favore di Ockham anche per questo modo di intendere i diritti naturali; essa, in definitiva, riconosce la possibilità di una loro identificazione con lo *ius gentium*, secondo una tendenza ormai radicata nella cultura giuridica del tempo.

È bene notare, tuttavia, la precisazione del maestro in merito alla possibilità che tali *iura naturalia* non fossero considerati 'giusti' da tutti gli esperti (*quibusdam putantibus ea esse iusta et quibusdam iniusta*). Si tratta forse di un fugace riferimento alla questione francescana, visto che la giustizia naturale originaria non ammetteva, secondo alcuni teologi, nessun *dominium*. È appena il caso di ricordare ancora che Guglielmo, sulla questione della giustizia e sui diversi modi di intendere un atto 'giusto', si era abbondantemente soffermato in alcuni capitoli dell'*Opus nonaginta dierum*, contribuendo a chiarire la distinzione tra *licentia* e *ius*, negando che qualsiasi uso di un bene (*ius utendi naturale*) dovesse necessariamente accompagnarsi a un diritto (*ius utendi positivum*)⁵⁵⁹. Ora, nel *Dialogus*, ribadisce che se i diritti naturali intesi nel terzo modo non sono immediatamente evidenti ma, anzi, vengono ricavati dai principi primi per garantire una giustizia 'secolare', in merito a questi è lecito nutrire dei dubbi. Però, come sappiamo, Ockham qui non mostra grande interesse per i temi pauperistici; pertanto si sofferma su questi aspetti solo quel tanto che gli serve per ribadire il suo pensiero, già manifestato nell'*Opus*, e soprattutto per dare rilevanza a tutte le possibili opinioni. In ogni caso, la complessa risposta che il maestro fornisce al discepolo non lascia dubbi sull'intenzione di distinguere ancora una volta tra gli evidenti principi che si presentano facilmente da se stessi all'uomo dotato di

⁵⁵⁸ Cfr. nota n. 544

⁵⁵⁹ Cfr. nota n. 357

ragione (*leviter quando erit necesse sibi occurrent*) e ciò che, in definitiva, costituisce il fulcro della perizia giuridico-amministrativa che l'imperatore – anche attraverso i suoi saggi consiglieri – non deve assolutamente tralasciare per il buon governo della comunità.

È chiaro che la riflessione sul diritto naturale comporta una serie di problemi di natura etica sul valore della proprietà e di altri diritti legalmente riconosciuti. L'idea dell'equità originaria non abbandona mai Guglielmo che, anche in un secondo brano del *Dialogus*, prova a fornire un'ulteriore spiegazione sui tre diversi modi in cui può essere inteso lo *ius naturale*, tentando ancora una volta una difficile mediazione tra la nozione morale e quella più marcatamente giuridica. Prima di analizzarlo, occorre aggiungere qualche riflessione.

Partendo dall'esigenza di fornire giustificazioni teoriche alla dottrina giuridica, i teologi medievali ponevano l'accento sulla *recta ratio* – la nozione ben nota agli antichi filosofi – garanzia di una corretta conoscenza dell'ordine morale naturale, raggiunta attraverso la speculazione filosofica. Dai testi sin qui analizzati emerge la centralità di tale nozione anche nell'etica ockhamiana⁵⁶⁰. Guglielmo semplicemente utilizza la nozione in due modi distinti ma correlati tra loro. Innanzitutto ne sottolinea la relazione con l'intelletto pratico; la retta ragione guida alla conoscenza del vero bene, indicando le norme morali che sovrintendono a un comportamento corretto. Nello stesso tempo, Ockham presenta il dettato della ragione come perfettamente conforme all'etica cristiana fornendo, così, anche un fondamento teologico alla moralità. Nella dottrina morale ockhamiana l'aspetto soggettivo (il dettato della retta ragione) e l'aspetto oggettivo (la volontà divina) si completano vicendevolmente, senza lasciare spazio ad alcuna contraddizione⁵⁶¹.

⁵⁶⁰ I testi analizzati nel contesto di questa ricerca mostrano quanto in Ockham la ragione speculativa rivesta un ruolo preminente nella fondazione della scienza morale; infatti, secondo il filosofo, la stessa certezza garantita dalla fede si accompagna alla conoscenza del diritto naturale, appartenente alla vera filosofia morale razionale. La prima parte del *Dialogus* contiene numerosi riferimenti alla conoscenza certa dei principi morali, la cui trattazione appartiene alle competenze speculative di teologi e veri filosofi, testimoniando una concezione gerarchica del sapere: «[...] ita scientie superiores, tractantes causas et principia illorum que in scientiis inferioribus considerantur, certius et clarius valent iudicare de illis, si eis proponantur, quam ille scientie inferiores. Unde et habentes perfectam notitiam scientie subalternantis que cognoscit principia scientie subalternate certius iudicant de conclusionibus, et etiam principiiis, scientie subalternate quam habens tantummodo notitiam scientie subalternate. Ita theologi et veri philosophi, propositis illis que in iure tractantur canonico, profundius et certius poterunt iudicare de illis, quamvis sepe cum maiori labore». Ockham, *Dialogus*, I, 1, 10, op. cit., p. 404

⁵⁶¹ «He would not support a doctrine of Right Reason or conscience which repudiates a theological foundation. It is not insignificant nor superfluous to the Christian conscience that God requires conformity to Right Reason's dictate when this obligation could be recognized without faith. [...]. The texts do not support the claim, however, that Ockham pursues the autonomy of Right Reason's dictate

Guglielmo, come gli altri teologi medievali, considerava con favore la cultura filosofica antica che lo aveva preceduto; i maestri del tempo intendevano la *sapientia* cristiana come un completamento necessario alla filosofia pagana che, tuttavia, manteneva il suo altissimo valore⁵⁶². Vi è anche un altro elemento che merita attenzione riguardo all'etica ockhamiana, e cioè la libertà riconosciuta alla volontà che può scegliere se compiere un atto vizioso o uno virtuoso. Ockham non si stanca mai di sottolineare che la libera volontà è bilanciata dalla ragione, regola direttiva della volizione⁵⁶³. Il bene, come fine delle azioni umane, è dunque ciò che è voluto in accordo con la retta ragione e con il dettato scritturale⁵⁶⁴.

Proseguendo nel *Dialogus* con il discepolo, il maestro ritiene opportuno lasciare un po' da parte le varie opinioni in merito a diritti e poteri dell'imperatore, per soffermarsi ancora su tre modi in cui può essere inteso il diritto naturale. L'occasione è data dalla necessità di soddisfare la curiosità del discepolo che desidera sapere di più in merito alle diverse opinioni presentate dal maestro circa l'elezione del sommo pontefice. Esaminate le varie opinioni, il discorso si concentra su coloro che ritengono che la competenza spetti a tutti i cattolici, e si conclude trattando dell'opinione che riconosce ai soli Romani tale diritto⁵⁶⁵. Il discepolo si chiede, a questo punto, da quale diritto questi ultimi derivino il potere di eleggere il pontefice, dal diritto divino o da quello umano?

La prima risposta del maestro mette subito in luce la complessità della questione poiché mostra l'intenzione di estendere la nozione 'diritto divino' a tutto il diritto naturale:

into ethical subjectivism or a secular ethic. Nor that he makes contingent decrees of God the sole basis of moral value and obligation». D.W. Clark, *William of Ockham on Right Reason*, op. cit., p. 19

⁵⁶² Cfr. A.J. Freddoso, *Ockham on Faith and Reason*, op. cit., pp. 327-328. Questo orientamento avrà un suo seguito anche in età moderna; un filosofo belga vissuto tra il XVI e il XVII secolo, Giusto Lipsio, rivaluterà la filosofia degli stoici individuando in essa una preziosa fonte di sapienza, perfettamente conciliabile con il cristianesimo. Cfr. Giusto Lipsio, *La Costanza*, a cura di D. Taranto, Bibliopolis, Napoli 2004; S. Burgio, *In publicis malis. Saggi sulla constantia in Giusto Lipsio*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2009

⁵⁶³ «[...] sciendum est quod ad hoc quod actus recte eliciatur a voluntate necessario requiritur aliqua recta ratio in intellectu. Hoc patet per rationem et auctoritatem. Per rationem, quia illa voluntas quae potest, quantum est de se, indifferenter bene agere et male, quia de se non est recta, necessario ad hoc quod recte agat, indiget aliqua regula dirigente alia a se». Ockham, *Quaestiones Varias*, VIII, in *Op. Th.*, VIII, op. cit., pp. 409-410

⁵⁶⁴ Cfr. D.W. Clark, *William of Ockham on Right Reason*, op. cit., pp. 21-23

⁵⁶⁵ Cfr. *Dialogus*, III, 2, 3, 5, op. cit., pp. 928-930

«MAGISTER: Ad hoc respondetur quod extendendo ius divinum ad omne ius naturale Romani ex iure divino habent ius eligendi summum pontificem»⁵⁶⁶.

Questa premessa appare oscura al discepolo che chiede subito ulteriori spiegazioni sulla relazione tra diritto naturale e diritto divino. La risposta del maestro si articola ancora sui tre diversi modi in cui si può parlare di *ius naturale*:

«MAGISTER: Primum dicitur propter tres modos iuris naturalis. Uno enim modo dicitur ius naturale illud quod est conforme rationi naturali quae in nullo casu fallit, sicut est “non moechaberis, non mentieris”, et huiusmodi»⁵⁶⁷.

Il primo modo ci offre una chiara conferma di quanto si è detto a proposito della scienza morale e della sua necessaria convergenza con la razionalità del comando divino. Infatti, il maestro presenta il dettato della ragione naturale *quae in nullo casu fallit*, come perfettamente conforme alla legge divina. Riguardo al secondo modo, l'argomentazione rivela una maggiore complessità e difficoltà di lettura ma ci offre lo spunto per ulteriori riflessioni:

«MAGISTER:[...]. Aliter dicitur ius naturale quod servandum est ab illis qui sola aequitate naturali absque omni consuetudine vel constitutione humana utuntur, quod ideo dicitur naturale quia [contrarium] est contra statum naturae institutae et, si homines omnes viverent secundum rationem naturalem aut legem divinam, non esset servandum nec faciendum. Isto modo et non primo modo ex iure naturali omnia sunt communia, quia in statu naturae institutae omnia fuissent communia, et si post lapsum omnes homines secundum rationem viverent, omnia deberent esse communia et nihil proprium; proprietas enim propter iniquitatem est inducta 12, q. 1, c. *Dilectissimis*»⁵⁶⁸.

⁵⁶⁶ «MAESTRO: A ciò si risponde che, estendendo il diritto divino a tutto il diritto naturale, i Romani derivano il potere di eleggere il sommo pontefice dal diritto divino». *Dialogus*, III, 2, 3, 6, p. 930

⁵⁶⁷ «MAESTRO: In primo luogo si distinguono tre modi del diritto naturale. In un modo si definisce diritto naturale ciò che è conforme alla ragione naturale che non sbaglia mai, così come: “Non commettere adulterio”, “Non mentire” e simili». *Dialogus*, III, 2, 3, 6, p. 930

⁵⁶⁸ «MAESTRO:[...]. Diversamente, si definisce diritto naturale ciò che deve essere osservato da coloro che godono della sola equità naturale, a prescindere da qualsiasi consuetudine o legge umana, per questa ragione si dice ‘naturale’ perché [il contrario] è contro lo stato di natura creata e, se tutti gli uomini vivessero secondo la ragione naturale o la legge divina, non sarebbe da osservare né da istituire. In questo modo e non nel primo, tutte le cose sono comuni secondo il diritto naturale, poiché nello stato di natura creata tutte le cose sarebbero state comuni e, se dopo il peccato tutti gli uomini vivessero

Il testo appena citato, riporta il termine *'contrarium'* tra parentesi. In realtà, gli incunaboli e l'edizione Goldast del 1614 non includono nel testo originario tale termine che risulta invece inserito, *ex novo*, da Hilary S. Offler⁵⁶⁹. Lo studioso, pubblicando una revisione critica del *Dialogus*, III, 2, 3, 6 su «Franciscan Studies» del 1977⁵⁷⁰, giustificava come opportuna questa aggiunta al testo originario, al fine di superare un'apparente incoerenza – che Offler attribuiva alla corruzione dei manoscritti utilizzati da Trechsel per l'edizione del 1494 – tra il testo stesso e il pensiero che Ockham aveva più volte espresso in merito al diritto naturale. Altri studiosi hanno evidenziato la difficoltà di lettura a proposito di questo secondo modo di intendere lo *ius naturale*⁵⁷¹. Pertanto, la soluzione offerta da Offler è stata generalmente considerata la più adeguata a rendere ragione di una teoria che individua una stretta correlazione tra *aequitas naturalis* e *status naturae institutae* mentre, leggendo il testo originario si deve ammettere la presenza di una certa ambiguità poiché sembra che Ockham affermi espressamente: «perciò è naturale perché è contro lo stato di natura creata»⁵⁷². L'idea di una corruzione degli antichi testi che ci sono stati tramandati è ammissibile e ci permette di risolvere un'apparente contraddizione.

Sembra opportuno ricordare, però, che la teoria del diritto naturale presentata nel *Dialogus* non è del tutto nuova, visto che il filosofo si era già espresso nell'*Opus nonaginta dierum*. Come si è già mostrato analizzando il quattordicesimo capitolo della sua prima opera politica, Guglielmo aveva esposto una teoria sui tre diversi tempi che avrebbero caratterizzato il percorso dell'umanità a partire dallo *status innocentiae*, fino all'istituzione della proprietà privata. Ora, se confrontiamo i brani contenuti nelle due opere, possiamo provare a individuare dei nessi tra quanto l'autore presentava come un secondo tempo – intermedio tra il peccato e la successiva *divisio dominiorum* – e la definizione contenuta nel

seguendo la ragione, tutte le cose dovrebbero essere comuni e niente proprio. Infatti la proprietà è stata introdotta a causa dell'iniquità (Decreto di Graziano, Causa XII, q. 1, c. 'Ai carissimi'). *Dialogus*, III, 2, 3, 6, p. 930

⁵⁶⁹ Anche il testo pubblicato on-line dalla British Academy, a cura di J. Kilcullen e J. Scott, riporta la stessa modifica rispetto all'edizione Goldast.

⁵⁷⁰ Cfr. H.S. Offler, *The Three Modes of Natural Law in Ockham: A Revision of the Text*, in «Franciscan Studies», XXXVII (1977), pp. 207-218

⁵⁷¹ Cfr. A. Ghisalberti, *Sulla legge naturale in Ockham e Marsilio*, op. cit., p. 303

⁵⁷² «[...] quod ideo est naturale, quia est contra statum naturae institutae, [...]». *Dialogus*, III, 2, 3, 6, (ed. Goldast), p. 930

testo originario del *Dialogus* a proposito del secondo modo del diritto naturale. Del resto, bisogna anche ricordare che non tutti gli studiosi sono stati concordi nell'accettare come necessaria la revisione del testo⁵⁷³. Infine, non si può dimenticare che l'idea di un diritto naturale *superadditur per inventionem rationis humanae* era stata già confermata da Tommaso d'Aquino⁵⁷⁴ nel tentativo di conciliare ragione naturale e diritto, secondo la prassi del tempo. Per ciò che riguarda la dottrina giuridica, quindi, Ockham si mostra propenso ad ammettere anche una versione 'modificata' del diritto naturale – mostrando una notevole coerenza con quanto aveva già affermato a proposito del ruolo regolante della *recta ratio* – sebbene non manchi mai di sottolineare la distinzione rispetto al primo modo o, se vogliamo, al primo tempo indicato nell'*Opus (ante peccatum)*:

«Et ideo si omnino concedatur quod ista potestas appropriandi fuit commune dominium, dicunt isti impugnatores quod tale dominium non fuisset in statu innocentiae, [...]. Et si quaeratur unde ergo habuerunt primi parentes talem potestatem appropriandi res temporales, quam non habuerunt ante peccatum, dicunt isti quod habuerunt illam potestatem ex natura corrupta. Quia ex dictamine rationis naturalis convincitur quod expedit posse peccantibus quod etiam habeant potestatem appropriandi sibi [...]. Sed tale dominium habuerunt post peccatum ante divisionem rerum, quia in tempore medio inter tempus innocentiae et primam divisionem rerum habuerunt potestatem dividendi res inter se et appropriandi sibi eas. Et ita fuit triplex tempus [...]. Secundum tempus fuit post peccatum et ante rerum divisionem; et in illo tempore habuerunt potestatem dividendi et appropriandi sibi res, et si talis potestas vocetur dominium, potest concedi quod habuerunt dominium commune rerum. Tertium tempus fuit post divisionem rerum, et tunc inceperunt dominia propria, qualia nunc sunt mundanorum»⁵⁷⁵.

⁵⁷³ «With less alteration of the text, however, we may take Ockham to mean that the second mode is natural because it operates by natural equity alone and without positive law, *although* [...] it is against the original state of nature and would be unnecessary if everyone lived rationally, that is, if we were not liable to moral defects consequent upon the fall». A.S. McGrade, *The Political Thought of William of Ockham*, op. cit., p. 179

⁵⁷⁴ «“Unde proprietates possessionum non est contra ius naturale; sed iuri naturali superadditur per inventionem rationis humanae”». Ockham cita espressamente Tommaso (*Summa Th.*, IIa, IIae, q. 66, a. 2) nel cap. 88 dell'*Opus nonaginta dierum*, in *Op. Pol.* II, op. cit., p. 660

⁵⁷⁵ «Perciò, se in generale si può concedere che questo potere di appropriazione fu un dominio comune, essi dicono che esso non apparteneva allo stato d'innocenza, [...]. E se si chiede da cosa derivarono i progenitori questo potere di appropriarsi delle cose temporali, che non avevano avuto prima del peccato, essi rispondono che ebbero questo potere a causa della natura corrotta, poiché seguendo i dettami della ragione naturale si convinsero che fosse più utile ai colpevoli godere del potere di appropriazione [...]. Ma ebbero tale dominio dopo il peccato, prima della divisione delle cose, poiché

Alla luce di tutto questo, partendo dal presupposto che il *dominium commune* che caratterizza il secondo tempo sembra coincidere esattamente con il secondo modo in cui si deve intendere il diritto naturale *post lapsum*, proseguiamo nella lettura del *Dialogus*, cercando ulteriori conferme a questa ipotesi:

«MAGISTER:[...]. Isto modo loquitur Isidorus 5, libro *Ethimologiarum*, et ponitur in *Decretis*, dist. 1, *Ius naturale*, cum dicit quod secundum ius naturale est “communis omnium possessio et omnium una libertas”. Non enim communis omnium possessio et omnium una libertas est de iure naturali primo modo. Tunc enim nullus posset sibi licite aliquid appropriare, nec aliquo iure gentium vel civili posset aliquis fieri servus, quia ius naturale primo modo est immutabile et invariabile [...]. Constat autem quod aliqui iure gentium licite fiunt servi, [...]»⁵⁷⁶.

La lettura dell'*Opus* dimostra che si tratta infatti di un secondo momento, successivo alla Caduta. Il *Dialogus* conferma che, seguendo il dettato della ragione, sorge una *potestas appropriandi* che, *in tempore medio*, dà origine a un dominio comune e introduce la servitù, permettendo allo *ius gentium* di apportare modifiche al diritto naturale *primo modo*, ponendo dei limiti anche alla libertà che caratterizzava la condizione umana nello *status naturae institutae*⁵⁷⁷. Da ciò, conclude il maestro, deriva che un certo modo di intendere il diritto naturale giustifica la sua variabilità; infatti è considerato lecito stabilire ciò che gli è originariamente contrario⁵⁷⁸. Se, quindi, lasciamo il testo nella sua forma

in un tempo intermedio tra lo stato d'innocenza e la prima divisione delle cose, ebbero il potere di dividere le cose tra di loro e di appropriarsene. Così vi fu un tempo triplice [...]. Il secondo tempo fu dopo il peccato e prima della divisione delle cose; in quel tempo ebbero il potere di dividere le cose e di appropriarsene. Se tale potere può essere chiamato 'dominio', si può concedere che essi ebbero un dominio comune delle cose. Il terzo tempo fu dopo la divisione delle cose, quando cominciarono ad esistere le proprietà private, così come vi sono oggi delle cose mondane». Ockham, *Opus nonaginta dierum*, cap. 14, in *Op. Pol.*, vol. II, op. cit., pp. 435-439

⁵⁷⁶ «MAESTRO: [...]. Così come dice Isidoro nel quinto libro delle *Etimologie*, presente anche nel *Decreto*, dist. 1, “*Diritto naturale*”, quando afferma che il diritto naturale è “il possesso comune e una sola libertà di tutti”. Infatti, il possesso comune e una sola libertà di tutti non derivano dal diritto naturale inteso nel primo modo. In quel tempo, infatti, nessuno potrebbe appropriarsi lecitamente di qualcosa, né qualcuno potrebbe diventare servo per qualche diritto delle genti o civile, perché il diritto naturale nel primo modo è eterno e invariabile [...]. Al contrario è chiaro che alcuni diventano servi lecitamente per il diritto delle genti, [...]». *Dialogus*, III, 2, 3, 6, pp. 930-931

⁵⁷⁷ « [...] iure naturali omnes homines sunt liberi, et tamen aliqui iure gentium fiunt servi ». *Dialogus*, III, 2, 3, 6, p. 931

⁵⁷⁸ «Ex quo concluditur quod ius naturale uno modo accepto vocabulo non est immutabile, imo licet contrarium statuere, ut iure fiat contrarium». *Dialogus*, III, 2, 3, 6, p. 931

originaria si può comprendere chiaramente il motivo per cui il maestro ritiene opportuno distinguere tra il primo e il secondo modo: si può ammettere una variazione del diritto naturale originario per la necessità di istituire un dominio comune, così come suggerito dalla ragione, *post lapsum*. Inoltre, questa condizione sarebbe perfettamente adattabile a una comunità di uomini che vivessero seguendo la sola equità naturale, ovvero, che non si sentissero costretti a procedere all'istituzione della proprietà privata.

Resta da esporre il terzo modo. Anche quest'ultima accezione fa espresso riferimento allo *ius gentium* e offre ulteriori chiarimenti in merito alle precedenti affermazioni:

«MAGISTER: [...]. Tertio modo dicitur ius naturale illud quod ex iure gentium vel alio, aut ex aliquo facto (divino vel humano), evidenti ratione colligitur, nisi de consensu illorum quorum interest contrarium statuatur. Quod potest vocari ius naturale "ex suppositione", sicut secundum Isidorum, ubi prius, "Ius naturale est deposite rei vel commodatae pecuniae restitutio, violentiae per vim repulsio". Ista enim non sunt iura naturalia primo modo, nec etiam secundo modo, quia nec fuissent in statu naturae institutae, nec essent inter illos qui secundum rationem viventes sola aequitate naturali absque omni consuetudine et constitutione humana essent contenti, quia inter illos nulla res esset deposita vel commodata nec aliquis alteri vim inferret. Sunt ergo iura naturalia ex suppositione, quia, supposito quod res et pecuniae sint appropriatae iure gentium vel aliquo iure humano, evidenti ratione colligitur quod res deposita et pecunia commodata debent restitui, [...]»⁵⁷⁹.

Evidenti ratione colligitur. La ragione guida la volontà legislatrice affinché questa proceda attraverso l'istituzione di diritti utili alla pacifica convivenza. Già nell'*Opus nonaginta dierum* il filosofo aveva evidenziato il

⁵⁷⁹ «MAESTRO:[...]. In un terzo modo si dice 'diritto naturale' ciò che si deduce grazie all'evidenza della ragione dal diritto delle genti o da altro, ovvero da qualche altro fatto (divino o umano), a meno che venga stabilito il contrario tramite il consenso di coloro a cui interessa. E perciò si può chiamare diritto naturale "da supposizione", proprio come Isidoro, nel testo prima citato: "Il diritto naturale è il diritto alla restituzione di un bene dato in deposito o di denaro dato in prestito, di respingere la violenza mediante la forza". Questi, dunque, non sono diritti naturali nel primo modo e neanche nel secondo modo, poiché non sarebbero stati né nello stato di natura creata, né sarebbero tra coloro che, vivendo seguendo la ragione, si accontenterebbero della sola equità naturale al di fuori di ogni consuetudine e legge umana, perché tra quelli nessuna cosa è data in deposito o prestata né qualcuno farebbe violenza a un altro. Essi sono dunque diritti naturali da supposizione, poiché, supposto che le cose e il denaro diventino proprietà per il diritto delle genti o altro diritto umano, si deduce grazie all'evidenza della ragione che le cose date in deposito e il denaro prestato si debbano restituire, [...]». *Dialogus*, III, 2, 3, 6, p. 931

ruolo ‘persuasivo’ della *ratio*⁵⁸⁰. Il terzo modo richiama espressamente il diritto di proprietà concedendo che anche in quest’ultimo caso si possa parlare di diritto naturale, concludendo così che l’umanità abbia scelto volontariamente di adottare questa forma più sicura ma anche più lontana dall’equità naturale. Se, dopo il peccato, la ragione permette un riadattamento del diritto naturale che, nel secondo modo, si presenta come contrario allo *status naturae institutae*, il *dominium commune* che ne deriva resta, secondo il maestro, la forma moralmente (e naturalmente) più alta per l’organizzazione di una società umana. Ma si tratta di una scelta difficile poiché solo coloro che accettano di vivere secondo ragione possono seguirla. Per questo, un ulteriore e definitivo riadattamento attraverso il diritto umano si è reso necessario al fine di garantire una giustizia che si sostituisce artificialmente alla condizione naturale originaria. Il diritto naturale *tertio modo* è dunque ricavato dallo *ius gentium* ed «è naturale *ex suppositione*, nel senso che si suppone la volontà di stabilirlo da parte dei popoli»⁵⁸¹.

Concluso il discorso sulla triplice distinzione, la parola passa al discepolo che obietta al maestro la possibilità che lo *ius gentium* possa essere in tal modo considerato ingiusto da alcuni, poiché sarebbe contrario al diritto naturale originario. Cita però Isidoro le cui parole sembrerebbero invece escludere qualsiasi contraddizione: «“*lus naturale est commune omnium nationum, eo quod ubique instinctu naturae, non constitutione aliqua habetur*”, [...]. “*Hoc, aut si quid huic simile est, nunquam iniustum, sed naturale aequumque habetur*”»⁵⁸². Il discepolo chiede quindi ulteriori chiarimenti al maestro che propone la sua interpretazione del brano isidoriano, ribadendo quanto aveva già espresso in merito alla profonda razionalità che contraddistingue il diritto naturale – sempre espressione di ragione naturale – in ognuno dei tre diversi modi in cui venga inteso:

«MAGISTER:[...]. Cum ergo dicit Isidorus, “*lus naturale est commune omnium nationum*”, etc., intelligit quod *ius naturale primo modo dictum sic*

⁵⁸⁰ «Quia ex dictamine rationis naturalis convincitur quod expedit posse peccantibus quod etiam habeant potestatem appropriandi sibi [...]». Ockham, *Opus nonaginta dierum*, cap. 14, in *Op. Pol.*, vol. II, op. cit., p. 435

⁵⁸¹ A. Ghisalberti, *La legge naturale in Ockham e Marsilio*, op. cit., p. 304

⁵⁸² *Dialogus*, III, 2, 3, 6, op. cit., p. 931. La citazione riporta le parole di Isidoro di Siviglia, *Etymologiarum*, lib. V. Cfr. nota n. 99: «Il diritto naturale è comune a tutti i popoli ed esiste ovunque in virtù non già di una qualche costituzione, bensì di un istinto di natura, [...]. Tutto ciò, o quanto altro esista di simile, non è mai ingiusto, bensì è considerato naturale e giusto». *Etimologie*, trad. it di A. Valastro Canale, op. cit., p. 391

est commune omnium nationum quod omnes nationes indispensabiliter obligantur ad ipsum, et ideo instinctu naturae, hoc est rationis naturalis, quae nunquam fallit, habetur. Ius naturale secundo modo dictum sic est commune omnium nationum quod omnes nationes, nisi ex causa rationabili ordinent contrarium tenentur ad ipsum; et ideo est ex instinctu naturae, hoc est rationis naturalis, antequam contrarium statuatur per ordinationem humanam. Ratio enim dictat quod omnia sunt communia, antequam de consensu hominum approprientur. Ius vero naturale tertio modo est commune omnium nationum ex suppositione, si scilicet omnes nationes statuerint vel fecerint illud, ex quo ius illo modo dictum evidenti ratione colligitur; et ideo instinctu naturae, hoc est naturalis rationis, habetur, illo supposito ex quo tali modo colligitur»⁵⁸³.

Le precisazioni del maestro imprimono alla teoria del diritto naturale esposta nella terza parte del *Dialogus* una completezza e un'originalità che difficilmente si riscontrano in altre teorie del tempo. Se ne accorsero i commentatori medievali che espressero il loro chiaro favore verso la dottrina ockhamiana presentandola come la «pulchra definitio iuris naturalis», ovvero, secondo le parole di Pietro d'Ailly, la «novam distinctionem de iure naturali valde bonam»⁵⁸⁴. In verità, già la *Glossa di Accursio* conteneva una chiara assimilazione del diritto naturale allo *ius gentium*; essa ammetteva un superamento del diritto naturale originario con istituti come la proprietà e quindi la servitù⁵⁸⁵. Ma il pregio della teoria ockhamiana consiste nella capacità di rendere conto della profonda razionalità del diritto naturale, a prescindere dalle diverse opinioni in merito alla giustizia naturale – già abbondantemente evidenziate nel contesto della questione francescana – e nel tentativo, perfettamente

⁵⁸³ «MAESTRO:[...]. Quando dunque Isidoro dice, “Il diritto naturale è comune a tutti i popoli”, etc., intende che il diritto naturale definito nel primo modo, è comune a tutti i popoli così che tutti i popoli indispensabilmente sono obbligati a rispettarlo, e perciò deriva da un istinto di natura, cioè della ragione naturale che non fallisce mai. Invece il diritto naturale definito nel secondo modo è comune a tutti i popoli così che tutti i popoli, solo per una causa ragionevole, disporrebbero di seguire ciò che gli è contrario; perciò deriva da un istinto di natura, cioè della ragione naturale, prima che il contrario venga stabilito attraverso una disposizione umana. Infatti la ragione prescrive che tutte le cose siano comuni, prima che vengano fatte proprie attraverso il consenso degli uomini. Invece il diritto naturale nel terzo modo è comune a tutti i popoli da supposizione; si suppone, cioè, che tutti i popoli abbiano stabilito o istituito ciò da cui, grazie all'evidenza della ragione, è dedotto il diritto definito in tal modo. Perciò deriva da un istinto di natura, cioè della ragione naturale, supposto quello da cui si deduce tale modo del diritto». *Dialogus*, III, 2, 3, 6, p. 931

⁵⁸⁴ Le citazioni si leggono in H.S. Offler, *The Three Modes of Natural Law in Ockham*, op. cit., p. 208

⁵⁸⁵ «Ma dove il testo dice che il diritto naturale è immutabile, è contraddittorio con quanto si dice della servitù, che è contraria al diritto naturale e tuttavia prevale su di esso; [...]». La citazione tratta dalla *Glossa di Accursio* si legge in D. Quagliani, *La giustizia nel Medioevo e nella prima età moderna*, op. cit., p. 44

riuscito, di superare le divisioni concernenti il giudizio sulla proprietà privata che assume così una valenza positiva, legittimata dalla universale volontà dei popoli di istituirla, seguendo i dettami della ragione naturale. Ockham propone qui una teoria articolata che, per un verso, concepisce le norme morali razionali come un punto di riferimento imprescindibile per qualsiasi legge o decisione umana (*ius naturale primo modo*); in più, completa il discorso riconoscendo alla *potestas appropriandi* che conduce al *dominium commune* l'attuazione di un principio conforme al dettato della ragione per far fronte alle mutate circostanze causate dal peccato (*ius naturale secundo modo*). Nondimeno, riconosce alla ragione naturale, che opera come un 'istinto di natura', il ruolo-guida nel fondare anche il diritto umano che stabilisce il sorgere della proprietà privata (*ius naturale tertio modo*), un'aggiunta necessaria poiché non tutti sono capaci di vivere seguendo la sola equità naturale suggerita dalla ragione *in tempore medio*. Ockham ha quindi il merito di aver voluto introdurre «una mediazione ed una certa continuità tra diritto di natura e diritto positivo, attenuando il sostanziale agostinismo dei suoi confratelli»⁵⁸⁶.

Guglielmo intende quindi proseguire nel suo tentativo di instaurare un dialogo costruttivo con coloro che lo considerano un eretico, mostrando la sua piena adesione a un'etica giuridica che appartiene alla cultura del suo tempo. Egli mostra rispetto per un'idea di diritto derivante in primo luogo dalla dottrina tomista che Giovanni XXII e i suoi successori condividevano pienamente. Per l'uomo agire razionalmente, infatti, non è altro che agire in conformità alla legge naturale secondo l'insegnamento che era già stato di Tommaso (*Summa Th.*, Ia, IIae, q. 94, a. 3).

Gli studi di Cary J. Nederman sul pensiero politico medievale hanno sapientemente individuato un modello intermedio tra i due tradizionali approcci al problema dell'origine del vincolo politico e delle relative istituzioni secolari. Tra la concezione agostiniana – centrata sulle conseguenze del peccato originale – e quella aristotelica – fondata sul carattere naturale della società umana – lo studioso ha ragionato a proposito della grande influenza che le opere di un filosofo pagano come Cicerone ebbero sulla riflessione etico-politica del Medioevo Latino, permettendo una sintesi tra cristianesimo e cultura filosofica classica⁵⁸⁷.

⁵⁸⁶ A. Tabarroni, *Povertà e potere nella tradizione francescana*, in: *Il Pensiero Politico. Idee, Teorie Dottrine*, op. cit. p. 197

⁵⁸⁷ «A third, clearly delineated tradition of thought, taking its substance from the writings of Cicero and connecting it with the doctrine of original sin, [...]. The Ciceronian position is a conventionalist one in the sense that it does not maintain the natural necessity of human society, but it is simultaneously naturalistic insofar as it holds that endemic to mankind is an inclination (if not quite a compulsion) to

Un dato importante, da non sottovalutare, è il grande successo incontrato nella cultura medievale dai *Commentarii in Somnium Scipionis* di Macrobio, soprattutto perché questi permettevano di mettere in relazione il *De Re Publica* di Cicerone con i vari commenti alle opere platoniche e, più in generale, con le dottrine neoplatoniche⁵⁸⁸. Ci sembra possibile collocare in questo filone stoico-ciceroniano anche il pensiero di Ockham nella sua concezione della giustizia e delle virtù politiche.

La teoria del diritto naturale non riguarda solo la scienza morale ma anche la teologia; essa appartiene infatti a una *'weltanschauung'* tipicamente medievale. La teoria degli *status* elaborata dalla teologia cristiana distingueva lo *status naturae integrae*, ovvero lo stato d'innocenza, dallo *status naturae lapsae* che seguiva al primo, secondo una prospettiva diacronica e quindi appartenente alla storia dell'umanità⁵⁸⁹. Gli studi sulla teologia scolastica del Cinquecento hanno messo in rilievo un'importante innovazione introdotta dal pensiero moderno a tale dottrina. Allo stato d'innocenza si fece precedere un ipotetico – quindi mai esistito storicamente – *status purae naturae*. I primi autori che ne parlarono espressamente furono il Gaetano, Ludovico Molina e Francisco Suárez⁵⁹⁰. Si trattava di un'aggiunta che rivelava una tendenza finalizzata a *'secolarizzare'* la tradizionale dottrina giusnaturalistica elaborata dai teologi medievali. Una svolta teoretica fondamentale che anticipava il pensiero dei filosofi moderni, da Hobbes a Rousseau⁵⁹¹.

Queste precisazioni diventano rilevanti al fine di chiarire che Ockham, anche per questi aspetti, non possa essere considerato il precursore di una moderna teoria del diritto. Egli si mantiene su una linea interpretativa tipicamente medievale che, pur trovando le proprie premesse nella

gather together». C.J. Nederman, *Nature, sin and the origins of society: the ciceronian tradition in medieval political thought*, op. cit., pp. 5-6

⁵⁸⁸ Cfr. M. Regali, introduzione a Macrobio, *Commento al Somnium Scipionis*, libro I, Giardini Editori e Stampatori, Pisa 1983, pp. 18-29

⁵⁸⁹ La Patristica aveva elaborato uno schema ternario che scandiva tre momenti: *status naturae integrae*, *status naturae lapsae* e *status gratiae*. Quest'ultimo costituiva la situazione dell'umanità redenta da Cristo. Cfr. F. Todescan, *Etiamsi daremus*, op. cit., p. 84

⁵⁹⁰ «Il Gaetano e i teologi più recenti (*moderniores*) presero in considerazione un terzo stato, che chiamarono di pura natura, il quale sebbene di fatto non sia mai esistito, come do per presupposto ... tuttavia può essere pensato come possibile, e la sua considerazione è necessaria per capire gli altri stati, poiché in realtà (*re vera*) ne è quasi il fondamento». La citazione, tratta dal *De Gratia* di Suárez, si legge in: F. Todescan, *Etiamsi daremus*, op. cit., p. 85

⁵⁹¹ Cfr. F. Todescan, *Etiamsi daremus*, pp. 83-94

tradizione agostiniana, mostra tutto il suo favore per la concezione rielaborata da Tommaso d'Aquino. Il razionalismo espresso nel *Dialogus* dimostra una continuità con gli scritti filosofici e teologici composti almeno dieci anni prima, nei quali il filosofo aveva rimarcato costantemente il circolo virtuoso che si instaura tra volontà e retta ragione nella prassi, oltre all'evidenza riconosciuta ai principi pratici generali che guidano una 'volizione virtuosa'⁵⁹². Prima del suo trasferimento ad Avignone e del successivo coinvolgimento nella questione pauperistica, Guglielmo non si era mai espresso in merito al diritto naturale ma – come si è cercato più volte di mostrare – la sua riflessione si era spesso concentrata sulla scienza morale distinguendo gli aspetti 'positivi' che riguardano le norme imposte da un'autorità superiore, dalle obbligazioni morali 'naturali' ovvero i principi direttivi evidenti, i criteri razionali da cui l'intelletto pratico deriva conclusioni eticamente rilevanti. In questo contesto la volontà, perché sia virtuosa, deve conformarsi alle direttive della retta ragione. Ora, affrontando questioni giuridico-politiche, Ockham riesce ad adattare perfettamente la sua dottrina morale alla teoria del diritto naturale che espone in numerose pagine del *Dialogus*. Si è già visto, a proposito della prima tipologia in cui distingue gli *iura naturalia*⁵⁹³, il continuo richiamo ai *principia per se nota* che guidano un comportamento corretto. L'idea del diritto naturale come insieme di norme conformi alla ragione naturale *quae in nullo casu fallit*, emerge ancora nel primo dei tre modi presentati dal maestro al suo discepolo nell'ultimo capitolo appena esaminato⁵⁹⁴. In quest'ultima tripartizione, come si è già detto, la discussione supera i confini della vera filosofia morale per concentrarsi anche sui diritti positivi come la proprietà; la teoria del diritto naturale introduce dunque la dottrina giuridica e incontra la razionalità dello *ius*

⁵⁹² «Sed actus quo voluntas vult oppositum illius quod dictatum est a ratione est contra iudicium rationis, et per consequens est actus vitiosus. [...] quantum ad principia practica generalia omni virtuti, quae principia sunt praemissae partiales inferentes conclusiones practicas quibus habitis possunt in voluntate elici actus virtutis, et sine illis non». Ockham, *In III Sent.*, q. XII, in *Op. Th.*, VI, op. cit., pp. 421-425

⁵⁹³ Cfr. nota n. 547: «Infatti ci sono dei principi per sé evidenti o che seguono o vengono desunti da tali principi noti per sé nella scienza morale; e intorno a tali diritti naturali nessuno può errare o anche dubitare. Tuttavia si possono ignorare proprio questi stessi diritti poiché si può non riflettere su di essi o non avervi mai riflettuto. E tale ignoranza non giustifica nessuno, poiché tali diritti naturali, quand'anche nessuno abbia mai riflettuto su di essi, si presentano subito evidenti allorché, a seconda delle cose che ciascuno è tenuto a fare o ad omettere – eccetto che in assenza di ogni riflessione e regola di ragione – si voglia procedere ad un'azione o omettere tale atto; perché l'ignoranza di tale diritto in tal caso procede da una condannabile negligenza o dal disprezzo, e perciò non giustifica». *Dialogus*, III, 2, 1, 15, op. cit., p. 880

⁵⁹⁴ Cfr. *Dialogus*, III, 2, 3, 6, p. 930. Cfr. nota n. 567

gentium. L'esposizione della teoria del diritto naturale nel *Dialogus* diventa così, per Ockham, l'occasione per difendere alcuni tratti distintivi della cultura del tempo, profondamente radicata nella tradizione aristotelico-tomista che, a sua volta, riconosceva un grande debito nei confronti dello stoicismo confluito nella dottrina giuridica romana. Nello stesso tempo, Ockham coglie l'opportunità per ribadire le proprie idee sull'universalismo di una scienza giuridica che fonda l'idea di giustizia e le istituzioni umane sull'ordine morale garantito dalla ragione naturale. Il rapporto tra l'universalità e l'immutabilità del diritto naturale e la necessaria mutevolezza delle leggi che servono a garantire equità e giustizia nella comunità politica, viene armoniosamente recuperato dallo stesso Isidoro, nel brano appena richiamato dal discepolo. Il commento conclusivo del maestro lo conferma:

«MAGISTER:[...]. Consimiliter dicitur de illis verbis quae secundo allegas, “Hoc, aut si quid huic simile”, etc., quod possunt de secundo membro intelligi, quia tale ius naturale nunquam iniustum est, sed naturale aequumque habetur, nisi contrarium aliquo iure humano ex causa rationabili statuatur. Ius etiam naturale tertio modo dictum aliquo modo nunquam iniustum sed semper naturale aequumque habetur, quia, illo supposito ex quo evidenti ratione colligitur, nunquam iniustum sed semper naturale aequumque habetur, nisi per illum vel illos cuius vel quorum interest contrarium ordinetur»⁵⁹⁵.

Il diritto umano è l'unico per il quale sono ammesse variazioni o deroghe nell'interesse di coloro che lo volessero. Probabilmente, con questa affermazione il maestro intende far riferimento all'ammissibilità di una rinuncia volontaria ai diritti di proprietà, negando tuttavia che tali diritti possano essere considerati generalmente contrari alle idee di giustizia ed equità che fondano la scienza giuridica. Ockham mostra una chiara adesione all'impostazione ciceroniana che tendeva a privilegiare il ruolo della retta ragione nel discorso sull'origine del diritto di proprietà, riconoscendo in genere agli *iura* ad esso associati una valenza positiva garantita dal fatto che essi costituiscono il fondamento dei rapporti civili e

⁵⁹⁵ «MAESTRO:[...]. Similmente si afferma da quelle parole che tu riporti in secondo luogo, “Tutto ciò, o quanto altro esista di simile,” etc., che dal secondo membro della divisione si possono intendere nel senso che tale diritto naturale non è mai ingiusto, ma si considera naturale e equo, a meno che il contrario, per una causa ragionevole, venga stabilito da qualche diritto umano. Persino il diritto naturale definito nel terzo modo in qualche maniera non è mai ingiusto ma si considera sempre naturale e equo, poiché, supposto quello da cui si deduce grazie all'evidenza della ragione, non è mai ingiusto ma si considera sempre naturale e equo, a meno che venga ordinato il contrario per colui o coloro di cui o dei quali è interesse.» *Dialogus*, III, 2, 3, 6, p. 931

politici. Estendendo il discorso alla dottrina politica, ammette che anche lo *ius gentium*, da cui derivano la proprietà dei beni e la servitù (*iura naturalia tertio modo*), possa essere considerato ‘giusto’ e aggiunge delle precisazioni che ci permettono di distinguere la sua dottrina sull’origine della proprietà dalla concezione scotiana alla quale viene generalmente associata⁵⁹⁶. Nel pensiero di Duns Scoto è infatti evidente l’assenza di una «connotazione di “naturalità”»⁵⁹⁷ in merito all’istituto della proprietà e ciò accentua la distanza tra diritto naturale e diritto positivo. È appena il caso di ricordare che, secondo la dottrina morale di Scoto, la volontà è la facoltà razionale che dirige se stessa, capace di prevalere sulla potenza naturale (l’intelletto), facendogli «riconoscere, grazie ad una superiore *affectio iustitiae* che la caratterizza, ciò che è buono in se stesso»⁵⁹⁸. Gli aspetti volutaristici, di conseguenza, caratterizzano la posizione di Scoto anche in merito all’origine dell’autorità politica e alla *rectitudo legis*⁵⁹⁹. Le precisazioni che Ockham aggiunge nella terza parte del *Dialogus*, se da un lato servono a mettere in rilievo che lo *ius gentium* si fonda sul consenso dei popoli, ovvero sulla loro volontà di istituirlo (*ex suppositione*), dall’altro rimarcano l’azione regolante della *ratio* che universalizza il diritto. Pertanto l’aspetto volutaristico viene mantenuto sebbene anche il terzo modo del diritto naturale venga presentato come il risultato di un ‘istinto naturale’ e, quindi, in armonia con il dettato della ragione (*evidenti ratione colligitur*). Anche l’istituzione della servitù risponde per Ockham agli stessi criteri⁶⁰⁰; ammettendo che attraverso lo *ius gentium* la servitù fosse diventata del tutto lecita, dimostra la sua adesione all’idea tomista che collocava il servaggio nella sfera di pertinenza del diritto naturale modificato *per hominum rationem, ad utilitatem humanae vitae* (*S. Th.*, la

⁵⁹⁶ Cfr. F. Bottin, *Giovanni Duns Scoto sull’origine della proprietà*, in «Rivista di Storia della Filosofia», LII, n. s. 1 (1997), p. 53

⁵⁹⁷ R. Lambertini, *La povertà pensata*, op. cit., p. 128

⁵⁹⁸ F. Bottin, *Giovanni Duns Scoto sull’origine della proprietà*, op. cit., p. 51

⁵⁹⁹ Cfr. R. Lambertini, *La povertà pensata*, op. cit., pp. 130-131

⁶⁰⁰ «Constat autem quod aliqui iure gentium licite fiunt servi, teste beato Gregorio, qui, ut legitur 12, q. 2, c. *Cum redemptor*, ait: “Salubriter agitur, si homines, quos ab initio natura liberos protulit, et ius gentium iugo substituit servitutis, ut in ea natura, qua nati fuerant, manumittentis beneficio liberati reddantur”. Ex quibus verbis colligitur quod iure naturali omnes homines sunt liberi, et tamen aliqui iure gentium fiunt servi.» Ockham, *Dialogus*, III, 2, 3, 6, p. 931

IIae, q. 94, a. 5)⁶⁰¹. È bene però notare che la teoria del diritto naturale esposta dal filosofo inglese, pur ammettendo la possibilità di modifiche, non giustifica mai tali integrazioni con una ipotetica carenza del diritto naturale originario. L'introduzione di un *dominium commune* – che anticipa la successiva istituzione della proprietà privata – segue il dettato della ragione *in tempore medio*, tra l'originaria assenza di dominio e la definitiva appropriazione dei beni, visto che non sarebbe stato necessario nello *status naturae institutae*. Ockham richiama così gli aspetti più marcatamente teologici appartenuti alla riflessione di Duns Scoto, nonostante si discosti dal confratello che invece aveva accentuato lo iato tra stato d'innocenza e stato postlapsario⁶⁰². Nello stesso tempo, se Guglielmo allarga il discorso puntando sulla razionalità del diritto positivo, concede poco all'aristotelismo espresso in alcune pagine della *Summa Theologiae* (IIa IIae, q. 57, a. 3) dove Tommaso presentava la schiavitù come un istituto fondato su differenze 'naturali'⁶⁰³. Ammette tuttavia che il diritto naturale abbia potuto subire variazioni, a differenza di Scoto per il quale, una volta sostituite dal legislatore umano le norme di giustizia appartenute allo *status innocentiae*, non ogni verità pratica è una legge giusta; il francescano insisteva infatti sulla sapienza e prudenza con cui l'autorità del legislatore emana leggi positive giuste⁶⁰⁴. Per Scoto, la legge ha la forza di 'legare' coloro verso i quali è diretta (*unde dicitur lex, quia ligat illos, ad quos est missa*).

La teoria del diritto naturale elaborata nel *Dialogus* tende pertanto a conciliare due opposte prospettive inserendosi nel filone di pensiero che insiste sul consenso dei consociati i quali, guidati dalla ragione, sono persuasi della necessità di istituire l'autorità politica e la proprietà.

⁶⁰¹ Sul confronto tra la dottrina tomista e quella scotiana in merito alla servitù si rimanda al saggio di G. Alliney, *I presupposti teorici della servitù nella riflessione teologica di Tommaso d'Aquino e di Giovanni Duns Scoto*, op. cit., pp. 15-32

⁶⁰² Cfr. R. Lambertini, *La povertà pensata*, op. cit., p. 128

⁶⁰³ A differenza della dottrina esposta nei *Commenti alle Sentenze* dove la servitù era presentata da Tommaso come la giusta pena per il peccato. Cfr. G. Alliney, *I presupposti teorici della servitù*, op. cit., p. 21

⁶⁰⁴ «Sed unde habent auctoritatem leges positivae distinguentes dominia esse iusta post peccatum? Dico quod ab auctoritate Legislatoris, non enim omnis veritas de agibilibus est lex iusta, sed lex iusta est veritas practica indicta ab aliquo habente auctoritatem, unde dicitur lex, quia ligat illos, ad quos est missa. Requiritur igitur ad hoc quod lex sit iusta, & iuste indicta, quod in Legislatore sint ista duo, sapientia, vel prudentia; & auctoritas. Constat autem quod post lapsum potuerunt homines habere sapientiam, & prudentiam ad sapienter, & iuste condendas leges». J. Duns Scotus, *Reportata parisiensia*, IV, d. 15, q. 2, n. 9, in *Opera Omnia*, XI, 2, Lugduni 1639 (Nachdruck Georg Olms, Hildesheim 1969), p. 723. Cfr. F. Bottin, *Giovanni Duns Scoto sull'origine della proprietà*, op. cit., p. 51

Ockham non separa la legislazione positiva da una dimensione morale naturale, né sottrae le istituzioni secolari da un fondamento contrattualistico che in genere viene pensato in opposizione alla teoria aristotelica, richiamando piuttosto il volontarismo agostiniano. Il filosofo, infatti, insiste sulla razionalità dei legami politici ovvero sulla loro conformità alla *ratio naturalis*. È la stessa prospettiva stoicizzante che caratterizzava il pensiero di un noto autore del XII secolo, Giovanni di Salisbury, il quale si era abbondantemente soffermato sull'origine 'naturale' delle relazioni sociali e politiche, sviluppatesi però in una condizione umana postlapsaria⁶⁰⁵.

In un brano conclusivo del capitolo sui tre modi del diritto naturale appena analizzato, il maestro estende il diritto divino a tutto il diritto naturale⁶⁰⁶, così come aveva affermato sin dall'inizio della trattazione; si intende così l'opinione secondo la quale i Romani deriverebbero dal diritto divino (*ius naturale tertio modo*) il potere di eleggere il sommo pontefice. Secondo lo *ius gentium*, infatti, si suppone che qualsiasi signore o principe cui venga affidato il governo di una comunità, venga eletto da coloro che da lui saranno governati. Cristo conferì a Pietro il governo spirituale della cristianità; sebbene il diritto umano regoli i rapporti tra governanti e governati tuttavia, in questo caso particolare, sarebbe più appropriato parlare di diritto divino poiché si tratta della guida spirituale di tutti i cattolici, una materia che resta fuori dal campo di pertinenza dello *ius gentium* propriamente detto:

«MAGISTER: [...]. Quando enim Christus praefecit beatum Petrum omnibus Christianis, dans sibi potestatem ut ubi vellet sedem eligeret ita ut ibi esset quodammodo proprius illorum episcopus, non privavit illos iure illo, quod omnibus competit quibus est aliqua praeficienda potestas, sive secularis sive ecclesiastica [...]. Ergo cum beatus Petrus elegerit sedem Romae, sequitur quod Romani habent ius eligendi successorem beati Petri, qui eis scilicet praeficiendus est in spiritualibus. Et ita Romani ex iure divino, extendendo ius divinum ad quodcunque ius naturale, habent ius eligendi summum pontificem. [...]. Quamvis multa quae spectant ad ius gentium sint iura naturalia tertio modo sumpto iure naturali, tamen secundum istam opinionem magis proprie dicitur quod Romani habent ius eligendi episcopum suum ex iure divino, sive ex iure naturali tertio modo dicto, quam ex iure

⁶⁰⁵ Cfr. C.J. Nederman, *Nature, sin and the origins of society: the ciceronian tradition in medieval political thought*, op. cit., pp. 10-14. Sull'opera politica di Salisbury si rimanda a: Giovanni di Salisbury, Policraticus. *L'uomo di governo nel pensiero medievale*, presentazione di M.T. Fumagalli Beonio Brocchieri, introduzione di L. Bianchi, Jaca Book, Milano 1984

⁶⁰⁶ «[...] omne ius quod est a Deo, qui est conditor naturae, potest vocari ius divinum; omne autem ius naturale est a Deo, qui est conditor naturae;[...]». Ockham, *Dialogus*, III, 2, 3, 6, p. 932

gentium, pro eo quod ad ius gentium non spectat habere episcopum catholicum, sed hoc spectat ad ius divinum»⁶⁰⁷.

Ancora un chiaro riferimento alla necessità di distinguere la sfera spirituale da quella temporale? Sembrerebbe di sì, visto che la legge divina che regola il rapporto della creatura con i beni del mondo, *ante peccatum*, rimanda a un ordine presente solo nello stato edenico, non più attuabile storicamente, sebbene costituisca un modello di perfezione spirituale solo per coloro che vogliano liberamente seguirlo. Contemporaneamente, il diritto naturale *primo modo* contempla i principi morali immutabili cui un comportamento corretto non può assolutamente derogare in qualsiasi tempo. Trattando del diritto naturale si devono quindi distinguere i principi pratici universali dalle norme di equità che invece possono subire variazioni. Il secondo e il terzo modo indicati da Ockham rimandano all'idea di una nuova regolamentazione giuridica dei rapporti sociali; essa non implica una negazione dell'ordine morale universale e riconosce alle leggi umane il merito di garantire una giustizia conforme ai dettami della ragione, secondo un'ottica aristotelica che si coniuga abbondantemente con lo stoicismo confluito nell'etica cristiana. La ragionevolezza nelle leggi è garantita dall'evidenza dei *principia per se nota* che facilmente si presentano da se stessi all'essere razionale; per mezzo di essi si realizza una perfetta armonizzazione tra moralità e legalità, poiché un comportamento corretto, sancito dalle leggi umane, trova il suo fondamento negli *iura naturalia* ovvero nei principi morali razionali⁶⁰⁸. Altra cosa è, invece, l'introduzione di norme che permettono una ripartizione dei beni. Nello *status naturae institutae*, come si è visto, uguaglianza, libertà e totale assenza di dominio si presentavano come condizioni di una giustizia perfetta voluta da Dio, *qui est conditor naturae*.

⁶⁰⁷ «MAESTRO: [...]. Infatti, quando Cristo mise a capo di tutti i Cristiani il beato Pietro conferendogli il potere di scegliere dove volesse la sede, così che lì fosse in qualche modo proprio il loro vescovo, non li privò di quel diritto che spetta a tutti coloro che affidano il comando ad un'autorità, sia secolare che ecclesiastica [...]. Quindi, dal fatto che il beato Pietro abbia scelto la sede di Roma, segue che i Romani hanno il diritto di eleggere il successore del beato Pietro, che appunto è la loro guida nelle cose spirituali. E così i Romani hanno il diritto di eleggere il sommo pontefice grazie al diritto divino, estendendo il diritto divino a tutto il diritto naturale. [...]. Sebbene molte cose che riguardano il diritto delle genti siano diritti naturali, preso il diritto naturale nel terzo modo, tuttavia, secondo questa opinione si dice più giustamente che i Romani hanno il diritto di eleggere il loro vescovo derivandolo dal diritto divino, ovvero dal diritto naturale inteso nel terzo modo, piuttosto che dal diritto delle genti, perché avere un vescovo cattolico non riguarda il diritto delle genti, mentre ciò riguarda il diritto divino». *Dialogus*, III, 2, 3, 6, p. 932

⁶⁰⁸ Cfr. Ockham, *Dialogus*, III, 2, 1, 15, op. cit., p. 880

Già Cicerone, nel *De officiis*, aveva negato che in natura vi fossero beni privati, enfatizzando gli aspetti convenzionalistici del diritto umano⁶⁰⁹.

Anche gli studi di Eugenio Randi ci invitano a pensare alle intenzioni ‘conciliative’ della filosofia morale ockhamiana. L’immagine del Dio *conditor*, ricavata dal commento di Calcidio al Timeo platonico, tendeva a conciliarsi con l’immagine del Dio orologiaio che il pensiero cristiano aveva rielaborato filosoficamente attraverso la lettura di Aristotele⁶¹⁰. Con la teoria del diritto naturale il problema della distinzione logica tra *potentia absoluta* e *potentia ordinata* – già affrontato da Ockham nelle opere teologiche – sembra tornare centrale arricchendosi con tematiche etiche che concentrano il discorso sulla giustizia naturale e riunisce in sé l’idea del Dio sovrano e legislatore e quella che insiste sulla necessità di un ordine naturale immutabile, una necessità morale. In fondo Ockham aveva sempre sostenuto con forza la concezione ‘tradizionale’, già appartenuta a Tommaso d’Aquino, che enfatizzava il piano della *potentia ordinata* mentre la *potentia absoluta* descriveva solo il piano della ‘possibilità’ logica⁶¹¹. L’antica questione affrontata da Socrate nell’*Eutifrone*, se cioè il bene sia ciò che è voluto da Dio o se piuttosto Dio voglia solo ciò che in sé è un bene, si ripresenta nella sua complessità⁶¹². Ockham vede la *potentia absoluta* come un *prius* logico rispetto alla *potentia ordinata*, il *modus agendi* non implica temporalità: Dio ha scelto liberamente un ordine del mondo che agli occhi degli uomini è eterno e immutabile⁶¹³. Perciò l’uomo non gode di alcun potere assoluto nel definire le regole del diritto positivo; le superiori esigenze di giustizia ed equità sono un vincolo da rispettare⁶¹⁴. Ci sono alcuni riferimenti alla *potentia Dei absoluta* anche nelle opere

⁶⁰⁹ «Non vi sono però cose private per natura, ma per antico possesso, come accade per quelli che vennero un tempo in luoghi non occupati o per quelli che se ne impadronirono per vittoria bellica, o per legge, per contratto o sorteggio; e così avvenne che il territorio di Arpino è chiamato paese degli Arpinati, quello di Tuscolo dei Tuscolani; e simile è la distribuzione dei possedimenti privati. Ma poiché quei beni che erano comuni per natura diventano di proprietà privata, ognuno si tenga ciò che ebbe in sorte; se poi qualcuno desidererà per sé l’altrui, violerà il diritto dell’umana società». Cicerone, *De officiis*, I, 7; trad. it. di A. Resta Barrile, op. cit., pp. 91-93

⁶¹⁰ Cfr. E. Randi, *Il sovrano e l’orologiaio*, op. cit., p. 2

⁶¹¹ Cfr. E. Randi, *Onnipotenza divina e futuri contingenti nel XIV secolo*, op. cit., pp. 605-608

⁶¹² Ockham, nel *Dialogus*, è consapevole della necessità di distinguere tra cose che sono *per se mala* e quelle che sono *mala quia prohibita*. Cfr. Ockham, *Dialogus*, III, 1, 2, 20, op. cit., p. 808

⁶¹³ Cfr. E. Randi, *Il sovrano e l’orologiaio*, op. cit., p. 67

⁶¹⁴ «[...] per Scoto ogni *agens per voluntatem et intellectum* dispone di una *potentia absoluta* e di una *potentia ordinata*; per Ockham tale distinzione ha senso solo se riferita a Dio ed alla sua onnipotenza». E. Randi, *Il sovrano e l’orologiaio*, p. 108

politiche di Ockham, ma il motivo portante del pensiero ockhamiano, al riguardo, è chiarire che qualsiasi fraintendimento della distinzione *absoluta/ordinata* sia da evitare al fine di *intelligere* rettamente che si tratterebbe solo di una possibilità logica⁶¹⁵. Ockham, infatti, non fa alcun uso giuridico o politico della distinzione, come invece avevano fatto, anche se in maniera diversa, Duns Scoto e alcuni teologi vicini alla Curia⁶¹⁶. Il dibattito sulla *potentia Dei absoluta* caratterizzava, dunque, il clima culturale del tempo, ma non sembra che si possa connettere con il pensiero politico del filosofo inglese⁶¹⁷. Dunque sarebbe un errore limitare la dottrina della *potentia Dei absoluta* a un uso teologico-politico che indurrebbe a bollare Ockham come ‘scettico’⁶¹⁸. Lo stesso Philoteus Boehner aveva dimostrato⁶¹⁹ (in un famoso articolo sul quale si è molto dibattuto) che i critici del filosofo, nel momento in cui censurarono alcune tesi sulla *notitia intuitiva de re non existente* – ‘possibile’ *per divinam potentiam*’ – avevano frainteso l’uso logico-filosofico che Ockham ne faceva, considerandola esclusivamente come una fonte di eresia, ovvero intendendola teologicamente come un errore da condannare⁶²⁰. L’approccio ockhamiano era piuttosto tutto filosofico: distinguendo tra possibile e necessario apriva la strada a un nuovo modo di intendere la

⁶¹⁵ «Et ita *dicere* quod Deus *potest* aliqua de potentia absoluta, quae non *potest* de potentia ordinata, non est aliud, secundum intellectum recte intelligentium, quam *dicere* quod Deus aliqua *potest*, quae tamen minime ordinavit se facturum; quae tamen si faceret, de potentia ordinata faceret ipsa; quia si faceret ea, ordinaret se facturum ipsa. Quia igitur, ut dicunt isti, iste impugnatus nescivit videre aequivocationem huius verbi ‘*potest*’, ideo male intellexit illam distinctionem theologorum de potentia Dei absoluta et ordinata». Ockham, *Opus nonaginta dierum*, cap. 95, in *Op. Pol.*, vol. II, op. cit., p. 726. Il corsivo è mio.

⁶¹⁶ Cfr. E. Randi, *Ockham, John XXII and the Absolute Power of God*, in «Franciscan Studies», XLVI (1986), pp. 205-216

⁶¹⁷ «In my opinion, we should then avoid referring to a (ockhamist) theory of *potentia Dei absoluta*, as it only was a system of thought or a mental climate moving in one and only one direction; but rather, reckon with the fact that, at least in the early XIVth century, the distinction was a problem, which almost everyone had to face, and to which were offered very different solutions». E. Randi, *Ockham, John XXII and the Absolute Power of God*, p. 216

⁶¹⁸ Dobbiamo molto agli studi di Eugenio Randi che ha raccomandato di rinunciare a tali semplicistiche interpretazioni poiché non permettono di intendere la rilevanza che il dibattito sull’onnipotenza divina ebbe nel XIV secolo. Cfr. E. Randi, *Onnipotenza divina e futuri contingenti nel XIV secolo*, op. cit., p. 607. Si legga inoltre: W.J. Courtenay, *Schools and Scholars in Fourteenth-Century England*, Princeton University Press 1987

⁶¹⁹ Cfr. P. Boehner, *The notitia intuitiva of non-existents according to William Ockham*, op. cit., pp. 223-275

⁶²⁰ Cfr. P. Boehner, *The notitia intuitiva of non-existents according to William Ockham*, p. 237

scienza, a ciò che risultava così «logicamente possibile»⁶²¹. Guglielmo, a sua volta, si inseriva nel dibattito – già sviluppatosi agli inizi del Trecento grazie a Duns Scoto – in merito ai rapporti tra conoscenza intuitiva e conoscenza astrattiva; Pietro Aureolo, tra gli altri, aveva trattato a fondo l'argomento favorevole alla possibilità di una *notitia intuitiva* del non-esistente, intendendo in tal caso l'oggetto conosciuto dall'intelletto come non presente ai sensi⁶²². Ma ciò che Ockham riteneva importante era sottolineare che *naturaliter* – ovvero secondo l'ordine naturale delle cause – la conoscenza ha la sua causa nell'oggetto intuito, distinguendo da questa la conoscenza soprannaturale, *per divinam potentiam*, che può riguardare un oggetto non-esistente; in entrambi i casi l'evidenza costituisce la base di un giudizio di assenso o dissenso circa la verità della proposizione⁶²³, poiché la *notitia intuitiva* è quella conoscenza grazie alla quale si conosce con evidenza che la cosa esiste o non esiste⁶²⁴. Dalla conoscenza evidente, inoltre, egli distingueva la *cognitio creditiva* ovvero un atto attraverso il quale si può solo 'credere' che una cosa sia presente anche quando essa è assente. In questo caso la *cognitio* sarà *abstractiva*, non *intuitiva*, confermando così che la conoscenza intuitiva è l'unica

⁶²¹ «Posta più a livello di "indirizzo di ricerca" che di nuovo linguaggio, l'onnipotente invocazione alla *potentia Dei absoluta* funzionò come un modo per spingere l'esame di questioni che erano al di là dei confini delle possibilità fisiche lecite all'interno della filosofia naturale aristotelica, nel più ampio campo di ciò che era logicamente possibile. Allo stesso tempo, un simile ampliamento fu ammesso per considerare possibilità oltre i limiti delle verità rivelate di fede». J.E. Murdoch, *Filosofia e impresa scientifica nel tardo Medioevo*, op. cit., p. 158. Si legga inoltre: W.J. Courtenay, *La dialettica dell'onnipotenza divina*, in *Medioevo in discussione*, op. cit., pp. 201-219

⁶²² I dibattiti scolastici sulla teoria della conoscenza sviluppatasi nella prima metà del Trecento, ed i legami con la dottrina ockhamiana sul primato della conoscenza intuitiva, sono stati oggetto di numerosi studi. In particolare citiamo: S.J. Day, *Intuitive Cognition. A Key to the Significance of the Later Scholastics*, op. cit.; P. Boehner, *Notitia intuitiva of non-existents according to Peter Aureoli O.F.M. (1322)*, in «Franciscan Studies», VIII (1948), pp. 388-415; C. Berubé, *La connaissance de l'individuel au Moyen Age*, PUF, Montréal-Paris 1964; L. Cova, *Francesco di Meyronnes e Walter Catton nella controversia scolastica sulla «notitia intuitiva de re non existente»*, in «Medioevo», II (1976), pp. 227-251; S. Vanni Rovighi, *Filosofia della conoscenza*, ESD, Bologna 2007, pp. 95-104

⁶²³ «[...] inter actus intellectus sunt duo actus quorum unus est apprehensivus, et est respectu cuiuslibet quod potest terminare actum potentiae intellectivae, sive sit complexum sive incomplexum; quia apprehendimus non tantum incomplexa sed etiam propositiones et demonstrationes et impossibilia et necessaria et universaliter omnia quae respiciuntur a potentia intellectiva. Alius actus potest dici iudicativus, quo intellectus non tantum apprehendit obiectum sed etiam illi assentit vel dissentit. Et iste actus est tantum respectu complexi, quia nulli assentimus per intellectum nisi quod verum reputamus, nec dissentimus nisi quod falsum aestimamus». Ockham, *In I Sent., Prol.*, q. 1, in *Op. Theologica*, I, op. cit., p. 16

⁶²⁴ «[...] quia notitia intuitiva rei est talis notitia virtute cuius potest sciri utrum res sit vel non, [...]». Ockham, *In I Sent., Prol.* q. 1, in *Op. Th.*, I, op. cit., p. 31

garantita dall'evidenza; l'intelletto infatti dà il suo assenso solo alle proposizioni evidenti e nessun inganno è mai possibile *naturaliter*⁶²⁵. La ragione naturale, come Guglielmo scrive nel *Dialogus*, non fallisce mai.

Possiamo dunque concordare con gli studiosi quando concludono che l'etica ockhamiana non comporta né arbitrarietà né scetticismo⁶²⁶. La distinzione tra *potentia absoluta* e *ordinata* risulta, nel caso di Ockham, un espediente logico e non contraddice la sua teoria del diritto naturale poiché quest'ultima rimanda a una necessità morale pur lasciando inalterata l'idea della libertà di Dio. Le autorità ecclesiastiche del tempo temettero invece i possibili esiti scettici cui la teoresi ockhamiana sembrava condurre; furono così emanati i decreti 'antiockhamisti' del 1346-47 con i quali si condannavano in particolare le tesi di Nicola d'Autrecourt – un nominalista dell'Università di Parigi le cui dottrine avevano un orientamento scettico – mentre si cercava di ridare vigore al necessitarismo aristotelico con cui la cultura cristiana continuava a confrontarsi⁶²⁷. Non ci sembra che lo scetticismo appartenga alla dottrina morale ockhamiana che invece si fonda su una profonda certezza, i principi morali razionali sono indubitabili. Le numerosissime affermazioni contenute nel *Dialogus* riguardo all'evidenza degli *iura naturalia* e dell'ordine eterno e immutabile noto ai veri filosofi *perfectos in scientia*

⁶²⁵ «Ad primum istorum dico quod Deus non potest causare in nobis cognitionem talem per quam *evidenter* apparet nobis rem esse praesentem quando est absens, quia hoc includit contradictionem. Nam *cognitio evidens* importat quod ita sit in re sicut denotatur per propositionem cui fit assensus; et per consequens cum cognitio evidens huius propositionis 'res est praesens' importat rem esse praesentem, oportet quod res sit praesens, aliter non erit cognitio evidens, et tu ponis quod sit absens; et ita ex illa positione cum cognitione evidenti sequitur manifesta contradictio, scilicet quod res sit praesens et non sit praesens; *et ideo Deus non potest causare talem cognitionem evidentem*.

Tamen Deus potest causare *actum creditivum* per quem credo rem esse praesentem quae est absens. Et dico quod illa *cognitio creditiva erit abstractiva, non intuitiva*; et per talem actum fidei potest apparere res esse praesens quando est absens, *non tamen per actum evidentem*.

Ad aliud, concedo quod si per potentiam divinam visio rei maneat re non existente, non repugnat sibi causare partialiter talem assensum si omnes aliae causae requisitae concurrant. Tamen repugnat sibi causare talem assensum totaliter et partialiter sine aliis causis; et ita cum existentia rei sit causa partialis illius assensus evidenter, *impossibile est quod causetur naturaliter sine existentia rei*». Ockham, *Quodl. V*, q. 5, in *Op. Th.*, IX, op. cit., p. 498. Il corsivo è mio.

⁶²⁶ «Intellect and will are, for Ockham, distinct functions of the human person. When the will acts, one enters into the domain of morality; when it acts according to right reason, precisely because it is right, the act performed is morally good». K. McDonnell, *Does William of Ockham have a theory of natural law?*, in «Franciscan Studies», XXXIV (1974), p. 391. «In Ockham's mind, only excusable or inculpable ignorance justifies a discrepancy between the objective (i.e., the divine will) and subjective (i.e., the dictate of Right Reason) norms of morality». D.W. Clark, *William of Ockham on Right Reason*, op. cit., p. 19

⁶²⁷ Cfr. L. Bianchi, *Onnipotenza divina e ordine del mondo fra XIII e XIV secolo*, op. cit., pp. 105-111. Sulla necessità di distinguere la dottrina ockhamiana dallo scetticismo di Nicola d'Autrecourt si rimanda al ricco saggio di E.A. Moody, *Ockham, Buridan, and Nicholas of Autrecourt*, op. cit., pp. 115-116

rationali riguardo a questioni puramente morali (*pure moralia*)⁶²⁸, confermano la distanza dell'etica ockhamiana da qualsiasi scetticismo e confortano nella convinzione che i riferimenti ockhamiani alla *potentia absoluta* non implicino l'assenza di un ordine naturale⁶²⁹. In generale, qualsiasi teoria del diritto naturale tende a difendere il potere della ragione rispetto all'arbitrarietà che in genere viene indicata come un carattere peculiare di ciò che nasce come 'convenzione', compresa la legislazione positiva. Il *Dialogus* testimonia il favore di Ockham per una teoria che insiste sul valore 'oggettivo' delle prescrizioni morali, mentre qualsiasi regola di comportamento valida solo per la volontà dell'individuo rimanderebbe a una visione 'soggettiva' che difficilmente si concilierebbe con i testi sin qui analizzati⁶³⁰. C'è una necessità morale che obbliga qualsiasi individuo dotato di ragione. La Volontà di Dio è la sua stessa Ragione; nell'uomo la volontà, se conforme al dettato della ragione, non può che realizzare la giustizia e il bene, anche attraverso l'istituzione di un ordine giuridico nello stato postlapsario. Ciò spiega perché il *modus loquendi* che fa dipendere l'ordine del mondo dalla volontà divina non conduce a credere nell'«arbitrarietà delle regole del gioco»⁶³¹. La *potentia ordinata* non esprime semplicemente un ordine necessario poiché esso è il risultato di una scelta razionale operata da Dio, l'Agente libero in cui volontà e intelletto coincidono. E ciò è quanto Guglielmo aveva già scritto nei *Quodlibeta*⁶³². Quando l'uomo fa ricorso alla propria ragione naturale,

⁶²⁸ «Quantum vero ad pure moralia que nulla possunt ratione mutari si universalia sunt, nec in memoria nec in intellectu possunt canoniste naturali preditos ratione et in philosophia instructos morali et perfectos in scientia rationali excedere quoquo modo». *Dialogus*, I, 1, 8, op. cit., p. 403

⁶²⁹ «Se *de potentia absoluta* potrebbe fare tutto il non contraddittorio, di fatto si attiene scrupolosamente al piano, all'ordine prescelto dall'eternità. Come nell'Aquinate il concetto di assoluta potenza è quindi solo il dispositivo teorico per esprimere la consapevolezza della contingenza di quell'ordine, non lo strumento pratico per sconvolgerlo o vanificarlo». L. Bianchi, *Onnipotenza divina e ordine del mondo fra XIII e XIV secolo*, op. cit., pp. 138-139. Inoltre Eugenio Randi ricordava che, secondo alcuni filosofi del Trecento come Nicola Oresme, l'argomento ockhamiano *de potentia absoluta* conviveva perfettamente con l'immagine di un Dio orologiaio; anzi, la distinzione tra i due *modi agendi* enfatizzava il piano della *potentia ordinata*. Cfr. E. Randi, *Il sovrano e l'orologiaio*, op. cit., pp. 111-112

⁶³⁰ Non possiamo perciò condividere le conclusioni cui conduce l'analisi di Orlando Todisco che insiste su Ockham come il sostenitore di una radicale contingenza. Cfr. O. Todisco, *Guglielmo d'Occam filosofo della contingenza*, Edizioni Messaggero Padova, 1998, p. 168. Sulla stessa linea interpretativa di Todisco sembra situarsi il saggio di Michela Sechi, *Potenza di Dio e contingenza*, in «Doctor Virtualis», VIII (2008), pp. 163-187

⁶³¹ E. Randi, *Il sovrano e l'orologiaio*, op. cit., p. 71

⁶³² «Haec distinctio non est sic intelligenda quod in Deo sint realiter duae potentiae quarum una sit ordinata et alia absoluta, quia unica potentia est in Dei ad extra, quae omni modo est ipse Deus. Nec sic

conosce l'ordine necessario delle leggi di natura e inoltre opera attivamente con scelte razionali per organizzare politicamente la società civile. I limiti imposti dal diritto naturale a qualsiasi consuetudine o legge positiva, derivano dallo *ius naturale primo modo*; esso, nei suoi primi principi universali che dettano un comportamento corretto (*non moechaberis, non mentieris, etc.*) risulta conforme al dettato scritturale ed è immutabile poiché non sono ammesse modifiche da parte dell'uomo⁶³³.

È appena il caso di ricordare che i richiami all'ipotesi che Dio, nella sua *potentia absoluta*, possa modificare la legge morale o comandare all'uomo di odiarlo – così come risulta dalla lettura di alcuni brani delle opere teologiche del francescano – hanno per Ockham un'importante valenza solo sul piano logico. In ambito scientifico, la teoria della *potentia Dei absoluta*, permette a Ockham di soffermarsi sulle condizioni di pensabilità del reale, introducendo l'idea filosofico-scientifica della possibilità teorica di un mondo diverso, solo logicamente possibile nella mente di Dio, «una via al cui orizzonte sta Leibniz»⁶³⁴. Occorre invece considerare la scarsa rilevanza della questione dal punto di vista dell'etica ockhamiana, poiché lo stesso Ockham, nei *Quodlibeta*, si preoccupa di chiarire l'impossibilità che questo possa avvenire. Nel caso in cui Dio comandasse di odiarlo, infatti, si creerebbe una contraddizione e la stessa creatura, se obbedisse a Dio, continuerebbe ad amarlo pur odiandolo, un fatto assurdo poiché implicherebbe la coesistenza simultanea dei contrari⁶³⁵.

Nella teoria del diritto naturale la diade agostiniana *potentia/iustitia* sembra trovare l'unità nell'idea di un ordine morale naturale voluto dalla Ragione divina nella sua infinita *sapientia*. Luca Bianchi ha notato che Ockham riesce nel difficile compito di coniugare l'onnipotenza e la libertà

est intelligenda quod aliqua potest Deus ordinata facere, et aliqua potest absolute et non ordinate, quia Deus nihil potest facere inordinate». Ockham, *Quodl.*, VI, q. 1, in *Op. Th.*, IX, op. cit., pp. 585-586

⁶³³ «[...] quia ius naturale primo modo est immutabile et invariabile [...]». Ockham, *Dialogus*, III, 2, 3, 6, op. cit., p. 931

⁶³⁴ «È quanto intende Ockham quando afferma: Dio *de potentia absoluta* avrebbe potuto fare un mondo diverso; ma *de potentia ordinata* il mondo è questo, e ciò che Dio non ha deciso di fare, non lo farà né mai. Le controparti esistono logicamente, e questo ci garantisce la libertà divina rispetto al mondo; ma, dopo che Dio ha liberamente decretato di creare questo mondo, esse non esistono che per ipotesi, a dimostrazione di quanto sopra». E. Randi, *Il sovrano e l'orologiaio*, op. cit., p. 122 e p. 123, nota n. 38

⁶³⁵ «Respondeo: Si Deus posset hoc praecipere, sicut videtur quod potest sine contradictione, dico tunc, quod voluntas non potest pro tunc talem actum elicere, quia ex hoc ipso, quod talem actum eliceret, Deum diligeret super omnia; [...]». Ockham, *Quodl.* III, q. 14, in *Op. Th.*, IX, op. cit., p. 256. Cfr. A. Ghisalberti, *Onnipotenza divina e contingenza del mondo in Guglielmo di Ockham*, in *Sopra la volta del mondo*, op. cit., p. 48

divina con la visione filosofica dell'eternità e immutabilità⁶³⁶. Possiamo dire, dopo la lettura del *Dialogus*, che in Ockham la teologia trovi in genere un accordo con gli aspetti speculativi della filosofia morale, mentre riguardo alla scienza della natura la 'via' filosofica resta distinta dalla verità di fede; in questo ambito la pura ragione naturale si limita a garantire la conoscenza teoretica della necessità metafisica ovvero delle relazioni causali necessarie⁶³⁷.

La teoria del diritto naturale, dunque, esprimerebbe la razionalità della volontà divina, seguendo quella prospettiva tipicamente medievale che affida a Dio l'ottima disposizione dell'universo⁶³⁸. In quest'ottica, sembra ragionevole pensare che Guglielmo avrebbe condiviso la celebre formula giusnaturalistica "*etiamsi daremus non esse deum*", che la Scolastica Spagnola, e poi Ugo Grozio, avrebbero utilizzato attingendo dagli scritti di un discepolo di Ockham: Gabriel Biel⁶³⁹. Sappiamo, tuttavia, che il processo di secolarizzazione iniziato con Grozio avrebbe operato a favore di una separazione tra *lex divina* e *lex naturalis*, realizzando un definitivo distacco dal pensiero teologico antico e medievale⁶⁴⁰.

Riguardo agli esiti politici, inoltre, Ockham non applica la distinzione tra *potentia absoluta* e *ordinata* ai governanti secolari⁶⁴¹. Al contrario, l'analogia tra *potentia Dei absoluta* e sovranità politica era stata introdotta proprio dai moderni giuristi nel XIII secolo, al fine di giustificare la

⁶³⁶ Cfr. L. Bianchi, *Onnipotenza divina e ordine del mondo fra XIII e XIV secolo*, op. cit., p. 115

⁶³⁷ L'opposizione tra libertà e necessità metafisica sarà ribadita da Leibniz nei suoi *Saggi di Teodicea*, dove si esprimerà chiaramente a favore della necessità morale (ma non metafisica) che guida il libero operare divino nel momento della 'sapiente' *creatio*. Cfr. A. Gatto, *Il futuro perduto come futuro negato. Leibniz e il problema dei futuri contingenti nell'universo tardo-medievale*, in «Giornale critico di storia delle idee», III (2010), pp. 108-126

⁶³⁸ Nederman cita a questo proposito il *Metalogicon* di Salisbury: «The *Metalogicon* regards nature (in Stoic fashion) as imprinted with a divine plan, "the most loving parent and best disposer of all that is"». C.J. Nederman, *Nature, sin and the origins of society: the ciceronian tradition in medieval political thought*, op. cit., p. 12

⁶³⁹ Cfr. P.E. Sigmund, *From Medieval to Modern Natural Law. Ockham, Suarez and Grotius*, in *Natural Law in Political Thought*, op. cit., pp. 55-65

⁶⁴⁰ Guido Fassò ha ben notato, però, che si deve abbandonare anche il *cliché* sostenuto da una certa storiografia che tende ad attribuire al filosofo olandese una dottrina giuridica laicista, svincolata da presupposti teologici. Cfr. G. Fassò, *Introduzione*, in Ugo Grozio, *Il diritto della guerra e della pace*, op. cit., p. XXXVI. Sulla secolarizzazione del diritto naturale in età moderna si rimanda a F. Todescan, *Etiamsi daremus. Studi sinfonici sul diritto naturale*, op. cit., p. 10

⁶⁴¹ Cfr. E. Randi, *Il sovrano e l'orologio*, op. cit., pp. 85-105

plenitudo potestatis papale⁶⁴². Nelle sue opere politiche, Guglielmo ricorda spesso che qualsiasi legge umana voluta da un sovrano temporale o dal papa, nel caso in cui risulti manifestamente arbitraria o in contrasto con il diritto naturale è da considerarsi nulla e quindi da evitare⁶⁴³. Questa affermazione alimenta la convinzione, già sostenuta da molti studiosi, secondo cui l'intenzione principale di Ockham nella dottrina giuridica sia mostrare l'importante funzione del diritto naturale nel costituire un sistema di norme conformi ai precetti generali della ragione⁶⁴⁴. Egli, infatti, non sembra concedere alcuna apertura a favore di etiche fondate sull'arbitrio del legislatore o sulla preminenza di una volontà poco attenta alle norme oggettive di giustizia. Il diritto naturale postlapsario, inteso nel secondo e nel terzo modo, è invece presentato da Ockham come il risultato di un nuovo ordine razionale – dedotto grazie all'evidenza garantita dalla ragione che indica il modo in cui regolare la società politica e il possesso dei beni – moralmente e giuridicamente condiviso dall'intera Umanità. Riguardo al problema della *iusta lex* che nasce da una modificazione dell'equità originaria, infatti, il filosofo semplicemente afferma che la ragione umana, per rimediare al peccato, ha dettato le nuove regole universali e, come un 'istinto naturale', ha guidato la volontà nell'aggiungere una nuova condizione, completando, ma non annullando, le originarie obbligazioni morali che hanno il loro fondamento nella stessa legge divina. Come si è visto, Ockham non mostra alcun interesse per una radicale separazione tra filosofia e teologia. Anche se la ragione è sufficientemente autonoma da operare nella sfera della conoscenza morale e del diritto, non si deve negare un accordo con le Scritture. A proposito di alcune verità teologiche che riguardano misteri come la Trinità o l'infinità di Dio, non ammette alcuna possibile dimostrazione,

⁶⁴² Cfr. W.J. Courtenay, *La dialettica dell'onnipotenza divina*, op. cit., pp. 210-213

⁶⁴³ «[...] omnis consuetudo tam veritati scripture divine quam iuri naturali – quod non solum “in lege et in evangelio” sed etiam in vera philosophia morali habetur – cedit, si ei inveniatur adversa, et per consequens si aliqua consuetudo fuerit theologie vel vere philosophie morali contraria est omnimode reprobanda». *Dialogus*, I, 1, 9, op. cit., p. 403; «Iterum, reges et principes saeculares non habent in temporalibus huiusmodi plenitudinem potestatis; [...]. Ergo multo magis papa non habet etiam in spiritualibus huiusmodi plenitudinem potestatis [...]. Praeterea, papa non habet potestatem condendi leges in omnibus, quae neque sunt contra ius divinum nec contra ius naturale; ergo non habet talem plenitudinem potestatis neque in temporalibus neque in spiritualibus». *Breviloquium de principatu tyrannico*, II, 6, in: Op. Pol., IV, op. cit., pp. 121-122; «Et contra talem naturalem aequitatem non potest aliquid papa, et si aliquid fecerit contra huiusmodi naturalem aequitatem, quod est ius naturale, de iure non tenet, sed ipso iure est nullum, [...]». *Breviloquium de principatu tyrannico*, II, 24, p. 160

⁶⁴⁴ Cfr. K. McDonnell, *Does Ockham Have a Natural Law Theory?*, op. cit., p. 385; A. Ghisalberti, *Amore di Dio e non-contraddizione: l'Essere e il Bene in Guglielmo di Ockham*, op. cit., p. 72

poiché tali verità non riguarderebbero la metafisica⁶⁴⁵. Senza dubbio, però, Guglielmo ammette che la *sapientia* cristiana e l'etica aristotelica possano trovarsi in perfetta armonia.

Se escludiamo la teoria del diritto naturale – appartenente al campo di interesse comune alla teologia e alla filosofia morale – possiamo concordare nel definire quello ockhamiano un 'separatismo irenico' che tiene conto, pur in assenza di radicali contrapposizioni, dei rispettivi ambiti di competenza nel rapporto tra fede e ragione⁶⁴⁶. Ockham riconosce i limiti dell'argomentazione logica quando ribadisce l'indimostrabilità di alcune verità di fede ma mostra un'assoluta fiducia nella ragione speculativa quando questa riflette sulle indicazioni etiche di principio, cogliendo i nessi con la sapienza cristiana. Il filosofo non ha dubbi sulla possibilità di conoscere principi morali *a priori*, ovvero precetti auto-evidenti non dedotti da altro; la ragione garantisce la loro certezza e universalità.

Possiamo dunque confermare le idee espresse all'inizio di questo capitolo, presentando la dottrina morale di Ockham secondo una prospettiva che lega insieme il filosofo, il teologo e il politico. La costante preoccupazione del filosofo è difendere le potenzialità della ragione entro un orizzonte di pensiero (e soprattutto in un contesto culturale) dominato dal bisogno di non contraddire le verità di fede. Di conseguenza anche la scienza politica mostra delle sensibili aperture al razionalismo dell'etica aristotelica, ma soprattutto al contrattualismo degli Stoici che si conciliava perfettamente con la tradizionale linea di riflessione agostiniana sull'origine del vincolo politico; ciò gli avrebbe permesso di elaborare una dottrina politica anti-teocratica in cui il valore della libertà avrebbe giocato un ruolo determinante.

⁶⁴⁵ «Sed tales veritates: Deus est trinus, Deus est infinitus, Deus est prima causa omnium, Deus est actus purus, et sic de multis aliis talibus veritatibus, enuntiant passiones soli Deo convenientes et continentur in Deo sub ratione deitatis, secundum eos; igitur istae pertinent ad scientiam de Deo sub propria ratione deitatis. Si dicatur quod istae passiones demonstrantur de Deo in metaphysica, et ideo pertinent ad metaphysicam, hoc non valet, [...]». Ockham, In I *Sent.*, *Prol.* q. I, in *Op. Th.*, I, op. cit., pp. 12-13. Cfr. A.J. Freddoso, *Ockham on Faith and Reason*, op. cit., p. 332

⁶⁴⁶ «Therefore Ockham's is an irenic separatism [...]. Perhaps this explains why, on the matters we have been discussing here, Ockham will always be viewed as something of an outsider both by the radical separatist, who is bent on isolating faith and reason completely from one another, and by the mainstream Catholic thinker, who seeks a genuine synthesis of faith and reason». A.J. Freddoso, *Ockham on Faith and Reason*, p. 346

3.4 L'idea di libertà. Dalla scienza morale al pensiero politico

Introdurre il discorso sull'idea di libertà in Ockham, è un compito non facile, principalmente per il fatto che il filosofo inglese ha ragionato sull'argomento in due modi distinti. In un primo modo, nelle opere teologiche, egli associa la libertà alla volontà, presentandola come un termine connotativo che indica nella volontà una potenza razionale non necessitata; gli esseri razionali, infatti, agiscono in base a una volontà libera con cui pongono in essere indifferentemente e contingentemente le proprie azioni⁶⁴⁷. Nello stesso tempo, Ockham nega che della libertà si possa fornire una dimostrazione dal punto di vista teoretico; la ragione naturale incontra dei limiti argomentativi e tra questi vi è l'impossibilità di dimostrare logicamente che la volontà agisca contingentemente⁶⁴⁸. Secondo l'insegnamento aristotelico, al quale Ockham mostra di aderire pienamente, la capacità dimostrativa ha infatti per oggetto ciò che non può essere diversamente, ovvero il necessario⁶⁴⁹. E ancora, seguendo Aristotele, se concentriamo il discorso sulla scienza morale, sappiamo che a questa disciplina appartengono molti principi noti per sé o conosciuti per esperienza, come afferma nel *Quodlibet* II, q. 14:

«[...], quia multa sunt principia per se nota in morali philosophia; puta quod voluntas debet se conformare rectae rationi, omne malum vituperabile

⁶⁴⁷ «Libertas est quaedam indifferentia et contingentia, et distinguitur contra principium activum naturale. Et sic utuntur philosophi libertate et voluntate, et isto modo distinguuntur principia activa II *Physicorum* et IX *Metaphysicae*». Ockham, *In I Sent.*, dist. I, q. 6, in *Op. Th.*, I, op. cit., p. 501

⁶⁴⁸ «Sed non est probatum quod omne agens per voluntatem tamquam per principium agendi contingenter agit et non naturaliter [...]». Ockham, *In I Sent.*, dist. 43, q. 1, in *Op. Th.*, IV, p. 625. La *quaestio* procede così: supponendo che Dio sia *causa effectiva rerum*, si deve investigare se la ragione naturale possa provare che Dio sia una causa libera e non naturale e, quindi, se la conclusione sia conforme alla verità di fede. Cfr. *In I Sent.*, dist 43, q. 1, p. 623

⁶⁴⁹ «Ma nessuno, d'altro canto, fa valutazioni su ciò che non può essere diversamente da come è, né sulle azioni che non sono in suo potere; di conseguenza, se è vero che la scienza procede per dimostrazioni, ma che, d'altra parte, di ciò i cui principi possono essere diversamente da come sono non si dà dimostrazione (tutte queste cose, infatti, possono essere anche diversamente), e poiché non è possibile fare valutazioni su ciò che si dà necessariamente, allora la saggezza non sarà né scienza né tecnica; non sarà scienza, da un lato, perché il contenuto dell'azione può essere diversamente da come è, e non sarà tecnica, dall'altro, perché il genere dell'azione è diverso da quello della produzione. Allora rimane solo che la saggezza sia uno stato abituale, accompagnato da ragione, rivolto all'agire, che riguarda ciò che è bene e ciò che è male per l'essere umano». Aristotele, *Etica Nicomachea*, VI, 5, 1140a 30-35, 1140b 1-5; trad. it. di A. Fermani in *Le tre Etiche*, Bompiani, Milano 2008, p. 695

est fugiendum, et huiusmodi. Similiter per experientiam sciuntur multa principia, sicut manifeste patet sequenti experientiam»⁶⁵⁰.

Ne segue che anche della libertà si possa avere conoscenza, ma non attraverso un procedimento sillogistico; tale conoscenza, evidente alla ragione, risulta quindi confermata in occasione dell'esperienza:

«[...] dico quod non potest probari per aliquam rationem, quia omnis ratio hoc probans accipiet aequae ignotum cum conclusione vel ignotus. Potest tamen evidenter cognosci per experientiam, per hoc quod homo experitur quod, quantumcumque ratio dictet aliquid, potest tamen voluntas hoc velle vel non velle vel nolle».⁶⁵¹

Per Ockham la pura pensabilità non sarebbe dunque in contraddizione con la non-dimostrabilità di un concetto; il soggetto manterrebbe in questo caso una semplice 'coscienza' della propria libertà⁶⁵². L'esperienza della pratica, dunque, permette al soggetto di formulare l'idea della libertà attraverso la quale risulta possibile giustificare la contingenza dell'agire. Così Ockham può affermare che della libertà si ha una conoscenza 'evidente'. Con tale termine il filosofo non indica semplicemente una conoscenza intuitiva legata al mero dato empirico, attraverso la quale si conoscono con evidenza le sostanze singolari, le realtà individuali (*sensibilia*); egli ammette infatti che si possa avere *notitia intuitiva* di ciò che appartiene alla sfera della pura intelligibilità, e questo processo darebbe origine a una proposizione *evidenter nota*⁶⁵³. In tal senso si può avere conoscenza evidente della libera volontà, facoltà che

⁶⁵⁰ «[...]», nella filosofia morale si trovano molti principi conosciuti per sé; ad esempio che la volontà debba conformarsi alla retta ragione, che ogni male biasimevole sia da evitare, e cose simili. Allo stesso modo, molti principi sono conosciuti grazie all'esperienza, così come appare manifestamente chiaro a chiunque segua l'esperienza». Ockham, *Quodl.*, II, q. 14, in *Op. Th.*, IX, op. cit., pp. 177-178

⁶⁵¹ «[...] affermo che non si può provare con alcuna argomentazione, poiché qualsiasi ragione dimostrativa assumerebbe qualcosa di ignoto così come sarebbe ignota la stessa conclusione. Ciò però si può conoscere con evidenza grazie all'esperienza poiché l'uomo può sapere che, per quanto la ragione possa dettare di fare qualcosa, tuttavia la volontà può volerlo o non volerlo o anche volere il contrario». Ockham, *Quodl.*, I, q. 16, in *Op. Th.*, IX, p. 88

⁶⁵² Il motivo agostiniano dell'autoevidenza soggettiva, più tardi sviluppato da Cartesio, sembra appartenere anche ad Ockham, come dimostra il saggio di K. Flasch, *Conciliazione o critica. Le obiezioni di Lutterell a Guglielmo di Ockham*, op. cit., p. 200

⁶⁵³ Che Ockham considerasse possibile la *notitia intuitiva rerum pure intelligibilium* è già stato abbondantemente mostrato: «Patet etiam quod intellectus noster pro statu isto non tantum cognoscit ista sensibilia, sed in particulari et intuitive cognoscit aliqua intelligibilia quae nullo modo cadunt sub sensu, [...]. Quod enim talia cognoscantur a nobis in particulari et intuitive, patet, quia haec est evidenter mihi nota "ego intelligo"». Ockham, *In I Sent., Prol.*, q. 1, in *Op. Th.*, I, op. cit., pp. 39-40.

sottrae l'uomo dal mondo sensibile e dalla necessità delle leggi naturali alle quali è sottoposto⁶⁵⁴. Visto che la moralità riguarda solo gli atti volontari, grazie all'esperienza sappiamo che l'uomo può agire seguendo o meno ciò che gli è dettato dalla ragione; la libertà nell'uomo è quindi un presupposto evidente, una verità di fatto, una certezza che non solleva alcun dubbio, anche se resta indimostrabile. L'idea di libertà non avrebbe bisogno di particolari argomentazioni poiché si presenterebbe come il risultato di un'immediata intuizione intellettuale colta dal pensiero, una concezione che avrebbe avuto grande fortuna in età moderna⁶⁵⁵. In tal senso possiamo quindi concludere che la consapevolezza della propria libertà si presenterebbe all'uomo come una certezza, una conoscenza di cui non si può dubitare. Lo stesso si può dire a proposito della libertà divina. Il discorso sulla libertà con cui Dio ha creato il mondo resta circoscritto al campo di pertinenza della fede e di conseguenza anche la Sua onnipotenza, così come Ockham afferma chiaramente nei *Commenti alle Sentenze* e nei *Quodlibeta*⁶⁵⁶.

A proposito dell'indimostrabilità della libertà, il pensiero del *Venerabilis Inceptor* si distingueva in parte dalla dottrina di Duns Scoto. Il *Doctor Subtilis* aveva sostenuto la dimostrabilità teoretica della libertà di Dio, ma non dell'uomo. Scoto indicava la libertà come caratteristica costitutiva della volontà che nell'Essere infinito – nozione metafisica utilizzata per rappresentare Dio – raggiunge una perfezione assoluta. La libertà divina, infatti, superando i limiti imposti alla *libertas creata*, diventa, a suo giudizio, compatibile con la necessità⁶⁵⁷. Il teologo aveva dunque elaborato una metafisica attraverso cui forniva una dimostrazione teoretica della libertà di Dio, intesa come proprietà dell'essere infinito; la teoresi di Scoto conduceva ad ammettere che la perfezione divina

⁶⁵⁴ «The fact of man's liberty is a generally accepted presupposition for any of the Scholastics' ethics; it can be considered as such for Ockham's ethics also. This liberty in the moral sphere is not to be understood in the sense of moral liberty consisting in an immunity from moral obligations. On the contrary, [...] an immunity from any internal necessity and external compulsion to act or not to act». L. Freppert, *The basis of morality according to William Ockham*, op. cit., p. 33

⁶⁵⁵ Così Cartesio che, nelle *Meditazioni metafisiche* riflettendo sulla libertà del volere, avrebbe opposto la libertà spirituale alla necessità fisica, concependo la prima come un'idea che fa conoscere all'uomo la propria somiglianza con Dio. E poi Leibniz, nella *Teodicea*, avrebbe affermato che della libertà umana non si può avere alcun dubbio. Cfr. M. Mori, *Libertà, necessità, determinismo*, Il Mulino, Bologna 2001, pp. 18-29

⁶⁵⁶ La questione è ben chiarita da A. Ghisalberti nel saggio: *Onnipotenza divina e contingenza del mondo in Guglielmo di Ockham*, op. cit., pp. 36-40

⁶⁵⁷ Cfr. G. Alliney, *Giovanni Duns Scoto*, op. cit., pp. 69-72

comportasse la necessità del volere, pertanto nella nozione di ente infinito l'opposizione tra libertà e necessità non aveva ragion d'essere⁶⁵⁸. Il teologo tuttavia non ammetteva che si potesse dimostrare l'onnipotenza divina. Perciò Ockham si era preoccupato di obiettare a Scoto che i limiti della ragione naturale incontrano necessariamente sia l'una che l'altra verità di fede; infatti le Scritture presentano Dio come l'Onnipotente, quindi come un Agente libero. Il discorso teorico non è applicabile al Dio della Rivelazione poiché argomentando sui rapporti di connessione necessaria tra causa ed effetto, si sottomette l'ente all'*ordo causarum*. Ne segue che la ragione naturale non può dimostrare che Dio sia la causa da cui derivano tutti gli effetti producibili⁶⁵⁹. Invece, anche quando si cerca di dimostrare la libertà, non si può non teorizzare una causa prima che operi necessariamente. Guglielmo, come si è visto, manteneva ferma la distinzione tra *scientia de ente* e *scientia de Deo*; per questo non accettava la posizione sostenuta dal confratello, poiché quest'ultima sembrava negare quella distinzione tra il Dio dei filosofi e il Dio dei teologi che, tuttavia, entrambi i filosofi dividevano⁶⁶⁰.

L'autodeterminazione della volontà nell'uomo si desume chiaramente dall'esperienza, grazie alla quale possiamo escludere dall'agire umano il freddo meccanicismo che domina il mondo sensibile. Perciò della propria libertà l'uomo ha conoscenza evidente, ma non di quella divina poiché «Dio esula da qualsiasi approssimazione empirica»⁶⁶¹. Ciò mostra chiaramente quanto la gnoseologia in Ockham fosse funzionale alla distinzione tra scienza e fede; essa, però, fu una delle cause che determinarono le accuse di eresia, come quando osò sostenere che alcuni articoli di fede non sono princìpi da cui discendono dimostrazioni. Un discorso a parte, come si è visto, ci offre la conoscenza morale i cui primi princìpi razionali esulano dal dato sensibile, fondano la scienza morale non positiva – *scientia demonstrativa* – e colmano così il distacco tra la filosofia e le 'ragioni' della fede. In particolare va osservato che in Ockham

⁶⁵⁸ Cfr. G. Alliney, *La ricezione della teoria scotiana della volontà nell'ambiente teologico parigino (1307-1316)*, op. cit., pp. 342-343

⁶⁵⁹ «Non potest ratione naturali demonstrari quod Deus potest immediate se solo omnem effectum producibilem producere [...]. Nec potest etiam probari quod Deus contingenter et libere agit vel causat illa quae causat». Ockham, *In I Sent.*, dist. 42, q. unica, in *Op. Th.*, IV, op. cit., p. 617

⁶⁶⁰ È ciò che distingue la conoscenza naturale (filosofica) di Dio, dalla conoscenza soprannaturale (per mezzo della Rivelazione). Cfr. A. Ghisalberti, *Onnipotenza divina e contingenza del mondo in Guglielmo di Ockham*, op. cit., p. 37. Sui rapporti tra Metafisica e Rivelazione in Scoto, si rimanda a: G. Alliney, *Giovanni Duns Scoto*, op. cit., pp. 32-40

⁶⁶¹ A. Ghisalberti, *Onnipotenza divina e contingenza del mondo in Guglielmo di Ockham*, p. 38

l'approccio filosofico riguardo alla *libertas* contiene in sé un anti-determinismo che si incontra sia con la dottrina teologica della *potentia dei absoluta*, sia con la concezione filosofica che – pur insistendo sulla libertà dell'agente – rigetta qualsiasi scetticismo o arbitrarismo, poiché resta un punto centrale la ragionevolezza della scelta. La libera volontà si autodetermina ma, perché l'atto compiuto sia virtuoso, è necessario che sia conforme al dettato della ragione; se fosse altrimenti, l'agente libero si limiterebbe a scegliere indifferentemente tra due opposti, a prescindere da qualsiasi retto giudizio che invece risulta determinante nella scelta orientata al bene. In questo contesto, il costante riferimento al ruolo-guida della *ratio* e dunque alla capacità di discernimento che permette al soggetto di conoscere e giudicare ciò che è moralmente buono, si unisce alla consapevolezza che esista uno stretto legame tra atto virtuoso e conformità di tale atto alla volontà di Dio. La volontà umana, infatti, scegliendo liberamente di aderire al dettato della ragione *quae in nullo casu fallit*, realizza contemporaneamente la volontà divina, poiché non vi è alcuna contraddizione tra le norme morali razionali e il dettato scritturale⁶⁶². La coscienza della propria libertà, nel Cristiano, si unisce alla volontà di perseguire il bene, ponendo l'amore di Dio come fine ultimo delle proprie azioni; un fine che può essere perseguito proprio grazie alla libertà⁶⁶³. Ockham connette dunque la libertà alla possibilità di agire rettamente; essa è il requisito indispensabile per ogni azione virtuosa. È dunque una prospettiva anti-deterministica quella che si impone nella scienza morale ockhamiana. L'idea che i processi deliberativi non siano determinati semplicemente da ciò che li precede ma siano operazioni governate dalla ragione, permette di riaffermare l'idea dell'uomo come essere razionale libero e responsabile, capace di agire e pensare autonomamente⁶⁶⁴. È stato notato che la concatenazione di causa ed effetto non può essere l'unico criterio esplicativo quando il discorso si sposta dal regno della natura all'etica o alla conoscenza di Dio, essendo

⁶⁶² Cfr. D.W. Clark, *William of Ockham on Right Reason*, op. cit., p. 19; K. McDonnell, *Does William of Ockham have a theory of natural law?*, op. cit., p. 386. Ciò si è visto nel momento in cui abbiamo analizzato lo *ius naturale primo modo*.

⁶⁶³ È la stessa concezione della libertà già appartenuta a Pietro di Giovanni Olivi. Cfr. G.C. Garfagnini, *Il dovere della libertà e i limiti dell'obbedienza*, in *Con l'ali dell'intelletto*. Studi di filosofia e di storia della cultura, a cura di F. Meroi, Leo S. Olschki Editore, Pisa 2005, p. 23

⁶⁶⁴ È la prospettiva proposta nel saggio di M. Giannasi, *Libertà e determinismo: una prospettiva contemporanea*, in: *La catena delle cause*, op. cit., p. 326

questi ultimi ambiti diversi e indipendenti dal primo⁶⁶⁵. Si può aggiungere che secondo la teologia ockhamiana, profondamente influenzata da tale dualismo epistemologico, Dio è l'Onnipotente, il Dio della tradizione giudaico-cristiana, dotato di una volontà libera che si identifica con la Sua intelligenza, in accordo con il Testo Sacro. In più, l'ordine che Egli ha dato all'Universo, compreso l'ordine morale, esprime una profonda razionalità che si realizza in una giustizia perfetta. Intelletto e volontà confluiscono insieme nella semplicità di Dio⁶⁶⁶, l'Agente Libero che esprime la Sua Sapienza nell'*ordinatio* delle leggi naturali le quali appaiono sottomesse alla logica della necessità e quindi della dimostrabilità.

La libertà della volontà conduce il discorso sulla causalità finale, perché l'atto moralmente virtuoso implica la conoscenza del bene e del male e, dunque, la volontà di perseguire un dato fine per amore del bene. Nella filosofia morale ockhamiana resta fondamentale il consenso della libera volontà al dettato della retta ragione; il soggetto può scegliere di volere ciò che ha precedentemente giudicato come un bene, nella consapevolezza di agire così per amore di Dio. Sebbene, però, qualsiasi agente libero sia dotato di volontà, non sempre questa si accompagna al dettato della ragione, come nel caso dei pazzi o degli ebbri. Ockham utilizza tale argomento per spiegare che anche il peccato si lega alla capacità di intendere, riconoscendo ancora una volta un ruolo determinante all'uso della ragione:

«Sciendum est quod recta ratio requiritur ad perfectam virtutem et actualem. Et ideo furiosus et ebriosus et pueri, qui non habent usum rationis, non peccant coram Deo, quia ignoranter nullus peccat secundum Augustinum. Unde ebrius, non habens usum rationis, committens adulterium, non peccat, quia licet habeat volitionem respectu talis actus et intentionem, non tamen habet rectum dictamen rationis, et ideo non peccat»⁶⁶⁷.

In questa prospettiva possiamo ipotizzare che il filosofo francescano si situi idealmente sulla stessa linea tracciata da alcuni suoi contemporanei

⁶⁶⁵ Cfr. M. Mori, *Libertà, necessità, determinismo*, op. cit., p. 10

⁶⁶⁶ Cfr. Ockham, *In I Sent.*, dist. 45, q. unica, in *Op. Th.*, IV, op. cit., p. 664; *Quodl.*, VI, q. 1, in *Op. Th.*, IX, op. cit., pp. 585-586

⁶⁶⁷ «Si deve sapere che la virtù attiva e perfetta ha bisogno di una retta ragione. Perciò il pazzo, l'ebbro o il fanciullo, che non hanno l'uso della ragione, non peccano davanti a Dio, poiché secondo Agostino nessuno pecca per ignoranza. Ne segue che l'ebbro, non avendo l'uso della ragione, non pecca quando commette adulterio, perché sebbene abbia la volontà e l'intenzione di compiere tale atto, tuttavia non possiede il retto dettato della ragione, perciò non pecca». Ockham, *In III Sent.*, q. XII, in *Op. Th.*, VI, op. cit., p. 428

in merito ai rapporti tra giudizio della ragione e volontà. A titolo di esempio, la *Monarchia* di Dante contiene un brano particolarmente illuminante, nel quale l'atto volontario è presentato come successivo al giudizio che la ragione ha formulato sulla bontà o meno dell'atto da compiere. Pertanto, il giudizio risulta libero solo qualora questo non sia prigioniero dell'appetito; i bruti infatti, sono abbandonati all'istinto che prende inesorabilmente il sopravvento sulla ragione⁶⁶⁸.

Sulla distinzione tra un essere che agisce 'razionalmente' e uno che agisce 'naturalmente' si incardina la riflessione sul finalismo e quindi sulla libertà. In più, la ragionevolezza insita in un atto compiuto liberamente segna il confine rispetto all'arbitrarietà e all'indifferenza morale che possono caratterizzare il comportamento di un agente libero in mancanza di un *habitus* virtuoso⁶⁶⁹. La locuzione 'libera volontà ragionevole' riassumerebbe pienamente il senso della riflessione ockhamiana appena esaminata. Che nessuna virtù morale fosse raggiungibile in mancanza di libertà, era già stato spiegato da Giovanni di Salisbury nel suo *Policraticus*⁶⁷⁰.

Ockham considera però criticamente la possibilità di dimostrare la finalità in natura, benché da buon credente ammetta che l'operare della natura sia l'operare dell'intelligenza divina⁶⁷¹. È certo, invece, che le azioni umane volontarie presuppongano il raggiungimento di un fine. Gli agenti

⁶⁶⁸ «Et ideo dico quod iudicium medium est apprehensionis et appetitus: nam primo res apprehenditur, deinde apprehensa bona vel mala iudicatur, et ultimo iudicans prosequitur sive fugit. Si ergo iudicium moveat omnino appetitum et nullo modo preveniatur ab eo, liberum est; si vero ab appetitu quocunque modo preveniente iudicium moveatur, liberum esse non potest, quia non a se, sed ab alio captivum trahitur. Et hinc est quod bruta iudicium liberum habere non possunt, quia eorum iudicia semper ab appetitu preveniuntur». «E perciò affermo che il giudizio sta di mezzo fra l'apprensione e l'appetito: ché prima la cosa è appresa; poi, appresa che sia, vien giudicata buona o cattiva; infine, dopo averla giudicata, uno la desidera o la fugge. Se pertanto il giudizio muove in tutto l'appetito e non è per niente prevenuto da questo, allora è libero; se invece il giudizio è mosso dall'appetito che in un modo qualsiasi lo previene, non può esser libero, perché non si muove da sé, ma è tratto schiavo da un altro. Ond'è che i bruti non possono avere libero arbitrio, perché i loro giudizi son sempre prevenuti dall'appetito». Dante Alighieri, *Monarchia*, I, xii, trad. it. di B. Nardi, op. cit., pp. 347-349

⁶⁶⁹ «[...] ex quo voluntas nata est sequi cogitationem licet de libertate sua possit in oppositum, ad illum solum dicitur voluntas inclinari quod non erronee iudicatur a ratione». Ockham, *Quodl.*, VII, q. 14, in *Op. Th.*, IX, op. cit., p. 754

⁶⁷⁰ Cfr. C.J. Nederman, *The Aristotelian Doctrine of the Mean and John of Salisbury's Concept of Liberty*, in *Medieval Aristotelianism and its Limits. Classical Traditions in Moral and Political Philosophy, 12th, 15th Centuries*, VARIORUM, Galliard Ltd, Great Yarmouth 1997, pp. 129-142

⁶⁷¹ Cfr. Ockham, *Quaestiones variae*, in *Op. Th.*, VIII, op. cit. pp. 152-153. Sull'argomento si rimanda a: S. Landucci, *I filosofi e Dio*, Editori Laterza, Bari 2005, pp. 37-55

liberi, infatti, possono generare effetti diversi; ciò rende le loro azioni moralmente rilevanti essendo soggette all'errore e al peccato⁶⁷². Il *Quodlibet* IV, q. 1, testimonia la costante preoccupazione di separare la verità di fede (che trova però un accordo con la retta ragione) dal discorso filosofico. Quest'ultimo, sostenuto dalle argomentazioni della pura ragione naturale, può quindi mantenersi indipendente da qualsiasi autorità:

«[...] dico quod aliter dicendum est ad quaestionem secundum veritatem fidei, et aliter dicerem si nullam auctoritatem reciperem. Nam primo modo loquendo, dico quod secundum veritatem fidei quilibet effectus habet causam finalem, proprie loquendo de causa finali; sed non semper habet causam finalem distinctam ab efficiente, quia quandoque idem est causa finalis et efficiens; sicut Deus quandoque est efficiens et finis multorum effectuum, saltem semper debet esse causa finalis secundum rectam rationem. Sed secundo modo loquendo dicerem, si nullam auctoritatem reciperem, quod non potest probari ex per se notis nec per experientiam quod quilibet effectus habet causam finalem nec distinctam nec indistinctam ab efficiente, quia non potest probari sufficienter quod quilibet effectus habet aliquam causam finalem. [...] [...] quaestio 'propter quid' non habet locum in actionibus naturalibus, quia diceret quod nulla est quaestio quaerere propter quid ignis generatur; sed solum habet locum in actionibus voluntariis. [...] Et probari potest evidenter per experientiam et non aliter, quod agens liberum agit propter finem. [...]. Ad ultimum dico quod concludit de agente libero, in cuius actione est proprie error; sed in actione naturae non est proprie error, quia nihil intenditur a tali agente. Ideo quidquid evenit, naturaliter evenit, et non errore»⁶⁷³.

Il testo mostra chiaramente quanto Ockham desiderasse prendere le distanze da una metafisica che aveva avuto il compito di adattare il

⁶⁷² Cfr. Ockham, *Quodl.* IV, q. 1, in *Op. Th.*, IX, op. cit., p. 299

⁶⁷³ «[...] affermo che in un modo si può rispondere alla questione secondo la verità di fede e in un altro modo direi se non ammettessi alcuna autorità. Infatti, parlando nel primo modo, affermo che secondo la verità di fede ogni effetto ha una causa finale, secondo il significato proprio di 'causa finale'; ma non sempre un effetto ha una causa finale distinta dalla causa efficiente, poiché a volte le due cause si identificano. Per esempio Dio, dal momento che Egli è causa efficiente e fine di molti effetti, secondo la retta ragione deve sempre essere almeno la causa finale. Ma parlando nel secondo modo direi, se non ammettessi alcuna autorità, che non si può provare né attraverso proposizioni note per sé né attraverso l'esperienza che qualsiasi effetto abbia una causa finale distinta o identica alla sua causa efficiente, poiché non si può provare sufficientemente che ogni effetto abbia una causa finale. [...] la domanda 'per quale motivo?' non è appropriata nelle azioni naturali, poiché si direbbe che non è un problema capire perché un fuoco si genera; invece essa è appropriata nelle azioni volontarie. [...] Inoltre, che un agente libero agisca per un fine può essere provato evidentemente solo tramite l'esperienza e non in altro modo. [...] Infine dico che il discorso si delimita ad un agente libero nella cui azione vi è l'errore propriamente detto; invece nell'azione della natura non vi è errore poiché non vi è alcuna intenzione in un tale agente. Perciò qualsiasi cosa accada in natura, accade naturalmente e non per errore». Ockham, *Quodl.*, IV, q. 1, in *Op. Th.*, IX, pp. 295-300

discorso su Dio alle esigenze della logica filosofica, apparentemente garanzia di una maggiore certezza. A tale riguardo, conviene soffermarsi sul linguaggio adottato dal filosofo in questo particolare contesto. L'uso del condizionale (*aliter dicerem si nullam auctoritatem recipere*), alimenta l'idea che la 'via' filosofica seguita nell'analisi della *quaestio*, si mantenga sul piano della semplice ipotesi, dell'opinione espressa in mancanza di riferimenti puntuali alle Scritture, mentre il richiamo esplicito alla verità di fede si compendia chiaramente nella forma verbale «dico» che non ammette alcuna incertezza poiché, nel caso in esame, la fede toglie ogni dubbio sulla causalità finale nel creato. È appena il caso di ricordare che Ockham, come tutti i maestri del suo tempo, incontrava inevitabilmente le numerose difficoltà poste dall'obbligo di rispettare l'autorità e, più in generale, la cultura teologica su cui si fondava l'insegnamento nelle Università medievali⁶⁷⁴. È anche vero, però, che Guglielmo era un intellettuale dotato di spirito critico; gli stava a cuore l'autonomia delle indagini filosofiche sulla natura, ribadiva che i suoi commenti alle opere aristoteliche erano espressione di una ricerca libera, svincolata dal timore di contraddire gli autori delle Scritture. E poi, la posizione da lui sostenuta, contraria a qualsiasi contaminazione della fede con le indagini filosofiche sulla natura, non tendeva a conclusioni scettiche; semmai – distinguendo tra fede e scienza – egli annullava qualsiasi conflitto tra le conoscenze 'naturali' e la verità garantita dalla fede, riaffermando la provvidenzialità della Rivelazione⁶⁷⁵. Ancora, il Prologo all'*Expositio super VIII libros Physicorum* ci spiega chiaramente il valore e il significato che Ockham attribuiva alla ricerca nella scienza della natura, insistendo sulla libertà di giudizio in merito a dei risultati che andavano intesi come semplici ipotesi, delle opinioni probabili:

«Nec quisquam nisi invidus, mihi debet esse molestus, si ea quae probabilia mihi videntur, sine invidia communicem, quia animo solummodo investigandi, non pertinacia contendendi nec in alicuius iniuriam, ad explanationem eorum quae Aristotelis sunt exquisita laboribus, sine temeraria asserzione procedam. [...]. De intentione autem eius diversa et adversa, cum ipse *Scripturae Sacrae* auctor non fuerit, sine periculo animae

⁶⁷⁴ Cfr. P. Glorieux, *La disputa teologica all'Università di Parigi*, in *Filosofi e Teologi. La ricerca e l'insegnamento nell'Università medievale*, a cura di L. Bianchi, E. Randi, Lubrina Editore, Bergamo 1989, pp. 153-154

⁶⁷⁵ Cfr. A. Ghisalberti, *Guglielmo di Ockham*, op. cit., pp. 226-228

licitum est sentire. Nec in hoc error contrahit pravitatem. Quinimmo in exercitatione huius unicuique sine periculo liberum reservatur iudicium».⁶⁷⁶

L'insistenza con cui Guglielmo negava la finalità nella natura era orientata a ribadire l'indimostrabilità, non certo a negare una verità di fede secondo la quale Dio è insieme causa efficiente e finale rispetto all'ordine delle concatenazioni causali conoscibili in natura⁶⁷⁷. Non è dunque possibile provare che la natura operi per un fine. Allo stesso modo, anche a proposito della libertà si incontrano i limiti della pura ragione naturale: essa non è dimostrabile, sebbene sia perfettamente ragionevole considerare l'uomo un agente libero che opera scelte orientate a un fine nell'ambito dell'agire pratico. Solo l'esperienza della propria capacità di azione darebbe all'uomo la consapevolezza di essere un soggetto libero. L'intelligibilità della libertà, la convinzione che essa sia un'idea indimostrabile teoreticamente, ma pur sempre valida sul piano pratico, risulta centrale nella filosofia morale di Ockham che si rivela anche per questo motivo un pensatore originale, aperto a un uso critico della ragione, una condizione scomoda in un'epoca in cui all'interno delle scuole universitarie diventava difficile sostenere l'indimostrabilità teorica di alcune verità morali e teologiche⁶⁷⁸.

È chiaro che in Ockham la distinzione concettuale tra ragione naturale e retta ragione, già evidenziata, sia finalizzata a rimarcare la distanza tra due modelli di conoscenza. Una prima *scientia* spiega le leggi naturali fondandole sulla generalizzazione dei dati sensibili che presentano all'intelletto «una pluralità di cose tutte evidentemente singolari, ma

⁶⁷⁶ «Nessuno, a meno che non sia maldisposto, dovrebbe avere qualcosa da obiettare se io presento, senza malanimo alcuno, quelle interpretazioni che mi paiono più probabili, poiché io procederò nell'esposizione di ciò che viene esaminato nei lavori di Aristotele senza fare temerarie asserzioni, mirando esclusivamente alla ricerca e non alle ostinate contese né a contrappormi ad alcuno. [...]. È lecito, senza pericolo alcuno dell'anima, avere opinioni diverse e contrarie attorno al pensiero di qualcuno, purché non sia un autore della Sacra Scrittura. E in questo caso un errore non è colpa. Ché anzi, in un tale esercizio, è riservata a ciascuno libertà di giudizio senza pericolo alcuno». Ockham, *Expositio in libros physicorum Aristotelis, Prologus*, op. cit., pp. 3-4; trad. it. di A. Siclari, op. cit., pp. 39-40

⁶⁷⁷ Cfr. S. Landucci, *I filosofi e Dio*, op. cit., p. 46

⁶⁷⁸ L'originalità presente nel pensiero di Ockham, si presenta con evidenza sotto questi aspetti marcatamente razionalistici che troveranno un loro sviluppo nell'etica kantiana costruita sul primato della ragion pratica sulla ragione teoretica. Sulla dialettica kantiana si rimanda al saggio di C. De Pascale, *La rivoluzione kantiana della Dialettica*, in *Dialettica*, op. cit., pp. 123-151. Sulla dottrina della libertà in Kant si legga inoltre: B. Carnois, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Editions du Seuil, Paris 1973

legate tra loro da una somiglianza oggettiva»⁶⁷⁹; il processo conoscitivo procede dunque dall'intuizione all'astrazione, culminando nell'atto concettuale che dà origine all'universale, un segno naturale (non volontario) comune a ogni uomo⁶⁸⁰. In questo caso Ockham limita il discorso alla logica; nell'ambito pratico il riferimento alla ragione naturale percorre altre vie. La ragione 'retta' costruisce il sapere a partire da princìpi etici evidenti, certi, universali, non dedotti da altro; secondo la classica definizione aristotelica, si tratta di princìpi noti per sé e confermati osservando le azioni umane, quindi acquisiti con l'esperienza⁶⁸¹. A questo approccio filosofico razionalistico che fonda la vera filosofia morale, Guglielmo aggiunge anche l'aspetto teologico; in particolare, sostenendo che la legge evangelica sia una legge di libertà, individua dei legami tra legge morale e insegnamento biblico. Sappiamo, infatti, che la concezione ockhamiana non sottrae la scienza morale da un fondamento teologico oltre che filosofico. Questa premessa introduce il secondo modo in cui il filosofo intende la libertà, secondo quanto emerge dalle sue opere politiche.

Trattando il tema della libertà, Ockham non lo mette in relazione con gli aspetti giuridico-economici (libertà come dominio assoluto sui beni) ma con una dimensione esistenziale dell'uomo. Nel primo caso la *libertas* rimanderebbe a una *facultas dominandi* che garantirebbe al soggetto titolare una posizione dominativa su cose o persone ma quando Ockham riflette sul valore della libertà non ragiona mai in questi termini. Invece, egli esprime chiaramente l'idea che essa si leghi al diritto naturale; l'uguaglianza originaria implicava infatti l'assenza di dominio e una libertà comune a tutti. L'attenzione prestata dal maestro a tale nozione, nel corso del dialogo di cui ci stiamo occupando, mostra gli stretti nessi tra l'idea di libertà e la concezione politica che riconosce al Pontefice un'autorità morale – oltre che religiosa – un'autorità 'ministrativa' ma non 'dominativa'. Di conseguenza, l'interesse del filosofo è chiedersi se il valore della libertà possa essere rivendicato nei casi in cui un potere assoluto e 'teocratico' si affermasse all'interno della *societas christiana*. La

⁶⁷⁹ A. De Libera, *Il problema degli universali*, op. cit., p. 405

⁶⁸⁰ Cfr. A. De Libera, *Il problema degli universali*, pp. 397-405. Ockham non è classificabile come un mero convenzionalista, il suo nominalismo è stato definito come 'concettualismo' e non negava l'oggettività dell'universale. Il filosofo distingueva i segni convenzionali da quelli che significano 'naturalmente'. Cfr. P. Boehner, *The Metaphysics of William Ockham*, in «The Review of Metaphysics», I, 4 (1948), pp. 59-86; M. McCord Adams, *Ockham's theory of natural signification*, in «The Monist», LXI, 3 (1978), pp. 444-459

⁶⁸¹ Cfr. Ockham, *Quodl.*, II, q. 14, in *Op. Th.*, IX, op. cit., p. 177

concezione ockhamiana, orientata a riconoscere al Supremo Capo della Chiesa una funzione paterna e pastorale, si incontra dunque con la sua idea di libertà. Finora si è visto che Ockham chiarisce la differenza tra una libertà morale che accompagna le nostre scelte più intime e il problema più complesso della scienza politica e del diritto, strumenti indispensabili nell'organizzazione della dimensione sociale, quando è necessario che la legge scritta, introducendo dei limiti alle volontà individuali, definisca i confini all'interno dei quali può essere esercitata una libertà che non è più quella originaria. Lo *ius gentium* ha infatti introdotto l'istituto della servitù⁶⁸². Tornando al secondo dei tre modi presentati dal maestro nella terza parte del *Dialogus (ius naturale secundo modo)*, l'esplicito riferimento a Isidoro sembra già una prova sufficiente del significato che il filosofo inglese intende attribuire alla libertà, riconoscendo in essa una condizione morale strettamente connessa all'equità naturale dettata dalla ragione nello *status* intermedio fra l'originario e il terzo, una condizione che solo per la sua valenza spirituale esula da qualsiasi delimitazione cronologica. Ciononostante – seguendo una lettura diacronica delle vicende dell'umanità – essa caratterizza il *tempus* che precede la nascita della società politica definitivamente fondata sullo *ius gentium* e sui *dominia* privati (*ius naturale tertio modo*):

«MAGISTER:[...]. Isto modo loquitur Isidorus 5, libro *Ethimologiarum*, et ponitur in *Decretis*, dist. 1, *Ius naturale*, cum dicit quod secundum ius naturale est “communis omnium possessio et omnium una libertas”. Non enim communis omnium possessio et omnium una libertas est de iure naturali primo modo. Tunc enim nullus posset sibi licite aliquid appropriare, nec aliquo iure gentium vel civili posset aliquis fieri servus, quia ius naturale primo modo est immutabile et invariabile [...]. Constat autem quod aliqui iure gentium licite fiunt servi, [...]»⁶⁸³.

⁶⁸² «Constat autem quod aliqui iure gentium licite fiunt servi, teste beato Gregorio, qui, ut legitur 12, q. 2, c. *Cum redemptor*, ait: “Salubriter agitur, si homines, quos ab initio natura liberos protulit, et ius gentium iugo substituit servitutis, ut in ea natura, qua nati fuerant, manumittentis beneficio liberati reddantur”. Ex quibus verbis colligitur quod iure naturali omnes homines sunt liberi, et tamen aliqui iure gentium fiunt servi». Ockham, *Dialogus*, III, 2, 3, 6, op. cit., p. 931

⁶⁸³ «MAESTRO: [...]. Così come dice Isidoro nel quinto libro delle *Etimologie*, presente anche nel *Decreto*, dist. 1, “*Diritto naturale*”, quando afferma che il diritto naturale è “il possesso comune e una sola libertà di tutti”. Infatti, il possesso comune e una sola libertà di tutti non derivano dal diritto naturale inteso nel primo modo. In quel tempo, infatti, nessuno potrebbe appropriarsi lecitamente di qualcosa, né qualcuno potrebbe diventare servo per qualche diritto delle genti o civile, perché il diritto naturale nel primo modo è eterno e invariabile [...]. Al contrario è chiaro che alcuni diventano servi lecitamente per il diritto delle genti, [...]». Ockham, *Dialogus*, III, 2, 3, 6, op. cit., pp. 930-931

Se dunque la libertà si può considerare un diritto naturale sempre valido – se considerato avulso da qualsiasi dimensione spazio-temporale – lo stesso Isidoro ci ha insegnato che solo la legge positiva garantisce il *dominium* su beni o persone, poiché la servitù, insieme all'appropriazione dei beni, appartiene a una condizione in cui è ormai del tutto lecito (e giusto) negare quel possesso comune e quella libertà che la ragione ci aveva suggerito *post lapsum* prima, però, che lo *ius gentium* definisse una nuova etica economica. La libertà è dunque una condizione naturale conforme al dettato della ragione – nonché, come vedremo, al messaggio evangelico – e in quanto tale mantiene il suo alto valore morale; ma nessun testo ockhamiano sembra mai sostenere un'idea di libertà che finisca col coniugarsi con il potere che l'individuo può rivendicare sui beni in nome di una più ampia categoria di *iura* (tradotti in libertà civili e politiche oltre che economiche) da opporre contro qualsiasi potere costituito, politico o religioso. Il nostro Guglielmo non declina il termine *libertas* al plurale al fine di provare che la libertà e il dominio fondino insieme il potere politico e i diritti positivi, ovvero attribuendo a delle non meglio specificate *libertates* il ruolo che i diritti soggettivi avranno in età moderna, garantendo al loro titolare una sfera di inviolabilità sui suoi beni e sulla sua stessa persona⁶⁸⁴. In una certa misura, sembra che una concezione della libertà come 'diritto' sui beni economici si potesse ritrovare già prima del XIV secolo. Uno studio di Gian Carlo Garfagnini sembra confermarlo. Se consideriamo le vicende che nell'ultimo scorcio del XIII secolo videro contrapporsi il re di Francia Filippo il Bello e Bonifacio VIII, si possono trovare nelle varie bolle papali tese a garantire i diritti della Chiesa romana (dalla *Clericis laicos* del 1296 alla *Unam Sanctam* del 1302) numerosi esempi che testimoniano il richiamo alle *libertates ecclesiae* in funzione economica, al fine di stabilire i giusti confini sui beni appartenenti agli ecclesiastici, in merito ai quali si impediva al potere regio di rivendicare qualsiasi autorità senza il beneplacito del Pontefice, pena la

⁶⁸⁴ Non tutti gli studiosi sembrano concordare su questo punto. A questo proposito si segnala il volume di Marco Rizzi, nel quale si mette in relazione la teoria politica ockhamiana con la sua concezione di 'libertà'. Lo studio mette l'accento sugli esiti paradossali che, secondo l'autore, sarebbero derivati dalla legittimazione ockhamiana del potere coercitivo, trasformatasi in un'apologia della libertà individuale. Con queste considerazioni, Rizzi accoglie pienamente la tesi di Villey a proposito di Ockham come teorico del diritto soggettivo. Cfr. M. Rizzi, *Cesare e Dio, Potere spirituale e potere secolare in Occidente*, Il Mulino, Bologna 2009, p. 166. Si veda inoltre L. Parisoli, *Volontarismo e diritto soggettivo*, op. cit., pp. 239-243

scomunica⁶⁸⁵. Se Ockham fa espresso riferimento agli *iura et libertates* – per esempio nel *De Imperatorum et pontificum potestate* – lo fa perché semplicemente utilizza un linguaggio già in uso nella scienza giuridica del suo tempo, ricorrente quando si indicavano i diritti di cui poteva godere non solo la Chiesa nei confronti del potere politico ma anche i sudditi e gli stessi governanti laici. Semmai quello che va rilevato, a proposito delle ultime opere politiche di Ockham, è il tono nuovo e polemico con cui egli prende le distanze dall'atteggiamento più moderato adottato con prudenza nell'*Opus nonaginta dierum* e nel *Dialogus*, i suoi primi scritti politici⁶⁸⁶. Le opere politiche scritte negli ultimi anni della sua vita, rendono testimonianza di un uomo non ancora sconfitto, ma che ha forse perso la speranza di poter instaurare quel confronto con il pontefice esplicitamente auspicato nell'*Opus*⁶⁸⁷. Adesso Guglielmo non si limita a polemizzare contro alcune tesi non ortodosse contenute nella dottrina di Giovanni XXII ma vuole anche dimostrare che l'intera *Ecclesia Avinionica* non possa pretendere di estendere *regulariter* il proprio potere sugli affari secolari dei governanti laici, e in questo contesto fa esplicito riferimento agli *iura et libertates*:

«Ex premissis colligitur quod principatus papalis nequaquam ad iura et libertates aliorum regulariter se extendit, ut illa tollere valeat vel turbare, praesertim imperatorum, regum, principum et aliorum laicorum; quia huiusmodi iura et libertates ut in pluribus inter saecularia computantur, ad quae principatus papalis, ut ostensum est prius, nequaquam regulariter se extendit»⁶⁸⁸.

⁶⁸⁵ Cfr. G.C. Garfagnini, *Il «Tractatus de potestate regia et papali» di Giovanni da Parigi e la disputa tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello*, in *Conciliarismo, stati nazionali, inizi dell'Umanesimo*, CISAM, Spoleto 1990, pp. 154-160

⁶⁸⁶ Già l'*Opus Nonaginta Dierum* mostrava lo stile distaccato e obiettivo con cui il filosofo, nel ruolo di *recitator* delle tesi degli *impugnatores*, presentava le proprie argomentazioni. Cfr. R. Lambertini, *Nonnumquam impugnantium diversorum personas assumpsi*, op. cit., pp. 101-102

⁶⁸⁷ «[...] quod constitutionis conditor antedictae respondeat, ardentem affecto». Ockham, *Opus nonaginta dierum, Prol.*, in *Op. Pol.*, vol. I, op. cit., p. 292; «Impugnati vero exercitare volui intellectum et sibi occasionem cogitandi ac mentem suam circa omnia exprimendi praeberere». Ockham, *Opus nonaginta dierum*, cap. 124, in *Op. Pol.*, vol. II, op. cit., p. 857

⁶⁸⁸ «Da quanto detto si deduce che regolarmente il principato papale non si estende affatto ai diritti e alle libertà di altri, mirando a negare o turbare tali diritti, soprattutto quelli degli imperatori, dei re, dei principi e di altri laici; perché tali diritti e libertà in maggioranza vengono computati tra gli affari secolari ai quali, come è stato mostrato prima, il principato papale regolarmente non si estende affatto». Ockham, *De Imperatorum et Pontificum Potestate*, cap. IV, in *Op. Pol.*, IV, op. cit., p. 287

Dunque, conclude Ockham, il principato papale non fu istituito per la gloria personale del Vicario di Cristo ma per il vantaggio dei sudditi che nei suoi confronti restano uomini liberi; esso infatti «non dominativus, sed ministrativus debeat merito appellari»⁶⁸⁹.

La distinzione ockhamiana non sembra ancora introdurre quella concezione del *dominium* che caratterizzerà il pensiero giuridico moderno. Paolo Grossi ha individuato nelle indagini economico-giuridiche dei teologi del Cinquecento, i quali avrebbero associato il *dominium* alla sfera individuale – l'area del *libitum* – il punto di inizio con cui si è sviluppata la dottrina favorevole a riconoscere al proprietario di un bene una *potestas* assoluta⁶⁹⁰. Al *dominium*, i teorici della prima età moderna avrebbero contrapposto la *iurisdictio* ovvero l'amministrazione politica finalizzata al *commodum* dei sudditi, in vista del bene comune⁶⁹¹. In questa contrapposizione, il diritto del proprietario diventa lo «strumento potestativo della libertà del singolo»⁶⁹². Si è notato che Ockham, però, evita con cura di utilizzare il termine *iurisdictio*, quando tratta del ruolo ministeriale del principato papale, poiché esso implicherebbe un ruolo politico che il filosofo non riconosce in via di principio⁶⁹³. In ogni caso, ammette implicitamente che il carattere pastorale del governo papale sulla Cristianità possa garantire alla Chiesa una legittima 'amministrazione' degli affari spirituali. Questa posizione moderata distingue Ockham da Marsilio, come si evince chiaramente da un passo del *De imperatorum et pontificum potestate* in cui il francescano fa espresso riferimento ad alcuni *male intelligentes*, i quali affermano che Cristo interdisse agli Apostoli qualsiasi forma di autorità mentre è chiaro – continua Ockham – che egli intendesse riferirsi solo al dominio politico⁶⁹⁴. Al di là di queste precisazioni, è evidente che in Ockham l'idea di libertà non si traduce in una posizione dominativa; per il nostro filosofo l'incontro tra la cultura

⁶⁸⁹ *De Imperatorum et Pontificum Potestate*, cap. VI, p. 291

⁶⁹⁰ Cfr. P. Grossi, *La proprietà nel sistema privatistico della Seconda Scolastica*, op. cit., p. 160

⁶⁹¹ Cfr. P. Grossi, *La proprietà nel sistema privatistico*, p. 161

⁶⁹² P. Grossi, *La proprietà nel sistema privatistico*, p. 124

⁶⁹³ Cfr. A. S. McGrade, *The Political Thought of William of Ockham*, op. cit., p. 148

⁶⁹⁴ «[...] Christus non omnem principatum seu prelationem interdixit Apostolis, sicut aliqui male intelligentes affirmant: [...]. Sed interdixit eis principatum dominativum, [...]». Ockham, *De Imperatorum et Pontificum Potestate*, c. VII, in *Op. Pol.*, IV, op. cit., p. 293. McGrade non ha dubbi sul fatto che tra i *male intelligentes* Ockham includesse Marsilio da Padova. Cfr. A. S. McGrade, *The Political Thought of William of Ockham*, op. cit., p. 147

teologica e quella giuridica – un incontro fecondo che trova la sua massima espressione nella teoria del diritto naturale – garantisce il mantenimento di una sfera extragiuridica in cui il valore della libertà, confermato dall'insegnamento di Cristo, fa da contraltare a quella concezione giuridica in cui il *dominium*, anche se legittimo, resterebbe l'unico criterio su cui costruire i rapporti sociali⁶⁹⁵.

Va aggiunto che Ockham non sostenne mai una dottrina favorevole a una volontaria rinuncia al diritto naturale e alla libertà a esso connessa; semmai – seguendo quanto già espresso dai suoi confratelli – l'eventuale rinuncia francescana poteva riguardare gli *iura positiva*, i diritti come la proprietà o l'usufrutto i quali – come mostra il *Dialogus* – possono subire una deroga⁶⁹⁶. Inoltre, se Guglielmo – come tutti i maestri medievali – restava fedele a una chiave di lettura 'teologica' che risaliva all'insegnamento di Agostino – il quale aveva insistito sulla colpa adamitica come causa principale nella fondazione di un ordine politico – non concludeva che il diritto positivo, espressione di una nuova giustizia introdotta dalla volontà dei popoli, si ponesse in opposizione al diritto naturale. I richiami all'immutabilità del diritto naturale *primo modo* rimarcano l'inderogabilità di quelle norme morali universali che si concretizzano nella legislazione positiva ma, nel contempo, si distinguono dalla regolamentazione giuridica finalizzata a proteggere i *secularia negotia*. In altri termini, l'equità originaria è passibile di legittime variazioni, ma non la legge morale contenuta in quei principi pratici che la ragione ci presenta con evidenza e grazie ai quali regoliamo i nostri costumi. L'esigenza di vivere in pace, proteggendo col diritto i rapporti sociali, ha condotto alla società politica garantita da leggi positive giuste; ciò ha permesso tuttavia una modificazione parziale dello stesso diritto naturale. Se gli *iura naturalia* che inducono a un comportamento corretto non sono derogabili, anzi la loro ignoranza non giustifica l'adulto dotato di ragione⁶⁹⁷, al contrario l'equità naturale e la libertà necessitano una regolamentazione per evitare occasioni di conflitto poiché non tutti sono

⁶⁹⁵ Il contributo offerto da Ockham per chiarire il senso dell'insegnamento evangelico in merito alla libertà, è confluito nel primo trattato della terza parte del *Dialogus*, al quale sarà dedicato il prossimo paragrafo di questo lavoro.

⁶⁹⁶ Abbiamo già analizzato il terzo modo in cui Ockham tratta del diritto naturale; esso coincide con lo *ius gentium* (che introduce varie forme di dominio e proprietà) al quale è dovuto rispetto poiché esso razionalizza i rapporti economici e sociali su cui si fonda l'umana società. A questo tuttavia è possibile derogare nel caso di una scelta libera e volontaria: «[...] nisi de consensu illorum quorum interest contrarium statuatur». Ockham, *Dialogus*, III, 2, 3, 6, op. cit., p. 931

⁶⁹⁷ Cfr. Ockham, *Dialogus*, III, 2, 1, 15, p. 880

capaci di vivere seguendo la sola ragione. Ockham è chiarissimo a proposito dei diritti positivi: «Questi, dunque, non sono diritti naturali nel primo modo e neanche nel secondo modo, poiché non sarebbero stati né nello stato di natura creata, né sarebbero tra coloro che, vivendo seguendo la ragione, si accontenterebbero della sola equità naturale al di fuori di ogni consuetudine e legge umana, perché tra quelli nessuna cosa è data in deposito o prestata né qualcuno farebbe violenza a un altro»⁶⁹⁸. La stessa libertà che caratterizza lo *status* in cui vige ancora il *dominium commune*, cede il passo alle esigenze politiche attraverso le quali è stata introdotta la servitù, istituzione legittimata dal diritto dell'uomo.

Ma, come vedremo, la legge evangelica è legge di libertà; così Cristo ha rivendicato per tutti gli uomini una dignità morale pienamente realizzabile in qualsiasi contesto storico-politico. Qui il discorso si sposta sulla necessità di distinguere la sfera spirituale da tutto ciò che appartiene legittimamente al diritto dei popoli (*ius gentium*). Va tuttavia rilevato un aspetto essenziale: Ockham non sembra mai sostenere un'idea secondo la quale le Scritture legittimerebbero una radicale contrapposizione tra le istituzioni terrene – politiche o religiose – e i valori cristiani, poiché questi ultimi sarebbero pienamente assimilabili a una morale razionale. La libertà di cui Ockham ci parla si mantiene nei limiti di una morale 'oggettiva' e nel rispetto della legge positiva. Ciò è quanto emerge finora dall'analisi della terza parte del *Dialogus* a proposito dei tre modi in cui si può intendere il diritto naturale. L'analisi della dottrina politica e della libertà del Cristiano – cui è dedicata l'ultima parte di questa ricerca – ci diranno se Ockham si mantiene costante in questo suo rispetto per l'autorità costituita, civile o religiosa, e in quali termini. Se è vero che negli ultimi anni della sua vita scrive opere maggiormente polemiche va anche ricordato che gli eventi storici, intrecciatisi inesorabilmente con le sue vicende biografiche, lo videro coinvolto in una polemica che ne avrebbe segnato per sempre l'esistenza. Ockham non 'nasce' come filosofo politico ma lo diventa quando le pesanti accuse di Lutterell lo costringono ad andare ad Avignone per difendersi, abbandonando per sempre l'insegnamento e la possibilità di conseguire il titolo di *magister* in teologia. Stabilitosi a Monaco, si configura così la necessità di un nuovo impegno nei dibattiti a carattere etico-politico. In questo contesto la sua idea di libertà assume un valore simbolico, diventa uno strumento per rivendicare la *libertas philosophandi* in cui aveva sempre creduto. La sua non sembra, dunque,

⁶⁹⁸ Ockham, *Dialogus*, III, 2, 3, 6, p. 931. Cfr. nota n. 579

una critica *tout court* alle istituzioni religiose del suo tempo, sebbene polemizzi contro la dottrina di Giovanni XXII e porti numerose argomentazioni contro la teocrazia. Estraneo a qualsiasi opinione preconcepita, il filosofo non teme di presentare con accuratezza anche le idee politiche non sue, mostrando l'apertura mentale che lo aveva sempre contraddistinto⁶⁹⁹. Non dimentichiamo che la scelta del dialogo come genere letterario indica chiaramente il tentativo di superare le contrapposizioni radicali cercando, al contrario, un possibile accordo; esso è lo strumento privilegiato da chi fa uso di un linguaggio non dogmatico. Il dialogo, nella tradizione filosofica, è cercato da chi vuole un confronto e si mostra ben disposto ad ascoltare l'altro, pur mantenendosi fedele alle proprie idee e rivendicando così piena libertà di giudizio⁷⁰⁰.

Vediamo come Ockham affronta la questione della libertà nelle opere politiche. Il primo trattato della terza parte del *Dialogus* è dedicato all'analisi dei poteri del papa. In questo contesto emerge l'esigenza di spiegare in quali termini debba essere inteso l'insegnamento secondo il quale *'lex evangelica est lex libertatis'*. In quale modo andrebbero intese le parole contenute nella lettera di Giacomo (1, 25), secondo cui solo colui che persevera nella legge di perfetta libertà, mettendola in pratica, sarà felice? O ancora, le parole di Paolo ai Galati (5, 13) con cui l'Apostolo esorta a intendere la libertà come un'opportunità per lo spirito di carità, non per la carne? Si tratta certamente di un messaggio nuovo, grazie al quale tutti i Cristiani possono considerarsi liberi da qualsiasi schiavitù, soprattutto rispetto al pesante giogo che opprimeva gli Ebrei con la

⁶⁹⁹ I numerosi testi già analizzati, tratti dall'*Opus Nonaginta Dierum* e dal *Dialogus*, ci presentano un uomo aperto al dialogo sui quei temi centrali della fede cattolica che investono tematiche etiche, politiche e giuridiche. Inoltre, si ricordi che Guglielmo non agì isolatamente ma, anzi, fu coinvolto dai confratelli che chiesero il suo intervento nella vicenda legata alla disputa pauperistica. Cfr. nota n. 264: «Ho completato quest'opera dei novanta giorni, anche se alla svelta e con uno stile disadorno, però con molto impegno. Mi sono posto come lettore delle tesi contrarie di questo impugnato e dei suoi oppositori. A volte ho assunto il ruolo dei vari impugnanti che, sebbene concordino sulle principali argomentazioni contro l'impugnato, tuttavia possono pensarla diversamente su alcune questioni secondarie, [...]. Certamente, entrambe le parti dovrebbero essermi grate per questo lavoro. Infatti ho scritto le ragioni degli impugnanti e, per quanto mi riguarda, ho pubblicato ogni cosa poiché essi stessi, come sento, lo desiderano con tutto il cuore». Ockham, *Opus nonaginta dierum*, cap. 124, in *Op. Pol.*, vol. II, op. cit., p. 858

⁷⁰⁰ Gli esempi di opere dialogiche nella storia delle idee sono numerosi. Il dialogo sarà la forma letteraria scelta da Galileo per la sua opera maggiore, scritta nel tentativo di spiegare le proprie teorie, dimostrandone la non conflittualità con la verità delle Scritture. Paolo Rossi introduce "Il caso Galileo" ricordando la figura di Giacomo Acconcio e il suo libro *Stratagemmi di Satana*, attraverso cui si riflette sul valore del dialogo per un'umanità che non riesce a superare un perenne conflitto di idee. Cfr. Paolo Rossi, *Gli storici e il processo a Galileo*, in: *Il caso Galileo*, op. cit., pp. 7-14

Vecchia Legge⁷⁰¹. Ma questa libertà non sembra prefigurare una condizione indipendente dai necessari vincoli politici ovvero estranea a qualsiasi condizionamento normativo. La sottomissione all'autorità della legge, non solo umana, sembra un dato acquisito nella riflessione politica di Ockham. Sul piano morale, tuttavia, egli aveva focalizzato il discorso sull'autodeterminazione della volontà che sceglie liberamente di seguire il dettato della retta ragione consono alle «cose che ci sono state rivelate da Dio»⁷⁰². Pertanto, la libertà non sarebbe un bene in sé ma costituirebbe il mezzo per realizzare volontariamente il vero Bene: compiere azioni moralmente virtuose per amore di Dio. Ora, nelle opere politiche, mostra come il tema della libertà risulti centrale nell'analisi dei rapporti fra i sudditi e le autorità sovrane, poiché se il Cristiano non può rivendicare nei confronti del potere politico una libertà incondizionata, può tuttavia mantenersi moralmente indipendente da qualsiasi imposizione palesemente contraria alla ragione e alle Scritture, in nome di quello stesso diritto naturale contro il quale nessuna *plenitudo potestatis* può agire, neanche il papa⁷⁰³. I Cristiani, dunque, appartengono a una Chiesa la cui guida è un padre per l'intera *congregatio fidelium*, non certo un tiranno. Al potere secolare appartiene per sua natura il dominio, perciò i due poteri non possono trovarsi nelle mani della stessa persona. La responsabilità morale dei fedeli di Cristo non può mai venire meno – in virtù della loro libertà – sebbene anche il rispetto filiale dovuto al supremo capo spirituale resti un dato irrefutabile⁷⁰⁴. La libertà – non certo

⁷⁰¹ «Beatus enim Iacobus in canonica sua, c. 10, eam vocat legem perfecte libertatis dicens: "Quicumque perspexerit in lege perfecte libertatis et permanserit in ea, non auditor obliviosus factus sed factor operis, hic beatus erit in facto suo." Et Apostolus ad Galatas ait: "[...]. Vos enim in libertatem vocati estis, fratres, tantum ne libertatem in occasionem detis carnis, sed per caritatem succurrite invicem." [...]. Ex quibus verbis colligitur quod Christiani per legem evangelicam sunt a servitute multiplices liberati, et quod lex evangelica est lex minoris servitutis quam fuerit lex vetus». Ockham, *Dialogus*, III, 1, 1, 5, op. cit., p. 774

⁷⁰² Ockham, *Opus nonaginta dierum*, cap. 65, in *Op. Pol.*, II, op. cit., p. 574

⁷⁰³ «Iterum, reges et principes saeculares non habent in temporalibus huiusmodi plenitudinem potestatis; [...]. Ergo multo magis papa non habet etiam in spiritualibus huiusmodi plenitudinem potestatis [...]. Praeterea, papa non habet potestatem condendi leges in omnibus, quae neque sunt contra ius divinum nec contra ius naturale; ergo non habet talem plenitudinem potestatis neque in temporalibus neque in spiritualibus». *Breviloquium de principatu tyrannico*, II, 6, in: *Op. Pol.*, IV, op. cit., pp. 121-122

⁷⁰⁴ «Rursus, potestas suprema laicalis ex natura rei includit dominationem, unde et imperator est dominus mundi et iure imperatorum ac regum unusquisque possidet, quod possidet, di. viii, c. Quo iure; sed suprema potestas spiritualis, scilicet papatus, dominationem excludit, sicut et omnis praelatio ecclesiastica, teste beato Petro, qui in epistola sua prima c. v ait universis praelatis ecclesiae: *Pascite qui est in vobis gregem Dei*, et post: *Neque ut dominantes in clero, sed forma facti gregis ex animo*; ergo illae

il dominio – è garanzia di equità e di giustizia nell’ambito di tutto ciò che ricade nella competenza papale, secondo l’insegnamento dell’Apostolo Pietro. Ma soprattutto, Guglielmo ricorda che il diritto naturale e il diritto divino costituiscono un potente argine contro possibili ingerenze *in temporalibus*; tuttavia, neanche il diritto civile o il canonico giustificano alcuna *plenitudo potestatis*:

«Quaeritur ergo, quo iure sunt subiectae iurisdictioni et potestate papae? Non iure naturali, quia iure naturali una terra non est magis subiecta iurisdictioni papae quam alia; iure enim naturae omnia sunt communia et *communis est omnium possessio, et omnium una libertas*, di. i, lus naturale. Nec iure divino aliquae terrae sunt magis subiectae iurisdictioni papae quam aliae: [...]. Non iure civili, quia de hoc in iure civili nichil habetur; nec iure canonico, qui papa, cuius est condere canones, non habet huiusmodi potestatem, ut regna et provincias sibi possit subicere; [...]»⁷⁰⁵.

La soluzione prospettata da Ockham riguardo ai rapporti intercorrenti tra potere politico e autorità religiosa, ci fa pensare che anche il francescano inglese volesse auspicare una *via media*, così come era già stata intesa qualche decennio prima dal domenicano Giovanni Quidort nel suo *Tractatus de potestate regia et papali*⁷⁰⁶. Il domenicano parigino si richiamava al principio aristotelico del ‘giusto mezzo’ individuando, circa la questione del potere papale, due errori che a loro volta davano origine a due concezioni estremamente radicali. Secondo Quidort, il primo errore era contenuto nella dottrina dei Valdesi che negava alla Chiesa qualsiasi diritto di proprietà su beni temporali. Il secondo si riconduceva alla dottrina dei moderni *magistri*, teorizzatori della teocrazia, come Egidio Romano e Enrico da Cremona⁷⁰⁷. La soluzione ‘moderata’ del domenicano

duae potestates in eundem cadere non possunt. [...]; summus autem pontifex pater est universalis ecclesiae». Ockham, *Octo quaestiones de potestate papae*, q. I, c. 1, in *Op. Pol.*, I, op. cit., pp. 16-17

⁷⁰⁵ «Si chiede dunque: secondo quale diritto sono soggette alla giurisdizione e al potere del papa? Non per diritto naturale: una terra, per diritto naturale, non è soggetta alla giurisdizione del papa più che un’altra. Per diritto di natura, infatti, tutte le cose sono comuni e “comune ne è il possesso, ed unica è la libertà di tutti”. Neanche per diritto divino alcune terre sono soggette alla giurisdizione del papa più di altre: [...]. Non lo sono in base al diritto civile, giacché in esso non esiste alcuna norma a questo riguardo; non lo sono per diritto canonico, giacché il papa, a cui spetta stabilire i canoni, non ha potere di sottomettere regni e province». *Octo quaestiones de potestate papae*, q. IV, c. 9, pp. 148-149; trad. it. di F. Camastra, op. cit., pp. 379-381

⁷⁰⁶ Secondo il giudizio di Nederman, la *via media* di Giovanni da Parigi si ispira al convenzionalismo politico ciceroniano. Cfr. C.J. Nederman, *Nature, sin and the origins of society: the ciceronian tradition in medieval political thought*, op. cit., p. 6

⁷⁰⁷ Cfr. G. Piaia, *L’«errore di Erode» e la «via media» in Giovanni da Parigi*, in: *Filosofia e Teologia nel Trecento*, op. cit., pp. 1-16

offriva un contributo alla causa sostenuta in Francia da Filippo il Bello contro alcuni tentativi di ingerenza politica provenienti da Bonifacio VIII. Il domenicano non era il solo a opporsi all'ideologia teocratica. Nel contesto della trattatistica politica, la cultura del tempo poteva contare sulla *Monarchia* di Dante, un sostegno prezioso alla tesi favorevole a una reciproca autonomia delle due istituzioni, Chiesa e Impero. E poi, nella stessa *Divina Commedia*, il fiorentino aveva già assunto una posizione intermedia quando aveva ricordato i due schieramenti che si erano costituiti in seno allo stesso Ordine dei Minori, prendendo le distanze sia dai 'lassisti' – peraltro sostenitori della *plenitudo potestatis* pontificia – come Matteo d'Acquasparta, sia dai più 'rigoristi' come Ubertino da Casale⁷⁰⁸. Riguardo alla concezione politica, i due fini dell'umanità distinguevano le reciproche competenze di Chiesa e Impero; il fine terreno era la realizzazione intellettuale e solo il regime monarchico poteva permettere il suo raggiungimento, garantendo pace e libertà, mentre la Cristianità era guidata dal Pontefice alla salvezza dell'anima, il fine ultraterreno⁷⁰⁹. Nella *Monarchia*, Dante aveva presentato Impero e Chiesa come due poteri universali dipendenti solo da Dio, ma riconosceva come necessaria la reverenza che Cesare deve a Pietro, come un figlio al padre⁷¹⁰. Non si può dimenticare, inoltre, che la *Monarchia* contiene una delle più note pagine medievali sul valore della libertà, «il più gran dono conferito da Dio alla natura umana»⁷¹¹.

Possiamo dunque situare la riflessione politica di Ockham su questa *via media*, favorevole a distinguere, *regulariter*, le funzioni spirituali dal dominio politico? Come si vedrà, il maestro nel *Dialogus* si fa portavoce di ben cinque opinioni riguardo al potere del papa, sulle quali argomenta a lungo, ma è proprio sulla quinta che il discepolo sofferma la sua attenzione, mostrando un notevole interesse per quella *via media* che sembra comprendere in sé elementi delle quattro precedentemente

⁷⁰⁸ Cfr. N. Mineo, *Ancora su Paradiso XII 106-145*, in *Dante: un sogno di armonia terrena*, op. cit., pp. 181-217

⁷⁰⁹ Cfr. R. Lambertini, *Da Egidio Romano a Giovanni da Parigi, da Dante a Marsilio: fautori e oppositori della teocrazia papale agli inizi del Trecento*, op. cit., pp. 224-228

⁷¹⁰ «Illa igitur reverentia Cesar utatur ad Petrum qua primogenitus filius debet uti ad patrem: [...]». Dante Alighieri, *Monarchia*, III, xv, op. cit., p. 502

⁷¹¹ Dante Alighieri, *Monarchia*, I, xii, trad. it. di B. Nardi, op. cit., p. 349. Sul tema si rimanda al saggio di G.C. Garfagnini, "Monarchia": *manifesto di libertà e responsabilità civile*, in «Studi Danteschi», LXXV (2010), pp. 13-23

esaminate, pur riuscendo a mantenere un'originalità che la distingue⁷¹². L'indicazione di una soluzione intermedia che attraverso l'analisi razionale dei rapporti tra i due poteri giungesse alla verità, a conferma delle Scritture e delle dottrine dei Padri, era dunque stata presentata come una *via media* nel *Tractatus* scritto da Quidort⁷¹³. Essa riconosceva uguale dignità al papa e al governante laico. Ma il bisogno di mediare fra opposti estremismi apparteneva certamente anche a Ockham che esprimeva questa esigenza nella sua costante ricerca di chiarezza e sintesi⁷¹⁴.

C'è ancora un elemento da considerare riguardo agli argomenti che il filosofo utilizza per contestare le dottrine politiche teocratiche. Alcuni brani tratti dal *Breviloquium* testimoniano la polemica di Ockham verso l'interpretazione allegorica, il *sensus mysticus* al quale alcuni sostenitori della teocrazia si appellavano per giustificare dottrine a sostegno della *plenitudo potestatis*. Gian Carlo Garfagnini ha messo in evidenza i legami intellettuali tra la dottrina di Olivi, di Quidort e dello stesso Ockham in merito alle forzature operate da interpretazioni allegoriche che erano servite a garantire ai pontefici un potere *in temporalibus*. La teocrazia si fondava, per esempio, sulla teoria delle 'due spade' o delle 'due luci', apertamente in contrasto con il senso letterale delle Scritture e con l'evidenza della ragione⁷¹⁵. In un capitolo dell'opera in questione, Ockham esprime chiaramente la sua ferma opposizione verso le interpretazioni che avevano utilizzato alcune parole della Scrittura andando oltre il significato letterale, non confermate esplicitamente da altri brani scritturali e che risultassero manifestamente contrarie alla ragione. In questo caso, afferma il filosofo, alcune parole possono sempre servire a esortare ma non possono essere portate a sostegno di una tesi dubbia a proposito della quale esistono diverse opinioni tra i Cristiani⁷¹⁶. È chiaro il

⁷¹² «DISCIPULUS: Quoniam ista quinta assercio, via media inter alias quatuor incedendo, cum qualibet illarum in quibusdam concordat et in aliquibus discrepare dinoscitur, [...]». Ockham, *Dialogus*, III, 1, 2, 1, op. cit., p. 786

⁷¹³ «Anche rispetto al potere dei pontefici della Chiesa la verità tiene il mezzo tra due errori». Giovanni Quidort di Parigi, *Il potere del re e il potere del papa*, trad. it. di G. Briguglia, op. cit., p. 49. Cfr. G. C. Garfagnini, *Definizione e limiti della plenitudo potestatis pontificia: Pietro di Giovanni Olivi, Giovanni da Parigi, Guglielmo d'Ockham*, in *Scientia, Fides, Theologia*, op. cit., pp. 310-311

⁷¹⁴ Cfr. M. Damiana, *Guglielmo d'Ockham. Povertà e potere*, vol. II, op. cit., p. 159

⁷¹⁵ Cfr. G. C. Garfagnini, *Definizione e limiti della plenitudo potestatis pontificia: Pietro di Giovanni Olivi, Giovanni da Parigi, Guglielmo d'Ockham*, op. cit., pp. 316-319

⁷¹⁶ «Rursus, non potest ostendi imperium esse a papa per verba Scripture, quae allegorice seu mystice exposita ad hoc trahuntur: sicut per illud Lucae xxii^o: *Ecce duo gladii hic*; nec per illud Genesis i^o: *Fecit Deus duo luminaria magna: luminare maius, ut praeesset diei: et luminare minus, ut praeesset*

riferimento alle molteplici opinioni esistenti circa il potere del papa cui Ockham aveva dedicato gran parte del *Dialogus*. Se è giusto mostrare rispetto per le opinioni altrui, non segue necessariamente che si debbano accogliere i significati mistici ottenuti attraverso l'ingegno umano teso, in questo caso, a rielaborare il vero significato dei testi sacri per supportare dottrine che non possono essere provate per mezzo delle stesse Scritture o contrastino con la ragione alla quale, insieme alle *auctoritates*, spetta l'importante compito di far luce sulla verità⁷¹⁷. Queste precisazioni sembrano confermare lo spirito con cui Ockham formulava la sua teoria politica; il ricorso ai brani scritturali si univa a una indagine razionale cui si lasciava il compito di combattere i numerosi 'errori' esistenti in merito al ruolo storico della Chiesa e della sua guida spirituale.

Sappiamo con certezza che Guglielmo non negò mai alla Chiesa il diritto di possedere dei beni. Egli criticava infatti l'errore di coloro che sostenevano tali idee; il suo coinvolgimento nella questione pauperistica non fu finalizzato a esprimere una critica 'moralizzante' nei confronti della Chiesa del suo tempo. Come si è mostrato, il filosofo fu invitato da Michele da Cesena e compagni a scrivere sull'argomento ma si limitò ad assumere il ruolo di *recitator* in merito a tesi già formulate all'interno dell'Ordine; tesi che, a loro volta, derivavano da un'esegesi scritturale – già sapientemente confluita nella sistemazione teorica elaborata a suo tempo da Bonaventura da Bagnoregio – in cui l'origine umana del *dominium* o la povertà di Cristo e degli Apostoli restavano centrali, pur nel contesto di una dottrina ecclesiologica che riconosceva alla Chiesa il suo ruolo come istituzione secolare legittima e pienamente autonoma. Quando Ockham accettò di occuparsi della disputa, non essendo un giurista, fece ricorso in primo luogo alle sue competenze nelle *scientiae*

*nocti; nec per quaecumque [huiusmodi]. Quia sensus Scripturae mysticus, qui non est contrarius veritati, si non est expressus in scriptura divina in se vel in suo antecedente, licet ad aedificationem et exhortationem posset adduci, tamen ad probandum et confirmandum disputabilia et dubia, de quibus inter Christianos est contentio, allegari non debet nec potest. Sensus enim mysticus illius, quod scribitur in Genesi, quod Abraham duos filios habuit, unum de ancilla et unum de libera, qui expressus est ad Galatas iv° capitulo, ad probandum illa, de quibus est contentio, allegari potest. [...]. Sed sensus mysticus, qui non est expressus in scriptura sacra, allegari taliter minime potest, nisi in quantum alii scripturae vel rationi evidenti innititur». Ockham, *Breviloquium de principatu tyrannico*, lib. V, c. 3, in *Op. Pol.*, IV, op. cit., pp. 223-224*

⁷¹⁷ «Porro, quia nonnulli quicquid eis placet per sensus mysticos, quos fingunt, probare nituntur, qui et volunt quod talis probatio recipiatur tamquam indubia, auctoritate et ratione probabitur quod non est necesse talem mysticum sensum recipere. Beatus enim Augustinus ad Vincentium ait: *Quis autem non impudentissime aliquid in allegoria positum pro se interpretari audeat, nisi habeat manifesta testimonia, quorum lumine illustrentur obscura?* [...]. Amplius, illi sensus, qui virtute ingenii humani absque revelatione divina accipi possunt, non sunt tantae auctoritatis ut debeant allegari ad roborandum illa, quae in contentionem veniunt, nisi irrefragabiliter per scripturam sacram alibi vel per rationem manifestam probari queant». *Breviloquium de principatu tyrannico*, lib. V, c. 3, pp. 224-225

sermocinales e concentrò la sua attenzione su alcune distinzioni concettuali in merito a tematiche teologico-giuridiche. Così, nell'*Opus nonaginta dierum*, egli fondò le proprie *rationes* sulla separabilità tra diritto e semplice uso di fatto, portando acqua al mulino della dottrina contenuta nella *Exiit qui seminat* con cui Niccolò III aveva garantito alla Chiesa la proprietà dei beni concessi in uso ai frati. Nell'*Epistola* scriveva:

«Hic error in decretali *Exiit* apertissime reprobatur. In qua aperte asseritur, quod *retentio talis domini, cum concessione usus facta pauperibus, tanto censetur utilior, quanto commutat temporalia pro aeternis*»⁷¹⁸.

La rinuncia francescana al diritto di proprietà rappresentava quindi una precisa manifestazione di libertà morale, una scelta volontaria; essa riguardava solo coloro che avessero preferito vivere secondo il voto di povertà usando, per sostentarsi, i beni comuni appartenenti alla Chiesa. La rinuncia, tuttavia, non veniva presentata come un obbligo cui tutti gli ecclesiastici avrebbero dovuto conformarsi.

Per altro verso, sappiamo anche dell'avversione manifestata da Guglielmo contro la dottrina che già Quidort aveva presentato come un 'secondo errore', un potere assoluto che non riconoscesse alcun limite. La *plenitudo potestatis* esercitata dal papa *in temporalibus et spiritualibus* costituiva, anche per il frate inglese, un gravissimo pericolo per la libertà dei sudditi, e le dottrine teocratiche gli apparivano come una manifesta eresia:

«Sed si papa haberet ex ordinatione Christi in temporalibus et spiritualibus huiusmodi plenitudinem potestatis, [...] esset lex horrendissimae servitutis [...]. Omnes enim Christiani reges et principes ac praelati et clerici atque laici universi per legem evangelicam essent servi summi pontificis secundum strictissimam significationem vocabuli "servi", secundum quam in scientiis legalibus vel vulgari locutione cuiuscunque gentis accipitur. [...]. Ad illa enim, quae sunt contraria legi divinae et iuri naturali indispensabili, nulla potestas imperatoris, regis vel cuiuscunque alterius respectu cuiuscunque servi se extendit. Posset ergo papa, si haberet talem plenitudinem potestatis, sine culpa et absque causa reges et principes ac alios clericos et laicos universos de dignitatibus suis deponere [...]; quae absurdissima sunt et libertati evangelicae legis, quae ex divinis scripturis habetur, derogantia manifeste. Quare non solum est falsum papam habere huiusmodi plenitudinem

⁷¹⁸ «Questo errore è tuttavia condannato senza mezzi termini nella decretale *Exiit*, nella quale è sostenuto con chiarezza come "il fatto che la sede apostolica si riservi tale dominio, concedendo a quanti vivono in povertà la possibilità di fare uso dei beni in suo possesso, deve essere stimato tanto più utile in quanto riesce a trasformare un bene temporale in uno eterno"». Ockham, *Epistola ad fratres minores*, in *Op. Pol.*, III, op. cit., p. 7; trad. it. di S. Simonetta, op. cit., p. 207

potestatis, sed etiam est haereticum, perniciosum et periculosum mortalibus universis»⁷¹⁹.

Questo, dunque, l'indiscutibile valore pratico che il filosofo inglese assegna alla libertà nelle sue opere politiche. Passiamo, ora, ad analizzare le pagine del *Dialogus* poiché è qui che Ockham dedica alla libertà le pagine più interessanti.

3.5 «Quale potere e da quale diritto?» La libertà del Cristiano nel *Dialogus*

La nuova riflessione politica sviluppatasi a partire dal XIII secolo grazie ai commenti all'opera aristotelica appena tradotta⁷²⁰, aveva realizzato un felice incontro tra la cultura cristiana e una teoria che rivendicava l'autosufficienza delle istituzioni politiche. L'idea della naturalità del vincolo politico era stata accolta da teologi come Tommaso d'Aquino e Giovanni Quidort. All'inizio del Trecento, il domenicano parigino aveva insistito sulla natura spirituale del potere papale, e nello stesso tempo aveva esaltato il ruolo dei governanti secolari – diversi per ogni comunità – che restavano indipendenti dal Papato anche sotto l'aspetto morale in quanto soggetti politici capaci di realizzare il bene tramite le giuste

⁷¹⁹ «Qualora tuttavia il papa ricevesse da Cristo una pienezza di potere che gli conferisse – come si è detto – un controllo completo sulle questioni temporali e, parimenti, su quelle spirituali, [...] ci troveremmo di fronte a una forma spaventosa di servitù [...]. In tal caso, infatti, la legge evangelica renderebbe tutti i re e i principi cristiani, i prelati, i membri del clero e i laici servi del sommo pontefice, secondo il significato specifico che il termine «servi» assume nella disciplina giuridica o nel linguaggio comune del popolo. [...]. L'autorità che un imperatore, un monarca o qualunque altro signore secolare ha su tutti coloro che gli sono soggetti, infatti, non può mai estendersi sino a contemplare la possibilità di imporre quanto è contrario alla legge di Dio e al diritto naturale, che non ammette deroghe. Ora, se davvero il papa godesse della suddetta pienezza di potere, egli potrebbe deporre i re, i principi, gli ecclesiastici e tutti i laici dalle loro cariche [...]. È d'altra parte evidente come un'ipotesi simile sia del tutto priva di senso e in aperto contrasto con la legge evangelica, i cui principi di libertà si fondano sulla Sacra Scrittura: attribuire al pontefice un tale potere assoluto non è, dunque, soltanto una menzogna, ma anche un'eresia che espone tutti gli uomini a un grave pericolo». Ockham, *An princeps*, cap. 2, in *Op. Pol.* I, op. cit., p. 232; trad. it., di S. Simonetta, in: Guglielmo d'Ockham, *La spada e lo scettro*, op. cit., pp. 57-59

⁷²⁰ Tra i più noti, i commenti di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Pietro d'Alvernia che influenzeranno il dibattito trecentesco sulla miglior forma di governo. Cfr. R. Lambertini, *Governo ideale e riflessione politica dei frati mendicanti nella prima metà del Trecento*, in *Etica e Politica*, op. cit., pp. 233-277

leggi⁷²¹. Certe idee espresse da Quidort nel *Tractatus* enfatizzavano dunque il carattere spirituale del vertice supremo della Chiesa, un solo Capo per l'intero popolo cristiano, e ciò appariva giustificato dai continui riferimenti alla natura divina di Cristo, così come testimoniava il Vangelo. La regalità di Cristo fu spirituale, non temporale; per questo il domenicano si era preoccupato di dimostrare che anche i papi non potevano rivendicare alcun potere *in temporalibus*⁷²².

L'opera politica di Ockham, tesa a garantire maggiore autonomia alle istituzioni politiche, sembra inserirsi perfettamente in questo nuovo clima⁷²³. Ci sembra che alcune idee già espresse da Quidort fossero state accolte nelle pagine dell'*Opus nonaginta dierum*, anche se il filosofo nel comporre l'opera non aveva mai fatto esplicito riferimento ad altri autori che non fossero i Padri o i Santi della Chiesa; facevano eccezione alcune *auctoritates* come Pietro Lombardo e lo stesso Tommaso d'Aquino. Abbiamo visto che anche Ockham, in un capitolo dell'*Opus*, aveva trattato della regalità divina di Cristo anticipando le proprie idee contro le pretese temporali pontificie, fondandole su una lunga e consolidata tradizione esegetica che non attribuiva a Gesù alcuna giurisdizione o rivendicazione politica⁷²⁴. E poi, l'accordo tra l'aristotelismo politico e la dottrina paolina

⁷²¹ Cfr. G.C. Garfagnini, *Il «Tractatus de potestate regia et papali» di Giovanni da Parigi e la disputa tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello*, op. cit., pp. 151-170

⁷²² «Avere proprietà e possesso dei beni esteriori non è la stessa cosa che avere la giurisdizione su di essi, cioè il diritto di discernere che cosa sia giusto e che cosa sia ingiusto rispetto a quei beni, nella forma in cui i principi hanno potere di discernere e di giudicare sui beni dei sudditi, anche se non hanno dominio sulla cosa stessa. Resta dunque ora da vedere se il papa, come alcuni dicono, abbia ricevuto da Cristo la giurisdizione e il potere. Per mostrare che non ha ricevuto la giurisdizione da Cristo, si farà vedere in primo luogo che Cristo, in quanto uomo, non l'ha avuta». Giovanni Quidort di Parigi, *Il potere del re e il potere del papa*, trad. it. di G. Briguglia, op. cit., p. 87. Si legga inoltre G.C. Garfagnini, *Il «Tractatus de potestate regia et papali»*, op. cit., p. 174

⁷²³ «Queste connessioni non possono veramente stupire, in quanto Ockham nei libri precedenti aveva già lasciato trasparire una certa familiarità anche con la tradizione del commento alla *Politica*, in particolare con l'opera di Pietro d'Alvernia. [...]. Una concezione della convivenza politica in cui determinanti sono il bene comune e la *recta ratio*, che indica il modo in cui raggiungerlo, mentre le varie forme di costituzione, non essendo originate dalla natura, ma piuttosto dall'iniziativa umana, sono mutevoli e vanno considerate in modo funzionale al raggiungimento del bene comune». R. Lambertini, *Governo ideale e riflessione politica dei frati mendicanti nella prima metà del Trecento*, op. cit., pp. 274-276

⁷²⁴ Cfr. nota n. 407: «[...] Cristo rispose: "Uomo, chi mi ha costituito giudice o divisore su di voi?" come se dicesse: "Nessuno". Quindi Cristo non era giudice delle liti o divisore delle eredità. Il beato Ambrogio, commentando lo stesso testo, lo asserisce chiaramente dicendo: "Bene dunque, colui che è venuto dalle cose divine, ha sfuggito le cose terrene; né egli si è giudicato degno di essere giudice delle liti e arbitro dei diritti di proprietà, essendo giudice dei vivi e dei morti e arbitro dei meriti." E dopo: "Così il fratello che desiderava occupare il dispensatore di cose celesti con opere corruttibili, è stato giustamente respinto"». Ockham, *Opus nonaginta dierum*, cap. 93, in *Op. Pol.*, II, op. cit., p. 682

– *nulla potestas nisi a Deo* – si realizzava perfettamente anche nella riflessione di un teologo come Quidort quando pensava che l’origine di ogni comunità politica fosse determinata da un istinto naturale, donato agli uomini da Dio; così il teologo domenicano era riuscito a conciliare la prospettiva filosofica con quella teologica⁷²⁵. Quidort interpretava una tendenza diffusa agli inizi del XIV secolo, che in larga misura superava la tradizionale interpretazione dei rapporti tra Chiesa e potere temporale. Sappiamo che all’inizio del XIII secolo, con il pontificato di Innocenzo III, si era riaffermato il principio della superiorità del Papato su ogni governo secolare. La nuova teoresi etica e politica, invece, distingueva la sfera temporale dalla spirituale, evitando una confusione di ruoli che poteva impedire ai sovrani secolari di esercitare serenamente la propria giurisdizione; se la regalità di Cristo andava intesa in senso spirituale, ai papi restava preclusa la *plenitudo potestatis*. Questo era l’esito cui conduceva la filosofia aristotelica la quale, rivalutando la ragione naturale nella fondazione della scienza politica, cercava «una sintesi, o quanto meno una convivenza ‘possibile’»⁷²⁶ tra le due concezioni solo apparentemente inconciliabili. Questa tendenza ad armonizzare diversi modelli teorici interessa anche l’opera ockhamiana. Si è visto come la teoria del diritto naturale esposta nel *Dialogus*, prenda le mosse dalla teologia per assumere una precisa colorazione filosofico-politica tesa a sganciare il diritto da considerazioni pessimistiche riguardanti la natura corrotta dal peccato. La concezione aristotelico-tomista che vede nella ragione naturale la fonte da cui ha origine il diritto dei popoli⁷²⁷, si presenta nel *Dialogus* come una chiave di lettura che si accompagna alla tradizionale concezione agostiniana, superando la tesi dell’inconciliabilità dello *ius naturale* con le istituzioni umane. Ockham, infatti, presenta una

⁷²⁵ «La subordinazione di tutti i ministri ecclesiastici a un unico vertice è quindi stabilita da uno statuto divino. Al contrario non è stabilito per diritto divino che i laici debbano essere subordinati ad un monarca supremo nelle cose temporali. Piuttosto è determinato da un istinto naturale, che proviene da Dio, che si viva da cittadini e in comunità e che di conseguenza per vivere bene in comune si scelgano dei governanti, diversi a seconda della diversità delle comunità». Giovanni Quidort di Parigi, *Il potere del re e il potere del papa*, pp. 64-65

⁷²⁶ G.C. Garfagnini, *Definizione e limiti della plenitudo potestatis pontificia: Pietro di Giovanni Olivi, Giovanni da Parigi, Guglielmo d’Ockham*, op. cit., pp. 302-303

⁷²⁷ «Et ideo hoc quidem est naturale homini secundum rationem naturalem, quae hoc dictat. Et ideo dicit Gaius iuriconsultus, *quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes gentes custoditur, vocaturque ius gentium*». «Perciò questo per l’uomo è pur sempre naturale in forza della ragione naturale che lo suggerisce. Ecco perché il Giureconsulto Gaio scriveva: “Quanto la ragione naturale ha stabilito tra tutti gli uomini, viene osservato presso tutte le genti, ed è chiamato diritto delle genti”». Thomas de Aquino, *Summa Th.*, IIa, IIae, q. 57, a. 3, op. cit., p. 279; trad. it. di P. Tito S. Centi, op. cit., p. 38

perfetta sintesi espressa nei tre modi del diritto naturale, distanziandosi dai confratelli e offrendoci infine un quadro armonioso dei rapporti tra natura, ragione e diritto⁷²⁸. In questo contesto risalta chiaramente l'appartenenza di Ockham a quel filone di pensiero che trova le proprie radici nella filosofia stoica rielaborata da Marco Tullio Cicerone⁷²⁹.

È dunque giunto il momento di tornare al dialogo tra il maestro e il suo discepolo, ricordando che l'opera fu scritta con grande probabilità prima che Ockham esprimesse apertamente il suo punto di vista in opere dichiaratamente assertive come lo scritto dedicato al sovrano inglese Edoardo III – conosciuto con il titolo *An princeps* – oppure il *Breviloquium* o il *De Imperatorum et Pontificum potestate*. Come si è detto, il *Dialogus* contiene numerose dichiarazioni in merito al metodo adottato per trattare con prudenza argomenti che, per la loro natura, potevano esporre l'autore a un'accusa di eresia. Le continue sollecitazioni del discepolo affinché il maestro iniziasse l'opera e superasse così le sue paure, testimoniano l'animo con cui Ockham si accingeva a scrivere *de potestate papae*⁷³⁰.

⁷²⁸ Cfr. nota n. 583: «MAESTRO:[...]. Quando dunque Isidoro dice, “Il diritto naturale è comune a tutti i popoli”, etc., intende che il diritto naturale definito nel primo modo, è comune a tutti i popoli così che tutti i popoli indispensabilmente sono obbligati a rispettarlo, e perciò deriva da un istinto di natura, cioè della ragione naturale che non fallisce mai. Invece il diritto naturale definito nel secondo modo è comune a tutti i popoli così che tutti i popoli, solo per una causa ragionevole, disporrebbero di seguire ciò che gli è contrario; perciò deriva da un istinto di natura, cioè della ragione naturale, prima che il contrario venga stabilito attraverso una disposizione umana. Infatti la ragione prescrive che tutte le cose siano comuni, prima che vengano fatte proprie attraverso il consenso degli uomini. Invece il diritto naturale nel terzo modo è comune a tutti i popoli da supposizione; si suppone, cioè, che tutti i popoli abbiano stabilito o istituito ciò da cui si deduce il diritto definito in tal modo grazie all'evidenza della ragione. Perciò deriva da un istinto di natura, cioè della ragione naturale, supposto quello da cui si deduce tale modo del diritto». Ockham, *Dialogus*, III, 2, 3, 6, p. 931

⁷²⁹ Si è detto del ruolo centrale attribuito da Ockham alla ragione nell'analisi dei rapporti tra *ius naturale* e *ius gentium*. Citiamo ancora un brano tratto dal *Tractatus* di Quidort poiché ci sembra perfettamente in armonia con la concezione sostenuta più tardi da Ockham nel *Dialogus*, a proposito della razionalità che contraddistingue il diritto delle genti: «Come abbiamo visto, dal momento che uomini di questo tipo non avrebbero potuto essere ricondotti con parole comuni da una vita ferina ad una vita in comunità, a loro adatta per natura, gli uomini più inclini a usare la ragione, provando compassione per il loro errore, tentarono con ragioni persuasive di spingerli a una vita comune ordinata sotto il governo di qualcuno, come dice Tullio. Una volta ricondotti a una vita comune, essi vennero vincolati con certe leggi, che possono così essere chiamate “diritto delle genti”. Così è chiaro che tale tipo di governo deriva dal diritto naturale e dal diritto delle genti». Giovanni Quidort di Parigi, *Il potere del re e il potere del papa*, trad. it di G. Briguglia, op. cit., p. 59

⁷³⁰ Cfr. nota n. 472: «DISCEPOLO: Il ricordo della paura non ti trattenga, poiché così come vediamo i cattolici disputare sulla fede come un semplice esercizio, senza incorrere nel pericolo di una giusta accusa (infatti i dottori di sacra teologia disputano sulla fede nelle pubbliche scuole e, mostrando come erronee verità di fede che conoscono profondamente, non incorrono in alcun crimine, ammesso che non definiscano né in quel momento né in un momento successivo la questione della verità; anche i laureati e i giuristi, nel modo più abile che possono, irreprensibilmente anzi spesso lodevolmente, argomentano e portano prove autorevoli contro la verità), così avviene che si disputi lodevolmente del

Inoltre, il metodo argomentativo adottato, aperto al confronto di tutte le opinioni – presentate con grande chiarezza e completezza al fine di agevolare il lettore nella riflessione personale e accompagnarlo nella ricerca della verità – non lascia molto spazio al pensiero del maestro, sebbene alcuni indizi lo lascino intravedere⁷³¹. Certamente ciò potrebbe causare qualche incertezza interpretativa nei riguardi dell'opinione sostenuta da Ockham. Un'incertezza che può essere superata grazie alla lettura delle opere assertive di cui abbiamo conoscenza. In ogni caso, il filosofo ragiona sul grande beneficio apportato alla stessa verità, qualora essa venga presentata insieme alle opinioni false o erranee; poiché è certo che in questa contrapposizione la verità non può che risaltare con maggior splendore⁷³².

Il tema della libertà viene dunque introdotto dal maestro dopo aver risposto a un'esplicita richiesta del discepolo, nel primo trattato della terza parte. In verità, inizialmente si tratta di stabilire quali poteri Cristo avesse concesso a Pietro e ai suoi successori, ma il confronto non si limita a esaminare i poteri *in spiritualibus*. Visto che molti testi dei Padri testimoniano l'esistenza di legittimi diritti e poteri anche temporali appartenenti alla Chiesa come istituzione secolare, il discepolo propone al maestro un minuzioso elenco di domande, dal quale si evince la complessità della questione e la necessità di distinguere tra diverse forme di *potestas*:

«DISCIPULUS: Claves regni celorum esse datas a Christo Romano pontifici, id est beato Petro, Christianorum non ambigit, ut estimo, multitudo; quare non dubitat quin sit a Christo aliqua concessa potestas. Plures eiam auctoritates sanctorum patrum videntur asserere quod aliquam ex humana ordinatione acceperit potestatem. De quarum utraque, si utramque habeat,

potere del sommo pontefice, come un semplice esercizio scolastico». Ockham, *Dialogus*, III, 1, *Prol.*, op. cit., p. 769

⁷³¹ Cfr. nota n. 468: «DISCEPOLO: [...]. Chiedo, dunque, che si proceda per domanda e risposta. Infatti io voglio interrogarti e tu mi risponderai. La mia persona sia indicata con il nome 'Discepolo' e la tua con il nome 'Maestro', con la quale assumi il ruolo di recitatore. Non esporre solo un'opinione ma, se mai ti sembri opportuno, sulla stessa questione citane molte. Però non indicarmi in alcun modo ciò che pensi secondo la tua sapienza. Per quanto, infatti, nel discutere delle diverse e contrapposte affermazioni, voglio che tu un minimo lasci passare la tua opinione, tuttavia non manifestare in nessun modo quale essa sia. Sono spinto a chiedere questo per due motivi. Il primo è che stimo tanto il tuo insegnamento da volermi imporre di afferrare con il mio solo intelletto quella opinione che riconosco con certezza essere la tua. Riguardo alle cose su cui voglio indagare, d'altra parte, non voglio essere mosso dalla tua autorità, ma dalle argomentazioni e dalle autorità che porti a sostegno, insieme alla mia propria riflessione». *Dialogus*, I, *Prol.*, op. cit., p. 396

⁷³² «[...] cum opposita iuxta se posita magis appareant et veritas exagitata magis splendescat in lucem, ac querendo opponendo disputando et ad allegationes contrarias respondendo veritas lucidetur». *Dialogus*, III, 2, *Prol.*, p. 866

interrogabo quamplura: quam videlicet et quo iure, divino scilicet an humano, habeat potestatem super spiritualia et ecclesiasticas personas? Quam et quo iure super laicos in spiritualibus? Quam et quo iure super res et iura temporalia que ad solam Romanam spectant ecclesiam? Quam et quo iure super res et temporalia iura que ad alios clericos pertinere noscuntur? Quam et quo iure super personas, res et iura temporalia fidelium laicorum? Quam et quo iure super res infidelium et etiam personas ipsorum?»⁷³³

«Quale potere e da quale diritto»? La semplice formula ripetuta più volte, mette in evidenza non solo l'esigenza di distinguere tra diverse sfere di competenza ma soprattutto l'opportunità di individuare le persone – e i loro relativi diritti – sulle quali può estendersi l'autorità del Sommo Pontefice. In più, essa indaga sulla fonte giuridica dalla quale deriverebbe tale potere. Sappiamo infatti dei limiti imposti dal diritto divino e naturale a qualsiasi potere costituito. Giuristi e teologi del tempo concordavano su un punto: a qualsiasi autorità sovrana, civile o religiosa, restava preclusa l'emanazione di norme contrarie alla legge di Dio e al diritto naturale. Il *Decretum Gratiani* abbondava di numerosi canoni che lo attestavano. Ora Ockham vuole indagare a fondo, per scoprire se il potere del papa possa estendersi su tutto ciò che non contrasti espressamente con tale diritto – ammettendo così una *plenitudo potestatis* – o se invece si debbano accettare altre opinioni più 'moderate' che gli riconoscono una sfera di azione ben delimitata. E poi bisogna capire se tale potere sia stato concesso da Cristo o semplicemente da leggi umane. La risposta del maestro è ancora una volta estremamente articolata e completa; essa mostra un'approfondita conoscenza delle varie opinioni esistenti – già esposte nei numerosissimi trattati politici del tempo – e risponde perfettamente all'esigenza di non tralasciarne alcuna, affinché il discepolo disponga di tutte le informazioni necessarie perché possa infine esercitare il suo personale giudizio:

«MAGISTER: Circa hanc interrogacionem diverse et adverse inveniuntur sentencie. Una est quod papa, tam in spiritualibus quam in temporalibus,

⁷³³ «DISCEPOLO: La moltitudine dei Cristiani non dubita, credo, che le chiavi del regno dei cieli furono date da Cristo al Pontefice romano, cioè al beato Pietro; perciò non dubita riguardo al fatto che qualche potere fu concesso da Cristo. Inoltre, molti testi dei Santi Padri sembrano asserire che egli abbia ricevuto qualche potere attraverso un decreto umano. A proposito di questi due poteri, se lui li abbia entrambi, farò molte domande. Vale a dire: quale potere avrebbe e da quale diritto, divino o umano, riguardo a questioni spirituali e sugli ecclesiastici? Quale potere e da quale diritto, sui laici in questioni spirituali? Quale potere e da quale diritto, sopra i beni e i diritti temporali che spettano alla sola Chiesa Romana? Quale potere e da quale diritto, sopra i beni e i diritti temporali che sono di pertinenza degli altri chierici? Quale potere e da quale diritto, sulle persone, sui beni e sui diritti temporali dei credenti laici? Quale potere e da quale diritto, sopra i beni degli infedeli e anche sulle loro stesse persone?» Ockham, *Dialogus*, III, 1, 1, 1, op. cit., p. 770

talem ex ordinatione Christi habet plenitudinem potestatis ut, regulariter et in omni casu, omnia possit que non sunt expresse contra legem dei neque contra ius nature. Alia est quod talem plenitudinem potestatis habet ex iure divino in spiritualibus, non in temporalibus. Tercia opinio est quod talem plenitudinem potestatis habet partim ex ordinatione Christi, partim ex ordinatione humana. Quarta est quod talem plenitudinem potestatis non habet, nec a iure divino nec a iure humano, neque regulariter neque casualiter sive in casu; et circa hanc sunt diversi modi ponendi. Quinta est quod talem plenitudinem potestatis simpliciter et regulariter neque a iure divino neque a iure humano habet, sed casualiter sive in casu habet talem plenitudinem potestatis a iure divino sive ex speciali ordinatione Christi»⁷³⁴.

Qui si nota lo stile distaccato e obiettivo con cui il maestro espone le diverse opinioni. La terza parte del *Dialogus* costituisce una vera e propria miniera di informazioni esposte con rigore critico e completezza, un'opera enciclopedica sulle varie posizioni dottrinali in merito ai poteri del papa e dell'imperatore, non ultime le idee di Marsilio riconoscibili nella quarta opinione⁷³⁵. In verità, il filosofo intendeva già da qualche anno esprimere il suo pensiero in merito alle questioni politiche che implicavano una riflessione sui poteri papali. In un brano finale dell'*Opus nonaginta dierum* lo aveva affermato chiaramente: «mi curerò di spiegare in un'opera approfondita ciò che io stesso penso riguardo a tutte queste cose»⁷³⁶. Il *Dialogus*, però, prosegue ancora con il metodo recitativo già adottato nell'*Opus*, nonostante il filosofo esprima, adesso, l'intenzione di affrontare nuove tematiche politiche poiché, citando Agostino, «omnia debent suis temporibus convenire»⁷³⁷. I tempi sono infatti maturi, le continue dispute

⁷³⁴ «MAESTRO: Circa questa domanda troviamo opinioni diverse e contrastanti. Una afferma che il papa, sia nelle questioni spirituali sia negli affari temporali, possiede tale pienezza di potere per disposizione di Cristo, cosicché regolarmente e in ogni occasione, possa fare tutto ciò che non contrasti chiaramente con la legge di Dio o il diritto di natura. Un'altra afferma che egli possiede tale pienezza di potere grazie al diritto divino nelle cose spirituali, ma non nelle cose temporali. Secondo una terza opinione egli avrebbe tale pienezza di potere in parte per disposizione di Cristo, in parte per decreto umano. Una quarta sostiene che egli non ha tale pienezza di potere, né per diritto divino né per diritto umano, né regolarmente né casualmente, ovvero in qualche occasione, e circa questa opinione ci sono diverse varianti. Una quinta sostiene che egli non ha tale pienezza di potere semplicemente e regolarmente, né per diritto divino né per diritto umano ma casualmente, ovvero in certe occasioni, possiede una pienezza di potere grazie al diritto divino cioè per una speciale disposizione di Cristo». *Dialogus*, III, 1, 1, 1, p. 770

⁷³⁵ Per questi motivi gli studiosi R. Scholz e L. Baudry hanno insistito sull'alto valore storico e dottrinale del *Dialogus*. Cfr. M. Damiata, *Guglielmo d'Ockham. Povertà e potere*, vol. II, op. cit. pp. 148-149

⁷³⁶ Ockham, *Opus nonaginta dierum*, cap. 124, in *Op. Pol.* vol. II, op. cit., pp. 857-858

⁷³⁷ Ockham, *Dialogus*, III, 1, *Prol.*, op. cit., p. 769

tra Cristiani in merito alla fede ortodossa, conducono i due protagonisti del dialogo a iniziare un confronto dialettico che verterà principalmente sui poteri del papa e dell'imperatore e sulle diverse opinioni sostenute da coloro che avevano già scritto sul tema. Obiettivo principale è gettare una luce sulla verità, evitando con cura, per il momento, di prendere una precisa posizione sull'argomento. Qui il ruolo del discepolo risulta centrale perché, attraverso le sue ripetute riflessioni, l'autore del *Dialogus* riesce a esprimere di tanto in tanto il suo punto di vista sulle varie questioni etico-politiche, pur restando fedele all'impegno preso sin dall'inizio: non lasciare trapelare minimamente quale sia l'opinione del maestro. La finalità euristica del dialogo si accompagna dunque al bisogno di prudenza sempre vivo nell'animo del filosofo; come afferma il discepolo, vi saranno un tempo e un luogo opportuni perché il maestro possa esprimere liberamente il proprio pensiero:

«DISCIPULUS: [...]. Cum igitur contra potestatem papae neque asserendo neque dubitando aliquid sis dicturus, sed solummodo recitando, sicut pro toto isto dialogo peractum est inter nos a principio, de potestate papae et omnibus aliis que commemoravi tractanda nullatenus metuas indagare, presertim cum sciam te paratum omnem veritatem de potestate papae, et aliam quam teneris explicite credere, opportunis loco et tempore, quando erit expediens, occulte et publice confiteri»⁷³⁸.

È chiaro che stabilire i confini all'interno dei quali si esercitano i poteri di coloro che sono chiamati alla guida della Cristianità, comporta inevitabilmente una riflessione sulla libertà. Qualsiasi idea politica non può prescindere dal riconoscimento di questo fondamentale valore cristiano, un principio garantito dallo stesso diritto naturale. Lo testimoniano chiaramente le pagine del *Dialogus*, dove l'esame puntuale delle diverse opinioni sulla *plenitudo potestatis* conduce 'naturalmente' il discorso del maestro a concentrarsi sul modo in cui andrebbe inteso l'insegnamento secondo cui la Legge Cristiana è legge di libertà. Prima di procedere con l'argomento, però, sarebbe utile chiarire brevemente quale fosse la posizione di Ockham in merito alle prerogative papali. Gli studiosi in genere concordano su un punto: tra le cinque opinioni citate, la quinta

⁷³⁸ «DISCEPOLO: [...]. Poiché, dunque, tu non intendi asserire nulla contro il potere del Papa, né sollevare alcun dubbio, ma semplicemente riportare le varie opinioni, così come è avvenuto tra noi sin dall'inizio per tutto questo dialogo, non temere di indagare sul potere del Papa e sulle altre cose delle quali io ho ricordato che si debba trattare, soprattutto perché so che sei pronto a manifestare quando ti sarà utile, in privato e in pubblico, nel tempo e luogo opportuni, ogni verità sul potere del Papa e altro a cui esplicitamente desideri credere». *Dialogus*, III, 1, *Prol.*, p. 769

esprimerebbe pienamente il pensiero del filosofo inglese⁷³⁹. Ne sono la prova alcuni brani contenuti nelle opere assertive in cui Ockham manifesta apertamente il proprio punto di vista. Analizziamone alcune.

Nel quarto capitolo dello scritto dedicato a Edoardo III d'Inghilterra, *An princeps*⁷⁴⁰, dopo aver abbondantemente argomentato contro la pienezza del potere papale, avvalendosi della testimonianza di numerose *auctoritates*, Ockham si sofferma sull'origine divina dell'autorità pontificia ma aggiunge una precisazione: la stessa origine è attribuibile al potere temporale, poiché esso è senza dubbio un'istituzione voluta da Dio, *mediante populo*⁷⁴¹. Agli uomini, infatti, Dio ha concesso il potere di scegliere liberamente e responsabilmente un sovrano che governi *propter bonum commune*⁷⁴². Dopo questa premessa, il filosofo sente l'esigenza di chiarire i termini della questione, distinguendo un potere temporale esercitato regolarmente (*regulariter*) – spettante alla legittima autorità politica – da un siffatto potere che solo in determinate circostanze ben definite (*casualiter*) può essere riconosciuto anche alla suprema autorità spirituale. Cristo, infatti, non ha mai negato che coloro i quali guidano i fedeli nel raggiungimento della vita eterna, possano legittimamente occuparsi di affari temporali; in caso di necessità è bene che la comunità non resti senza una guida idonea a garantirne la salvezza evitando che essa cada in rovina. *Casualiter*, solo per il tempo necessario, nel caso in cui l'autorità dei laici venga meno, è dunque possibile che il pontefice eserciti entrambi i poteri:

«[...] licet eis non interdixerit sub praecepto potestatem temporalia aliter acquirendi et ipsa licite possidendi vel de eis etiam iudicandi; quos etiam voluit casualiter tempore necessitatis propter excessivam malitiam laicorum vel aliquid aliud consimile potestatem habere temporalia disponendi et se huiusmodi immiscendi, ne societas fidelium vel etiam ministrorum ecclesiae, tanquam grex non habens pastorem nec valens sibi constituere

⁷³⁹ Cfr. A.S. McGrade, *The political thought of William of Ockham*, op. cit., pp. 78-79; M. Damia, *Guglielmo d'Ockham: Povertà e potere*, vol. II, op. cit., pp. 159-163; R. Lambertini, *La povertà pensata*, op. cit., pp. 267-268

⁷⁴⁰ L'opera fu composta presumibilmente nel 1338, in occasione di un'alleanza tra l'imperatore Ludovico e il re inglese Edoardo III. Qui Ockham sostiene che un sovrano secolare possa legittimamente utilizzare i beni ecclesiastici qualora situazioni di emergenza lo richiedano, per il bene dell'intera comunità. Cfr. S. Simonetta, prefazione allo scritto politico *An princeps*, in: *La spada e lo scettro*, op. cit., p. 35

⁷⁴¹ Cfr. Ockham, *An princeps*, c. IV, in *Op. Pol.*, I, op. cit., p. 240

⁷⁴² Cfr. *Ibi*

gubernatorem idoneum, periculo importabili aut exterminio spirituali vel corporali propter carentiam huiusmodi potestatis valeret exponi»⁷⁴³.

Il pericolo di una distruzione spirituale o fisica della *societas fidelium* costituisce quindi un motivo valido per ammettere una temporanea giurisdizione politica del papa. Non possiamo essere certi che la stessa idea sia stata espressa nel *Breviloquium*, poiché lo stesso Ockham nel secondo libro di quest'ultima opera, dopo aver elencato nuovamente le cinque opinioni, rimanda l'esposizione del suo pensiero ai capitoli finali⁷⁴⁴, ovvero alla parte che a noi purtroppo non è pervenuta. Ricordiamo che la stessa intenzione è manifestata nella terza parte del *Dialogus*, nel brano in cui il discepolo chiede espressamente che l'ottavo trattato contenga l'esposizione della *doctrina fratris Willelmi de Ockham*; dei nove trattati previsti, conosciamo però solo i primi due⁷⁴⁵. Tuttavia va evidenziato un brano del quarto libro del *Breviloquium* nel quale Guglielmo si preoccupa di conciliare l'idea paolina che riconosce a qualsiasi potere un'origine

⁷⁴³ «È tuttavia vero che Egli non ha negato loro con un ordine esplicito la facoltà di acquisire beni temporali in maniera diversa e di detenerli legittimamente, o anche di pronunziare un giudizio su questioni secolari: Cristo volle infatti che in circostanze eccezionali, ove richiesto dall'eccessiva malvagità dei laici o da qualche altra situazione analoga, gli ecclesiastici avessero l'autorità di disporre dei beni temporali e di lasciarsi coinvolgere in tali questioni, affinché la mancanza di un potere simile non esponesse la comunità dei fedeli e dei ministri spirituali al pericolo intollerabile della distruzione spirituale o fisica, lasciandola nella condizione di un gregge privo di pastore e incapace di darsi una guida idonea». *An princeps*, c. IV, p. 241; trad. it. di S. Simonetta, op. cit., p. 91

⁷⁴⁴ «[...]», per il momento, non dichiarerò affatto se ritengo vera qualcuna delle predette opinioni riportate in questo capitolo, ma lo dichiarerò prima della fine di quest'opera». Guglielmo di Ockham, *Breve discorso sul governo tirannico*, libro II, c. 20, trad. it. di A. Salerno, op. cit., p. 110

⁷⁴⁵ «DISCIPULUS: [...]. Primi autem duo erunt preparatorii et preambuli ad sequentes, in quibus de gestis diversorum Christianorum scrutabimur: primus quidem disputando de potestate pape et cleri; secundus de potestate et iuribus Romani imperii, in quo quamplurima de iuribus regum ac principum ac etiam laicorum aliorum tractabimus; tercius de gestis Iohannis 22i, quem nonnulli putant propter hereticam pravitatem diu antequam de hoc mundo migraret omni dignitate ecclesiastica fuisse privatum, alii ipsum fuisse catholicum et in vero papatu finisse dies suos existimant; quartus de gestis domini Ludowici de Bavaria, quem aliqui verum imperatorem non reputant, alii contrarium arbitrantur; quintus de gestis domini Benedicti, quem multi, sed non omnes, tamquam verum summum pontificem venerantur; sextus de gestis fratris Michaelis de Cesena, septimus de gestis et doctrina fratris Giraldi Othonis, quorum unum quidam, alii alium, verum generalem ordinis fratrum minorum affirmant; octavus de gestis et doctrina fratris Willelmi de Ockham; nonus de gestis aliorum Christianorum – regum, principum et prelatorum ac subditorum, laicorum ac clericorum, secularium et regularium, fratrum minorum et aliorum – qui alicui (vel aliquibus) de prenomatis personis adherent, obediunt, consenciant, communicant, favent vel quomodolibet prebere consilium aut auxilium dinoscuntur, vel ipsos (aut eorum aliquem) persequuntur, impugnant, molestant vel reprehensibilem aut reprehensibiles arbitrantur». *Dialogus*, III, 1, *Prol.*, op. cit., p. 769. Purtroppo abbiamo solo i primi due trattati 'preparatori', che riguardano rispettivamente il potere del papa e dell'imperatore, mentre non possediamo l'ottavo trattato, in cui Ockham avrebbe presentato la sua stessa dottrina sollevando il lettore del *Dialogus* dal difficile compito di comprenderne i tratti essenziali in considerazione dei pochi indizi emergenti dal confronto dialettico tra i due.

divina (*nulla potestas nisi a Deo*) con l'opinione che insiste sulla legittimazione popolare. È interessante notare che qui il filosofo – sempre alla ricerca di un accordo che metta fine alle contrapposizioni esasperate – riprende la stessa distinzione tra un potere esercitato *regulariter* e un potere che occasionalmente può essere ottenuto da chi non lo detenga regolarmente, e dimostra la validità di tale distinzione ricorrendo sia all'autorità dei Padri sia all'evidenza della ragione:

«Michi autem videtur quod opiniones praedictae concordari possunt, licet forte non omnes opinatores earum; ad quod faciendum distinctionibus est utendum. Quarum una est quod dupliciter contingit aliquem habere super alium potestatem, scilicet regulariter et casualiter. Haec distinctio tam ex decretalibus summorum pontificum quam ex dictis sanctorum patrum et per rationem posset ostendi multis modis, sed adducam pauca. [...]. Indiffinite enim dicit Augustinus, non distinguens inter inferiorem et parem et superiorem, quod si aliquis esset in domo ruitura et nollet exire, ipsum deberet alius etiam ipso invito extrahere; [...]. Ratio etiam naturalis dictat quod si servus videret dominum suum volentem proprio gladio seipsum occidere, nequaquam fidelis censeretur, nisi gladium a domino suo etiam violenter auferret; et ita casualiter servus super dominum suum obtinet potestatem, quam nisi exercent, infidelis est merito reputandus»⁷⁴⁶.

Se infine analizziamo la quinta opinione presentata nel *Dialogus*⁷⁴⁷, risulta chiaro il riferimento a coloro che intendono riconoscere al pontefice un potere estensibile, in particolari situazioni di emergenza, anche agli affari secolari. Ma ciò che più conta in questa concezione è l'accento sull'origine divina di tale *potestas*, poiché – ribadisce il maestro – solo Cristo può aver concesso al suo Vicario una tale autorità. Questo chiarimento serve a Ockham per negare qualsiasi dipendenza del

⁷⁴⁶ «Ora a me pare che le precedenti opinioni possano concordare, anche se forse non tutti i loro sostenitori. A questo scopo si deve fare uso di alcune distinzioni. Una di queste è che si può avere potere su un altro in un duplice modo: regolarmente o occasionalmente. Questa distinzione può essere dimostrata in molti modi, sia per mezzo delle decretali dei sommi pontefici, sia per mezzo delle parole dei santi padri, sia attraverso la ragione, ma ne addurrò solo pochi. [...]. Infatti Agostino, parlando in modo indefinito, non distinguendo tra inferiore, pari, o superiore dice che, se qualcuno si trova in una casa che sta per crollare e non vuole uscire, un altro deve portarlo fuori anche contro la sua volontà. [...]. La stessa ragione naturale impone che, se un servo vede il proprio padrone che vuole uccidersi con la spada, non deve più essere considerato fedele, se non strappa via la spada al suo padrone anche violentemente; e così il servo ottiene sul suo padrone occasionalmente un potere, non esercitando il quale, sarebbe ritenuto a ragione un infedele». Ockham, *Breviloquium de principatu tyrannico*, lib. IV, c. 4, in *Op. Pol.*, IV, op. cit., p. 201; trad. it. di A. Salerno, op. cit., pp. 163-164

⁷⁴⁷ «Quinta est quod talem plenitudinem potestatis simpliciter et regulariter neque a iure divino neque a iure humano habet, sed casualiter sive in casu habet talem plenitudinem potestatis a iure divino sive ex speciali ordinacione Christi». Ockham, *Dialogus*, III, 1, 1, 1, op. cit., p. 770

governante secolare dalla classica 'unzione' papale e, nello stesso tempo, per ribadire l'opportunità che una guida possa essere sempre garantita anche nei momenti di estremo disordine politico, per il bene della *civitas*. È opportuno soffermarsi su questo punto, poiché esso permette di presentare Ockham sotto una luce un po' diversa, ovvero, non tanto come il frate ribelle in guerra contro il Papato ma come un sincero sostenitore della suprema guida spirituale dell'intera Cristianità. Questo rispetto verso la figura del Capo della Chiesa, sembra conciliarsi perfettamente con le critiche che non aveva fatto mancare a Giovanni XXII nella prima parte del *Dialogus*. Non ci sembra infatti che emerga alcuna contraddizione da questo atteggiamento. Nel dialogo, l'intento principale di Ockham era mostrare la propria fedeltà all'ortodossia cattolica, ricordando nello stesso tempo i motivi per i quali il pontefice (che dopo averlo trattenuto quattro anni ad Avignone lo aveva condannato come eretico) era a sua volta caduto in eresia, anche a causa di alcune dottrine teologiche non ortodosse riguardanti la *visio beatifica*. Secondo Giovanni XXII, i beati in Paradiso non avrebbero goduto della visione divina, dovendo attendere il Giudizio finale; questa dottrina, però, non era condivisa dai maggiori teologi del tempo. Ockham, dunque, si poneva come difensore dell'ortodossia cattolica, intenzionato a difendersi da un'accusa e da una condanna che considerava infamanti e che lo avevano costretto all'esilio. La seconda parte del *Dialogus*, infatti, tratta a lungo *de dogmatibus papae Iohannis XXII* e ciò spiegherebbe il motivo per cui il filosofo si impegnava in tematiche tanto distanti dai suoi tradizionali interessi. La stessa dottrina sulla *visio beatifica* era stata seguita dal nuovo Ministro Generale dei Minori Geraldus Othonis (Giral Ot) al quale Ockham aveva dedicato il settimo dei nove trattati previsti per la terza parte del *Dialogus*⁷⁴⁸. Geraldo era un teologo francese, compatriota di Giovanni XXII, ed era stato scelto dal pontefice per ricoprire l'incarico di Generale dell'Ordine nel 1329, dopo la condanna di Michele e compagni⁷⁴⁹. Negli anni del suo generalato era stato elevato alla dignità di Patriarca d'Antiochia, alla quale si era aggiunta la carica di Vescovo di Catania⁷⁵⁰. Sembra chiaro anche il motivo

⁷⁴⁸ «[...] septimus de gestis et doctrina fratris Giraldi Othonis, quorum unum quidam, alii alium, verum generalem ordinis fratrum minorum affirmant». *Dialogus*, III, 1, *Prol.*, op. cit., p. 769

⁷⁴⁹ Cfr. W. Duba, C. Schabel, *Introduction to Gerald Odonis, Doctor Moralis and Franciscan Minister General*, Studies in Honour of L.M. de Rijk, ed. By W. Duba & C. Schabel, Brill, Leiden-Boston 2009, pp. 148-150

⁷⁵⁰ Cfr. F. Costa, *Geraldo Oddone, O. Min., Ministro Generale, Patriarca d'Antiochia e Vescovo di Catania (1342-1348)*, in *Francescanesimo e cultura nella provincia di Catania*, Atti del Convegno di

per cui Ockham nel *Dialogus* mostrasse un tale interesse per la sua dottrina. Geraldo si era preoccupato di contestare aspramente i Michelisti spostando però l'attenzione dalle questioni pauperistiche agli aspetti ecclesiologici e politici; la sua polemica si era indirizzata in particolare contro Francesco d'Ascoli (della Marchia), nella lettera *Quid niteris*⁷⁵¹.

Va quindi messa in rilievo la costante preoccupazione che Ockham esprime manifestando il suo rispetto per la Chiesa e per la sua guida spirituale, ma non per un papa che molti consideravano eretico o per i suoi sostenitori; ciò è quanto sembra emergere da un'esplicita dichiarazione del discepolo che citiamo ancora: «Specialmente a te chiedo vivamente quest'opera, non solo perché ti considero più erudito di altri, ma anche perché ti vedo particolarmente coinvolto negli eventi che riguardano questa controversia. Ti sforzi, infatti, di raccogliere tutti i libelli e le opere degli avversari contro il nostro signore pontefice romano e li studi con un tale impegno, che a volte ho l'occasione di sospettare che nel tuo cuore sorga qualche dubbio circa l'alto pontefice e il suo insegnamento. Poiché tu che mi conosci come un sincero sostenitore dello stesso sommo pontefice e sai che odio fortemente gli avversari e i loro complici, non mi nascondi nulla delle cose stabilite, mi dai ragione di pensare che li raccogli per contestare nel tempo opportuno tutte le opere dei suoi nemici»⁷⁵². Questo testo sembra rammentare anche l'opposizione di Ockham nei confronti della concezione ecclesiologica espressa da Marsilio nel *Defensor Pacis*⁷⁵³.

Concentriamo, dunque, la nostra attenzione sul percorso che conduce progressivamente all'elaborazione dell'idea di libertà nel primo trattato della terza parte del *Dialogus*. Dopo aver elencato brevemente le cinque opinioni, il maestro presenta la *prima sententia*, citando il passo biblico in cui Cristo concede a Pietro le chiavi del regno celeste (Vangelo di Matteo 16, 19) come la testimonianza più autorevole a favore della *plenitudo potestatis* papale. Il discepolo non tarda a esprimere i suoi dubbi sulla

studio, Catania 21-22 Dicembre 2007, a cura di N. Grisanti, Biblioteca Franciscana Officina di Studi Medievali, Palermo 2008, pp. 21-102

⁷⁵¹ Sui particolari della polemica sviluppatasi tra i due teologi francescani si rimanda al saggio di R. Lambertini, *Letters and Politics: Gerald Odonis vs. Francis of Marchia*, in *Gerald Odonis, Doctor Moralis and Franciscan Minister General*, op. cit., pp. 364-373

⁷⁵² Ockham, *Dialogus*, I, *Prol.*, op. cit., p. 396. Cfr. nota n. 480

⁷⁵³ Marsilio era orientato a ridefinire il ruolo del clero all'interno di uno Stato laico al quale riconosceva una competenza esclusiva in campo legislativo, estendendo al governo secolare anche la giurisdizione in merito alle condanne per eresia. Sui dissensi tra Marsilio e Ockham si rimanda a: C. Dolcini, *Marsilio contro Ockham*, in *Crisi di poteri e politologia in crisi*, op. cit., pp. 270-289

predetta prima opinione, incalzando il maestro che – fedele all’impegno preso sin dall’inizio – si trova costretto ad argomentare ancora a sostegno della prima opinione, citando con la solita imparzialità alcuni sacri canoni e concludendo che nulla è escluso dal potere che Cristo, principe dei principi, ha dato a Pietro e ai suoi successori, *nec in spiritualibus nec in temporalibus*⁷⁵⁴. Il papa, dunque, godrebbe di un potere assoluto che può estendersi su ogni principato secolare, riconoscendo come unici limiti normativi la legge di Dio e il diritto naturale, violando i quali ogni sua disposizione sarebbe illecita come, del resto, recitano gli stessi testi del diritto canonico. Al di fuori di questi limiti, però, tutto gli sarebbe concesso.

Il confronto tra i due prosegue a lungo; il discepolo chiede ulteriori argomenti a favore, che il maestro non fa mancare. Un lettore distratto potrebbe pensare di trovarsi di fronte a un’apologia della teocrazia; talmente convincenti sembrano, infatti, le parole del maestro:

«MAGISTER: Quod papa habet in temporalibus et spiritualibus talem plenitudinem potestatis probatur. Ille cui ex precepto divino est in omnibus obediendum et in nullo penitus resistendum habet immediate a deo huiusmodi plenitudinem potestatis. Pape autem ex precepto divino obediendum est in omnibus et in nullo resistendum penitus, teste Gregorio qui, ut habetur dist. 12a, c. *Preceptis*, ait: “Preceptis apostolicis non dura superbia resistatur, et per obedienciam que a sancta Romana ecclesia et apostolica auctoritate iussa sunt salutifere impleantur”; [...]. Quod eciam ratione probatur, quia illi ex ordinatione Christi obediendum est in omnibus cuius omnia precepta accipienda sunt tamquam divina voce prolata; sed omnia precepta pape, sicut et sancciones eius, accipienda sunt tamquam divina voce prolata (dist. 19a, *Sic omnes*). Ergo ex ordinatione dei est ei obediendum in omnibus»⁷⁵⁵.

⁷⁵⁴ «Igitur et potestas collata Petro a principe principum Christo largissime interpretanda est, ut ab eius potestate nec in spiritualibus nec in temporalibus aliquid penitus subtrahatur». Ockham, *Dialogus*, III, 1, 1, 2, op. cit., p. 770

⁷⁵⁵ «MAESTRO: Si può provare che il Papa abbia tale pienezza di potere nelle cose temporali e spirituali. Colui al quale si deve ubbidienza e verso il quale non può essere opposta alcuna resistenza per comando divino, possiede una tale pienezza di potere derivandola direttamente da Dio. Al Papa, d’altra parte, si deve ubbidienza in ogni cosa e non può essere opposta alcuna resistenza per comando divino, come testimonia Gregorio, citato nel Decreto, dist. 12, c. *Precetti*, che dice: “Non ci si deve opporre con severa superbia ai precetti apostolici e si devono compiere le cose comandate dall’autorità della santa e apostolica Chiesa Romana, al fine della salvezza”; [...]. Ciò è provato anche attraverso argomentazioni razionali, poiché i precetti di colui al quale, per volontà di Cristo, si deve ubbidienza in ogni cosa, sono da intendere come se venissero dalla voce di Dio; però tutti i precetti del Papa, così come le relative sanzioni, si devono intendere come se fossero emessi dalla voce di Dio (dist. 19, c. *Così tutte*). Dunque per comando divino bisogna ubbidire a lui in ogni cosa». *Dialogus*, III, 1, 1, 3, p. 771

Il discorso prende un'altra piega quando il discepolo, pago delle numerose conoscenze trasmesse gli con cura dal suo interlocutore, decide di sentire anche le argomentazioni contrarie. È a questo punto che il dialogo si concentra sul tema della libertà, impegnando i due a riflettere sull'insegnamento evangelico che presenta la Legge istituita da Cristo come *lex libertatis*:

«MAGISTER: Sunt nonnulli qui opinionem prescriptam falsam, periculosam, perniciosam ac hereticalem estimant, quod multipliciter probare conantur. Lex enim Christiana ex institutione Christi est lex libertatis respectu veteris legis, que respectu nove legis fuit lex servitutis. Sed si papa haberet a Christo talem plenitudinem potestatis ut omnia posit que non sunt contra legem divinam nec contra legem nature, lex Christiana ex institutione Christi esset lex intollerabilis servitutis, [...]»⁷⁵⁶.

Il maestro allega, quindi, una serie di *auctoritates* a sostegno della contropinione. E poi aggiunge alcune riflessioni personali, concentrandosi sui danni che potrebbero essere causati da una mancanza di libertà derivante da un regolare potere *in temporalibus* nelle mani del pontefice, un grave pericolo per la pace e la giustizia:

«MAGISTER: [...]. Ex istis concluditur quod predicta opinio de plenitudine potestatis summi pontificis non solum falsa sed eciam hereticalis est habenda, cum sit manifeste contra scripturam sacram asserentem quod lex Christiana est lex libertatis, et per consequens Christiani non fiunt servi cuiuscumque mortalis per legem Christianam sed liberi sunt quantum est de racione evangelice legis. Est eciam, ut dicunt, pernicioso et periculoso, quia, si papa uteretur tali potestate privando reges et alios Christianos regnis et rebus suis pro sue voluntatis arbitrio et eos subiciendo servituti vel operibus servilibus, orirentur scismata et dissensiones, bella ac guerre inter Christianos, eciam periculum et dispendium tocuis Christianitatis»⁷⁵⁷.

⁷⁵⁶ «MAESTRO: Vi sono alcuni che considerano la predetta opinione falsa, pericolosa, dannosa e eretica, e provano a dimostrarlo in molti modi. Infatti, la Legge Cristiana, istituita da Cristo, è legge di libertà rispetto alla vecchia legge che a differenza della nuova fu legge di servitù. Però se il Papa avesse da Cristo tale pienezza di potere, così da poter legiferare su tutto ciò che non sia contro la legge divina e il diritto di natura, la legge Cristiana, istituita da Cristo, sarebbe una legge di insopportabile servitù, [...]». *Dialogus*, III, 1, 1, 5, p. 774

⁷⁵⁷ «MAESTRO: [...]. Da queste argomentazioni segue che l'opinione a sostegno della pienezza di potere di cui godrebbe il sommo pontefice non solo è da considerarsi falsa ma anche eretica, poiché è apertamente contraria alla Sacra Scrittura, la quale invece insegna che la legge Cristiana è legge di libertà. Di conseguenza i Cristiani non diventano servi di qualsiasi mortale secondo la legge Cristiana ma restano liberi, secondo quanto si evince ragionevolmente dalla legge evangelica. Si dice che questa opinione sia anche dannosa e pericolosa poiché se il Papa, a suo arbitrio, ricorresse a tale potere per privare i regnanti e gli altri Cristiani dei loro regni e dei loro beni, sottomettendoli alla servitù o ad altri

L'Ockham autore del *Dialogus* mette spesso in serrata contrapposizione i due interlocutori perché ciò risulta funzionale al suo bisogno di spiegare, approfondire, chiarire i termini del discorso che potrebbe anche essere frainteso. Così, nell'ultimo caso in esame, il discepolo si presenta particolarmente critico obiettando al maestro che nessuna Legge Cristiana può mai intendersi come una libertà assoluta da qualsiasi vincolo o come un'esplicita condanna dei rapporti servili previsti legittimamente dal diritto umano; ciò infatti risulterebbe in conflitto con le leggi civili e i sacri canoni⁷⁵⁸. Ancor meno, continua il discepolo, si può intendere come una totale libertà nei confronti del Sommo Pontefice poiché, in questo caso, gli stessi Frati Minori sarebbero eretici visto che la loro Regola impone un voto di obbedienza e sottomissione al papa che risulterebbe palesemente in contrasto con una tale interpretazione della legge evangelica. Lo stesso si potrebbe dire di tutti i Cristiani che umilmente si sottomettono all'autorità del Capo della Chiesa:

«DISCIPULUS: [...]. Unde et quod auctoritates scripture divine non debeant intelligi de libertate et subiectione qua subduntur Christiani summo pontifici ratione probatur. Nam, si lex Christiana esset taliter lex libertatis, nulli liceret se subdere summo pontifici vel alii cuicumque mortali [in hiis] que non sunt contra legem dei nec contra legem nature, quia nulli licet agere contra legem Christianam; et ita si, ut quidam dicunt, fratres minores per regulam suam tenentur in omnibus obedire summo pontifici, eorum regula esset hereticalis, quia esset contra legem Christianam, que est lex libertatis liberans Christianos ne homini sint subiecti»⁷⁵⁹.

Per questo sembra chiaro che a ragione si possa obiettare contro coloro che, escludendo del tutto qualsiasi potere del papa sui fedeli, intendono in

lavori servili, sorgerebbero tra gli stessi Cristiani divisioni e dissensi, contese e guerre, oltre che pericolo e perdita per l'intera Cristianità». *Dialogus*, III, 1, 1, 5, p. 775

⁷⁵⁸ «[...], si lex Christiana est lex libertatis liberans Christianos ne homini sint subiecti, sequitur quod nullus debet esse servus hominis cuiuscumque, et ita reges et principes et alii laici et eciam ecclesia nullos servos habent, quod legibus civilibus et sacris canonibus obviat manifeste». *Dialogus*, III, 1, 1, 6, p. 775

⁷⁵⁹ «DISCEPOLO: [...]. È provato dalla stessa ragione che le citazioni dalle Scritture divine non devono essere intese a sostegno di una libertà che negherebbe la sottomissione dei Cristiani al sommo pontefice. Infatti, se la legge Cristiana fosse una tale legge di libertà, nessuno potrebbe lecitamente sottomettersi al sommo pontefice o a qualsiasi altro mortale nelle cose che non sono contrarie alla legge divina o alla legge di natura, poiché a nessuno è permesso di agire contro la legge Cristiana. Così, come dicono, gli stessi Frati minori sarebbero eretici poiché la loro Regola impone di obbedire al sommo pontefice in ogni cosa; perciò questo sarebbe contrario alla legge Cristiana, legge di libertà che libera i Cristiani da qualsiasi sottomissione all'uomo» *Ibi*.

tal modo la libertà. Le sottili obiezioni del discepolo vengono quindi accolte con favore dal maestro che, cercando di approfondire, estende il discorso alla sfera politica, riconoscendo la legittimità di una legislazione positiva che invece protegge le istituzioni secolari favorevoli al servaggio e a una generale limitazione della libertà, una pratica ormai necessaria in una società politica fondata sulla proprietà privata e sul dominio dell'uomo sull'uomo. Non è inutile ribadire che questa posizione accomunava i maggiori teologi del tempo, i quali avevano giustificato il superamento del diritto naturale originario con la necessità di dare vita a una nuova organizzazione della società fondata sul diritto positivo. Anche Tommaso d'Aquino e Duns Scoto, benché con approcci radicalmente diversi, avevano infatti concluso sull'opportunità di tale consuetudine⁷⁶⁰. Ecco dunque le parole del maestro:

«MAGISTER: [...], ut scilicet nullus per evangelicam legem obligetur ad tantam servitutem quanta fuit servitus veteris legis, licet aliqui Christiani, racione delicti vel ex voluntate seu alia quacumque occasione (non per legem Christianam), tanta servitute vel maiori teneantur astricti»⁷⁶¹.

Non si tratta perciò di una sottomissione cieca alla Legge Cristiana, né, d'altro canto, di supportare l'idea di una libertà assoluta intesa come una *potestas* individuale garantita da un diritto positivo. E dunque, non dalla legge morale contenuta nel Vangelo ma dal diritto degli uomini deriva la servitù e ciò non fa che confermare i testi già noti centrati sul valore dello *ius gentium*, sulla necessità di una giustizia secolare che non può mancare in una società ordinata al benessere dei consociati, secondo una tradizione che la cultura giuridica medievale aveva recepito dallo stesso diritto romano⁷⁶².

⁷⁶⁰ Cfr. G. Alliney, *I presupposti teorici della servitù nella riflessione teologica di Tommaso d'Aquino e Duns Scoto*, op. cit., pp. 15-32

⁷⁶¹ «MAESTRO: [...], sebbene cioè nessuno sia obbligato dalla legge evangelica ad una servitù talmente grande quale fu la servitù introdotta dalla vecchia legge, tuttavia è lecito che alcuni Cristiani, a causa di un reato o volontariamente o per altri motivi (ma non per la legge Cristiana), siano soggetti ad una tale servitù o anche ad una più grande». Ockham, *Dialogus*, III, 1, 1, 7, op. cit., p. 775

⁷⁶² «Ius autem gentium omni humano generi commune est. [...] bella etenim orta sunt et captivitates secutae et servitutes, quae sunt iuri naturali contrariae (iure enim naturali ab initio omnes homines liberi nascebantur); ex hoc iure gentium et omnes paene contractus introducti sunt, ut emptio venditio, locatio conductio, societas, depositum, mutuuum, et alii innumerabiles». *Corpus Iuris Civilis, Inst. 1. 2*, op. cit., p. 3; «Ius gentium est sedium occupatio, aedificatio, munitio, bella, captivitates, servitutes, postliminia, foedera pacis, indutiae, legatorum non violandorum religio, conubia inter alienigenas prohibita. Et inde ius gentium, quia eo iure omnes fere gentes utuntur». Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum*, lib. V, iv-vi, op. cit. Cfr. nota n. 99

È anche vero però che, sebbene alcuni si sottomettano all'autorità del papa volontariamente, esistono dei limiti a una sottomissione totale; l'ubbidienza alla Regola costituisce infatti un obbligo imprescindibile che mette nella giusta luce il valore dei voti religiosi:

«MAGISTER: [...], quamvis papa possit habere talem potestatem supra illum qui voluerit fieri servus pape et se in omnibus subdere potestati ipsius, tamen nec papa nec aliquis prelati religiosus habet talem potestatem super quoscumque religiosos, qui scilicet vovent vel voverunt obedienciam, paupertatem et castitatem, quia religiosi tales quicumque regulam quam vovent servare tenentur. Propter quod nec papa nec alius habet talem plenitudinem potestatis super ipsos, nec ipsi sunt servi pape vel prelati alterius secundum quod nomen servorum in scienciis legalibus frequenter accipitur, quia nec papa nec alius potest eos occupare in operibus servilibus, dimissis illis que spectant ad substanciam regule sue, nec potest eis precipere ut habeant proprium vel contrahant matrimonium, que tamen sunt de se licita, licet facta sint illicita religiosis per votum sponte ab eis emissum»⁷⁶³.

Nel solco della migliore tradizione francescana – si pensi al commento alla Regola già composto da Pietro di Giovanni Olivi⁷⁶⁴ - anche per il nostro Guglielmo l'obbedienza al papa non può spingersi fino ad annullare i voti espressi in piena libertà di coscienza da coloro che sono entrati spontaneamente nell'Ordine⁷⁶⁵.

Esisterebbe, quindi, un margine per il dissenso legittimo anche nei confronti del papa. Un papa – è bene ribadirlo – che in questo caso ricorrerebbe a una *plenitudo potestatis* al fine di imporre determinati

⁷⁶³ «MAESTRO: [...], sebbene il papa possa avere un tale potere nei riguardi di uno che volesse diventare suo servo e sottomettersi completamente alla sua potestà, tuttavia né il papa né un altro prelati hanno un tale potere su qualsiasi religioso, cioè su coloro che votano – o hanno votato – obbedienza, povertà e castità; ciò perché ogni religioso è tenuto a rispettare la propria regola. Perciò, né il papa né un altro possono avere tale pienezza di potere nei riguardi di questi stessi, né questi sono servi del papa o di un altro, intendendo la parola 'servi' come si intende frequentemente nelle scienze legali; ciò perché né il papa né un altro possono occuparli in opere servili, dispensarli dagli obblighi che riguardano l'essenza della loro regola, né possono obbligarli a possedere dei beni o a contrarre matrimonio, cose che – pur essendo perfettamente lecite – sono divenute illecite per i religiosi che volontariamente hanno preso i voti». Ockham, *Dialogus*, III, 1, 1, 7, p. 776

⁷⁶⁴ Cfr. *Peter Olivi's Rule Commentary*, ed. by D. Flood, Frank Steiner, Wiesbaden 1972; D. Burr, *Olivi e la povertà francescana. Le origini della controversia sull'usus pauper*, trad. it. di L. Bergamaschi, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1992

⁷⁶⁵ «[...] nei rapporti che Olivi pone in essere tra Roma e l'Ordine, ove la fedeltà non è mai posta in dubbio purché, nello stesso tempo e reciprocamente, sia fatto salvo il principio del riconoscimento speciale e privilegiato della scelta francescana e, a suo fondamento, della libertà individuale, del singolo frate, come valore primario e assoluto. Non quindi fedeltà monolitica e assoluta, garantita una volta per sempre, ma condizionata nelle premesse della sua stessa ragion d'essere». G.C. Garfagnini, *Il dovere della libertà e i limiti dell'obbedienza*, op. cit., p. 13

comportamenti in aperto contrasto con la Regola, comportandosi da eretico. Il discorso potrebbe estendersi a qualsiasi potere tirannico, civile o ecclesiastico, ma qui l'interesse principale è dimostrare che il valore della libertà può essere rivendicato per svincolare il Cristiano da un'obbedienza cieca e per riaffermare la superiorità morale del diritto naturale, garanzia di libertà da ogni schiavitù di ordine spirituale; in questo contesto continua a mantenere un ruolo di primo piano il dettato della ragione *quae in nullo casu fallit*. Il filosofo inglese insiste sempre sul carattere razionale della scelta politica che permette al popolo di sottomettersi a un'autorità costituita *propter bonum commune*. Una prospettiva non nuova quella che Ockham sembra sostenere, riconoscibile nella stessa riflessione teologico-politica di Tommaso d'Aquino, interprete dell'aristotelismo politico ma favorevole a una disobbedienza virtuosa nei confronti di eventuali poteri tirannici⁷⁶⁶.

La legge Cristiana dunque non libera da qualsiasi servitù, anzi, il vincolo politico e la sottomissione alle autorità superiori sono riconosciute come necessità storiche finalizzate al bene e all'utilità dei consociati (*in hiis que spectant ad necessitatem vel utilitatem ipsius aut reipublice*), ma tutto ciò non deriva dall'insegnamento di Cristo:

«MAGISTER: [...] *lex Christiana non dicitur lex libertatis quia liberat Christianos ab omni servitute, sed quia non premit Christianos tanta servitute quanta pressi fuere Iudei; et ideo licet regibus et aliis Christianis servos habere, licet per legem Christianam nullus Christianus fiat servus cuiuscumque. [...]. Christiani enim pape sunt subiecti, et multi principibus et aliis Christianis subduntur. Sed ideo eam dicit esse legem perfecte libertatis quia per eam religio Christiana paucis sacramentis et sacramentalibus seu ceremonialibus ex institutione divina subicitur, et per ipsam nullus Christianus servus cuiuscumque mortalis efficitur nec etiam, nisi in hiis que spectant ad necessitatem vel utilitatem ipsius aut reipublice, alicuius hominis subditur potestati*»⁷⁶⁷.

⁷⁶⁶ «È senz'altro vero che, per Tommaso, l'obbedienza alle autorità civili (ed ecclesiastiche) è una virtù speciale, che discende "ex ordine iuris naturalis et divini". [...]. Una ben calibrata citazione da Seneca salda prospettiva etica e prospettiva antropologica; la schiavitù non coinvolge tutto l'uomo: è il corpo a essere sottoposto al padrone, ma la sua parte migliore, la mente, rimane sua». S. Perfetti, *Quando è più virtuosa la disobbedienza*, op. cit., pp. 236-237

⁷⁶⁷ «MAESTRO: [...] la legge Cristiana non è definita legge di libertà perché libera i Cristiani da qualsiasi servitù, ma per il fatto che essa non li opprime obbligandoli ad una tale servitù quale fu quella degli Ebrei; e perciò è lecito ai re e ad altri Cristiani avere dei servi, sebbene nessun Cristiano sia servo di un altro in nome della legge Cristiana. [...]. Infatti i Cristiani sono soggetti al papa e sono anche sottomessi a molti principi e altri Cristiani. Ma essa è definita perfettamente legge di libertà perché grazie ad essa la religione Cristiana è sottoposta a pochi sacramenti, rituali e cerimonie istituiti per volontà divina; inoltre in suo nome nessun Cristiano è reso servo di un altro mortale né è sottomesso al

Però, conclude il maestro c'è una gradualità anche nella perfezione. Sebbene la legge Cristiana sia una legge di libertà, essa esprime una perfezione terrena, un grado di libertà possibile agli uomini che vivono in società, uomini che restano sottoposti al vincolo della legge e alle legittime autorità temporali e spirituali. Per quanto la legge Cristiana renda alla coscienza del Cristiano la sua libertà morale, può esserci un grado di perfezione maggiore (*perfectissimum*) non appartenente al tempo della storia e degli uomini:

«MAGISTER: [...]. Non tamen dicitur lex perfectissime libertatis. In perfezione enim sunt gradus, quia non omne perfectum est perfectissimum reputandum. Perfectissima autem libertas in hac vita mortali nequaquam habebitur»⁷⁶⁸.

potere di alcun uomo salvo che nelle cose necessarie o utili a lui stesso o alla comunità politica». *Dialogus*, III, 1, 1, 7, p. 777

⁷⁶⁸ «MAESTRO: [...]. Tuttavia non è definita legge di libertà indicante una perfezione massima. Infatti nella perfezione possiamo trovare diversi gradi, poiché non tutto ciò che è perfetto si deve considerare perfettissimo. La libertà perfettissima, invece, non è assolutamente possibile in questa vita mortale». *Ibi*

CONCLUSIONI

Sembra che il pensiero filosofico moderno debba molto a Guglielmo di Ockham. Ma questo potrebbe sembrare un modo un po' scontato per concludere questa ricerca. È vero, infatti, che molti studiosi hanno individuato elementi di modernità nella riflessione del filosofo francescano; però il nostro interesse si è concentrato sin dall'inizio su scienza morale e diritto naturale poiché credevamo che sull'argomento ci fosse ancora qualcosa da dire. Perciò, analizzando i testi più significativi dell'opera filosofica, teologica e politica, abbiamo cercato delle conferme alla nostra ipotesi di lavoro che mirava alla ricerca degli aspetti razionalistici e anti-scettici presenti nella filosofia morale ockhamiana. Contemporaneamente, abbiamo fatto tesoro di una letteratura critica già esistente, scegliendo tre punti di partenza, tre modi in cui è stato presentato il pensiero di Ockham, prendendo a prestito la sua stessa abitudine a distinguere puntualmente e analizzare triplicemente le questioni filosofiche sulle quali amava riflettere ed esprimere liberamente il proprio giudizio.

In primo luogo, siamo partiti dalla considerazione che la dottrina della *potentia Dei absoluta* – una tematica sulla quale ogni maestro si trovava a dibattere nelle scuole universitarie del XIII e XIV secolo – non fosse applicabile alla riflessione etico-politica cui Ockham dedicò gli ultimi vent'anni della sua esistenza. Essa si limitava a supportare una possibilità logica e forniva uno strumento teorico utile a sganciare la scienza da una visione del cosmo che – secondo verità di fede – era conosciuto come un luogo chiuso e finito. Trattare la *potentia Dei absoluta* come semplice criterio di possibilità logica non contraddiceva, inoltre, l'idea di un ordine morale immutabile (*potentia ordinata*).

In secondo luogo, anche il nominalismo di Ockham non avrebbe avuto alcuna ricaduta sulla scienza morale e politica né esso sembrava legarsi in qualche modo agli aspetti volontaristici della sua etica. Un certo uso della logica riguardava esclusivamente le indagini sulla filosofia della natura affinché queste restassero indipendenti dalla fede. Da vero filosofo, aveva sostenuto un nuovo modo di intendere la scienza, ma non aveva mai contestato la verità di fede. Sappiamo che, dopo il 1277, i teologi furono portati a rielaborare alcune dottrine nel difficile tentativo di superare l'opposizione tra libertà e necessità, particolarmente evidente quando si affrontava il discorso sui rapporti tra Dio e il mondo. Prevalsero i discorsi sulla *potentia Dei* e l'idea di una libera *creatio ab aeterno*. Se il teologo

sostiene che il mondo ha avuto un inizio nel tempo (anche se da una materia pre-esistente), un'indagine puramente razionale dimostra la sua eternità, secondo l'insegnamento aristotelico. In questo contesto, Ockham scelse di esercitare 'criticamente' la ragione; riconosceva come logicamente 'possibile' ma non 'necessaria' la *creatio ab aeterno*. L'attenzione al corretto uso del linguaggio, l'analisi dei termini che compongono le proposizioni, un nominalismo che è stato meglio definito come 'non-realismo' e che non negava l'oggettività della conoscenza (nelle proposizioni i termini stanno al posto dell'oggetto, segni istituiti *naturaliter* non *voluntarie*), erano le caratteristiche peculiari del suo pensiero logico-filosofico. Egli distingueva l'atto apprensivo degli *incomplexa* dall'atto giudicativo che dà o rifiuta l'assenso alla proposizione formulata, ma ribadiva che alcune conoscenze scritturali (come la Trinità, la Creazione o l'Onnipotenza di Dio) restano indimostrabili logicamente. Perciò non temeva di distinguere tra scienza e fede, al fine di garantire alla conoscenza 'naturale' un ambito di autonomia che non poteva nuocere alla verità di fede.

In terzo luogo, ma non ultimo, è rilevante il modo in cui Ockham ha argomentato a proposito della 'evidenza' nella teoria della conoscenza. La distinzione (già scotiana) tra *notitia intuitiva* e *abstractiva* ci ha fornito lo spunto per indagare sulla *notitia intuitiva rerum pure intelligibilium* di cui Guglielmo aveva trattato soprattutto nel Prologo ai *Commenti alle Sentenze*. Oltre a ciò il filosofo aveva insistito sulle potenzialità della ragione in tema di scienza morale, una disciplina che si rende autonoma dal mero dato empirico (*sensibilia*), poiché l'evidenza dei *principia per se nota*, oltre che della stessa esperienza, ne garantisce la certezza e rende possibile formulare una proposizione *evidenter nota* della quale non si può dubitare. Era proprio sulla certezza derivante dalla *notitia intuitiva* che Ockham insisteva per combattere lo scetticismo, la stessa dottrina per la quale è stato a lungo bollato come 'scettico'. Il filosofo inglese si mostrò più volte interessato agli aspetti epistemologici legati alla scienza morale; egli enfatizzò il ruolo della *recta ratio*, la capacità di discernimento a cui sa ricorrere l'essere razionale nella conoscenza certa dei principi universali e immutabili (*pure moralia*). Si tratta chiaramente di una logica deduttiva, quella che permette di ragionare partendo da principi per arrivare a delle conclusioni; essa governa il ragionamento applicabile alla *scientia moralis non positiva*, che Ockham definiva, appunto, come *scientia demonstrativa*. Di conseguenza, anche la sua teoria del diritto naturale ci allontana da una concezione 'positivistica' o 'soggettivistica' dell'etica e del diritto, poiché gli *iura naturalia* – come afferma il maestro nel *Dialogus* – sono nozioni universali, indubitabili, facilmente raggiungibili da qualsiasi adulto

ragionevole. Un discorso a parte, poi, riguarda la libertà morale: l'uomo può averne una conoscenza 'evidente' ma solo grazie all'esperienza, non essendo ciò dimostrabile con argomentazioni logiche. Solo per mezzo dell'esperienza, infatti, è evidente che «quantumcumque ratio dictet aliquid, potest tamen voluntas hoc velle vel non velle vel nolle». Anche in questo caso, dunque, Ockham raccomandava un uso critico della ragione teoretica; a questo orientamento, però, egli univa una grande fiducia nell'uso della ragione come guida dell'agire pratico; il dettato della *recta ratio*, per il filosofo, costituiva una fondamentale regola direttiva per una volizione virtuosa.

La complessità e la vastità degli interessi di Ockham – dalla scienza della natura alla scienza morale, dalla logica alla teologia, dalla politica alla teoria del diritto naturale – hanno lasciato alcune questioni aperte sul suo pensiero. Il filosofo è stato riconosciuto universalmente come uno degli esponenti del cosiddetto 'volontarismo' medievale. Non abbiamo potuto fare a meno, quindi, di ripartire dal giudizio – ormai piuttosto datato ma pur sempre carico di autorevolezza – che Michel Villey ebbe a formulare riguardo alla dottrina giuridico-politica che Ockham avrebbe esposto nell'*Opus nonaginta dierum*. Secondo il filosofo del diritto francese, Ockham sarebbe stato l'iniziatore di una concezione del diritto come *potestas*, anticipando il positivismo giuridico che si sarebbe affermato nei secoli XIX e XX. Secondo Villey, Ockham identificò lo *ius* con una *licita potestas* e diede l'avvio – anche a causa del suo nominalismo – alla moderna teoria del diritto 'soggettivo' oltre che a una concezione della libertà come arbitrio, dalla quale sarebbe derivata un'etica individualistica che avrebbe posto la volontà del soggetto al di sopra di qualsiasi valore etico universale, sottraendola dal rispetto di quei limiti normativi oggettivi che invece il razionalismo giusnaturalistico ha sempre riconosciuto.

Il nostro interesse per la sua teoria del diritto naturale, però, ci rendeva consapevoli della necessità di approfondire il discorso sugli aspetti razionalistici della scienza morale, sui rapporti tra retta ragione e volontà, sulla prudenza come virtù dell'agire pratico. Inoltre, i supposti legami tra volontarismo, nominalismo e pensiero giuridico-politico ci sembravano improbabili anche alla luce dei numerosi testi analizzati, oltre che del convincente giudizio già formulato nel passato da Philoteus Boehner, uno dei maggiori studiosi di Ockham. Non c'è nulla che confermi la preferenza di Ockham per un volontarismo teologico che si tradurrebbe in dottrine politiche assolutiste a loro volta accompagnate da un'etica scettica e arbitraria. Lo stesso Boehner, tra gli altri, aveva dimostrato che lo scetticismo non apparteneva alla mentalità del filosofo, ma questo giudizio era stato oggetto di lunghe discussioni tra gli studiosi e ancora

oggi il pensiero di Ockham dà origine a diverse letture, spesso discordanti. Le conclusioni di questa ricerca non concordano con le tesi di coloro che insistono sull'uso teologico della *potentia Dei* per attribuire al filosofo inglese una dottrina scettica riguardo alla possibilità di conoscere le leggi della natura; secondo questo orientamento, il fideismo avrebbe la meglio sulla conoscenza teoretica delle relazioni causali necessarie, poiché la natura stessa e le sue leggi sarebbero in balia di un Dio onnipotente capace in ogni momento di sovvertire l'ordine da Lui stesso imposto. Ma il nostro Guglielmo fu lontano da simili conclusioni e, considerandosi semplicemente un fedele interprete di Aristotele, cercò di dare alla scienza la sua autonomia rispetto alla trattazione delle indagini teologiche. Una cosa possiamo dire: Guglielmo separava 'irenicamente' la fede dalla scienza. Se il teologo crede nella libertà con cui Dio ha creato il mondo – i maestri del tempo dovevano fare i conti con la Condanna del 1277 – una diversa mentalità appartiene al filosofo quando ragiona sulla necessità dell'ordine naturale nonché su ciò che può essere dimostrato teoreticamente. Oltre a ciò, il frequente richiamo alla *potentia Dei* serviva come un approccio logico che apriva alla scienza del XIV secolo le nuove possibilità che sarebbero state sviluppate poco più tardi; la storia delle dottrine cosmologiche esposta ne *Le Système du monde* da Pierre Duhem ne ha dato testimonianza – pur con tutti i suoi limiti – ma la distinzione tra *potentia absoluta* e *ordinata* aveva avuto origine già qualche secolo prima, era una tematica molto diffusa tra gli scolastici e non veniva utilizzata solo dai 'non realisti' per giustificare il loro uso della logica.

Così, per Ockham, Dio avrebbe potuto creare un mondo diverso ma quello creato esprime un ordine perfetto conoscibile dalla pura ragione naturale. Gli illuminanti studi di Eugenio Randi hanno dato rilevanza a questa distinzione logica tra 'possibile' e 'necessario'. Secondo Guglielmo, ciò che Dio non ha stabilito non lo fa né lo farà mai, poiché Egli non agisce *inordinate*. La possibilità logica di un mondo diverso, o l'idea che la legge morale possa cambiare improvvisamente per un decreto della Sua Volontà, restano sul piano della semplice ipotesi teorica e in alcun modo implicano un'etica tendenzialmente scettica o arbitraria. La saggezza con cui Dio ha creato il mondo, garantisce la 'necessità' dell'ordine morale che trova espressione nell'immutabile diritto naturale *primo modo*. Quanto alla *potentia absoluta*, infine, essa non si estendeva mai al discorso politico; il filosofo non riconosceva alcuna legittimità a poteri 'assoluti' civili o ecclesiastici che non ammettessero alcun limite normativo oggettivo. L'insistenza con cui tenne sempre fermo il principio della legittimazione popolare nei confronti del potere politico o la sua decisa opposizione nei confronti della *plenitudo potestatis* pontificia in

temporalibus et in spiritualibus, confermano la lontananza della sua concezione politica dalla teocrazia e dal volontarismo teologico-politico. William J. Courtenay ha dimostrato, piuttosto, che l'analogia tra *potentia Dei absoluta* e sovranità politica era stata introdotta proprio dai giuristi del XIII secolo per giustificare la *plenitudo potestatis* papale.

Abbiamo dunque seguito la nostra curiosità che ci ha spinti verso una ricerca dei testi più significativi che ci permettessero di gettare una luce sulla concezione giuridica ockhamiana, consapevoli del fatto che Ockham, quando si occupò della questione pauperistica, lo fece da filosofo e da teologo ma non da giurista. Bisognava chiarire in quali termini egli si interessò di diritto e soprattutto di diritto naturale; nel Medioevo, infatti, lo *ius naturale* era inteso non solo come una conoscenza filosofica, una certezza che garantiva all'uomo l'esistenza di un ordine morale naturale, ma innanzitutto come una verità teologica. Quali rapporti, dunque, tra lo *ius poli* e lo *ius fori*, ovvero, tra il diritto naturale che garantisce al bisognoso una *licentia utendi* su beni altrui – ma solo in caso di necessità (*omni tempore, non tamen pro omni tempore*) – e il diritto positivo (*ius*)? Questa fu la principale domanda alla quale Ockham cercò di rispondere quando fu incaricato dai confratelli affinché facesse chiarezza su una disputa che si era sviluppata già nella seconda metà del XIII secolo e poi si era riaperta nel 1322, quando il filosofo si trovava ancora serenamente impegnato nei suoi studi, lontano da qualsiasi interesse riguardo a questioni politiche. Però, per capire quale valore il filosofo attribuisse al diritto naturale, non abbiamo voluto limitarci all'opera politica poiché il principale interesse che ci animava riguardava la fondazione dell'etica – sulla quale Alessandro Ghisalberti ha sapientemente indagato – gli aspetti epistemologici legati alla scienza morale, il modo in cui il filosofo aveva trattato il tema della libertà (divina e umana), per giungere infine alla sua teoria del diritto naturale esposta nel *Dialogus inter magistrum et discipulum*. Tutto questo ci avrebbe fatto comprendere di più in merito al volontarismo etico ockhamiano e soprattutto ai suoi continui richiami al ruolo-guida della ragione, presenti in ogni ambito della sua riflessione filosofica, teologica e politica. Le capacità razionali umane, secondo il filosofo, non sarebbero mai venute meno neanche dopo la colpa adamitica. Guglielmo riconosceva all'uomo la sua natura razionale e la possibilità di conseguire un *habitus* virtuoso che si traduceva a sua volta nella buona prassi etica e politica. Non dimentichiamo che gli anni in cui il nostro scriveva le sue opere politiche erano anche quelli in cui Ambrogio Lorenzetti dipingeva a Siena gli effetti del buon e del cattivo governo. Così Ockham accoglieva pienamente la nuova riflessione nata dalle traduzioni dell'*Etica* e della *Politica* aristotelica; probabilmente i commenti a lui noti

erano quelli di Tommaso d'Aquino e Pietro d'Alvernia, come sappiamo anche grazie agli studi di Roberto Lambertini.

Dubitando abbiamo avviato la nostra ricerca, ricordando il famoso motto abelardiano: «dubitando quippe ad inquisitionem venimus; inquirendo veritatem percipimus». È chiaro che è stato necessario rimettere in discussione alcuni luoghi comuni piuttosto diffusi sul pensiero di Ockham, dando inizio a una ricerca che, eliminando qualsiasi pregiudizio di partenza, ha cercato di fornire un'occasione di dialogo e di confronto critico. L'impegno che ci eravamo assunti non sembrava particolarmente gravoso; sapevamo già, infatti, che i filosofi medievali consideravano la volontà come una potenza *proprie rationalis* e così abbiamo semplicemente pensato che trovare dei punti di contatto tra volontarismo e razionalismo non sarebbe stato impossibile, visto che una netta distinzione non apparteneva alla mentalità dei maestri medievali. È chiaro che bisognava considerare l'appartenenza di Ockham all'Ordine dei Frati Minori, tradizionalmente fedeli agli insegnamenti di Agostino. Ma la lettura del *Dialogus inter magistrum et discipulum* – alla quale ci siamo appassionati non poco – ci ha subito aperto una nuova prospettiva che superava il criterio della rigida contrapposizione tra diverse concezioni dottrinali (ovvero tra agostinismo e aristotelismo tomista). La prospettiva che ci si presentava innanzi era dunque quella del dialogo tra culture e concezioni diverse, alla ricerca di una *via media*; era quella del confronto sereno su tematiche complesse e delicate che andavano dall'eresia all'ortodossia, dalle competenze pratiche dei moderni giuristi a quelle speculative degli esperti nella scienza morale razionale, dal potere alla libertà, dal diritto positivo al diritto naturale. Ci siamo resi conto che il lunghissimo dialogo andava oltre la semplice intenzione di esprimere un determinato punto di vista o di polemizzare contro un papa (Giovanni XXII) ritenuto eretico; si trattava di un'opera in cui la dialettica come arte del domandare e rispondere, finalizzata alla ricerca della verità, assumeva un'importante valenza filosofico-educativa, nel rispetto della tradizione platonica e agostiniana. In più, l'imparzialità mantenuta dal maestro nell'espone le diverse opinioni, rivelava il grande valore attribuito al giudizio della ragione come strumento infallibile di conoscenza e superava i limiti imposti dal rispetto delle varie *auctoritates* che lo stesso Guglielmo non mancava mai di citare, secondo la prassi del tempo. Al discepolo, infatti, il maestro assegnava un compito impegnativo: giungere alla conoscenza della verità attraverso una riflessione personale che mettesse a frutto la sua stessa intelligenza e libertà di giudizio. Non abbiamo potuto fare a meno di azzardare un parallelo con i due protagonisti de *Il nome della rosa* di Umberto Eco.

Il dialogo tra maestro e discepolo si concentrava – nella terza parte – su una questione delicata ma molto dibattuta nel Trecento: il tema dei rapporti tra potere secolare e autorità spirituale. Di questo si erano già occupati maestri teologi o intellettuali del calibro di Egidio Romano, Giovanni Quidort, Dante, Marsilio da Padova, anche se con punti di vista assai diversi. Guglielmo però adotta la forma dialogica, tipica espressione di disponibilità all'ascolto e al confronto. Senza cedere a facili dogmatismi, maestro e discepolo mostrano una forte volontà di comprendere le ragioni altrui, mantenendo nello stesso tempo un atteggiamento di coraggiosa indipendenza intellettuale che si rivela straordinariamente affascinante e ci introduce alla prospettiva moderna che sarà di Bruno e Galilei. Senza dimenticare Machiavelli, per il quale il dialogo avrebbe assunto una funzione pacificante capace di lenire le amarezze della vita, come il fiorentino scriveva nella lettera a Francesco Vettori, un documento che mantiene intatta, dopo cinquecento anni, la sua attualità.

La riflessione politica, nel *Dialogus*, trascina il lettore anche verso altri temi: la legge morale, il diritto, la libertà. Così ci siamo imbattuti in una *pulchra definitio iuris naturalis*, sulla quale abbiamo ragionato operando una rilettura critica che eliminasse alcuni dubbi interpretativi e le difficoltà che lo stesso Hilary S. Offler aveva incontrato nella sua edizione critica. Ci è sembrato importante perché abbiamo riscontrato in essa una forte attenuazione del tipico agostinismo caro ai francescani e, nello stesso tempo, larghe aperture alla tesi aristotelico-tomista che individuava uno stretto legame tra *ratio naturalis* e *ius gentium*, in ossequio alla tradizione stoico-ciceroniana confluita nel diritto romano. Una concezione oggettiva della giustizia emergeva con forza da quelle intense pagine. Guglielmo riconosceva al diritto naturale l'immutabilità che la tradizione medievale gli aveva sempre attribuito, ma non negava una sua variabilità secondo determinate circostanze che avevano determinato il sorgere di forme di *dominium* non presenti nello *status naturae*. Il filosofo riponeva una grande fiducia nell'infallibilità della ragione umana: ognuno dei tre modi in cui si poteva intendere il diritto naturale manteneva intatta la sua razionalità. E poi c'erano i frequenti richiami ad Aristotele, come nelle opere composte prima dell'esilio. In tema di filosofia morale, riguardo al carattere universale e immutabile di conoscenze puramente speculative (*pure moralia*), la prima parte del *Dialogus* ci offriva inoltre la prospettiva di un rapporto armonioso tra teologia e filosofia, permettendoci di superare l'opinione comune che vuole Ockham come il sostenitore di una radicale separazione tra le due discipline.

Il *Dialogus*, dunque, ci presentava un Ockham 'giusnaturalista' riguardo alla concezione giuridica e ciò ci incuriosiva molto perché ci faceva

ripensare alla tesi di Villey che, al contrario, aveva presentato il filosofo come un tipico volontarista, teorico di una concezione potestativa di *ius*, ovvero come il sostenitore di una concezione soggettivistica e individualistica del diritto. Siamo quindi tornati alla lettura dell'*Opus nonaginta dierum*, grazie alla quale è stato possibile indagare sull'esatto significato attribuito dal filosofo a termini o concetti come *ius*, *dominium*, *proprietas*, *usus facti*, *fas*, *licita potestas*, *ius utendi naturale*, *ius utendi positivum*, *ius poli*, *ius fori*. Grazie all'analisi del testo siamo giunti alla conclusione che l'identificazione tra *ius* e *licita potestas* – sulla quale Villey aveva tanto insistito per giustificare il suo giudizio su Ockham come teorico del moderno diritto di proprietà – andrebbe invece intesa nel contesto di una discussione sulla distinzione tra *ius* e *licentia* poiché i francescani intendevano riaffermare la possibilità di un uso lecito su cose consumabili e non consumabili sulle quali non intendevano rivendicare alcun dominio o proprietà. In questo contesto Ockham, fedele al suo metodo argomentativo favorevole a un'esposizione completa di tutte le possibili opinioni esistenti, non mancava di citare puntualmente le affermazioni contenute nella bolla papale *Quia vir reprobus* che gli *impugnatores* avevano contestato, sostenendo – al contrario di quanto ribadito da Giovanni XXII – la possibilità di un *usus* senza *ius*. Ockham, assumendo il ruolo di *recitator*, aveva ritenuto necessario citare i vari testi prodotti dalle diverse parti in causa commentandoli *super litteram* (in particolare le bolle di Giovanni XXII e gli Appelli di frate Michele) fedele, tra l'altro, a quel metodo scolastico che amava la contrapposizione e il confronto tra tesi divergenti, «quia quaerendo, opponendo, disputando, et solvendo ac diversas argumentationes et responsiones recitando melius veritas invenitur». A un certo punto, nell'*Opus nonaginta dierum*, affermava chiaramente la sua intenzione di evitare dispute inutili sul significato delle parole, mostrandosi serenamente disponibile ad accettare la tesi altrui che identificava la *licita potestas* con il *dominium* garantito dal diritto positivo benché egli stesso, qualche pagina prima, avesse provveduto a un'esatta definizione della locuzione *licita potestas utendi communissima* che identificava con il lecito uso di fatto concesso da Dio a tutto il genere umano (*Opus nonaginta dierum*, cap. 4). Ancora una volta, dunque, Guglielmo ci offre un esempio di onestà intellettuale e di apertura alle idee altrui. Pensiamo che la lettura dell'*Opus* non sia agevole e induca a facili fraintendimenti, poiché essa contiene – oltre all'intero testo della *Quia vir reprobus* – una serie innumerevole di *auctoritates* (tra cui i Padri della Chiesa e brani delle Scritture); si citano poi le *Sentenze* di Pietro Lombardo oltre che lo stesso Tommaso d'Aquino. La nostra analisi, quindi, confermava i nostri dubbi sui giudizi che presentavano Ockham

come il sostenitore di una concezione potestativa del diritto; il fine dell'*Opus*, inoltre, non ci sembrava quello di fornire una nuova teoresi sul *dominium* o sul diritto di proprietà, quanto operare un'analisi di termini che rimandavano a istituti giuridici già abbondantemente in uso nelle *scientiae iuristarum* del tempo in cui Guglielmo viveva. Abbiamo fatto nostro un pensiero elaborato dal filosofo del linguaggio John L. Austin, il quale ha ricordato che l'analisi concettuale non è finalizzata a supportare una dottrina o una teoria prestabilita; essa è semplicemente un mezzo attraverso cui chiarire il significato di alcuni termini. Se non consideriamo questi aspetti diventa facile trarre conclusioni affrettate su chiunque si preoccupi di chiarire alcuni concetti-chiave del linguaggio giuridico-politico, che si tratti di dominio o di libertà, di diritto di proprietà o di semplice uso di fatto, di totalitarismo o di democrazia. Quanto, poi, al 'diritto soggettivo', abbiamo pensato che la nozione non dovrebbe rimandare a una concezione soggettivistica e arbitraria della giustizia e del diritto; come è noto, gli esperti di questioni giuridiche tendono a identificare i 'diritti soggettivi' con i 'diritti umani naturali' ai quali, oggi, una vasta letteratura dedica giustamente la sua attenzione. L'idea di una 'buona' soggettività che concepisce la persona come soggetto capace di diritto non ha nulla a che vedere con l'individualismo radicale che invece – supportando l'idea di una libertà incondizionata – sconfinerebbe in una sorta di anarchia, in una totale assenza di limiti legali e soprattutto morali. L'analisi dei testi analizzati nel corso di questa ricerca ci ha presentato la dottrina morale del filosofo inglese orientata verso una concezione oggettiva della giustizia insieme alla quale risalta il ruolo della coscienza soggettiva che, guidata dalla luce della ragione, riconosce con evidenza il contenuto della legge morale, il vero Bene.

Concludiamo ricordando un aspetto che ci sta a cuore anche se non trattato nella presente ricerca. Guglielmo di Ockham, come abbiamo ripetuto frequentemente, fu un pensatore aperto al dialogo, non dogmatico e originale; la sua modernità sta anche nell'attenzione che seppe mostrare verso le capacità intellettuali delle donne, in un'epoca in cui solo poche di esse riuscivano a far sentire la propria voce. Così il nostro Guglielmo si fece portavoce di un'esigenza del tutto nuova, mostrando rispetto anche per la capacità di giudizio delle donne, in genere escluse dai dibattiti su tematiche a carattere ecclesiologico-politico. Su certe questioni importanti, su cui la *civitas christiana* si interrogava, andava quindi sentita anche la loro opinione. Le sue opere politiche contengono numerose affermazioni che attestano rispetto per il pensiero femminile, una 'cultura di genere' *ante litteram*?

BIBLIOGRAFIA

FONTI

Augustinus, *De Civitate Dei*, curaverunt B. Dombart et A. Kalb, Turnholti Typographi Brepols Editores Pontificii 1955, (CCSL, voll. XLVII-XLVIII); trad. it. Agostino, *La Città di Dio*, a cura di L. Alici, Bompiani, Milano 2001 .

- *De Trinitate*, cura et studio W.J. Mountain, auxiliante Fr. Glorie, Turnholti Typographi Brepols Editores Pontificii 1968, (CCSL, voll. L: libri I-XII, L A: libri XIII-XV).

- *De libero arbitrio*, cura et studio W.M. Green, Turnholti Typographi Brepols Editores Pontificii 1970, (CCSL, vol. XXIX, pp. 211-321).

- *De Diversis Quaestionibus Octoginta Tribus*, edidit A. Mutzenbecher, Turnholti Typographi Brepols Editores Pontificii 1975, (CCSL, vol. XLIV A, pp. 9-249).

- *Soliloquiorum libri duo*, recensuit W. Hörmann, Vindobonae Hoelder-Pichler-Tempsky 1986, (CSEL, vol. LXXXIX, pp. 1-98); trad. it. Agostino, *Soliloqui*, in *Tutti i Dialoghi*, a cura di G. Catapano, Bompiani, Milano 2006.

Aristoteles, *Opera*, ed. W. Jäger et alii, Oxford University Press 1957-ss; trad. it. Aristotele, *Le tre Etiche*, a cura di A. Fermani, Bompiani, Milano 2008; Id., *Politica*, a cura di R. Laurenti, Editori Laterza, Bari 1993.

Bonaventura a Bagnorea, *Apologia pauperum contra calumniatorem*, in Id., *Opera Omnia*, R.P. Aloysii Lauer edita, vol. VIII, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae (Quaracchi), Ad Claras Aquas 1898, pp. 233-330; trad. it. San Bonaventura, *La difesa dei poveri contro il calunniatore*, a cura di S. Martignoni, Città Nuova Editrice, Roma 2005.

Cicero Marcus Tullius, *De Officiis*, ed. H.A. Holden, Cambridge 1899 (ristampa anastatica A.M. Hakkert, Amsterdam 1966); trad. it. Cicerone, *I doveri*, a cura di A. Resta Barrile, BUR, Milano 1998.

- *De Re Publica librorum sex quae manserunt*, recognovit K. Ziegler, in aedibus B.G. Teubneri, Lipsiae 1915; trad. it. Cicerone, *La Repubblica*, a cura di F. Nenci, BUR, Milano 2008.

Dante Alighieri, *Monarchia*, a cura di B. Nardi, in *Opere Minori*, tomo II, R. Ricciardi Editore, Milano-Napoli 1979.

- *Convivio*, a cura di G. Inglese, BUR, Milano 1993.

Flood D. (ed. by), *Peter Olivi's Rule Commentary*, Frank Steiner, Wiesbaden 1972.

Franciscus de Esculo ofm, *Improbatio contra libellum domini Johannis qui incipit 'Quia vir reprobus'*, edita a N. Mariani ofm, Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, Grottaferrata (ROMAE) 1993.

Friedberg A. (ed.), *Corpus Iuris Canonici*, pars prior, Ex Officina Bernhardi Tauchnitz, Lipsiae 1879.

Grotius Hugo, *De iure belli ac pacis: libri tre in quibus ius naturae et gentium item iuris publici praecipua explicantur*, curavit B.J.A. De Kanter-van Hettinga Tromp, Brill, Lugduni Batavorum 1939; trad. it. Ugo Grozio, *Il diritto della guerra e della pace*, libro primo, a cura di F. Arici e F. Todescan, CEDAM, Padova 2010.

Guilelmus de Ockham, *Opera Philosophica et Theologica*, 17 voll., St. Bonaventure, The Franciscan Institute, N.Y., 1967-1988:

Op. Phil., I, ediderunt P. Boehner, G. Gál, S. Brown, 1974.

Op. Phil., IV, ed. V. Richter et G. Leibold, 1985.

Op. Th., I, ed. G. Gál, 1967.

Op. Th., II, ed. S. Brown, adlaborante G. Gál, 1970.

Op. Th., IV, ed. G. Etzkorn et F.E. Kelley, 1979.

Op. Th., V, ed. G. Gál et R. Wood, 1981.

Op. Th., VI, ed. F.E. Kelley et G.I. Etzkorn, 1982.

Op. Th., VIII, ed. G.I. Etzkorn, F.E. Kelley, J.C. Wey, 1984.

- *Opera Politica*, ed. H.S. Offler et al., 4 voll., 1956-1997:

An Princeps, in *Op. Pol.*, I, ed. H.S. Offler, Manchester University Press 1974, pp. 228-267; trad. it. in Guglielmo d'Ockham, *La spada e lo scettro. Due scritti politici*, a cura di S. Simonetta, BUR, Milano 1997.

Octo quaestiones de potestate papae, in *Op. Pol.*, I, pp. 15-217; trad. it. in Guglielmo di Ockham, *Il filosofo e la politica*, a cura di F. Camastra, Bompiani, Milano 2002.

Opus nonaginta dierum (cc. 1-6), in *Op. Pol.*, I, pp. 292-368; (cc. 7-124) in *Op. Pol.*, II, recognovit J.G. Sikes, retractavit H.S. Offler, Manchester University Press 1963, pp. 375-858.

Epistola ad Fratres Minores, in *Op. Pol.*, III, ed. H.S. Offler, Manchester University Press 1956, pp. 6-17; trad. it. in *La spada e lo scettro*, op. cit.

Breviloquium de principatu tyrannico, in *Op. Pol.*, IV, ed. H.S. Offler, Oxford University Press 1997, pp. 97-260; trad. it. Guglielmo di Ockham, *Breve discorso sul governo tirannico*, a cura di A. Salerno, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2000.

De Imperatorum et Pontificum Potestate, in *Op. Pol.*, IV, pp. 281-355.

- *Dialogus in Monarchia S. Romani Imperii*, ed. M. Goldast, vol. II, Francofordiae 1614, (ristampa anastatica con introduzione di L. Firpo, Bottega d'Erasmus, Torino 1959).

- *Dialogus: Latin Text and English Translation*, ed. by J. Kilcullen, G. Knysh, V. Leppin, J. Scott, J. Ballweg, pubblicato on-line sul sito della British Academy: <http://britac.ac.uk/pubs/dialogus/wtc.html>

- *Dialogus*, Part 2; Part 3, Tract 1, edited by J. Kilcullen, J. Scott, V. Leppin, J. Ballweg, Oxford University Press 2011.

- *A Letter to the Friars Minor and Other Writings*, ed. by A.S. McGrade and J. Kilcullen, Cambridge University Press 1995.

Ioannes Duns Scotus, *Reportata parisiensia*, in Id., *Opera Omnia*, XI. 2, Lugduni 1639 (Nachdruck Georg Olms, Hildesheim 1969).

Ioannes Quidort, *De regia potestate et papali*, Textkritische Edition mit deutscher Übersetzung von F. Bleienstein, Klett, Stuttgart 1969; trad. it. in Giovanni Quidort di Parigi, Egidio Romano, *Il potere del re e il potere del papa. Due trattati medievali*, a cura di G. Briguglia, Marietti, Genova-Milano 2009.

Ioannes Sarisberiensis, *Policraticus*, ed. K.S.B. Keats-Rohan, Brepols, Turnholti 1993; trad. it. in Giovanni di Salisbury, *Policraticus. L'uomo di governo nel pensiero medievale*, a cura di L. Bianchi e L. Feltrin, Jaca Book, Milano 1984.

Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum sive Originum*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.M. Lindsay, tomus I libros I-X continens, Oxonii e Typographeo Clarendoniano 1966; trad. it. Isidoro di Siviglia, *Etimologie o Origini*, a cura di A. Valastro Canale, UTET, Torino 2004.

Kant I., *Kritik der praktischen Vernunft*, ed. P. Natorp in *Gesammelte Schriften*, vol. V, Reimer, Berlin 1908; trad. it. *Critica della ragion pratica*, a cura di F. Capra, Editori Laterza, Bari 1997.

Krueger P., T. Mommsen (ed.), *Corpus Iuris Civilis*, Editio Stereotypa, vol. I, Institutiones (recognovit P. Krueger), Digesta (recognovit T. Mommsen), Berolini Apud Weidmannos, 1872.

Lipsius Justus, *De Constantia Libri Duo*, Plantin, Antwerp 1584; trad. it. Giusto Lipsio, *La Costanza*, a cura di D. Taranto, Bibliopolis, Napoli 2004.

Locke J., *Essays on the Law of Nature. The Latin Text with a Translation*, Introduction and Notes, edited by W. von Leyden at the Clarendon Press, Oxford 1954; trad. it. *Saggi sulla legge naturale*, a cura di M. Cristiani, Editori Laterza, Bari 1996.

Macrobius, *Saturnalia apparatu critico instruxit. Commentarii in Somnium Scipionis*, ed. J. Willis, 2 voll., Teubner, Leipzig 1970; trad. it. Macrobio, *Commento al Somnium Scipionis*, libro I, a cura di M. Regali, Giardini Editori e Stampatori, Pisa 1983.

Marsilius Patavinus, *Defensor Pacis*, ed. R. Scholz, «Fontes Iuris Germanici Antiqui», 2 voll., Hahnsche Buchhandlung, Hannover-Leipzig 1932-33; trad. it. Marsilio da Padova, *Il difensore della pace*, a cura di M. Conetti, C. Fiocchi, S. Radice, S. Simonetta, BUR, Milano 2001.

Nicolaus Minorita: *Chronica. Documentation on Pope John XXII, Michael of Cesena and the Poverty of Christ with Summaries in English. A Source Book*, Edited by G. Gál ofm and D. Flood ofm, Franciscan Institute Publications St. Bonaventure University, New York 1996.

Origenes, *Contra Celsum* libri VIII, edidit M. Marcovich, Brill, Leiden – Boston – Köln 2001; trad. it. Origene, *Contro Celso*, a cura di P. Ressa, Morcelliana, Brescia 2000.

Petrus Abaelardus, *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, ed. R. Thomas, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970; trad. it. Pietro Abelardo, *Dialogo tra un filosofo, un giudeo e un cristiano*, a cura di C. Trovò, BUR, Milano 1992.

Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, Pars prima et prima secundae, cura et studio P. Caramello, Marietti, Torino 1952; Pars Secunda Secundae, Marietti, Torino 1962; trad. it. S. Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, a cura di P. Tito S. Centi, Salani, Firenze 1967-1969.

LETTERATURA CRITICA

Alessio F., *Guglielmo d'Occam*, in *La filosofia medievale: i secoli XIII e XIV*, Storia della Filosofia diretta da M. Dal Pra, vol. VI, SEI, Milano 1976, pp. 321-343.

Alliney G., *La ricezione della teoria scotiana della volontà nell'ambiente teologico parigino (1307-1316)* in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», XVI (2005), pp. 339-404.

- *I dialoghi di Agostino. La fortuna del genere letterario fra XI e XIII secolo*, in *La filosofia come dialogo. A confronto con Agostino*, edd. L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti, Città Nuova Editrice, Roma 2005, pp. 105-142.

- *I presupposti teorici della servitù nella riflessione teologica di Tommaso d'Aquino e di Giovanni Duns Scoto*, in *I Francescani e la Politica*. Atti del convegno internazionale di studio, Palermo 3-7 Dicembre 2002, a cura di A. Musco, tomo I, Biblioteca Franciscana Officina di Studi Medievali, Palermo 2007, pp. 111-129.

- *Il nodo del giunco. Le questioni sulla libertà di Enrico di Gand*, Edizioni di Pagina, Bari 2009.

- *Volontarismo e mercatio: un nesso necessario? Il caso di Francesco di Meyronnes*, in «Fides Quaerens», I, 1-2 (2010), pp. 21-36.

- *Giovanni Duns Scoto*, Edizioni di Pagina, Bari 2012.

Alliney G., Fedeli M., Pertosa A. (a cura di), *Contingenza e libertà. Teorie francescane del primo Trecento*, Atti del Convegno Internazionale, Macerata 12-13 Dicembre 2008, eum, Macerata 2012.

Ambrosetti G., *Il diritto naturale della riforma cattolica. Una giustificazione storica del sistema di Suárez*, Giuffrè, Milano 1951

Arangio Ruiz V., *Storia del diritto romano*, ristampa anastatica, Casa Editrice Jovene, Napoli 2006.

Artifoni E., *I governi di «popolo» e le istituzioni comunali nella seconda metà del secolo XIII*, in «Reti Medievali», IV, 2 (2003), rivista on-line: <http://www.retimedievali.it>

Bachelard G., *Il razionalismo applicato*, Edizioni Dedalo, Bari 1975.

Barberis M., *Libertà*, Il Mulino, Bologna 1999.

Bastit M., *Naissance de la loi moderne. La pensée de la loi de saint Thomas à Suárez*, PUF, Paris 1990.

Bellomo M., *Società e istituzioni in Italia tra medioevo ed età moderna*, Editrice Giannotta, Catania 1976.

Berubé C., *La connaissance de l'individuel au Moyen Age*, PUF, Montréal-Paris 1964.

Bettetini M., *Introduzione a Agostino*, Editori Laterza, Bari 2008.

Bianchi L., *Onnipotenza divina e ordine del mondo fra XIII e XIV secolo*, in «Medioevo», X (1984), pp. 105-153.

- «*Mirabile e veramente angelica dottrina*». *Galileo e l'argomento di Urbano VIII*, in *Il caso Galileo. Una rilettura storica, filosofica, teologica*. Convegno internazionale di studi, Firenze 26-30 Maggio 2009, a cura di M. Bucciantini, M. Camerota, F. Giudice, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2011, pp. 213-233.

Bianchi L., Randi E., *Le verità dissonanti*, Laterza, Bari 1990.

Bobbio N., *Locke e il diritto naturale*, Giappichelli, Torino 1963.

- *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Comunità, Milano 1965.

Boehner P., *Ockham's Political Ideas*, in «Review of Politics», V (1943), pp. 462-487.

- *The notitia intuitiva of non-existents according to William Ockham*, in «Traditio», I (1943), pp. 223-275.

- *'In propria causa': a Reply to Professor Pegis*, in «Franciscan Studies», V (1945), pp. 37-54.

- *The Metaphysics of William Ockham*, in «Review of Metaphysics», I, 4 (1948), pp. 59-86.

- *Notitia intuitiva of non-existents according to Peter Aureoli O.F.M. (1322)*, in «Franciscan Studies», VIII (1948), pp. 388-415.

- *Ockham. Philosophical Writings*, Nelson, New York 1957.

Bottin F., *Giovanni Duns Scoto sull'origine della proprietà*, in «Rivista di Storia della Filosofia», LII, n.s. 1 (1997), pp. 47-59.

Burgio S., *In publicis malis. Saggi sulla constantia in Giusto Lipsio*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009.

Burr D., *Olivi e la povertà francescana. Le origini della controversia sull'usus pauper*, trad. it. di L. Bergamaschi, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1992.

Calabrò G.P., *La rottura epistemologica del nominalismo occamista e la "trasfigurazione" dei diritti soggettivi nei diritti personali*, in «Fides Quaerens», I, 1-2 (2010), pp. 67-80.

Calogero G., *Etica, Giuridica, Politica*, in *Lezioni di Filosofia*, vol. II, Einaudi, Torino 1960.

Carnois B., *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Editions du Seuil, Paris 1973.

Carter I., Ricciardi M. (a cura di), *L'idea di libertà*, Elementi Feltrinelli, Milano 1996.

Clark D.W., *Voluntarism and Rationalism in the Ethics of Ockham*, in «Franciscan Studies», XXXI (1971), pp. 72-87.

- *William of Ockham on Right Reason*, in «Speculum», I (1973), pp. 13-36.

Colombo E., *Guglielmo di Ockham e il dibattito sull'eternità del mondo*, in «Medioevo», IX (1983), pp. 113-135.

Corsano A., *Ugo Grozio. L'umanista, il teologo, il giurista*, a cura di Cristina Longo, volume IV delle opere scelte di Antonio Corsano, Congedo Editore, Galatina 1999.

Costa F., *Geraldo Oddone, O. Min., Ministro Generale, Patriarca d'Antiochia e Vescovo di Catania (1342-1348)*, in *Francescanesimo e cultura nella provincia di Catania*, Atti del Convegno di studio, Catania 21-22 Dicembre 2007, a cura di N. Grisanti, Biblioteca Franciscana Officina di Studi Medievali, Palermo 2008, pp. 21-102.

Courtenay W.J., *Covenant and Causality in Pierre d'Ailly*, in «Speculum», XLVI (1971), pp. 94-119.

- *Schools and Scholars in Fourteenth-Century England*, Princeton University Press 1987.

- *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, P. Lubrina Editore, Bergamo 1990.

- *The Registers of the University of Paris and the Statutes against the Scientia Occamica*, in «Vivarium», XXIX, 1 (1991), pp. 13-49.

- *La dialettica dell'onnipotenza divina*, in *Medioevo in discussione. Temi, problemi, interpretazioni del pensiero medievale*, a cura di G. Briguglia, Edizioni Unicopli, Milano 2001, pp. 201-219.

Cova L., *Francesco di Meyronnes e Walter Catton nella controversia scolastica sulla «notitia intuitiva de re non existente»*, in «Medioevo», II (1976), pp. 227-251.

Damiata M., *Guglielmo d'Ockham: Povertà e potere, vol. I, Il problema della povertà evangelica e francescana nel sec. XIII e XIV. Origine del pensiero politico di G. D'Ockham*, Edizioni Studi Francescani, Firenze 1978; Id., *Povertà e potere, vol. II, Il potere come servizio. Dal principatus dominativus al principatus ministrativus*, Edizioni Studi Francescani, Firenze 1979.

- *Funzione e concetto della povertà evangelica in Marsilio da Padova*, in «Medioevo», VI (1980), pp. 411-430.

Day S.J., *Intuitive Cognition. A Key to the Significance of the Later Scholastics*, Franciscan Institute, New York 1947.

De Lagarde G., *Aux Origines de l'Esprit Laïque au Dèclin du Moyen-Âge*, II, Éditions Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1958; trad. it. *Alle origini dello spirito laico*, II, *Stato e Società nella Scolastica*, Morcelliana, Brescia 1965.

De Libera A., *Il problema degli universali. Da Platone alla fine del Medioevo*, La Nuova Italia, Scandicci (FI) 1999.

De Pascale C., *La rivoluzione kantiana della Dialettica*, in *Dialettica. Tradizioni, problemi, sviluppi*, a cura di A. Burgio, Quodlibet, Macerata 2007, pp. 123-151.

De Rijk L.M., *Il Medioevo: periodo "tipicamente medievale"?* in *Medioevo in discussione. Temi, problemi, interpretazioni del pensiero medievale*, a cura di G. Briguglia, Edizioni Unicopli, Milano 2001, pp. 99-134.

D'Onofrio G., *La storia del pensiero altomedievale*, in *Scientia, Fides, Theologia*, Studi di filosofia medievale in onore di G. Fioravanti, a cura di S. Perfetti, Edizioni ETS, Pisa 2011, pp. 49-87.

Dolcini C., *Crisi di poteri e politologia in crisi. Da Sinibaldo Fieschi a Guglielmo d'Ockham*, Pàtron Editore, Bologna 1988.

- *Introduzione a Marsilio da Padova*, Editori Laterza, Bari 1995.

- *Nuove ipotesi e scoperte su Dante, Marsilio e Michele da Cesena. Il nodo degli anni 1324 e 1330*, in *Etica e Politica. Le teorie dei frati mendicanti nel Due e Trecento*. Atti del XXVI Convegno Internazionale, Assisi 15-17 Ottobre 1998, CISAM, Spoleto 1999, pp. 281-297.

Dotto G., *Dialettica e Dialogo nelle Collationes di Pietro Abelardo*, in *La filosofia come dialogo. A confronto con Agostino*, edd. L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti, Città Nuova Editrice, Roma 2005, pp. 263-291.

Duba W., C. Schabel (ed. by), *Gerald Odonis, Doctor Moralis and Franciscan Minister General*, Studies in Honour of L.M. de Rijk, Brill, Leiden-Boston 2009.

Fassò G., *Sant'Agostino e il giusnaturalismo cristiano*, in *Scritti in memoria di A. Falchi*, Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Genova, Giuffrè Editore, Milano 1964, pp. 175-240.

- *Storia della filosofia del diritto*, voll. I-II, Editori Laterza, Bari 2001.

- *Introduzione*, in Ugo Grozio, *Il diritto della guerra e della pace*, libro primo, a cura di F. Arici e F. Todescan, CEDAM, Padova 2010, pp. XIII-XLVI

Ferri R., *Mens, Ratio e Intellectus nei primi dialoghi di Agostino*, in «Augustinianum», XXXVIII (1998), pp. 121-156.

Fioravanti G., *La Politica aristotelica nel Medioevo: linee di una ricezione*, in «Rivista di Storia della Filosofia», LII, n.s. 1 (1997), pp. 17-29.

- *Philosophi contro legistae: un momento dell'autoaffermazione della filosofia nel Medioevo*, J.A. Aertsen, A. Speer (ed.), *Was ist Philosophie im mittelalter?* Walter de Gruyter, Berlin-New York 1998, (Miscellanea Mediaevalia, 26, pp. 421-427).

- *Una conciliazione impossibile. La Chiesa tra legge naturale e diritti umani*, in: «Argomenti Umani», III (2008), pp. 83-96.

Flasch K., *Conciliazione o critica. Le obiezioni di Lutterell a Guglielmo di Ockham*, in Id., *Introduzione alla filosofia medievale*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 2002, pp. 189-210.

Freddoso A.J., *Ockham on Faith and Reason*, in *The Cambridge Companion to Ockham*, ed. by Vincent Spade, Cambridge University Press 1999, pp. 326-349.

Freppert L., *The Basis of Morality According to William Ockham*, Franciscan Herald Press, Chicago 1988.

Fumagalli Beonio Brocchieri M.T., *Introduzione a Abelardo*, Editori Laterza, Bari 1974.

- *Più cose in cielo e in terra*, in *Sopra la volta del mondo. Onnipotenza e potenza assoluta di Dio tra medioevo e età moderna*, Pierluigi Lubrina Editore, Bergamo 1986, pp. 17-31.

- *Introduzione*, in Pietro Abelardo, *Dialogo tra un filosofo, un giudeo e un cristiano*, a cura di C. Trovò, BUR, Milano 1992, pp. 5-27.

- *Tre storie gotiche. Idee e uomini del Medioevo*, Il Mulino, Bologna 2000.

- *Il pensiero politico medievale*, Editori Laterza, Bari 2000.

- *Storia della filosofia medievale e laicità*, in «Doctor Virtualis», IX (2009), pp. 5-10, rivista on-line: <http://riviste.unimi.it/index.php/DoctorVirtualis/>

Galli Della Loggia E., *L'identità italiana*, Il Mulino, Bologna 1998.

Garancini G., *Diritto naturale e storicità del diritto. La riflessione medievale sul diritto naturale*. Editore Giuffrè, Milano 1981.

Garfagnini G.C., *Aristotelismo e scolastica*, Loescher Editore, Torino 1979.

- *Il «Tractatus de potestate regia et papali» di Giovanni da Parigi e la disputa tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello*, in *Conciliarismo, stati nazionali, inizi dell'Umanesimo*, CISAM, Spoleto 1990, pp. 147-180.

- *La riflessione politica agli inizi del Trecento: religiosità, tradizione e modernità*, in «Rivista di Storia della Filosofia», LII, n.s. 1 (1997), pp. 31-46.

- *Uomo Natura Storia. Continuità e sviluppo nella mentalità medievale*, in «Medioevo e Rinascimento», XI (2000), pp. 38-44.

- *Il dovere della libertà e i limiti dell'obbedienza*, in *Con l'ali dell'intelletto. Studi di filosofia e di storia della cultura*, a cura di F. Meroi, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2005, pp. 1-23.

- *Dialettica, Etica e Politica tra XII e XIV secolo*, in *Dialettica. Tradizioni, problemi, sviluppi*, a cura di A. Burgio, Quodlibet, Macerata 2007, pp. 51-73.

- *"Monarchia": manifesto di libertà e responsabilità civile*, in «Studi Danteschi», LXXV (2010), pp. 13-23.

- *Definizione e limiti della plenitudo potestatis pontificia: Pietro di Giovanni Olivi, Giovanni da Parigi, Guglielmo d'Ockham*, in *Scientia, Fides, Theologia. Studi di filosofia medievale in onore di G. Fioravanti*, a cura di S. Perfetti, Edizioni ETS, Pisa 2011, pp. 301-319.

Gatto A., *Il futuro perduto come futuro negato. Leibniz e il problema dei futuri contingenti nell'universo tardo-medievale*, in «Giornale critico di storia delle idee», III (2010), pp. 108-126.

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

- *Guglielmo di Ockham. Scritti filosofici*, Bietti, Milano 1974.

- *Sulla legge naturale in Ockham e in Marsilio*, in «Medioevo», V (1979), pp. 303-315.

- *Onnipotenza divina e contingenza del mondo in Guglielmo di Ockham*, in *Sopra la volta del mondo. Onnipotenza e potenza assoluta di Dio tra medioevo e età moderna*, Pierluigi Lubrina Editore, Bergamo 1986, pp. 33-55.

- *Il primato dell'individuo nella filosofia di Guglielmo di Ockham*, in «Cenobio», XL, 4 (Ottobre-Dicembre 1991), pp. 313-325.

- *Amore di Dio e non-contraddizione: l'Essere e il Bene in Guglielmo di Ockham*, in *Filosofia e Teologia nel Trecento*, a cura di L. Bianchi, FIDEM, Louvain-La-Neuve 1994, pp. 65-83.

- *La fondazione dell'etica in Guglielmo di Ockham*, in *Etica e Politica. Le teorie dei frati mendicanti nel Due e Trecento. Atti del XXVI Convegno Internazionale, Assisi 15-17 Ottobre 1998*, CISAM, Spoleto 1999, pp. 59-89.

- *Introduzione a Ockham*, Editori Laterza, Bari 2003.

Ghisalberti A., Todescan F., Zanolli L. (a cura di), *Guglielmo di Ockham. Testi scelti*, introd. bibliografica di A. Ghisalberti, CEDAM, Padova 2007.

Giacon C., *La Seconda Scolastica. I problemi giuridico-politici: Suárez, Bellarmino, Mariana*, vol. III, Bocca, Milano 1950.

Giannasi M., *Libertà e determinismo: una prospettiva contemporanea*, in *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e in quello contemporaneo*, a cura di C. Natali e S. Maso, A.M. Hakkert Editore, Amsterdam 2005, pp. 321-330.

Gilson É., *The Road to Scepticism*, in *The Unity of Philosophical Experience*, Scribner, New York 1937.

- *Porquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge», I (1926), pp. 1-127, (Vrin-Reprise, Paris 1986); trad. it. *Tommaso contro Agostino*, a cura di C. Casalini, Medusa, Milano 2010.

Gisondi M., *Diritto naturale e Diritti umani: Identità e Differenze. Per un'analisi critica del New Natural Law*, in «Philosophia», I, 1 (2009), pp. 241-257.

Glorieux P., *La disputa teologica all'Università di Parigi*, in *Filosofi e Teologi. La ricerca e l'insegnamento nell'Università medievale*, a cura di L. Bianchi, E. Randi, Lubrina Editore, Bergamo 1989, pp. 153-168.

Goldhill S. (ed.), *The End of Dialogue in Antiquity*, Cambridge University Press 2008.

Greblo E., *Diritti controversi*, in «La Cultura», I (2011), pp. 113-133.

Gregory T., *Bonaventura e l'agostinismo*, in *La filosofia medievale: i secoli XIII e XIV*, Storia della Filosofia diretta da M. Dal Pra, vol. VI, SEI, Milano 1976, pp. 69-110.

Grossi P., *Usus facti. La nozione di proprietà nell'inaugurazione dell'età nuova*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», I (1972), pp. 287-355.

- *La proprietà nel sistema privatistico della Seconda Scolastica*, in *La Seconda Scolastica nella formazione del diritto privato moderno*. Incontro di studio, Firenze 16-19 Ottobre 1972. Atti a cura di P. Grossi, Giuffrè Editore, Milano 1972, pp. 117-222.

- *L'ordine giuridico medievale*, Editori Laterza, Bari 1995.

Grundmann H., *Die Bulle «Quo elongati» Papst Gregors IX*, in «Archivum Franciscanum Historicum», LIV (1961), pp. 3-25.

Isnardi Parente M., *Il coraggio di essere laicista*, in «Belfagor», LXI, 4 (2006), pp. 475-477.

Kantorowicz E.H., *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Giulio Einaudi Editore, Torino 1989.

Karger E., *Ockham and Wodeham on Divine Deception as a Skeptical Hypothesis*, in «Vivarium», XLII, 2 (2004), pp. 225-236.

Kilcullen J., *Natural Law and Will in Ockham*, in «History of Philosophy Yearbook», I (1993), pp. 1-25.

- *The Political Writings*, in *The Cambridge Companion to Ockham*, ed. by V. Spade, Cambridge University Press 1999, pp. 302-325.

King P., *Ockham's Ethical Theory*, in *The Cambridge Companion to Ockham*, ed. by V. Spade, Cambridge University Press 1999, pp. 227-244.

Knuuttila S., *Trutfetter, Usingen and Erfurtian Ockhamism*, J.A. Aertsen, A. Speer (ed.), *Was ist Philosophie im mittelalter?* Walter de Gruyter, Berlin-New York 1998, (Miscellanea Mediaevalia, 26, pp. 818-823).

Lambertini R., *Apologia e crescita dell'identità francescana (1255-1279)*, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma 1990.

- *Il mio regno non è di questo mondo. Aspetti della discussione sulla regalità di Cristo dall'Improbatio di Francesco d'Ascoli all'Opus Nonaginta Dierum di Guglielmo d'Ockham*, in *Filosofia e Teologia nel Trecento*, a cura di L. Bianchi, FIDEM, Louvain-La-Neuve 1994, pp. 129-156.

- *Da Egidio Romano a Giovanni da Parigi, da Dante a Marsilio: fautori e oppositori della teocrazia papale agli inizi del Trecento*, in *Il pensiero politico. Idee Teorie Dottrine, Età antica e medievale*, vol. I, a cura di C. Dolcini, UTET, Torino 1999, pp. 209-254.

- *Governo ideale e riflessione politica dei frati mendicanti nella prima metà del Trecento*, in *Etica e Politica. Le teorie dei frati mendicanti nel Due e Trecento*. Atti del XXVI Convegno Internazionale, Assisi 15-17 Ottobre 1998, CISAM, Spoleto 1999, pp. 233-277.

- *La povertà pensata. Evoluzione storica della definizione dell'identità minoritica da Bonaventura ad Ockham*, Mucchi Editore, Modena 2000.

- *Nonnumquam impugnantium diversorum personas assumpsi: Francesco d'Ascoli come fonte del pensiero politico di Ockham*, in «Pensiero Politico Medievale», I (2003), pp. 97-140.

- *Letters and Politics: Gerald Odonis vs. Francis of Marchia*, in *Gerald Odonis, Doctor Moralis and Franciscan Minister General*, Studies in Honour of L.M. de Rijk, ed. by Duba W., C. Schabel, Brill, Leiden-Boston 2009, pp. 364-373.

- *Ancora sulla ricezione della Politica: Aristotele, il denaro e la povertà secondo Enrico del Carretto*, in *Scientia, Fides, Theologia*. Studi di filosofia medievale in onore di G. Fioravanti, a cura di S. Perfetti, Edizioni ETS, Pisa 2011, pp. 289-300.

Lambertini R., Tabarroni A., *Dopo Francesco: l'eredità difficile*, postfazione di J. Miethke, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1989.

Landucci S., *I filosofi e Dio*, Editori Laterza, Bari 2005.

Leff G., *Bradwardine and the Pelagians. A Study of His 'De Causa Dei' and Its Opponents*, Cambridge University Press 1957.

Loiret F., *Duns Scot et l'horror voluntati*, in «Mediaeval Sophia», XI (Gennaio-Giugno 2012), pp. 170-175, rivista on-line: <http://www.mediaevalsophia.net>

Magris C., *Il senso del laico*, in «Corriere della Sera» del 20 Gennaio 2008.

Mäkinen V., *Property rights in the late medieval discussion on franciscan poverty*, Peeters, Leuven 2001.

Marchettoni L., *Ockham e l'origine dei diritti soggettivi*, in «Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», XXXVII (2008), pp. 21-66.

Martello C., *Sapientia Dei come "filosofia prima" in Berengario di Tours*, in «Quaestio», V (2005), pp. 201-215.

- *La critica alla teocrazia nel Dialogus di Guglielmo di Ockham*, in *I Francescani e la politica*. Atti del convegno internazionale di studio, Palermo 3-7 Dicembre 2002, a cura di A. Musco, tomo II, Biblioteca Franciscana Officina di Studi Medievali, Palermo 2007, pp. 671-681.

- *La dottrina dei Teologi. Ragione e dialettica nei secoli XI-XII*, CUECM, Catania 2008.

- *Pietro Abelardo e la riscoperta della filosofia. Percorsi intellettuali nel XII secolo tra teologia e cosmologia*, Aracne, Roma 2008.

Marzocchi V., *Parola e mondo storico-sociale: il caso del diritto*, in «Politica&Società», I (2012), pp. 89-112.

McCabe M.M., *Plato and his Predecessors: The Dramatisation of Reason*, Cambridge University Press 2000.

McCord Adams M., *Intuitive cognition, certainty, and skepticism in William Ockham*, in «Traditio», XXVI (1970), pp. 389-398.

- *Ockham's theory of natural signification*, in «The Monist», LXI, 3 (1978), pp. 444-459.

McDonnell K., *Does William of Ockham have a theory of natural law?*, in «Franciscan Studies», XXXIV (1974), pp. 383-392.

McGrade A.S., *The Political Thought of William of Ockham*, Cambridge University Press 1974.

Miethke J., *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, De Gruyter, Berlin 1969.

Migliori M., *Il Disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*, Morcelliana, Brescia 2013.

Mignini F., *Spinoza: Retorica, Matematica, Dialettica*, in *Dialettica. Tradizioni, problemi, sviluppi*, a cura di A. Burgio, Quodlibet, Macerata 2007, pp. 75-101.

Mineo N., *Dante: un sogno di armonia terrena*, voll. I-II, Tirrenia Stampatori, Torino 2005.

Moody E.A., *Ockham, Buridan and Nicholas of Autrecourt: the Parisian Statutes of 1339 and 1340*, in «Franciscan Studies», VII (1947), pp. 113-146.

- *The Logic of William of Ockham*, Russell & Russell, New York 1965.

- *Studies in Medieval Philosophy, Science and Logic*, University of California Press, Los Angeles 1975.

Mori M., *Libertà, necessità, determinismo*, Il Mulino, Bologna 2001.

Mourant J., *The emergence of a Christian philosophy in the dialogues of Augustine*, in «Augustinian Studies», I (1970), pp. 69-88.

Murdoch J.E., *Filosofia e impresa scientifica nel tardo Medioevo*, in *Medioevo in discussione. Temi, problemi, interpretazioni del pensiero medievale*, a cura di G. Briguglia, Edizioni Unicopli, Milano 2001, pp. 149-173.

Natali C., *Perché Aristotele ha scritto il libro III dell'Etica Nicomachea?*, in *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e in quello contemporaneo*, a cura di C. Natali e S. Maso, A.M. Hakkert Editore, Amsterdam 2005, pp. 145-163.

Nederman C.J., *Nature, sin and the origins of society: the ciceronian tradition in medieval political thought*, in «Journal of the History of Ideas», XLIX (1988), pp. 3-26.

- *The Aristotelian Doctrine of the Mean and John of Salisbury's Concept of Liberty*, in *Medieval Aristotelianism and its Limits. Classical Traditions in Moral and Political Philosophy, 12th, 15th Centuries*, VARIORUM, Galliard Ltd, Great Yarmouth 1997, pp. 129-142.

Neschke-Hentschke A., *Il "Platonismo politico" e la teoria del diritto naturale. Saggio sull'archeologia dei diritti umani*, in *Polis e Cosmo in Platone*, a cura di E. Rudolph, ed. it. a cura di E. Cattanei, Vita e Pensiero, Milano 1997, pp. 87-111.

Nightingale A.W., *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge University Press 1995.

Oakley F., *On the Road from Constance to 1688*, in «Journal of British Studies», II (1962), pp. 1-31.

Oberman H.A., *Via antiqua e via moderna: preambolo tardo medievale alle origini teoriche della riforma*, in *Sopra la volta del mondo. Onnipotenza e potenza assoluta di Dio tra medioevo e età moderna*, Pierluigi Lubrina Editore, Bergamo 1986, pp. 57-77.

Offler H.S., *Introduction*, in *Guillelmi de Ockham Opera Politica*, vol. II, recognovit J.G. Sikes, retractavit H.S. Offler, Manchester University Press 1963, pp. ix-xix

- *The Three Modes of Natural Law in Ockham: A Revision of the Text*, in «Franciscan Studies», XXXVII (1977), pp. 207-218.

Oliger L., *Bonagratia de Bergamo et eius Tractatus de Christi et apostolorum paupertate*, in «Archivium Franciscanum Historicum», XXII (1929), pp. 292-335; 487-511.

Pagliacci D. (ed.), *Filosofia e dialogo. L'eredità moderna di Agostino*, Città Nuova Editrice, Milano 2010.

Panaccio C., *Intuition and Causality: Ockham's Externalism Revisited*, in «Quaestio», X (2010), pp. 241-253.

Panaccio C., Piché D., *Ockham's reliabilism and the intuition of non-existents, in Rethinking the history of skepticism: the missing medieval background*, ed. by H. Lagerlund, Brill, Leiden 2010, pp. 97-118.

Paradisi B., *Il pensiero politico dei giuristi medievali*, in *Studi sul Medioevo giuridico*, I, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma 1987, pp. 263-433.

Parisoli L., *Volontarismo e diritto soggettivo. La nascita medievale di una teoria dei diritti nella scolastica francescana*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1999.

- *Antinomie et hiérarchie dans la philosophie du droit médiévale. De la dissonance des normes à l'émergence de la hiérarchie*, in «Mediaeval Sophia», III (Gennaio-Giugno 2008), pp. 124-141.

Patanè L.R., *Formazione dello spirito scientifico e insegnamento delle scienze in Gaston Bachelard*, «Quaderni di Pedagogia», V, Edigraf, Catania 1979.

Pegis A.C., *Concerning William of Ockham*, in «Traditio», II (1944), pp. 465-480.

Perfetti S., *Quando è più virtuosa la disobbedienza. Tommaso d'Aquino su legge naturale, leggi umane e legittimità di resistenza*, in *Scientia, Fides, Theologia. Studi di filosofia medievale in onore di G. Fioravanti*, a cura di S. Perfetti, Edizioni ETS, Pisa 2011, pp. 218-251.

Pernoud M.A., *The Theory of the Potentia Dei according to Aquinas, Scotus and Ockham*, in «Antonianum», XLVII (1972), pp. 69-95.

Piaia G., *Democrazia o totalitarismo in Marsilio da Padova*, in «Medioevo», II (1976), pp. 363-376.

- *L'«errore di Erode» e la «via media» in Giovanni da Parigi*, in *Filosofia e Teologia nel Trecento*, a cura di L. Bianchi, FIDEM, Louvain-La-Neuve 1994, pp. 1-16.

Pizzorni R.M., *I diritti umani nell'alto medioevo*, in *I diritti umani. Dottrina e prassi*. Opera collettiva diretta da G. Concetti, Editrice AVE, Roma 1982, pp. 153-163.

- *Il diritto naturale dalle origini a S. Tommaso d'Aquino*, Pontificia Università Lateranense, Città Nuova Editrice, Roma 1985.

Porro P., *La teologia a Parigi dopo Tommaso. Enrico di Gand, Egidio Romano, Goffredo di Fontaines*, in *Rinnovamento della «via antiqua». La creatività tra il XIII e il XIV secolo*, Jaca Book, Milano 2009, pp. 165-261.

Putallaz F.X., Imbach R., *Professione filosofo. Sigieri di Brabante*, in *Rinnovamento della «via antiqua». La creatività tra il XIII e il XIV secolo*, Jaca Book, Milano 2009, pp. 85-164.

Quaglioni D., *La giustizia nel Medioevo e nella prima età moderna*, Il Mulino, Bologna 2004.

Randi E., *Ockham, John XXII and the Absolute Power of God*, in «Franciscan Studies», XLVI (1986), pp. 205-216.

- *Il Sovrano e l'orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla «potentia absoluta» fra XIII e XIV secolo*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1987.

- *Onnipotenza divina e futuri contingenti nel XIV secolo*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», I (1990), pp. 605-630.

Redondi P., *Galileo eretico*, Editori Laterza, Bari 2009.

Renault L., *Félicité humaine et conception de la philosophie chez Henri de Gand, Duns Scot et Guillaume d'Ockham*, J.A. Aertsen, A. Speer (ed.), *Was ist Philosophie im mittelalter?* Walter de Gruyter, Berlin-New York 1998, (Miscellanea Mediaevalia, 26, pp. 969-976).

Riché P., Châtillon J., Verger J., *Lo studio della Bibbia nel medioevo latino*, traduz. di C. Rigo, Paideia Editrice, Brescia 1989.

Rist J.M., *La filosofia come dialogo: il modello platonico*, in *La filosofia come dialogo. A confronto con Agostino*, edd. L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti, Città Nuova Editrice, Roma 2005, pp. 169-185.

Rizzi M., *Cesare e Dio. Potere spirituale e potere secolare in Occidente*, Il Mulino, Bologna 2009.

Robinson J.W., *William of Ockham's Early Theory of Property Rights in Context*, tesi di dottorato consultabile presso il sito web dell'Università di Toronto al seguente indirizzo: http://individual.utoronto.ca/jwrobinson/articles/jRobinson_phd-thesis_ockham.pdf

Romano F., Martello C., *Istituzioni di filosofia medievale*, CUECM, Catania 2002.

Rossi P., *Gli storici e il processo a Galileo*, in *Il caso Galileo. Una rilettura storica, filosofica, teologica*. Convegno internazionale di studi, Firenze 26-30 Maggio 2009, a cura di M. Bucciantini, M. Camerota, F. Giudice, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2011, pp. 7-14.

Salmeri S., *La teoria dei valori e l'imperativo morale: l'educazione alla libertà*, in *Prassi didattica e pedagogia relazionale*, studi in onore di L.R. Patanè, a cura di M.S. Tomarchio, Armando Editore, Roma 2002, pp. 143-155.

Schabel C., *Gerald Odonis on the Plurality of Worlds*, in «Vivarium», XLVII (2009), pp. 331-347

Scholz R., *Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein Breviloquium de Principatu Tyrannico*, Hiersemann, Stuttgart 1952.

Sechi M., *Potenza di Dio e contingenza* in «Doctor Virtualis», VIII (2008), pp. 163-187.

Siclari A. (a cura di), *Occam. Il problema della scienza. Prologo dell'Expositio super VIII libros physicorum e passi dalla Summa logicae*, Liviana Editrice in Padova, 1969.

Sigmund P.E., *From Medieval to Modern Natural Law: Ockham, Suárez and Grotius*, in *Natural Law in Political Thought*, University Press of America, Washington 1971

Sileo L., *Natura e norma. Dalla "Summa Halensis" a Bonaventura*, in *Etica e politica. Le teorie dei frati mendicanti nel Due e Trecento*. Atti del XXVI Convegno Internazionale, Assisi 15-17 Ottobre 1998, CISAM, Spoleto 1999, pp. 31-58.

Simonetta S., *Verso un punto di vista laico sulla questione del tirannicidio fra XII e XIII secolo*, in «Doctor Virtualis», IX (2009), pp. 67-84.

Squillante L., *La legge naturale e il dominium nel confronto tra Giovanni XXII e i Michelisti*, «Annali del Dipartimento di Filosofia», Università degli studi di Firenze, IX-X (2003-2004), pp. 43-59.

Tabacco G., *La relazione fra i concetti di potere temporale e potere spirituale nella tradizione cristiana fino al secolo XIV*, Università di Torino 1950.

Tabarroni A., *Paupertas Christi et Apostolorum. L'ideale francescano in discussione (1322-1324)*, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma 1990.

- *Francescanesimo e riflessione politica sino ad Ockham*, in *Etica e politica. Le teorie dei frati mendicanti nel Due e Trecento*. Atti del XXVI Convegno Internazionale, Assisi 15-17 Ottobre 1998, CISAM, Spoleto 1999, pp. 205-230.

- *Povertà e potere nella tradizione francescana*, in *Il Pensiero Politico. Idee, Teorie Dottrine*, Età antica e medievale, vol. I, a cura di C. Dolcini, UTET, Torino 1999, pp. 175-207.

Tarello G., *Profili giuridici della questione della povertà nel francescanesimo prima di Ockham*, in *Scritti in memoria di A. Falchi*, Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Genova, Giuffrè Editore, Milano 1964, pp. 338-448.

- *Storia della cultura giuridica moderna*, Il Mulino, Bologna 1976.

Tierney B., *Origins of Papal Infallibility 1150-1350: a Study on the Concepts of Infallibility Sovereignty and Tradition in the Middle Ages*, E.J. Brill, Leiden 1972.

- *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought: 1150-1650*, Cambridge University Press, 1982.

- *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law (1150-1625)*, Scholars Press for Emory University, Atlanta 1997; trad. it. di V. Ottonelli, *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, a cura di A. Melloni, Il Mulino, Bologna 2002.

Todescan F., *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico*, Giuffrè Editore, Milano 1983.

- *Dalla «persona ficta» alla «persona moralis». Individualismo e matematismo nelle teorie della persona giuridica del sec. XVII*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», XI/XII (1982/83), tomo I, pp. 59-93.

- *Etiamsi daremus. Studi sinfonici sul diritto naturale*, CEDAM, Padova 2003.

Todeschini G., *I mercanti e il tempio*, Il Mulino, Bologna 2002.

Todisco O., *Guglielmo d'Occam filosofo della contingenza*, Edizioni Messaggero Padova, 1998.

Totaro F., *Il dibattito sulla Spe Salvi. Per una dialettica positiva tra fede e ragione*, in «Argomenti Umani», III, (2008), pp. 75-81.

Tuck R., *Natural Rights Theories: their origin and development*, Cambridge University Press, 1979.

Urban L., *William of Ockham's Theological Ethics*, in «Franciscan Studies», XXXIII (1973), pp. 310-350.

Ullmann W., *Il pensiero politico del medioevo*, Editori Laterza, Bari 1984.

Valori P., *Il libero arbitrio*, Rizzoli, Milano 1987.

Vanni Rovighi S., *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Editori Laterza, Bari 2007.

- *Filosofia della conoscenza*, ESD, Bologna 2007.

Vegetti M., *L'etica degli antichi*, Editori Laterza, Bari 2002.

Vignaux P., *La problematica del nominalismo medievale può chiarire alcuni problemi filosofici attuali?*, in *Medioevo in discussione. Temi, problemi, interpretazioni del pensiero medievale*, a cura di G. Briguglia, Edizioni Unicopli, Milano 2001, pp. 237-273.

Villey M., *Le droit naturel chez Gratien*, in «Studia Gratiana», III (1955), pp. 85-99.

- *La formation de la pensée juridique moderne*, Editions Montchretien, Paris 1975; trad. it. *La formazione del pensiero giuridico moderno*, Jaca Book, Milano 1986.

- *Notes sur le Concept de Propriété*, in *Equality and Freedom: Past, Present and Future*, Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden 1977, pp. 69-80.

Williams D., *The Immutability of Natural Law according to Suárez*, in «The Thomist», LXII (1998), pp. 97-115.

Wood R., *Ockham on the virtues*, Purdue University Press, 1997.