

GUGLIELMO DI OCKHAM E LA FILOSOFIA

COME INSEGNAMENTO DEL VERO

FABRIZIO AMERINI*

Abstract: Truth is a key notion in Ockham's philosophical reductionist program, a notion that has been the object of contrasting interpretations in scholarship. My interpretation is that, for Ockham, 'being true' expresses an epistemological relation, namely the one through which our mind reflects on a proposition of language, compares it with an extramental state of affairs, and thus ascertains their correspondence. Placing truth at a point of intersection of language with mind and reality, Ockham's interpretation of Aristotle's characterization of philosophy as the science of truth comes to be innovative. For Ockham, philosophy is a meticulous training of interpretation of language in order to account correctly for the truth-value of propositions.

Keywords: William of Ockham; philosophy; logic; truth.

English title: *William of Ockham on Philosophy as Teaching of Truth*

0. Introduzione

È noto che il termine '*philosophia*' ha molti significati in epoca medievale. Sfolgiando un testo enciclopedico come le *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia, ad esempio, al capitolo 24 del II libro un lettore può imbattersi in almeno tre significati del termine: quello di scienza probabile, per quanto possibile all'uomo, delle cose umane e divine (*divinarum humanarumque rerum, in quantum homini possibile est, probabilis scientia*), quello di disciplina delle discipline (*disciplina disciplinarum, ars artium*), quello di meditazione sulla morte (*meditatio mortis*). Lasciando da parte gli ultimi due significati, che attengono soprattutto

* Il presente contributo costituisce una versione aggiornata di un lavoro originariamente pensato per una miscellanea in ricordo di Marco Arosio.

to alla sfera pratica e affettiva – sfera cui non sfugge neppure la caratterizzazione boeziana della filosofia come consolazione (*consolatio*) –, la *philosophia* viene presentata da Isidoro primariamente come un'indagine razionale che prende le mosse dall'esperienza umana (*res humanae*) e che si estende, per quanto è possibile all'uomo, alle realtà che trascendono l'esperienza (*res divinae*). Questa caratterizzazione ha una lunga vita: riportata da Ugo di S. Vittore nel *Didascalicon*, è ancora citata dal domenicano Roberto Kilwardby in pieno XIII secolo¹. L'estensione del campo d'indagine della filosofia anche alle realtà divine è all'origine di quel sofferto rapporto che la filosofia ha intrattenuto con la *sacra doctrina*, prima, e la *theologia*, poi, durante tutto il corso del Medioevo. L'arrivo, nel XII secolo, della *Metafisica* di Aristotele in Occidente non fa altro che rendere a un tempo più lucido e complicato il rapporto tra la filosofia (intesa nel suo senso più pregnante, come filosofia prima o metafisica), chiamata a determinare le proprietà e i principi dell'essere in quanto essere², e la teologia o scienza divina, chiamata invece a speculare intorno alle realtà prive di materia e movimento, primariamente Dio³.

Se, nel cosiddetto Alto Medioevo, la filosofia sembra dotata di un'estensione tale da includere anche il discorso sul divino, si può dire che la storia di questo rapporto si conclude nel XIV secolo con una chiara distinzione di campo. Nel XIV secolo, infatti, non pochi teologi ritengono che la teologia debba rinunciare a determinare questioni di pertinenza filosofica e, più in generale, rinunciare a ogni pretesa speculativa, ritenendo – in accordo in questo con i filosofi – che il sapere filosofico per canto suo debba limitarsi all'ambito della

1 UGO DI S. VITTORE 1844 *Didascalicon*, I, c. 4; ROBERTO KILWARDBY 1976 *De ortu scientiarum*, I, c. 2.

2 Cf. *Met.* Γ 1, 1003a20-22 (HAMESSE 1974, 122, n. 87).

3 Come noto, già Aristotele considerava Dio come il soggetto per eccellenza della teologia filosofica, da lui non differenziata dalla filosofia prima. Cf. *Met.* E 1, 1026a22-23 (HAMESSE 1974, 127, n. 150).

conoscenza dei fenomeni naturali. È noto il caso di Boezio di Dacia che, nella celebre soluzione del suo *De aeternitate mundi*, rivendica il diritto della filosofia a determinare qualunque questione razionale, ritenendo però, nel contempo, che siano filosoficamente indecidibili quelle questioni che non seguono logicamente dai principi della scienza filosofica e come filosoficamente non pertinenti quelle questioni che si pongono in contraddizione logica con tali principi⁴. Dall'altra parte, è altresì noto il caso del teologo Giovanni Duns Scoto che, nel prologo dell'*Ordinatio*, respinge l'idea che la filosofia possa determinare la propria insufficienza come sapere razionale e possa di conseguenza provare la necessità di un sapere rivelato a suo completamento⁵. Se un carattere innovativo della filosofia tardo-medievale latina rispetto alla filosofia greca può essere individuato, questo, tra gli altri, risiede proprio nel passaggio della riflessione filosofica – come le prese di posizione dei filosofi e dei teologi comportano – dal piano strettamente filosofico a un piano per così dire meta-filosofico. Il XIV secolo vede in effetti l'intensificarsi di riflessioni sulla natura della filosofia e sui suoi fondamenti, sui suoi limiti e possibilità, sui principi da cui deve partire e a cui deve ispirarsi, sul campo di studio della disciplina.

Non è questa la sede per ripercorrere le tappe del contrastato rapporto tra filosofi e teologi, dello sviluppo di una riflessione meta-filosofica, del ripensamento che la filosofia subisce, e delle varie 'crisi' cui nel corso del XIV secolo questo ripensamento conduce. Tracciare questo rapporto significherebbe provare a riscrivere una larga parte della storia della filosofia medievale e degli innumerevoli dibattiti storiografici ad essa collegati. Ciò che è sufficiente rilevare per il presente discorso è che in concomitanza con la traduzione latina della *Metafisica* di Aristotele – e in modo deciso dopo le riflessioni di al-

4 BOEZIO DI DACIA 1976 *De aeternitate mundi*, sol.

5 GIOVANNI DUNS SCOTO 1950 *Ordinatio*, I, prol.

cuni filosofi parigini sul finire del XIII secolo –, sembra difficile prescindere dall'immagine della filosofia come un'indagine razionale che verte in generale sull'essere e in particolare sul *mondo dell'esperienza*. Se la concezione di filosofia del XIV secolo è caratterizzata da una forte connotazione empirista, e se d'altronde continua a valere la caratterizzazione aristotelica della filosofia come 'scienza della verità'⁶, una domanda che i filosofi tardo-medievali più o meno esplicitamente si pongono è la seguente: quale significato si debba dare alla nozione di verità da un punto di vista filosofico, ovvero quale valore si debba assegnare a questo concetto all'interno di una generale riduzione del campo di applicazione del sapere filosofico che coincide, per converso, con l'esaltazione della potenza epistemica di tale sapere.

Il presente contributo intende riconsiderare la risposta di Guglielmo di Ockham, un autore nel quale questa curvatura empirista della filosofia è particolarmente marcata. La connessione tra filosofia e verità è un *topos* della riflessione filosofica medievale e tale connessione è stata riproposta da qualche metafisico contemporaneo come il tratto distintivo di un possibile rendiconto normativo di quella speciale branca del sapere filosofico che è appunto la metafisica, la filosofia prima per Aristotele e i medievali⁷. La connessione della verità con la fondamentale caratterizzazione aristotelica della filosofia prima come scienza dell'essere in quanto essere è abbastanza scontata per gli autori tardo-medievali. È opinione condivisa infatti che 'essere' e 'essere vero', in forza del loro carattere trascendente rispetto alle dieci categorie aristoteliche, siano nozioni co-estese e convertibili⁸. La loro convertibilità significa che le

6 Cf. *Met.* α 1, 993b19-20 (HAMESSE 1974, 118, n. 38).

7 Per una introduzione alle discussioni metafisiche contemporanee al riguardo, si veda LOWE 2002.

8 Sul tema della trascendentalità e della convertibilità dell'essere e dell'essere vero, si veda quantomeno AERTSEN 1996. Per un recente stato dell'arte, si veda GORIS, AERTSEN 2019.

due espressioni hanno la stessa denotazione; la loro distinzione è invece garantita dalla loro differente connotazione: 'essere vero' connota in più la relazione di ciò che esiste all'intelletto, esprime, cioè, l'essere in quanto conoscibile⁹. Ammessa questa relazione, stabilire quanti siano i modi di essere è rilevante per fissare le condizioni di verità delle proposizioni categoriche del nostro linguaggio ordinario, quelle che vertono sul mondo dell'esperienza; a sua volta, un'accurata analisi dei tipi di predicati e delle forme di predicazione può essere d'aiuto per precisare quanti e quali tipi di essere debbano essere ammessi per una corretta verifica di tali proposizioni.

Per molti filosofi medievali, la connessione tra modi di essere e modi di predicare risulta piuttosto naturale, se si tengono presenti alcuni testi di Aristotele al riguardo, come ad esempio *Metafisica* Δ 7, anche se poi la 'deduzione' di questi modi può andare dai primi ai secondi o viceversa¹⁰. Per Guglielmo di Ockham, ad esempio, il tentativo di definire la filosofia come sapere indipendente dalla teologia e dalla fisica passa esplicitamente attraverso la connessione dell'essere con il vero¹¹. Al tempo stesso, l'opposizione che Aristotele pone alla fine di *Metafisica* E tra essere al di fuori dell'anima ed essere nell'anima, tra l'essere delle categorie e l'essere come vero e falso¹², diventa lo strumento di cui alcuni medievali (Ockham tra questi) si servono per rendere autonoma la filosofia (prima) anche dalla logica.

Il mio discorso su Ockham si articolerà in due tempi. Dapprima ridiscu-

9 Sull'equivalenza di essere vero e essere conoscibile si veda GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Sum. log.*, I, c. 10, 38,90-92: «Et eodem modo dicendum est de 'vero' et 'bono', quia 'verum', quod ponitur convertibile cum 'ente' significat idem quod 'intelligibile' (...)».

10 Cf. *Met.* Δ 7, 1017a22-30 (HAMESSE 1974, 125, n. 131). Sul problema della 'deduzione' dei modi di essere e sui diversi modi in cui questa deduzione è spiegata da alcuni importanti teologi del XIII e XIV secolo (Tommaso d'Aquino, Enrico di Gand e Giovanni Duns Scoto), si veda PINI 2002, soprattutto 138 ss.

11 Sull'argomento e per una ricostruzione d'insieme delle principali posizioni metafisiche di Ockham, si veda PELLETTIER 2013.

12 Cf. *Met.* E 4, 1027b28-1028a2 (HAMESSE 1974, 128, nn. 153 e 155).

terò la posizione di Ockham sull'essere e l'essere vero (1-3). Poi svilupperò alcune considerazioni intorno alla concezione che Ockham ha della filosofia come indagine e insegnamento del vero (4).

1. Il concetto di essere

È un dato ormai acquisito dalla letteratura che il carattere 'rivoluzionario' della filosofia ockhamista vada mitigato e spiegato accuratamente all'interno di un processo di riflessione continua degli autori tardo-medievali sul concetto di essere, processo che ha come punto di accelerazione la riflessione di Giovanni Duns Scoto e come punto di riferimento, quanto all'evoluzione interna del pensiero ockhamista, quella di Walter Chatton. Su molti temi, Ockham arriva infatti a una posizione definita solo in seguito a una serrata discussione con i suoi confratelli inglesi. Nel caso del nostro tema, il confronto con Chatton è di particolare significato, perché Ockham giunge a postulare il principio fondamentale della sua filosofia, il tanto celebrato principio di parsimonia, proprio in seguito ad alcune critiche che Chatton gli aveva rivolto. Prova ne è che, come è stato notato, Ockham adotta il principio di parsimonia nella formulazione che Chatton aveva dato di questo principio¹³.

Contrariamente a quanto a prima vista si potrebbe pensare, Guglielmo di Ockham assegna un posto importante alla metafisica nella divisione delle scienze. La metafisica è vista come la parte più importante della filosofia. Al metafisico spetta di indagare l'essere nella sua totalità, compito che il metafisico esegue proponendo in primo luogo una *categorizzazione* dell'essere, ossia determinando di quanti e quali enti è composta la realtà extra-mentale, quali sono i principi e le proprietà comuni degli enti esistenti. La distinzione tra lo-

¹³ Il punto è stato ben chiarito in letteratura. Si vedano KEELE 2002 e KEELE 2006, cui rinvio per ogni ulteriore riferimento bibliografico sull'argomento.

gica e metafisica – le due scienze più universali, secondo Ockham – passa attraverso una reciproca delimitazione dei loro campi e una specificazione dei rispettivi metodi di ricerca. Ockham ritiene che la sfera dell'essere sia fondamentalmente bipartita. Rilevante al riguardo è quanto Ockham afferma nel capitolo 40 della prima parte della *Summa logicae*, il capitolo dedicato al concetto generale di categoria (*praedicamentum*)¹⁴. Richiamando implicitamente il passo finale di *Metafisica E* ricordato in precedenza, Ockham spiega che Aristotele ha diviso l'essere in due sfere: da una parte, vi è quella dell'essere reale, dall'altra, quella dell'essere di ragione. La prima racchiude tutto ciò che possiede un'esistenza indipendente dall'intelletto, mentre la seconda classifica qualunque cosa di cui l'intelletto possa servirsi per riferirsi ad altro. La sfera dell'essere reale è a sua volta bipartita: l'essere reale può essere mentale o extra-mentale, e solo quest'ultimo è ciò che si articola propriamente, nota Ockham, nelle categorie aristoteliche. Nella classe dell'essere reale mentale rientrano entità come i concetti, gli atti di conoscenza e gli 'abiti' conoscitivi, ossia tutto ciò che esprime una modificazione reale dell'intelletto. Rientrano nella classe dell'essere reale extra-mentale, invece, le cose dell'esperienza comune e le loro proprietà¹⁵.

L'essere reale fissa i confini di ciò che propriamente esiste. L'essere di ragione, infatti, non designa alcuna entità realmente esistente, ma esprime solamente i modi attraverso cui la mente può servirsi di certi esseri reali. Specificamente, enti di ragione sono i concetti: essi diventano enti di ragione quando sono considerati come *segni* delle cose e non come affezioni reali dell'intel-

14 Cf. GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Sum. log.*, I, 40, 113,60-86. Per la sigla delle opere di Ockham, si veda la bibliografia finale.

15 Per una analisi dettagliata di questa ripartizione e una discussione del suo significato, si veda AMERINI 2005, cui rinvio per altra letteratura sull'argomento. Per ulteriori approfondimenti, si vedano anche BOEHNER 1947-1948; MCCORD ADAMS 1987, 143-313; SPADE 1998; SPADE 1999; e il già citato PELLETTIER 2013.

letto. Enti di ragione sono anche tutti i concetti 'logici' che riguardano i concetti presi come segni delle cose, ossia i concetti di secondo livello che sono prodotti dalla mente. Tali sono tutti i concetti standard della logica ('soggetto', 'predicato', 'universale', 'proposizione' e così via, i cosiddetti concetti di seconda intenzione). Questa duplicità di considerazione dei concetti non è una novità di Ockham. Essa era comune nella tradizione. Anche Tommaso d'Aquino, ad esempio, l'aveva invocata, facendola risalire ad Avicenna¹⁶. Ciò che di nuovo vi è in Ockham è la ricollocazione di questa distinzione all'interno di una concezione spiccatamente empirista della filosofia e di una visione riduzionistica dell'essere di ragione.

Come si sa, dopo un lungo ripensamento Ockham era giunto a identificare i concetti con gli atti stessi di conoscenza. Tale identificazione era stata il frutto di una doppia strategia argomentativa. In primo luogo, Ockham aveva dimostrato che i concetti non possono essere descritti come entità dotate di un essere mentale *sui generis* e quasi-sostanziale, quello che i filosofi della sua epoca chiamavano *esse obiective* o *esse fictum*. In secondo luogo, dopo aver classificato i concetti tra le entità che esistono realmente (*subiective*) nella mente, Ockham aveva dimostrato che è filosoficamente più economico trattare i concetti come qualità dell'intelletto che non sono distinte e successive rispetto agli atti di conoscenza con cui sono state formate. Come esito di questa doppia semplificazione, i concetti erano stati equiparati alla fine da Ockham agli atti stessi di conoscenza: i concetti universali a quegli atti di conoscenza tramite cui l'intelletto si riferisce naturalmente a una pluralità di cose singolari nella realtà esterna, i concetti singolari a quegli atti di conoscenza tramite cui l'intelletto si riferisce naturalmente a una sola cosa singolare nella realtà esterna. L'analisi di Ockham non si era fermata a questo punto. Ockham sa-

¹⁶ Si veda, ad esempio, TOMMASO D'AQUINO 1929 *Sup. Sent.*, II, d. 17, q. 2, a. 1, ad 3, 429-430.

peva che la riduzione dei concetti agli atti di conoscenza poteva essere letta in chiave psicologista, in quanto gli atti conoscitivi sono comunque entità dotate di una realtà mentale e soggettiva. È precisamente per preservare il contenuto universale e inter-soggettivo del conoscere naturale che Ockham aveva introdotto la distinzione tra i due modi di considerare i concetti. Quando i concetti sono considerati in sé stessi, Ockham concede che siano enti reali, qualità dell'intelletto, diversi dunque secondo i singoli intelletti in cui si trovano; ma quando i concetti sono considerati come *segni* delle cose, allora possono essere detti enti di ragione, identici in ciascun intelletto per la identica funzione che essi svolgono¹⁷.

Come è stato a più riprese sottolineato in letteratura, ciò che è innovativo in questa distinzione è che Ockham esprime il carattere referenziale o rappresentativo dei concetti in termini della loro capacità puramente *semantica* di essere segni significanti le cose. I concetti, cioè, sono trattati come segni linguistici naturali, termini di un supposto linguaggio della mente di cui Ockham si sforza di definire la sintassi e la semantica¹⁸. La funzione a un tempo cognitiva e linguistica dei concetti è alla base dell'incomprensione di alcuni contemporanei di Ockham e della loro resistenza ad accettare la riduzione dei concetti agli atti di conoscenza. La concezione che Ockham ha della nozione di *essere* riassume questa articolazione della sfera ontologica. Ockham assume che il termine 'essere' sia un termine comune che significa tutte le cose, in base all'assunto che ad esso corrisponde un unico concetto che è predicabile

17 Cf. GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Sum. log.*, I, 40, 113,60 ss. Per approfondimenti sulla teoria ockhamista dei concetti e sulla sua evoluzione, si vedano MCCORD ADAMS 1987, 3-141, e PANACCIO 2004. Sulla disputa con Chatton sui concetti universali, ancora utile resta GÁL 1967.

18 Si veda, al riguardo, GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Sum. log.*, I, cc. 1-11. Sul linguaggio mentale nel Medioevo e in Ockham in particolare, la letteratura è ampia. Si vedano quantomeno PANACCIO 1999 e BIARD 2009. Sulla semantica di Ockham, fondamentale resta PANACCIO 1992.

in modo essenziale o *in quid* di tutte le cose¹⁹. Ciononostante, Ockham precisa che, per quanto *essere* sia un concetto univoco, 'essere' non è un termine univoco, perché quando 'essere' si predica delle cose delle diverse categorie, si predica di esse subordinandosi a concetti differenti²⁰. Questa affermazione di Ockham, che ricalca un'analogia presa di posizione di Duns Scoto, ha dato filo da torcere agli interpreti e non è un nostro obiettivo qui dirimere la questione su come riconciliare l'affermazione che l'essere sia un concetto univoco con l'affermazione che il termine 'essere' sia un termine equivoco. Basti solo notare che vi è in questa affermazione una tensione irrisolta.

Da un lato, è infatti evidente che quando si afferma che "una sostanza è un essere", il termine 'essere' acquisisce un significato diverso da quello che acquisisce quando si dice che "un accidente è un essere". Ciò comporta che 'essere' si subordini, nelle due predicazioni, a concetti differenti, rispettivamente a quello di 'essere *per se primo*' (che è il concetto di sostanza) e a quello di 'essere *per se secundo*' (che è il concetto di accidente). Questa variazione semantica, però, sembra intervenire solo quando si considera la cosiddetta supposizione (*suppositio*) dei termini, poiché Ockham è dell'avviso che un termine mantenga la propria significazione (*significatio*) in qualunque contesto linguistico esso occorra; un termine invece ha supposizione quando entra a far parte di un enunciato linguistico, per cui in questo caso il significato di un termine è condizionato dal significato dell'altro termine a cui la copula lo uni-

19 Cf. GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Sum. log.*, I, c. 38, 106,7-10: «Uno modo accipitur hoc nomen 'ens' secundum quod sibi correspondet unus conceptus communis omnibus rebus, praedicabilis de omnibus in quid, illo modo quo transcendens potest in quid praedicari». Come ricordano opportunamente gli editori della *Summa logicae*, il tema era stato ampiamente sviluppato da Ockham in *Ordinatio*, I, d. 2, q. 9.

20 *Ibid.*, 107,33-37: «Tamen non obstante quod sic sit unus conceptus communis omnium entium, tamen hoc nomen 'ens' est aequivocum, quia non praedicatur de omnibus subicibilibus, quando significative sumuntur, secundum unum conceptum, sed sibi diversi conceptus correspondent, sicut super *Porphyrium* declaravi». Il riferimento di Ockham è alla sua *Expositio in librum Porphyrii de praedicabilibus*, c. 3, § 10 (GUGLIELMO DI OCKHAM 1978 *Exp. Porph.*, 44-47).

sce. Dall'altro lato, però, se il termine 'essere' può subordinarsi a un concetto univoco, non è chiaro perché debba perdere questa caratteristica quando è usato nelle predicazioni menzionate sopra, soprattutto perché la significazione di un termine è direttamente e solamente determinata dalla relazione di subordinazione che il termine intrattiene con il corrispondente concetto²¹.

Comunque sia, Ockham aderisce alla tesi che il concetto di essere sia un concetto comune, predicabile in modo essenziale di ogni cosa, ed è con questa accezione ampia di essere che il filosofo è chiamato a confrontarsi. È degno di nota che la sfera dell'essere viene a coincidere in Ockham, per quanto riguarda l'ambito dei fenomeni naturali, con quella dell'essere reale, essendo l'essere di ragione privato da Ockham di ogni valore ontologico, come detto. Questo ha rilevanza per la definizione sia della logica sia della metafisica. Riducendo ancora di più la prospettiva, l'essere reale viene a coincidere per Ockham con l'essere di cui si può avere esperienza. Nel quadro di un essere così inteso e limitato, il filosofo inserisce Dio solo come principio dell'essere di cui si può avere esperienza. È questo l'unico orizzonte entro il quale Dio può far parte della speculazione filosofica. Su questo punto, la posizione di Ockham è profondamente svalutativa della teologia filosofica: siccome non si può verificare direttamente l'esistenza di Dio, essendo Dio al di là dell'esperienza e quindi dell'essere reale, segue che non si possono verificare nemmeno, assumendo il processo di verifica in senso proprio, le proprietà che sono tradizionalmente attribuite a Dio, quali l'onnipotenza, l'unicità, l'infinità e via discorrendo. La ragione di tutto ciò è che, per Ockham, l'uomo mortale (*in via*) non può avere un concetto proprio e semplice di Dio in quanto tale. Il fatto che alcuni uomini dubitano dell'esistenza di Dio è assunto da Ockham a prova del fatto che di Dio non si può avere nessun concetto proprio e sempli-

²¹ Un tentativo di riconciliazione che, a mio avviso, lascia però irrisolto il problema di fondo, è stato proposto in GHISALBERTI 1991, 165, n. 5.

ce: né *proprio*, perché nessun concetto può essere appropriato alla natura (supposta infinita) di Dio; né *semplice*, perché nessun concetto è ricavato, per impressione diretta, dall'esperienza diretta di Dio²².

Questo punto è decisivo per comprendere la natura e la portata del sapere filosofico in Ockham. Un concetto 'proprio e semplice' è l'atto di conoscenza generato dall'intuizione diretta (sensitiva e intellettuale) di una cosa; ora, la conoscenza intuitiva richiede l'esistenza o, quantomeno, la presenza della cosa intuita; di conseguenza, siccome di Dio non si può avere nessuna intuizione, non essendo né presente né esistente in modo indubitabile, allora di Dio non si può avere nessun concetto proprio e semplice. Il concetto di Dio è, di riflesso, un concetto derivato e complesso²³. L'estromissione della teologia dall'ambito delle scienze teoretiche è strettamente collegata in Ockham alla rivalutazione dell'intuizione, a un tempo atto di fondazione e di verifica- zione del processo di conoscenza umana. Queste riflessioni di Ockham consentono di dire che, se è vero che la sfera dell'essere è sovrapposta da Ockham alla sfera del conoscibile, è altresì vero che tutto ciò che è propriamente conoscibile è, in varia misura, costruito a partire dall'esperienza diretta e immediata – garantita da conoscenze intuitive, tanto sensitive quanto intellettive – di una cosa. La relazione tra essere e conoscere non è tuttavia di parallelismo. Da un lato, l'estensione dell'essere va di pari passo con l'estensione della predicazione: nel suo senso più ampio, infatti, si può dire che esista tutto ciò su cui si può formulare una proposizione affermativa vera. Ma in senso

22 Cf. GUGLIELMO DI OCKHAM 1967 *Ord.*, I, prol., q. 1, 5 ss. Per una introduzione alle posizioni teologiche fondamentali di Ockham, si veda BIARD 1999; anche MCCORD ADAMS 1987 903-1347, per una discussione dettagliata dei singoli temi. Sull'impossibilità per Ockham di dimostrare *a priori* l'esistenza di Dio e sulla insufficienza teoretica delle dimostrazioni *a posteriori*, si veda AMERINI 2007; anche PELLETTIER 2013.

23 *Ibid.*, 15 ss. Sul ruolo e significato della conoscenza intuitiva in Ockham, si vedano PANACCIO 2004; BROWER-TOLAND 2007; PANACCIO 2010. Si vedano anche MCCORD ADAMS 1987, 495-629, in part. 501-509; KARGER 1999, 204-226; AMERINI 2020.

stretto, la predicazione estende variamente la sfera dell'essere, nel senso che l'intelletto possiede una certa autonomia quanto al modo di significare o non significare l'essere reale tramite delle proposizioni. Entità privative o negative, fittizie o impossibili, si affretta a chiarire Ockham nel Commento al *De interpretatione*, sono solo concetti, atti di conoscenza privi di riferimento o senza un riferimento che non sia quello dei corrispettivi concetti positivi o possibili. Le modalità dell'essere negativo o privativo, fittizio o impossibile, in altre parole, esprimono modalità di significazione (o non significazione) delle cose piuttosto che cose significate. Più precisamente, Ockham segue Averroè e identifica la sfera dell'essere di ragione con il regno del vero e del falso, ossia con la dimensione linguistica (proposizionale e argomentativa) del linguaggio mentale: l'unica dimensione, quella della predicazione, dove l'intelletto può liberamente unire e dividere concetti. La capacità di predicare concetti tra loro è una nota caratteristica dell'intelletto, e le proposizioni a cui essa dà origine e che poi esprime attraverso un linguaggio convenzionale sono per Ockham gli unici portatori del vero e del falso. Ockham non si discosta in questo dalla tradizione: primo, la verità risiede propriamente nelle proposizioni e non nei termini semplici; secondo, la verità risiede primariamente nelle proposizioni del linguaggio mentale e secondariamente nelle proposizioni del linguaggio convenzionale (parlato e scritto)²⁴.

2. Il concetto di essere e la parsimonia ontologica

La dottrina ockhamista dell'essere è ovviamente molto più complessa di quella che ci siamo limitati a tratteggiare nel paragrafo precedente. Per il nostro discorso, è sufficiente del resto ritenere un solo punto di quella dottrina: stabilire un adeguato 'catalogo degli enti' è un'operazione preliminare all'elabo-

²⁴ Cf. e.g. GUGLIELMO DI OCKHAM 1978 *Exp. Per.*, Prooem., § 9, 365,40-51; § 12, 372-376.

razione di una compiuta filosofia del linguaggio, e questo compito di catalogazione è assegnato da Ockham alla metafisica. Tuttavia, è vero anche che un'adeguata analisi logico-semantica del linguaggio convenzionale aiuta a definire correttamente i contorni dell'ontologia su cui devono essere interpretate le proposizioni categoriche del linguaggio. Da questo punto di vista la logica costituisce, secondo Ockham, uno strumento prezioso per la metafisica.

L'analisi logica cui sottopone il linguaggio ordinario conduce Ockham alla convinzione che la semantica del linguaggio naturale e le condizioni di verità delle proposizioni categoriche possano essere spiegate ammettendo solo l'esistenza di due tipi di cose: sostanze singolari e qualità singolari. Il 'programma riduzionista' di Ockham è stato dettagliatamente esaminato e discusso in letteratura, suscitando molte e divergenti prese di posizione. Anche in epoca medievale le reazioni furono molteplici. I punti cardine del programma sono noti: le categorie altre rispetto a quelle di Sostanza e Qualità sono spiegate da Ockham come collezioni di termini che, variamente, significano sostanza e/o qualità: seguendo ancora Averroè, Ockham ritiene che il numero delle categorie sia spiegabile semplicemente in base al numero di domande che possono essere poste su una sostanza, di qui la natura linguistica della divisione categoriale di Aristotele; le entità astratte e universali sono ridotte a concetti e il loro fondamento alle entità singolari da cui i concetti sono derivati²⁵. Per ottenere questo secondo risultato, in particolare, Ockham necessita di ridefinire le relazioni logiche di identità e diversità reale. L'analisi ockhamista si scandisce in due tempi.

Primo: Ockham assume che esistano solo due tipi di distinzione, quella di ragione e quella reale. Quanto a quest'ultima, Ockham argomenta che se due cose sono realmente identiche, allora sono esattamente una stessa cosa

²⁵ Si veda, per un'illustrazione di questo programma, GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Sum. log.*, I, cc. 41-62, 114-193. Sull'argomento si veda SPADE 1998 e SPADE 1999.

nella realtà, cosicché tutto ciò che si predica realmente dell'una si predica realmente anche dell'altra. Se due cose, invece, non sono una stessa cosa nella realtà, allora sono realmente non-identiche e, quindi, realmente diverse. Attraverso questo argomento, Ockham pensa di poter annullare una delle due mosse che Duns Scoto aveva compiuto per introdurre la sua peculiare dottrina della *distinctio formalis*, ovvero il ricorso alla distinzione tra la proprietà di essere diverso e quella di essere non-identico. Secondo: a questo punto Ockham argomenta che se due cose sono realmente diverse, allora ciascuna delle due può esistere senza l'altra, quindi possono essere realmente separate, di fatto o quantomeno di principio. Per provare che due cose sono realmente diverse, è sufficiente provare che si dà almeno una proprietà che si può predicare realmente dell'una e non dell'altra; se si dà questa situazione, allora niente vieta che Dio possa, se lo vuole, separare le due cose. Così dicendo, Ockham pensa di poter respingere anche una seconda mossa di Duns Scoto, ossia l'ammissione del carattere asimmetrico della relazione di separabilità reale.

Applicando questo argomento, Ockham raggiunge lo scopo: siccome ogni universale non può esistere separatamente dai singolari che lo istanziano, segue che singolari e universali sono esattamente una stessa cosa nella realtà²⁶. Ovviamente, ciò non toglie che da una stessa cosa possono essere ricavati concetti diversi, ad esempio che da Socrate possano essere ricavati, mediante uno stesso atto di conoscenza, i concetti di individuo e di specie. Per Ockham questo è anche l'unico senso possibile dell'affermazione scotista che 'se due cose sono realmente non-identiche, allora differiscono in qualche modo'. Dire che due cose sono realmente non-identiche può voler dire solamente questo: o che sono in qualche modo cose diverse nella realtà, oppure

²⁶ Cf. GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Sum. log.*, I, 14-17, 47-62 e, per una più estesa trattazione, *Ordinatio*, I, d. 2, q. 8.

che da una stessa cosa reale possono essere ricavati due concetti che esprimono due sensi realmente differenti di quella cosa²⁷.

La doppia riduzione della tavola categoriale – quella per così dire ‘verticale’ degli universali ai singolari e quella ‘orizzontale’, delle dieci a due categorie reali – è l’architrave su cui si regge l’intero edificio filosofico di Ockham. Questa riduzione è un punto controverso della filosofia ockhamista, che Ockham difende dalle critiche di Walter Chatton. Il punto è importante per descrivere l’atteggiamento che Ockham ha verso ciò che a noi qui interessa, ossia la filosofia intesa come indagine e insegnamento del vero. Una prima cosa che può essere notata al riguardo è che il principio di parsimonia ispira questa doppia riduzione ontologica, ma di per sé esso non svolge nessun ruolo effettivamente argomentativo in questa riduzione. Una volta accettato, infatti, Ockham richiede che siano dati argomenti per poterlo giustificare²⁸. Nella formulazione datane da Chatton, il principio di parsimonia afferma che se due entità non sono sufficienti a verificare una proposizione, allora bisogna introdurre una terza entità tale da rendere le condizioni di verifica sufficienti; e così via, qualora tre entità non siano sufficienti. Ockham accetta questa ‘versione ontologica’ del principio, ma ritiene che la formulazione di Chatton debba essere invertita: se due entità sono sufficienti a verificare una proposizione, allora non è necessario – o, più correttamente, è necessario non – aggiungere una terza entità. Chatton aveva preferito l’altra formulazione perché dal suo punto di vista la formulazione di Ockham è banale: è scontato che se due entità sono sufficienti, non bisogna aggiungere entità superflue. Ma il punto di Chatton è come fare a stabilire se due entità sono o non sono sufficienti. L’idea di Chatton è che se, *ceteris paribus*, due entità risultano non

27 Cf. GUGLIELMO DI OCKHAM 1984 *Qu. in Phys.*, q. 7, 411,31 ss.

28 La discussione sul principio di parsimonia ha una lunga storia. Al riguardo, si veda KEELE 2002 e KEELE 2007, § 3. Per una breve riconsiderazione del dibattito tra Ockham e Chatton sul principio di parsimonia, si veda anche AMERINI 2010.

sufficienti a verificare una proposizione, allora è necessario aggiungere una terza entità. Ovviamente, tale aggiunta non deve essere arbitraria, ma le entità devono essere scelte tra quelle classificate dalle categorie aristoteliche. In altre parole, se si dimostra che solo la Sostanza e la Qualità non sono sufficienti a verificare tutte le proposizioni categoriche del linguaggio ordinario, allora si può e si deve difendere la realtà delle altre categorie.

Come detto, formulazioni siffatte del principio di parsimonia non sono in grado da sole di dar conto di una teoria filosofica. Da questo punto di vista, appare sensata l'implicita richiesta da parte di Ockham di avere argomenti per giustificare la sufficienza o insufficienza delle condizioni di verifica di una proposizione. Senza entrare nei dettagli della disputa, la polemica tra Ockham e Chatton sulla corretta formulazione del principio di parsimonia fa emergere due aspetti significativi delle loro teorie della verità: (i) primo, Chatton e Ockham sono ancora legati, in logica, a una *teoria corrispondentista della verità*: entrambi ammettono ciò che in letteratura è noto come *truthmaker principle*, ossia il principio secondo il quale se una proposizione è vera, allora vi è qualcosa (di non-linguistico) che la rende vera²⁹; (ii) secondo, Chatton e Ockham estendono il loro dibattito – e questo è un punto ancora relativamente poco studiato in letteratura – anche alla questione della rilevanza/pertinenza dei *truth-makers*, ad esempio, interrogandosi se invocare l'onnipotenza divina o, in generale, fattori non-empirici sia legittimo per ampliare o, viceversa, limitare il numero delle categorie aristoteliche.

Per il nostro discorso è sufficiente dare per chiarito il programma ridu-

²⁹ Su questo principio, in generale, si veda ARMSTRONG 2004. Per un'introduzione alle teorie moderne della verità, si veda KUNNE 2005. Enfasi sulla presenza di questo principio in Ockham e Chatton era stata posta da Claude Panaccio in un intervento non pubblicato dal titolo *Chatton, Ockham, and the Truthmaker Principle*, presentato al *14th E.A. Moody Workshop in Medieval Philosophy: Medieval Conceptions of Truth*, organizzato da Calvin Normore, Los Angeles, 9-10 April 2011. Sulla nozione e problematicità di *truthmaker* si veda anche MACBRIDE 2022.

zionista di Ockham. Solo postulando sostanze singolari dotate di qualità singolari, le quali sono l'oggetto degli atti di conoscenza intuitiva e sono ciò su cui ultimamente vertono le proposizioni categoriche del linguaggio ordinario, si può comprendere l'analisi che Ockham avanza del concetto di verità.

3. La semantica del termine 'vero'

Nella lettera proemiale alla *Summa logicae*, Ockham ricorda l'alto valore propedeutico e metodologico della logica, «aptissimum instrumentum» per ogni disciplina, condizione necessaria delle scienze, «sine qua nulla scientia perfecte sciri potest»³⁰. La logica non è di per sé la più perfetta delle scienze, ma ogni *cursus studiorum* deve iniziare dalla logica. Ultima nell'ordine dell'insegnamento, sebbene prima quanto alla classificazione e derivazione delle scienze, è invece la metafisica³¹. Secondo una celebre formulazione fatta risalire ad Averroè, la logica è «instrumentum discernendi verum a falso», come ricorda ad esempio il *secretarius* di Ockham, Adam Wodeham, nel Prologo alla *Summa logicae* ockhamista³². Per la ricerca del vero, la logica fornisce dunque alcuni utili strumenti di analisi. Ma che cos'è la verità che la logica aiuta a ricercare?

Nei suoi scritti Ockham considera la nozione di verità da diversi punti di vista. In generale, Ockham la discute all'interno di una teoria corrispondentista classica, per cui una proposizione '*p*' del linguaggio ordinario, categorica e indicizzata al presente, è vera se e solo se *p*. L'interpretazione corrispondentista della verità è accostata da Ockham, come da consuetudine, al

30 Cf. GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Sum. log.*, I, Prooem., 6,9-10.

31 Ockham ritiene, contro Duns Scoto, che non tutta la metafisica sia l'ultima delle discipline insegnate. Alcuni principi metafisici (come quello di non-contraddizione) sono insegnati all'inizio del processo di apprendimento. Cf. GUGLIELMO DI OCKHAM 1970 *Ord.*, I, d. 3, q. 5, 445-481, in partic. 476-480.

32 Cf. GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Sum. log.*, I, Prol., 3,10-12.

nome di Aristotele e a ciò che Ockham chiama la *virtus sermonis* del linguaggio, ossia il significato proprio e letterale dei termini. Ci sono tuttavia contesti in cui altre interpretazioni della verità possono essere più rilevanti, ad esempio interpretazioni pragmatiche. Sono i contesti (per lo più teologici, politici o ecclesiologici) in cui, come osserva Ockham, una proposizione può essere interpretata preferibilmente *secundum usum loquendi* o *secundum intentionem proferentis*³³.

La teoria della verità di Ockham è stata fatta oggetto di interpretazioni contrastanti in letteratura. In modo particolare, è stata molto discussa la connessione tra verità e teoria della *suppositio*. Tale discussione è andata di pari passo con le diverse interpretazioni che sono state avanzate della teoria della *suppositio* stessa, intesa di volta in volta come una teoria del riferimento, una teoria delle condizioni di verità delle proposizioni, o anche, più in generale, come una sorta di teoria formale per l'analisi semantica delle proposizioni³⁴. In un recente contributo dedicato alle concezioni della verità nel Medioevo, Catarina Dutilh-Novaes ha classificato la posizione di Ockham tra le *interpretazioni semantiche* della teoria corrispondentista della verità. Secondo Ockham, è l'argomento della Dutilh-Novaes, per determinare la verità di una proposizione, è irrilevante stabilire l'esistenza e la natura dei fatti reali che costituiscono i *truth-makers* della proposizione, ma come deve essere fatta una proposizione per riferirsi a quei fatti. Interpretazioni semantiche della corrispondenza sono contrapposte dalla Dutilh Novaes alle *interpretazioni metafisiche* classiche, come quella di Tommaso d'Aquino. Alla luce del suo approccio se-

33 Si veda, al riguardo, LAMBERTINI, MARMO, TABARRONI 1997.

34 La letteratura sulla dottrina medievale (e ockhamista in particolare) della *suppositio* è molto ampia. Per una recente discussione, rinvio a DUTILH NOVAES 2011a. Sulla *suppositio* in Ockham, si vedano anche BOEHNER 1946 e SPADE 2002. Per una recente riconsiderazione delle diverse interpretazioni e della letteratura al riguardo, si veda DUTILH NOVAES 2007 e DUTILH NOVAES 2018.

mantico, la dottrina della verità di Ockham, anzi, appare in definitiva come una teoria non-corrispondentista. Essa si basa infatti sulla nozione di *suppositio*, una nozione che, secondo la Dutilh-Novaes, esprime una proprietà monadica non-relazionale delle proposizioni (le quali sono, per Ockham, gli unici *truth-bearers* della verità), mentre la nozione di *corrispondenza* esprime una relazione, o comunque una proprietà relazionale³⁵.

Per il nostro discorso qui, preme rimarcare come il carattere innovativo delle dottrine ockhamiste sia stato spesso sopravvalutato. Ad esempio, pare difficile connettere la teoria della *suppositio* a interpretazioni meramente semantiche della corrispondenza, se è vero che Tommaso d'Aquino stesso, seppur sporadicamente, accetta e si serve della teoria della *suppositio* per esprimere la sua concezione metafisica e corrispondentista della verità³⁶. Senza scendere nei dettagli tecnici della dottrina ockhamista della *suppositio*, possiamo notare come la ricostruzione della sua posizione debba tener conto di almeno un paio di fattori.

Il primo è che pare difficile scollegare del tutto la teoria della *suppositio* non solo da interpretazioni metafisiche, ma anche da un rendiconto corrispondentista della verità. Come già Ernest A. Moody faceva opportunamente notare oltre mezzo secolo fa, piuttosto che avanzare un'interpretazione semantica o non-corrispondentista della verità, Ockham sembra interessato a fornire una *descrizione meta-teorica* del vero di tipo semantico anziché metafisico³⁷. Per Ockham, una proposizione '*p*' è vera non se ad essa corrisponde semplicemente il fatto che *p*, ma se soggetto e predicato della proposizione suppongono (o sono designati supporre) per una stessa cosa. Questa è una

35 DUTILH NOVAES 2011b.

36 Si veda AMERINI 2013 (cui rinvio per ulteriori riferimenti bibliografici al riguardo).

37 Cf. MOODY 1953, 34. Sulla nozione di verità in Ockham resta ancora prezioso lo studio di BOEHNER 1945. Per una efficace presentazione d'insieme della logica di Ockham e relativa letteratura, si veda MULLER 2012.

condizione logicamente necessaria per la verità di una proposizione, sebbene una condizione solo sufficiente per stabilire se e quando una proposizione sia vera. Ockham, cioè, modifica quella che era la concezione prevalente di verità, adottando una 'teoria dell'identità' anziché la più diffusa 'teoria dell'inerenza' o interpretazione inerenziale della corrispondenza. Per un autore come Tommaso d'Aquino, una proposizione categorica standard 'S è P' è vera se la proprietà significata da P inerisce nella cosa significata da S. Sebbene Tommaso sia restio ad ammettere l'esistenza di fatti o stati di cose accanto all'esistenza di cose, più o meno complesse³⁸, tuttavia Tommaso opera con una nozione di corrispondenza per così dire 'ricca', quasi isomorfica. Ciò vale almeno per le predicazioni accidentali del tipo "Socrate è bianco"; più controversa, infatti, è la posizione di Tommaso sulle predicazioni essenziali del tipo "Socrate è un uomo", siccome Tommaso nega che la proprietà di 'essere uomo' sia separabile realmente da Socrate³⁹. Per Ockham, invece, che rifiuta di ammettere proprietà generali significate dai predicati, siano essi sostanziali o accidentali (ad eccezione di quelli qualitativi, che designano qualità singolari), una tale proposizione è vera, semanticamente, se S e P rinviano a una stessa cosa nella realtà.

Questa definizione di verità è frutto dell'accettazione da parte di Ockham di una logica che oggi definiremmo estensionale. Una proposizione come "Socrate è bianco", ad esempio, è vera per Ockham se si verificano tre condizioni: primo, se vi è qualcuno che pronuncia tale proposizione; secondo, se Socrate esiste; terzo, se 'Socrate' e 'bianco' rinviano a una stessa cosa, ossia Socrate-bianco (una cosa che, all'analisi, risulta comunque realmente composta, perché formata da una sostanza più una qualità). Lo stesso vale per le predicazioni essenziali come "Socrate è uomo", anche se qui il riferimento è

38 Si veda, ad esempio, TOMMASO D'AQUINO 1964 *Exp. Met.*, VI, lec. 4, n. 1241.

39 Per una discussione di questo punto, si veda PASNAU 2007; anche AMERINI 2009.

più stretto perché accanto alle prime due condizioni è richiesto solo che ‘Socrate’ e ‘uomo’ stiano per una stessa cosa, ossia Socrate (Socrate e uomo non sono supposti dar luogo a qualche composizione reale). Se qualcuno non pronuncia quella proposizione, o se Socrate non esiste, “Socrate è uomo” è falsa, mentre per Tommaso resta vera anche nel caso che Socrate non esista. La ragione è che, per Tommaso, la relazione di predicazione essenziale esprime una relazione *intensionale* che sussiste tra i concetti delle cose o tra le cose in quanto concepite, mentre per Ockham essa esprime una relazione *estensionale*, che intercorre tra concetti e cose⁴⁰. Per certi versi, qui Ockham è più corrispondente di Tommaso, sebbene Ockham operi con una concezione della corrispondenza più stretta rispetto a quella di Tommaso.

La connessione tra teoria della verità e corrispondenza è evidente quando Ockham deve spiegare quella che Aristotele nelle *Categorie* introduce come sesta proprietà della sostanza, ossia la capacità di rimanere una e identica pur ricevendo i contrari⁴¹. Ockham ritiene che nel caso delle proposizioni questa proprietà debba essere spiegata, sia perché le proposizioni non sono propriamente sostanze, sia perché le proposizioni non ricevono la verità e falsità quasi che verità e falsità siano accidenti reali delle proposizioni. Consideriamo, ad esempio, la proposizione “tu siedi”: questa proposizione, spiega Ockham, che ora è vera (quando sei seduto) può diventare dopo falsa (quando non sei più seduto), ma per il fatto di essere vera o falsa, la proposizione non subisce nessuna modificazione reale. Tale proposizione è detta essere falsa semplicemente perché adesso essa significa che le cose sono a *parte rei diversamente* da come esse in realtà sono, mentre prima significava che le cose erano così come in realtà erano⁴². Dire che la proposizione è vera perché signi-

40 Cf. MOODY 1953, 38. Un’interpretazione intensionalista della dottrina ockhamista della verità è invece proposta in DUTILH NOVAES 2008.

41 Cf. ARISTOTELE, *Cat.*, 5, 4a10 ss.

42 Cf. GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Sum. log.*, I, 43, 129-131,191-254, in part. 202-218: «Vult

fica che le cose sono così come in realtà sono non sembra essere una condizione sufficiente per sostenere un'interpretazione semantica della verità della proposizione; anche chi sostiene un'interpretazione metafisica si esprime infatti in questi termini: la corrispondenza è tra quanto la proposizione significa, ossia il fatto che tu sieda, e il fatto reale, ossia che tu sei davvero seduto. Da questo punto di vista, Ockham è attento nel notare due cose: primo, che è sempre possibile fare inferenze da proposizioni vere all'esistenza della cosa che le rende vere e viceversa (ad esempio, se un uomo esiste, allora la proposizione che dice che un uomo esiste è vera, e viceversa), anche se l'ordine causale va solo dalla cosa alla proposizione e non viceversa⁴³; ma, secondo, che non tutte le proposizioni vere richiedono l'esistenza della cosa. Una proposizione come "Socrate può essere bianco", ad esempio, è vera anche se fosse falsa "Socrate è bianco". La considerazione delle proposizioni modali de *possibili fa senza dubbio* emergere che la corrispondenza che ha in mente Ockham precisamente esprime la relazione tra il fatto significato dalla proposizione e la proposizione stessa, relazione che, propriamente, la nozione di *suppositio* è *intesa* intercettare e tradurre in termini di identità di riferimento. Anche se, va detto, non è del tutto sicuro che Ockham accetterebbe l'estensione di questo modello a tutte le proposizioni dal momento che introduce questa seconda notazione ricordando che «non omnis propositio vera requirit esse

[*scil.* Aristoteles] dicere quod quamvis ista contraria 'verum' et 'falsum' successive verificentur de eadem oratione, sicut ista oratio manens eadem numero 'tu sedes' est primo vera et postea falsa, tamen ista oratio non recipit realiter contraria, quia per hoc quod ista oratio est falsa quae prius fuit vera, nihil est realiter in oratione ista magis nunc quam prius. Sed ideo praecise nunc dicitur falsa et non prius, quia nunc significat aliter esse a parte rei quam est et prius significavit ita esse a parte rei sicut fuit. Unde nunc significat te sedere, et tamen non sedes, ideo est falsa; et prius fuit vera, quia prius sedisti, sicut ista oratio significavit. Et tamen ista oratio nihil recipit in se nec mutatur in aliquo (...). Ex isto processu Aristotelis evidenter apparet quod de intentione sua non est quod veritas et falsitas propositionum sunt quaedam qualitates propositionum inhaerentes eis. Si enim ita esset, sequeretur quod propositio quae est aliquando vera, aliquando falsa, realiter susciperet contraria».

43 Cf. GUGLIELMO DI OCKHAM 1978 *Exp. Praed.*, 18, § 5, 325,8-16.

rei»⁴⁴. Questo vuol dire che, per Ockham, vi sono proposizioni che sono vere solo in quanto si dà l'essere della cosa.

Attraverso questa analisi, Ockham sembra interessato a respingere, piuttosto che un'interpretazione metafisica della corrispondenza, alcune concezioni ingenuie della verità, come quella che considera 'essere vero' come una sorta di attributo che inerisce accidentalmente nelle proposizioni esattamente come 'essere bianco' inerisce accidentalmente nelle sostanze o quella che ritiene che ci sia sempre una corrispondenza stretta tra proposizione vera ed esistenza della cosa. Per quanto 'essere vero' sia accidentale rispetto a una proposizione, poiché una proposizione può anche diventare falsa rimanendo la stessa proposizione di prima, Ockham precisa che tale accidentalità non va intesa secondo il senso dell'inerenza reale, ma secondo il senso della predicazione, *scil.* di un predicato, 'essere vero', che successivamente si predica e non si predica di una stessa proposizione a seconda della supposizione dei termini⁴⁵. Le paradossali complicazioni che accadrebbero in teologia sono una prova che questa concezione ingenua della verità è il vero obiettivo della polemica ockhamista. Non mi sembra tuttavia che questa critica implichi il rifiuto di una concezione relazionale della corrispondenza, che anzi emerge precisamente laddove Ockham, dopo aver fissato i criteri semantici per la verifica di una proposizione, richiede un atto di confronto con la realtà esterna per accertare tanto l'esistenza del termine-soggetto della proposizione quanto l'identità del riferimento dei suoi termini. Il fatto che il termine 'vero' abbia una valenza cognitiva che non è riducibile alla semantica di una proposizione vera si accorda con una fondamentale convinzione di Ockham, ossia con l'idea che se, da un lato, la verità di una proposizione è riducibile alla proposizione vera, dall'altro la predicazione di 'vero' a una proposizione può modifi-

44 Cf. GUGLIELMO DI OCKHAM 1978 *Exp. Praed.*, 18, § 5, 327,64-80.

45 Cf. GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Sum. log.*, II, 2, 249-250,8-31.

care il valore di verità della proposizione. È noto, infatti, che Ockham consideri 'vero' e 'falso' degli operatori modali, capaci quindi di modificare il significato e le condizioni di verità delle proposizioni⁴⁶. L'impressione è che, quando 'vero' si predica di una proposizione, in quel caso 'vero' renda esplicita proprio la relazione di corrispondenza, così come conosciuta dalla mente, tra la proposizione e il fatto che la proposizione significa, per quanto tale predicazione richieda anche un successivo atto di confronto tra il fatto significato e come le cose stanno in realtà. Così, ad esempio, se la proposizione "Socrate è bianco" è vera se 'Socrate' e 'bianco' suppongono per la stessa cosa, la proposizione " 'Socrate è bianco' è una proposizione vera" è vera solo se possiamo verificare e quindi sappiamo che Socrate è davvero bianco. In questo senso, credo si possa dire che la teoria della verità di Ockham non è ridondante.

Che cos'è dunque la verità? La risposta di Ockham è nota: Ockham dice che Aristotele direbbe che verità e falsità non sono cose realmente distinte dalle proposizioni stesse vere o false⁴⁷. Più in dettaglio, Ockham ritiene che il termine astratto '*veritas*' e il suo corrispettivo concreto '*verum*' siano termini connotativi. Ora, come tutti i termini connotativi, '*veritas*' e '*verum*' denotano qualcosa primariamente e connotano qualcos'altro secondariamente. Nel capitolo della *Summa logicae* dedicato ai connotativi, Ockham precisa questa idea, accostando la semantica del termine '*verum*' a quella del termine '*intelligibile*', come abbiamo avuto modo di ricordare all'inizio di questo contributo. Quest'ultimo significa «aliquid apprehensibile ab intellectu», per cui se '*verum*' significa lo stesso cosa che '*intelligibile*', anch'esso significa qualcosa che

46 *Ibid.*, II, 1, 242-243,44-62; anche GUGLIELMO DI OCKHAM 1978 *Exp. Per.*, II, 5, § 4, 461,53-60.

47 Cf. GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Sum. log.*, I, 43, 131,241-243: «Quid igitur est veritas et falsitas? Dico quod Aristoteles diceret quod veritas et falsitas non sunt res distinctae realiter a propositione vera vel falsa». Cf. anche GUGLIELMO DI OCKHAM 1978 *Exp. Per.*, Prooem., § 12, 376,92-107, e soprattutto GUGLIELMO DI OCKHAM 1980 *Quodl.*, V, q. 24, 575-582.

può essere appreso dall'intelletto⁴⁸: in particolare, qui 'qualcosa' designa una proposizione che è conosciuta come corrispondente a un certo fatto. Dall'analisi di Ockham si può così concludere che '*verum*' e '*veritas*', applicati alle proposizioni, denotano primariamente la proposizione e connotano secondariamente il fatto che la proposizione è stata conosciuta come corrispondente a ciò che la proposizione significa⁴⁹. Così, una proposizione '*p*' può essere detta vera perché sappiamo che *p* è nella realtà così come esso è significato da '*p*'. Se, semanticamente, condizione necessaria per la verità di una proposizione (ma condizione solo sufficiente, come detto, per stabilire se e quando una proposizione sia vera) è l'identità di supposizione dei termini, cognitivamente sapere che una proposizione è vera se i termini stanno per una stessa cosa non equivale a sapere se una proposizione è vera. Questo secondo atto di conoscenza richiede un atto di accertamento della corrispondenza tra la proposizione e il fatto che essa significa, atto che è espresso attraverso l'atto metalinguistico di predicazione di '*verum*' alla proposizione.

Alla luce di questa semantica del termine '*verum*', il secondo elemento importante ai fini della nostra ricostruzione è riconsiderare il posto che Ockham assegna alla dottrina della *suppositio*. Come si sa, la supposizione

48 Cf. GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Sum. log.*, I, 11, 38,81-92, in partic. 86-92: «Hoc autem nomen 'intelligibile' est nomen connotativum, et significat intellectum tam in recto quam in obliquo, quia definitio sua est ista 'intelligibile est aliquid apprehensibile ab intellectu'. Ibi intellectus significatur per hoc nomen 'aliquid', et per istum obliquum 'intellectu' significatur etiam intellectus. Et eodem modo dicendum est de 'vero' et 'bono', quia 'verum', quod ponitur convertibile cum 'ente', significat idem quod 'intelligibile'». Cf. anche GUGLIELMO DI OCKHAM 1984 *Qu. in Phys.*, q. 63, 571,110-113. Sulla connotazione da parte di 'vero' dell'atto di conoscenza, si veda GUGLIELMO DI OCKHAM 1967 *Ord.*, Prol., q. 2, 127,19-21; d. 2, q. 1, 23,10-16.

49 Cf. GUGLIELMO DI OCKHAM 1978 *Exp. Praed.*, 9, § 13, 201,20-39, in partic. 28-29: «verum et falsum sunt quaedam praedicabilia de oratione, connotantia aliquid a parte rei»; GUGLIELMO DI OCKHAM 1980 *Quodl.*, VI, q. 29, 697,88-93: «veritas et falsitas propositionis non dicunt parvos respectus rationis, sed sunt conceptus relativi significantes ipsas propositiones, non absolute, sed veritas, sive iste conceptus 'veritas', ultra propositionem quam significat, connotat quod ita sit in re sicut importatur per propositionem; et 'falsitas' importat quod non sit ita in re sicut importatur per propositionem».

(*suppositio*) è per Ockham la proprietà semantica che un termine acquisisce quando entra a far parte di una proposizione⁵⁰. Siccome un termine non perde la sua significazione (*significatio*) quando occorre in una proposizione, mentre può avere supposizioni differenti, segue che la supposizione di un termine è determinata da fattori contestuali e, come è stato sottolineato da alcuni interpreti, anche pragmatici. Prova ne è che la classificazione della supposizione data da Ockham sembra essere fatta su basi non semantiche. Al fine di determinare la supposizione di un termine, infatti, il primo atto che viene richiesto da Ockham è la ‘scelta’ (*acceptio*) del termine, ossia la decisione di assumere o meno il termine per ciò che significa (*significative*). Da ciò discende la tripartizione della *suppositio* data da Ockham: se il termine è preso per ciò che significa (indipendentemente dalla natura di ciò che è significato), allora il termine è detto avere *suppositio personalis*; se invece non è preso per ciò che significa, allora il termine è detto avere *suppositio simplex* o *materialis*, e qui stabilire in anticipo la natura della cosa significata è rilevante, perché nel primo caso è assunto che il termine stia per un’entità mentale mentre nel secondo caso per un’entità linguistica⁵¹. Le proposizioni del linguaggio, così, possono essere interpretate solo su tre domini ontologici: le cose extra-mentali, i termini del linguaggio mentale e i termini del linguaggio convenzionale (parlato e scritto).

A ben guardare, la classificazione dei vari tipi di supposizione sembra servire a rendere più agevole il compito (metalinguistico) di analisi logica delle proposizioni, ma di per sé non sembra fornire informazioni utili per l’assegnazione di valore di verità alle proposizioni. Ad esempio, nella proposizione “*homo est species*”, il termine ‘*homo*’ ha supposizione semplice solo se uno già presuppone che ‘*species*’ non sia il significato di ‘*homo*’ e che ‘*species*’

50 Cf. GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Sum. log.*, I, 63, 193,2-3.

51 *Ibid.*, I, 64, 195-196,4-42.

significhi un concetto. Se una di queste assunzioni fosse negata, 'homo' potrebbe essere detto anche avere supposizione personale. Invece 'homo' non può avere in quella proposizione che supposizione semplice e questo perché già si sa che 'species' ha supposizione semplice. Da un punto di vista formale, la regola generale che formula Ockham è che un termine suppone per quella cosa della quale, attraverso la proposizione, è designato (*denotatur*) che il predicato sia predicato o che il soggetto sia soggetto⁵². Applicando questa regola, quando si dice "homo est animal", sappiamo che il termine 'homo' suppone per quella cosa di cui è designato che sia predicato 'animal'. Ma stabilire per che cosa supponga 'animal' è un atto preliminare all'attribuzione di una qualche supposizione al termine 'animal'.

Ora, tutto questo ci dice due cose: primo, che l'attribuzione di una di queste tre supposizioni a un termine richiede una preliminare ripartizione dei termini rispetto alle cose (appartenenti a uno dei tre domini ontologici) che essi significano; secondo, che i termini, in forza di quella significatività che naturalmente acquisiscono quando entrano a far parte di un linguaggio, hanno sempre *suppositio personalis* (supposizione che non perdono in qualunque proposizione essi occorrono), a meno che colui che pronuncia la proposizione non intenda utilizzarli in modo espressamente non significativo⁵³; terzo, che, quantomeno nel caso di un termine preso *significative*, esso può supporre solo per ciò di cui il termine correlato si predica in modo vero⁵⁴. Se così è, risulta abbastanza evidente che l'analisi della *suppositio* e del suo articolato sistema

52 *Ibid.*, I, 63, 194,16-21: «Et sic universaliter terminus supponit pro illo de quo – vel de pronomine demonstrante ipsum – per propositionem denotatur praedicatum praedicari, si terminus supponens sit subiectum; si autem terminus supponens sit praedicatum, denotatur quod subiectum subicitur respectu illius, vel respectu pronominis demonstrantis ipsum, si propositio formetur»; anche II, c. 2, 249-250,8-21.

53 *Ibid.*, I, 65, 197-199,3-57.

54 *Ibid.*, I, 63, 194,33-35: «Est igitur una regula generalis quod numquam terminus in aliqua propositione, saltem quando significative accipitur, supponit pro aliquo nisi de quo vere praedicatur».

di *ascensus/descensus* serve ad Ockham per proporre una chiarificazione meta-logica del processo di verifica delle proposizioni categoriche elementari (quelle dette *de inesse* e *de praesenti*) piuttosto che una spiegazione logica delle loro condizioni di verità. Tutt'al più, la *suppositio* sembra costituire una descrizione generale delle proposizioni e delle relazioni logiche vero-funzionali, descrizione che facilita alcuni compiti del logico nel momento in cui le proposizioni ricorrono in contesti complessi: ad esempio, disambiguare le proposizioni in contesti opachi o dialogici, oppure fornire una diagnosi e terapia dei possibili usi sofisticati e fallaci delle proposizioni all'interno di argomenti⁵⁵. Talvolta, l'appello alla *voluntas utentium* introduce chiaramente un elemento di valutazione pragmatica nel rendiconto corrispondentista della verità che Ockham per altro sembra accettare. L'elemento pragmatico, ad ogni modo, non è unico né quello predominante, perché esso si innesta su un elemento genuinamente semantico: la preliminare delucidazione della semantica dei termini e delle proposizioni.

4. La filosofia come insegnamento del vero

Come si è detto, la filosofia ha per Ockham un suo oggetto di studio, distinto dalla teologia. Esso è l'essere. Rispetto all'essere, Dio viene studiato dal filosofo in quanto principio o causa prima dell'essere; il teologo invece studia Dio in quanto Dio della Rivelazione. L'articolazione filosofica riflette l'articolazione dell'essere: la logica si occupa degli enti di ragione, la fisica, la matematica e la metafisica degli enti reali. Fisica, matematica e metafisica si distinguono tra loro più per il modo di studiare gli enti reali che per gli enti reali che studiano. La gerarchizzazione delle scienze è tracciata da Ockham secon-

⁵⁵ Si veda e.g. *ibid.*, I, 77, 237,11-18, per enfasi sull'importanza dell'attività di disambiguare le proposizioni.

do il consueto grado di astrazione dalla materia e dal movimento, e tale gerarchizzazione comporta l'accettazione da parte di Ockham del principio di subalternazione delle scienze – subalternazione che può essere, per Ockham, totale o parziale, limitata all'oggetto studiato o all'intero processo di dimostrazione di una scienza. In particolare, il metafisico e il fisico adottano metodologie differenti, che si riflettono nelle loro differenti pratiche definitorie e nelle conseguenti procedure di dimostrazione. La ripartizione delle scienze non viene fatta da Ockham sulla base degli oggetti studiati, ma sulla base del tipo di soggetti e predicati che entrano a far parte delle rispettive proposizioni. Queste sono il frutto di considerazioni differenti di uno stesso oggetto.

Ockham è tuttavia attento a precisare che una diversità di considerazione di uno stesso oggetto non determina nessuna duplicazione dell'oggetto studiato: il fatto che il metafisico consideri una cosa x in modo diverso da come la considera il fisico, ad esempio, non implica che x nella considerazione del metafisico sia diversa da x nella considerazione del fisico, ma solo che le loro considerazioni di x sono diverse⁵⁶. Se le scienze si differenziano per la differente considerazione che possono avere di una stessa cosa, allora una stessa proposizione ' p ' può appartenere a scienze diverse: non vi è nessuna base semantica per differenziare una proposizione della fisica da una della metafisica. Ciononostante, Ockham ritiene che, per quanto una proposizione fisica e una proposizione metafisica si riferiscano esattamente alle stesse cose, il modo in cui lo fanno è diverso e criteri sintattici possono essere utili per differenziare le due proposizioni scientifiche. Nel caso delle definizioni, ad esempio, la definizione fisica esprime la natura ilomorfica degli enti naturali *in obliquo*, mentre la definizione metafisica *in recto*. Il fisico, così, definisce l'uomo come una "*substantia composita ex corpore et anima intellectiva*", il meta-

⁵⁶ *Ibid.*, I, 26, 85-87, 40-79.

fisico invece come una “*substantia animata sensibilis rationalis*”. Ciò significa che il fisico in genere studia le cose della realtà esterna sottolineando gli elementi causali e compositivi, il metafisico invece tende a proporre una sistemazione generale delle forme dell’essere così come riflesse nei nostri concetti⁵⁷.

Finora si è parlato per lo più di *verificazione* delle proposizioni. Per Ockham, tuttavia, verificare e interpretare proposizioni sono attività distinte. Il valore di una proposizione, infatti, dipende non solo dalla *suppositio* dei termini ma anche dal contesto in cui la proposizione è inserita. In teologia, ad esempio, Ockham ammette che fattori estrinseci e pragmatici come l’intenzione dell’autore (*intentio auctoris*), il valore dell’autorità e l’uso comune (*usus/consuetudo loquendi*) possano essere rilevanti per determinare la verità delle proposizioni, per disambiguarle e procedere così a una corretta esegesi dei testi. Teologi e filosofi possono partire da presupposti differenti e tale diversità di impostazione può dar luogo a linguaggi radicalmente diversi. Questo non significa che vi sia tra loro una totale incomunicabilità, ma un possibile dialogo può avvenire solo dopo che le rispettive proposizioni sono state adeguatamente spiegate. Tale operazione deve essere comunque ben precisata. Si è visto che la differente *considerazione* di una stessa cosa è la via per differenziare alcune scienze. Ockham, tuttavia, ritiene che fare appello alle differenti considerazioni di una cosa non sia il modo corretto di procedere quando si debbono risolvere questioni filosofiche e teologiche. Nel Prologo del commento alla *Fisica*, ad esempio, Ockham esplicita questa idea, negando che una questione filosofica possa essere determinata distinguendo le diverse considerazioni di una stessa cosa, distinzione che legittimerebbe l’attribuzione di

⁵⁷ *Ibid.*, 85,21-39; anche GUGLIELMO DI OCKHAM 1980 *Quodl.*, V, q. 15, 539,13-27. Sull’appartenenza di una stessa proposizione a scienze diverse, si veda GUGLIELMO DI OCKHAM 1967 *Ord.*, Prol., q. 1, 9 ss.; q. 9, 275-276.

predicati diversi (talvolta addirittura opposti) a quella cosa. Solo la «diversa suppositio terminorum bene facit ad hoc quod de termino aliquod praedicatum vere praedicetur vel vere negetur»; il modo di parlare opposto è invece «occasio multorum errorum in simplicibus et inexpertis»⁵⁸. Se la *suppositio* viene vista, così, come l'elemento chiave del processo di verifica delle proposizioni, il riferimento alla diversità di considerazione e di contesto risulta imprescindibile quando si tratta di interpretarle.

Nella disputa tra filosofi e teologi, Ockham è dell'avviso che i filosofi debbano seguire scrupolosamente Aristotele. I testi aristotelici sono la base della ricerca e della speculazione per il filosofo. Più volte Ockham fa presente come la sua riflessione filosofica non intenda essere altro, per molti aspetti, che una buona interpretazione di Aristotele. Se alcune conclusioni stridono con le verità di fede questo non vuol dire che lui abbia voluto scrivere contro le verità di fede⁵⁹. Questa cautela non sembra esprimere solo un'*excusatio* retorica ma rivelare l'originale e genuina ottica aristotelica da cui Ockham muove. Nel Proemio all'*Expositio in libros artis logicae*, Ockham riconosce che Aristotele è *tout court* l'inventore (la 'causa efficiente') tanto della logica in uso nelle scuole quanto dei libri logici adottati nei corsi di studio⁶⁰. È alla luce della consueta esigenza degli autori medievali di fornire un'esegesi autentica dei testi autorevoli che Ockham fa notare, ad esempio, come il termine '*fundamentum relationis*' sia *non-philosophicum* perché appunto non presente nel vocabolario filosofico aristotelico⁶¹. Da una prospettiva aristotelica, per fare un altro esempio, il filosofo dovrebbe trattare termini sostanziali concreti e

58 Cf. GUGLIELMO DI OCKHAM 1985 *Exp. Phys.*, Prol., § 4, 13-14, in partic. 13,87-89, e 14,114; anche GUGLIELMO DI OCKHAM 1970 *Ord.*, I, d. 2, q. 4, 134,7; d. 26, q. 2, 181,9-22.

59 Cf. e.g. GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Sum. log.*, I, 55, 182,86-87: «Quidquid enim super philosophiam scribo non tamquam meum sed tamquam Aristotelis, ut mihi videtur, dico».

60 Cf. GUGLIELMO DI OCKHAM 1978 *Ars log.*, Prooem., 5,73-79.

61 Cf. GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Sum. log.*, I, 54, 177-178,12-15.

astratti come sinonimi. Dovrebbe cioè o concedere proposizioni come “*homo est humanitas*” perché vere secondo il significato letterale dei termini (*de virtute sermonis*) o respingerle nel caso in cui, all’analisi, risultasse che vi è qualche operatore logico o grammaticale (sincategorema) celato nel significato di uno dei due termini che impedisce la loro sinonimia⁶². I teologi, invece, hanno buone ragioni per ritenere che non sia così, perché estendono l’ontologia fino a includere anche una sostanza come il Figlio di Dio, sostanza per cui può supporre ‘*homo*’ ma non ‘*humanitas*’; da qui la non-sinonimia dei due termini⁶³. La distinzione tra verità *secundum theologos* e verità *secundum philosophos* è occasionalmente invocata da Ockham, e in alcuni casi la prima è identificata con la verità *tout court*⁶⁴, mentre il *philosophice loqui* è identificato, quanto all’oggetto dell’indagine, con il *naturaliter loqui*, ossia con il discorrere intorno all’ambito dei fenomeni naturali⁶⁵. Com’è ovvio, accettare una comune tradizione filosofica non è di per sé sufficiente per fare una buona filosofia. In questo senso, Ockham ritiene che l’analisi logica e semantica dei termini e delle proposizioni (rispettivamente, la tecnica medievale dell’*interpretatio* e dell’*expositio*) sia una condizione imprescindibile per discriminare le proposizioni filosofiche da quelle non-filosofiche o quasi-filosofiche⁶⁶.

Come si insegna, dunque, la filosofia? La lezione di Ockham, si sa, è un elogio della logica, un invito al rigore argomentativo e alla precisione concettuale. Prima di tutto, Ockham ritiene indispensabile al mestiere del filosofo chiarire il significato dei termini coinvolti in una certa questione filosofica: fissare stabilmente la semantica dei termini rende spedita la «investigatio ve-

62 *Ibid.*, I, 7, 24-25, 48-67.

63 Per altri casi, si veda *ibid.*, I, 22, 73, 65 ss.

64 Si veda, ad esempio, *ibid.*, I, 43, 126-127; III-1, 4, 370-371; III-1, 31, 442; III-3, 32, 710 ss.

65 Cf. e.g. GUGLIELMO DI OCKHAM 1980 *Quodl.*, II, q. 9, 153-154, 86-100.

66 Cf. GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Sum. log.*, II, 16, 291-292, 64-74.

ritatis» da parte degli studenti⁶⁷ e aiuta a precisare bene i contorni e i contenuti della comune filosofia aristotelica. Il *principium* di molti errori in filosofia è infatti credere che a ciascuna parola distinta (o a varianti grammaticali di una stessa parola) corrisponda sempre un distinto significato⁶⁸. Ciò può avere conseguenze significative sulla ricezione della filosofia aristotelica. Ad esempio, osserva Ockham come una sorta di 'nota di metodo', opinioni contrarie ad Aristotele spesso scaturiscono dal fatto che ci si basa acriticamente su posizioni vulgate e non si tiene in debito conto alcune 'interferenze' che possono aver alterato il testo originale: elementi come la cattiva o fuorviante traduzione di un termine, la sua opacità o equivocità concettuale, o la malevolenza con cui qualcuno può citare una frase autorevole estrapolandola dal proprio contesto. Oppure un'altra radice di errore è la moltiplicazione degli enti secondo la moltiplicazione delle parole, quasi che i significati delle parole fossero cose di cui si può dare una qualche definizione reale e non solo nominale⁶⁹. Per evitare questi inconvenienti, la logica è uno strumento indispensabile al filosofo. Essa è utile per tre motivi: primo, essa insegna agli studenti la «*facilitas discernendi inter verum et falsum*»; secondo, essa esercita e rafforza

67 *Ibid.*, I, 26, 84,3-8; anche III-2, 1, 505-506.

68 Cf. e.g. GUGLIELMO DI OCKHAM 1984 *Brevis summa*, III, 7, 270,87-98; GUGLIELMO DI OCKHAM 1979 *Ord.*, I, d. 31, q. un., 405,9 - 406,7; GUGLIELMO DI OCKHAM 1985 *Exp. Phys.*, III, c. 4, § 6, 473-474,78-97; § 10, 495,167-195.

69 Cf. GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Sum. log.*, I, 51, 170-171,230-247: «Sic igitur Aristoteles opinatus est de relativis quaemadmodum dictum est. Opinio vero contraria duplicem videtur habere radicem. Una quidem radix est quia nonnulli nimis innituntur proprietati sermonis vulgatae philosophiae, quae multis praebuit occasionem erroris. Tum quia defectuose translata; tum quia propter obscuritatem Graeci sermonis in Latinum translata male intelligitur et perversus inde quandoque intellectus elicitur; tum quia dicta auctorum falso saepissime allegantur, cum tamen etiam veraciter allegatis fidem non expediat adhibere multorum errorum labe respersis. Secunda radix est multiplicare entia secundum multitudinem terminorum, et quod quilibet terminus habet quid rei; quod tamen abusivum est et a veritate maxime abducens. Non enim quaerendum est in omnibus terminis quid rei sed tantum quid nominis in multis, quales sunt omnes termini relativi et nonnulli alii, quorum quilibet aequivalet in significando longae orationi. Et ideo propositiones in quibus ponuntur resolvendae sunt et exponendae, utendo aliquotiens descriptione loco nominis, quia voces et conceptus decipiunt».

la «promptitudo respondendi» degli studenti; terzo, essa insegna la «facilitas virtutem sermonis et proprium modum loquendi percipiendi». Siccome la logica è una scienza pratica, essa ha una certa rilevanza prima di tutto per l'insegnamento stesso della filosofia⁷⁰.

Come secondo passo, dopo aver chiarito la semantica dei termini, il filosofo è chiamato a fornire un'accurata analisi logica delle proposizioni, al fine di individuare la loro 'forma logica' corretta. Solo dopo aver individuato la forma logica corretta, ci si può interrogare circa la verità o falsità delle proposizioni. Stando al principio di parsimonia, è l'ammissione di un numero minimo di entità che conduce a identificare la forma logica corretta di una proposizione. Molte proposizioni, in base a quel principio, possono essere ricondotte ad alcune proposizioni categoriche fondamentali (a quelle che coinvolgono solo sostanze e qualità singolari) o parafrasate in proposizioni meta-linguistiche. Il nostro sapere verte certo sulle cose reali, ma siccome esso si articola in proposizioni, possiamo conoscere le cose solo tramite proposizioni. Di fatto, conoscere le cose significa conoscere le nostre proposizioni sulle cose. Analizzare proposizioni e fissarne le condizioni di verità è perciò il compito principale del filosofo. In teologia naturale, ad esempio, sollevare la questione 'se Dio sia di per sé evidente' è porre una cattiva questione. La questione corretta è 'se la proposizione "Dio esiste" sia di per sé evidente'. Così, in filosofia, chiedere 'se animale si predichi *per se* di uomo' significa chiedere 'se la proposizione "uomo è animale" sia una proposizione *per se*', ossia 'se il predicato 'animale' si predichi *per se* del soggetto 'uomo', e così via. La riduzione categoriale implica un continuo passaggio dal linguaggio al metalinguaggio, così come una continua parafrasi delle proposizioni, attraverso una ridefinizione delle loro condizioni di verità: "il moto esiste" è vera se esiste almeno un cor-

70 Cf. GUGLIELMO DI OCKHAM 1978 *Ars log.*, Prooem., 6-7,84-112.

po che si muove; dire “il moto esiste” equivale quindi a dire “vi è un corpo che si muove”.

Spesso, la formulazione scorretta delle proposizioni, così come l'utilizzo negli atti linguistici (*actus exerciti*) di espressioni più proprie degli atti metalinguistici (*actus signati*), può essere causa di un'insufficiente o inesatta indagine filosofica. Ad esempio, si dà per vera la proposizione “il triangolo ha di per sé e primariamente tre angoli”. Ma tale proposizione è semplicemente falsa *de virtute sermonis*, perché proprietà come ‘avere di per sé’ e ‘avere primariamente’ non designano proprietà reali dei triangoli, ma proprietà ‘logiche’ che attribuiamo ai triangoli quando questi sono considerati in un dato modo. A questa proposizione corrisponde la proposizione del metalinguaggio “del termine ‘triangolo’ si predica in modo vero ‘avere primariamente e per sé tre angoli’”, che invece è vera, ma in cui i termini hanno supposizione semplice e non più supposizione personale. Ma a questa predicazione metalinguistica, infine, corrispondono due predicazioni vere del linguaggio, dove i termini suppongono personalmente: “ogni triangolo ha tre angoli” e “nient'altro che il triangolo ha tre angoli”⁷¹. Solo alla fine di questo processo di parafrasi si hanno proposizioni in forma logica corretta, di cui si può chiedere se sono vere o false.

L'analisi semantica dei termini e delle proposizioni è così fondamentale per lo studio della filosofia. Non è tuttavia l'unica pratica che deve svolgere il filosofo. Citando il Commento di Boezio ai *Topici* di Cicerone, all'inizio del commento al II degli *Elenchi Sofistici* Ockham ricorda come la filosofia si acquisisca o tramite la scoperta (*per inventionem*) o tramite l'insegnamento (*per doctrinam*). Il secondo è il canale consueto di apprendimento: si impara infatti la filosofia o ascoltando le lezioni di un maestro o leggendo i testi di filosofia.

71 Cf. GUGLIELMO DI OCKHAM 1980 *Quodl.*, VII, q. 9, 734,75-88.

Questo impone un chiarimento dei molteplici sensi delle parole. È vero inoltre che si impara la filosofia muovendo sempre dalle nozioni più comuni alle nozioni meno comuni, attraverso un attento esame dei termini e delle proposizioni⁷², ma è anche vero che questo compito è agevolato se si ascolta con attenzione il maestro, se si indagano con cura i libri di testo, e se si partecipa attivamente agli esercizi scolastici, come le *disputationes* e le *collationes*. Se la formazione filosofica richiede un *training* così impegnativo e rigoroso, a un tempo individuale e collettivo, allora è evidente per quale ragione la logica sia, per Ockham, uno strumento così prezioso per l'insegnamento della filosofia⁷³.

5. Conclusione

La nozione di verità occupa un posto importante nella filosofia di Ockham: è il fine sia della scienza pratica che di quella speculativa⁷⁴. Tuttavia, nel panorama filosofico medievale è noto che Ockham si distingue per l'accentuata interpretazione linguistica di questa nozione. Il filosofo ricerca una verità relativa. La sua verità è la verità della scienza, quella cioè di un sistema dimostrativo che si conclude con la verifica di proposizioni categoriche che vertono sul mondo delle cose empiricamente accertabili tramite intuizione. Il

72 Cf. GUGLIELMO DI OCKHAM 1985 *Exp. Phys.*, I, 15, § 1, 148-149,18-22.

73 Cf. GUGLIELMO DI OCKHAM 1979 *Exp. Elench.*, II, 1, § 2, 148-149,22-36: «Sciendum quod philosophia dupliciter acquiritur, scilicet per inventionem et per doctrinam. Et quia philosophia acquiritur per doctrinam vel ab alio audiendo vel libros aliorum inspiciendo, et frequenter tam loquentes quam scribentes utuntur multiplicibus, et ita idem est in uno sensu verum et in alio sensu falsum, ne addiscens accipiat falsum pro vero et e converso, necesse est et utile quod sciat talium multipliciter. Et ita utile est scire solvere orationes peccantes propter multipliciter. Similiter, quia philosophia acquiritur per disputationem et collationem, et arguentes frequenter faciunt falsos syllogismos penes figuram dictionis et per alias fallacias extra dictionem, ideo, ne decipiantur, utile est scire solvere tales orationes. Tales etiam falsi syllogismi frequenter relinquuntur in libris scribentium qui veris falsa miscuerunt; ideo ne inspiciens libros eorum aequaliter credat probatum falsum sicut verum, utile est scire solvere tales falsos syllogismos».

74 Cf. e.g. GUGLIELMO DI OCKHAM 1967 *Ord.*, I, Prol., q. 11, 323,9-16.

teologo ricerca invece una Verità assoluta, trascendente. Tale verità non può avere il proprio fondamento che nella Rivelazione, ossia in un evento che non è né accessibile né giustificabile razionalmente, ma a cui può essere data solamente un'adesione di fede. Filosofia e teologia, ragione e fede, sono due insieme disgiunti, ma tutto sommato complementari.

Vi è tuttavia un elemento che accomuna il teologo e il filosofo: questo, secondo Ockham, è l'amore per la verità, da perseguire e rafforzare attraverso una rigorosa analisi logico-concettuale dei termini e delle proposizioni del linguaggio ordinario. Insegnare il vero, dunque, equivale in Ockham a insegnare principalmente un metodo logico per esprimere con precisione la semantica e le condizioni di verità dei nostri enunciati.

FABRIZIO AMERINI

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PARMA*

* fabrizio.amerini@unipr.it; Dipartimento di Studi Umanistici, Sociali e delle Imprese Culturali (D.U.S.I.C.), Via Massimo D'Azeglio 85, 43100 Parma PR, Italia.

BIBLIOGRAFIA

Fonti

BOEZIO DI DACIA 1976 *De aeternitate mundi* = BOETHII DACI *De aeternitate mundi, De summo bono, De somniis*, ed. NICOLAS G. GREEN-PEDERSEN, Copenaghen, GAD, 1976 (*Opera*, t. 3.2).

GHISALBERTI 1991 = GUGLIELMO DI OCKHAM, *Scritti filosofici*, ed. ALESSANDRO GHISALBERTI, Firenze, Nardini, 1991.

GIOVANNI DUNS SCOTO 1950 *Ordinatio* = IOANNIS DUNS SCOTI *Ordinatio. Prologus*, ed. CARL BALIĆ, Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 1950 (*Opera omnia*, t. I).

HAMESSE 1974 = *Auctoritates Aristotelis*, ed. JACQUELINE HAMESSE, Louvain-Paris, Publications Universitaires-Béatrice-Nauwelaerts, 1974.

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

GUGLIELMO DI OCKHAM 1970 *Ord.* = GUILLELMI DE OCKHAM *Scriptum in librum primum Sententiarum. Ordinatio. Distinctiones II-III*, ed. STEPHAN BROWN, GEDEON GÁL, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute, 1970 (*Opera Theologica*, t. II).

GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Sum. log.* = GUILLELMI DE OCKHAM *Summa logicae*, ed. PHILOTHEUS BOEHNER, GEDEON GÁL, STEPHAN BROWN, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute, 1974 (*Opera Philosophica*, t. I).

GUGLIELMO DI OCKHAM 1978 *Ars log.* = GUILLELMI DE OCKHAM *Expositionis in libros artis logicae prooemium*, ed. ERNEST A. MOODY, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute, 1978 (*Opera Philosophica*, t. II).

GUGLIELMO DI OCKHAM 1978 *Exp. Porph.* = GUILLELMI DE OCKHAM *Expositio in librum Porphyrii de praedicabilibus*, ed. ERNEST A. MOODY, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute, 1978 (*Opera Philosophica*, t. II).

GUGLIELMO DI OCKHAM 1978 *Exp. Praed.* = GUILLELMI DE OCKHAM *Expositio in li-*

brum Praedicamentorum Aristotelis, ed. GEDEON GÁL, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute, 1978 (*Opera Philosophica*, t. II).

GUGLIELMO DI OCKHAM 1978 *Exp. Per.* = GUILLELMI DE OCKHAM *Expositio in librum Perihermenias Aristotelis*, ed. ANGELO GAMBATESE, STEPHAN BROWN, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute, 1978 (*Opera Philosophica*, t. II).

GUGLIELMO DI OCKHAM 1979 *Ord.* = GUILLELMI DE OCKHAM *Scriptum in librum primum Sententiarum. Ordinatio. Distinctiones XIX-XLVIII*, ed. GIRARD I. ETZKORN, FRANCIS E. KELLEY, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute, 1979 (*Opera Theologica*, t. IV).

GUGLIELMO DI OCKHAM 1979 *Exp. Elench.* = GUILLELMI DE OCKHAM *Expositio super libros Elenchorum*, ed. FRANCESCO DEL PUNTA, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute, 1979 (*Opera Philosophica*, t. III).

GUGLIELMO DI OCKHAM 1980 *Quodl.* = GUILLELMI DE OCKHAM *Quodlibeta septem*, ed. JOSEPH C. WEY, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute, 1980 (*Opera Theologica*, t. IX).

GUGLIELMO DI OCKHAM 1984 *Brevis summa* = GUILLELMI DE OCKHAM *Brevis summa libri Physicorum; Summula Philosophiae naturalis et Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis*, ed. STEPHAN BROWN, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute, 1984 (*Opera Philosophica*, t. VI).

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

GUGLIELMO DI OCKHAM 1985 *Exp. Phys.* = GUILLELMI DE OCKHAM *Expositio in libros Physicorum Aristotelis: Prologus et libri I-III*, ed. VLADIMIR RICHTER, GERHARD LEIBOLD, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute, 1985 (*Opera Philosophica*, t. IV).

ROBERTO KILWARDBY 1976 *De ortu scientiarum* = ROBERT KILWARDBY, *De ortu scientiarum*, ed. ALBERT G. JUDY, Toronto, The British Academy - PIMS, 1976.

TOMMASO D'AQUINO *Sup. Sent.* = THOMAE DE AQUINO *Scriptum super libros Sententiarum*, voll. I-II, ed. PIERRE MANDONNET, Paris, Lethielleux, 1929.

TOMMASO D'AQUINO *Exp. Met.* = TOMMASO D'AQUINO, *Expositio in XII libros Metaphysicorum Aristotelis*, ed. RAIMONDO SPIAZZI, Torino-Roma, Marietti, 1964.

UGO DI S. VITTORE 1844 *Didascalicon* = HUGONIS DE SANCTO VICTORE *Didascalicon de studio legendi*, in JACQUES PAUL MIGNE (ed.), *Patrologia latina*, t. CLXXVI, 737-812, Paris, 1844.

Letteratura secondaria

AERTSEN 1996 = JAN A. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas*, Leiden, Brill, 1996.

AMERINI 2005 = FABRIZIO AMERINI, «What is Real. A Reply to Ockham's Ontological Program», *Vivarium* 43(1) (2005), 187-212.

AMERINI 2007 = FABRIZIO AMERINI, «Guglielmo di Ockham e la dimostrazione dell'esistenza di Dio», *Annali del Dipartimento di Filosofia* 13, nuova serie (2007), 5-31.

AMERINI 2009 = FABRIZIO AMERINI, «Tommaso d'Aquino, la verità e il Medioevo», *Annali del Dipartimento di Filosofia* 15, nuova serie (2009), 35-63.

AMERINI 2010 = FABRIZIO AMERINI, «Il rasoio di Chatton. La disputa tra Chatton e Ockham sul principio di parsimonia», in FABIO ROSSI (ed.), *Cristianesimo teologia filosofia. Studi in onore di Alberto Siclari*, 25-40, Milano, Franco Angeli, 2010.

AMERINI 2013 = FABRIZIO AMERINI, «Thomas Aquinas and Some Italian Dominicans (Francis of Prato, Georgius Rovegnatinus, and Girolamo Savonarola) on Signification and Supposition», in EGBERT P. BOS (ed.), *Medieval Supposition Theory Revisited*, 327-351, Leiden, Brill, 2013 (*Vivarium* 51(1-4)).

AMERINI 2019 = FABRIZIO AMERINI, «Guglielmo di Ockham, la potenza divina e l'intuizione del non-esistente», in FABRIZIO AMERINI, SIMONE FELLINA, ANDREA STRAZZONI (eds.), *Tra antichità e modernità. Studi di storia della filosofia medievale e rinascimentale*, 812-877, Parma, E-Theca Online Open Access Edizioni, 2019 (*Quaderni di Noctua* 5).

ARMSTRONG 2004 = DAVID M. ARMSTRONG, *Truth and Truthmakers*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

- BIARD 1999 = JOEL BIARD, *Guillaume d'Ockham et le théologie*, Paris, Cerf, 1999.
- BOEHNER 1945 = PHILOTHEUS BOEHNER, «Ockham's Theory of Truth», *Franciscan Studies* 5 (1945), 138-161.
- BOEHNER 1946 = PHILOTHEUS BOEHNER, «Ockham's Theory of Supposition and the Notion of Truth», *Franciscan Studies* 6 (1946), 261-292.
- BOEHNER 1946 = PHILOTHEUS BOEHNER, «The Metaphysics of William Ockham», *The Review of Metaphysics* 1 (1947-1948), 59-86.
- BROWER-TOLAND 2007 = SUSAN BROWER-TOLAND, «Intuition, Externalism, and Direct Reference in Ockham», *History of Philosophy Quarterly* 24 (2007), 317-336.
- BROWER-TOLAND 2017 = SUSAN BROWER-TOLAND, «Causation and Mental Content. Against the Externalist Reading of Ockham», in JENNY PELLETTIER, MAGALI ROQUES (eds.), *The Language of Thought in Late Medieval Philosophy. Essays in Honour of Claude Panaccio*, 59-80, Berlin, Springer, 2017.
- DUTILH NOVAES 2007 = CATARINA DUTILH NOVAES, *Formalizing Medieval Logic: Supposition, Obligationes and Consequentia*, Berlin, Springer, 2007.
- DUTILH NOVAES 2008 = CATARINA DUTILH NOVAES, «An Intensional Interpretation of Ockham's Theory of Supposition», *Journal of the History of Philosophy* 46(3) (2008), 365-394.
- DUTILH NOVAES 2011a = CATARINA DUTILH NOVAES, «Theories of Supposition», in HENRIK LAGERLUND (ed.), *The Springer Encyclopedia of Medieval Philosophy*, 1229-1236, Berlin, Springer, 2011.
- DUTILH NOVAES 2011b = CATARINA DUTILH NOVAES, «Theories of Truth», in HENRIK LAGERLUND (ed.), *The Springer Encyclopedia of Medieval Philosophy*, 1340-1347, Berlin, Springer, 2011.
- DUTILH NOVAES 2018 = CATARINA DUTILH NOVAES, «Ockham's Supposition Theory as Formal Semantics», in CHRISTOPH KANN, BENEDIKT LOEWE, CHRISTIAN RODE, SARA L. UCKELMAN (eds.), *Modern Views of Medieval Logic*, 85-110, Leuven-Paris-Bristol, Peeters, 2018.
- GÁL 1967 = GEDEON GÁL, «Gualteri de Chatton et Guillelmi de Ockham con-

troversia de natura conceptus universalis», *Franciscan Studies* 27 (1967), 191-212.

GORIS, AERTSEN 2019 = WOUTER GORIS, JAN A. AERTSEN, «Medieval Theories of Transcendentals», in EDWARD N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2019, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/transcendentals-medieval/> (ultimo accesso 30 novembre 2022).

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

KEELE 2002 = RONDO KEELE, *Formal Ontology in the Fourteenth-Century: The Chatton Principle and Ockham's Razor*, Ph.D. Dissertation, Indiana University, Bloomington, 2002.

KEELE 2006 = RONDO KEELE, «Walter Chatton», in EDWARD N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2006, URL = <http://plato.stanford.edu/entries/walter-chatton/#ChaWor> (ultimo accesso 30 novembre 2022).

KUNNE 2005 = WOLFGANG KUNNE, *Conceptions of Truth*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

LAMBERTINI, MARMO, TABARRONI 1997 = ROBERTO LAMBERTINI, COSTANTINO MARMO, ANDREA TABARRONI, «*Virtus verborum: linguaggio ed interpretazione nel Dialogus di Guglielmo di Ockham*», in ALAIN DE LIBERA, ABDELALI ELAMRANI-JAMAL, ALAIN GALONNIER (eds.), *Langages et Philosophie. Hommage a Jean Jolivet*, 221-236, Paris, Vrin, 1997.

BIARD 2009 = JOEL BIARD (ed.), *Le langage mental du Moyen Âge à l'âge classique*, Louvain-la-Neuve - Louvain, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie - Peeters, 2009.

LOWE 2002 = JONATHAN LOWE, *A Survey of Metaphysics*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

MACBRIDE 2022 = FRASER MACBRIDE, «Truthmakers», in EDWARD N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2022, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/truthmakers/> (ultimo accesso 30 novembre 2022).

MCCORD ADAMS 1987 = MARILYN MCCORD ADAMS, *William Ockham*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1987.

MOODY 1953 = ERNEST A. MOODY, *Truth and Consequences in Medieval Logic*, Amsterdam, Greenwood Press, 1953.

MULLER 2012 = PAOLA MULLER, *La logica di Ockham*, Milano, Vita e Pensiero, 2012.

PANACCIO 1992 = CLAUDE PANACCIO, *Les mots, les concepts et les choses La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui*, Paris, Vrin, 1992.

PANACCIO 1999 = CLAUDE PANACCIO, *Le discours intérieur: de Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris, Seuil, 1999.

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

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

PANACCIO 2011 = CLAUDE PANACCIO, *Chatton, Ockham, and the Truthmaker Principle*, relazione presentata al 14th E.A. Moody Workshop in Medieval Philosophy, *Medieval Conceptions of Truth, organized by Calvin Normore, Los Angeles, 9-10 April 2011*.

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

PASNAU 2007 = ROBERT PASNAU, «Abstract Truth in Thomas Aquinas», in HENRIK LAGERLUND (ed.), *Representation and Object of Thought in Medieval Philosophy*, 33-61, Aldershot, Ashgate, 2007.

PELLETTIER 2013 = JENNY E. PELLETTIER, *William Ockham on Metaphysics: The Science of Being and God*, Leiden, Brill, 2013.

PINI 2002 = GIORGIO PINI, *Categories and Logic in Duns Scotus. An Interpretation of Aristotle's Categories in the Late Thirteenth Century*, Leiden, Brill, 2002.

SPADE 1998 = PAUL V. SPADE, «Three Versions of Ockham's Reductionist Pro-

gram», *Franciscan Studies* 56 (1998), 335-346.

SPADE 1999 = PAUL V. SPADE, «Ockham's Nominalist Metaphysics: Some Main Themes», in PAUL V. SPADE (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, 100-117, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

SPADE 2002 = PAUL V. SPADE, *Thoughts, Words and Things: An Introduction to Late Mediaeval Logic and Semantic Theory*, 2002, URL = http://pvspade.com/-Logic/docs/thoughts1_1a.pdf (ultimo accesso 20 novembre 2022).