

pp. 399-957 e cfr. SCHOLZ, *op. cit.*, II, pp. 392-395); *Tractatus de electione Caroli IV* (1348, inedito e cfr. SCHOLZ, *op. cit.*, II, pp. 349-363); *Breviloquium de principatu tyrannico* (1338-42, a cura di L. Baudry, Parigi, 1927); *Tractatus de imperatorum et pontificum potestate* (1347, in SCHOLZ, *op. cit.*, II, pp. 346-391, e a cura di C. K. Brampton, Oxford, 1927).

BIBLIOGRAFIE GENERALI: *Ockham-Literatur 1919-1949*, in « Franziskanische Studien », XXXII (1950), pp. 1919-1949 a cura di V. HEINCH; altre indicazioni nei volumi del Baudry, del De Lagarde, del Vasoli, e negli articoli del Vignaux e dell'Aman citati sotto. ANTOLOGIE: OCKHAM, *Philosophical Writings* (testo latino e traduzione inglese di passi scelti a cura di PH. BOHNER), Edimburgo, 1957. MONOGRAFIE: N. ABBAGNANO, *Guglielmo di Ockham*, Lanciano, 1931; S. V. ZUIDEMA, *Die philosophie van Occam in zijn Commentaar op de Sententien*, voll. 2, Hilversum, 1936; C. GIACON, *Guglielmo di Occam*, Milano, 1941, voll. 2; G. DE LAGARDE, *Ockham et son temps*, Parigi, 1942; *Ockham, bases de depart*, Parigi, 1946; *Ockham: la morale et le droit*, Parigi, 1946 (costituiscono i voll. IV, V, VI de *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*); L. BAUDRY, *Guillaume d'Occam, sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques*, I, Parigi, 1949; C. VASOLI, *Guglielmo d'Occam*, Firenze, 1953; L. BAUDRY, *Lexique philosophique de Guillaume de Ockham. Étude des notions fondamentales*, Parigi, 1958. Ma si vedano inoltre gli articoli di E. AMAN e P. VIGNAUX, nel *Dictionnaire de théologie catholique*, t. IX (1931), coll. 864-904, e di P. VIGNAUX, *Nominalisme*, *ibid.*, coll. 733-789; nonché il numero speciale del « Franziskanische Studien » dedicato interamente al pensiero occamista: *Wilhelm Ockham* (1349-1949). *Aufsätze zu seiner Philosophie und Theologie*, XXXII (1950), con saggi di E. HOCHSTETTER, P. VIGNAUX, G. MARTIN, PH. BÖHNER, A. B. WOLTER, J. SALAMUCHA, A. HANEMAN, R. HOHN, V. HEYNK, e la raccolta di saggi di PH. BÖHNER, *Collected articles on Ockham*, St. Bonaventure (N. Y.), 1958.

1. Atto apprensivo e atto giudicativo.

[In *Sent.*, Pröl. q. 1 N seg.] Mostrerò come il nostro intelletto, anche in questa vita, può avere due modi

specificamente distinti di conoscenza semplice [*incomplexa*] del medesimo oggetto e sotto il medesimo aspetto. L'una può dirsi *intuitiva*, l'altra *astrattiva*... Per spiegare questa prima conclusione presenterò alcune distinzioni e affermazioni preliminari; dopo, proverò la conclusione principale.

Innanzitutto sono due gli atti dell'intelletto. Il primo è un atto *apprensivo*, rispetto a qualsiasi termine di un atto della potenza intellettuale, sia complesso che semplice. Noi infatti apprendiamo non solo ciò che è semplice, ma anche proposizioni e dimostrazioni, impossibilità e necessità, e, in genere, tutto ciò che cade nell'ambito della potenza intellettuale. Il secondo atto può dirsi giudicativo, con cui il soggetto non solamente apprende il proprio oggetto, ma vi assente o ne dissente. Tale atto riguarda soltanto un complesso (*complexum*) perché il nostro intelletto dà il suo assenso solo a ciò che riteniamo vero, e non dissente se non da ciò che ritiene falso. È chiaro, dunque, che rispetto a un complesso è possibile un duplice atto, e cioè un atto apprensivo e un atto giudicativo.

Ed ecco la prova: è possibile che uno apprenda una proposizione e non assenta né dissenta, come appare chiaramente, per esempio, con le proposizioni indifferenti, a cui l'intelletto non dà né assenso né dissenso (altrimenti non sarebbero indifferenti). Analogamente, un laico ignaro di latino può ascoltare molte proposizioni in tale lingua senza assentire né dissentire. D'altra parte è certo che l'intelletto può assentire a una proposizione e dissentire da un'altra.

La seconda distinzione è che, come rispetto ad una proposizione vi possono essere due atti, così possono esservi anche due *abiti* [*habitus*] corrispondenti, di cui l'uno inclina l'intelletto a un atto apprensivo e l'altro a un atto giudicativo.

La distinzione è chiara: infatti dopo che uno ha appreso spesso una proposizione indifferente, si sente

portato ad apprendere e pensarla meglio di prima. Ha dunque un *abito* ad atti apprensivi. Il fatto che vi siano anche *abiti* verso atti giudicativi risulta chiaro da quanto il Filosofo dice nel libro sesto dell'*Etica* [capp. 3-8] ove afferma l'esistenza di *abiti* di intellesione, di conoscenza ecc.

La prima conclusione è: l'atto giudicativo in riferimento a un complesso [*complexum*] presuppone un atto apprensivo del complesso stesso...

Di qui deriva una seconda conclusione: ogni atto giudicativo presuppone nella stessa facoltà una conoscenza semplice dei termini: ossia presuppone un atto apprensivo, e l'atto apprensivo di un complesso presuppone una conoscenza semplice dei termini...

La terza conclusione è: nessun atto della parte sensitiva dell'anima è, parzialmente o totalmente, causa immediata o prossima di un atto giudicativo dell'intelletto.

Tale conclusione può essere appoggiata da un argomento persuasivo: se infatti le intenzioni dell'anima (*intentiones animae*) bastano come cause prossime e immediate a produrre alcuni atti giudicativi, bastano anche a produrre qualsiasi atto giudicativo. Ora alcune intenzioni sono sufficienti a produrre alcuni atti giudicativi, ossia le conclusioni [di un ragionamento]; infatti se l'intelletto ha la conoscenza delle premesse, la conclusione è subito nota, senza bisogno d'altro. Dunque le intenzioni dell'anima sono sufficienti come cause prossime di un atto giudicativo. Quindi, dal momento che le cause esistenti nell'intelletto sono sufficienti, è superfluo ricorrere ad altre cause.

Date queste premesse, provo così la prima conclusione: ogni conoscenza semplice di termini che può causare la cognizione evidente di un complesso di tali termini, è specificamente distinta da una cognizione che, indipendentemente dalla sua intensità, non può produrre una cognizione evidente dello stesso complesso. Questo è chiaro: infatti cose dello stesso genere ed egual-

mente perfette possono produrre effetti dello stesso genere nello stesso oggetto ugualmente disposto a riceverne l'effetto, come è detto nel settimo libro dei *Topici* [152a, 2 segg.]. Ora è certo e risulta dall'esperienza, che l'intelletto può avere una conoscenza semplice così di Socrate come della bianchezza, senza tuttavia potere per questo sapere se Socrate sia bianco o no. Ma, oltre questa cognizione, l'intelletto può averne un'altra, con cui sapere con evidenza che Socrate, se è bianco, è bianco. Perciò l'intelletto può avere due conoscenze semplici delle stesse cose: l'una può produrre una conoscenza evidente di questa proposizione contingente, l'altra no, indipendentemente dalla sua intensità. Quindi queste due conoscenze sono specificamente distinte...

Il secondo argomento principale è questo: se un oggetto intelligibile può essere conosciuto solo dall'intelletto, e in nessun modo dal senso; se c'è una conoscenza semplice di esso sufficiente per una conoscenza evidente di una verità contingente, ed un'altra non sufficiente; allora le due conoscenze sono specificamente distinte. Ora intellesioni, emozioni, piaceri, tristezze e simili sono intelligibili e in nessun modo sensibili. Una loro cognizione semplice basta per una conoscenza evidente del loro esistere o meno, in questo o quel soggetto; ma non ogni cognizione semplice di esse è sufficiente; quindi ecc. La prima parte della premessa minore si dimostra così: ognuno sperimenta in sé stesso che intende, ama, gode, soffre. Essendo, queste, conoscenze di fatti contingenti, non possono essere derivate da proposizioni necessarie. Quindi, o si otterranno da una conoscenza semplice dei termini, o delle cose per cui i termini stanno; o da una proposizione non necessaria tratta da una conoscenza semplice dei termini o delle cose; o vi sarà processo all'infinito di tali proposizioni contingenti. La terza ipotesi è impossibile, perché vi deve essere una fine nelle serie di tali proposizioni. Nella seconda ipotesi, la proposizione contingente, o contiene

qualche termine ottenuto da un oggetto sensibile, o non lo contiene. La prima alternativa non si può ammettere, perché non c'è alcuna proposizione intorno a una cosa sensibile da cui segua necessariamente che l'amore è nella volontà, come si chiarirà altrove; quindi non vi è alcuna proposizione contingente in virtù della quale si possa conoscere con evidenza che questo uomo ama. Se si concede la seconda alternativa, abbiamo il risultato desiderato: che una conoscenza semplice di termini puramente intelligibili è sufficiente per una conoscenza evidente di una verità contingente. La seconda parte della premessa minore si dimostra così: non c'è nessuna inconsistenza nel supporre che uno non sappia se una certa cosa intelligibile esista o meno, pur avendo di essa una conoscenza semplice; questo non è più inconsistente che supporre di una cosa sensibile. Se infatti l'intelletto di qualcuno percepisce direttamente l'amore di un altro, e così è certo dell'amore di un'altra persona come del proprio, non c'è difficoltà alcuna ad ammettere anche che possa poi intendere tale amore e tuttavia ignorare se esista ancora; così come avviene per le cose sensibili prima viste e poi pensate.

Questo secondo argomento prova che è possibile per l'intelletto avere due tipi di cognizione, ed averli rispetto a puri intelligibili. Il primo argomento invece prova che il nostro intelletto ha attualmente, in questa vita, questi due tipi di conoscenza anche rispetto ai fatti sensibili...

2. *Conoscenza astrattiva e conoscenza intuitiva.*

[*In Sent.*, Prol. q. 1.] Dico dunque che vi sono due modi di conoscenza semplici, e l'uno può dirsi della 'conoscenza astrattiva', l'altro della 'conoscenza intuitiva'. Non mi interessa se altri vogliano chiamare o no questa conoscenza semplice conoscenza intuitiva: a me importa soprattutto provare che il nostro intelletto

può avere due conoscenze semplici della stessa cosa, specificamente diverse.

Dobbiamo tuttavia renderci conto che il termine 'cognizione astrattiva' può essere preso in due sensi: nell'uno significa la conoscenza astratta da molti singolari; in questo senso la conoscenza astrattiva non è altro che la conoscenza di un universale che può essere astratto da molte cose. Di questo diremo poi. Se l'universale è una qualità reale esistente nell'anima come nel suo soggetto — che è opinione probabile — allora si deve concedere che tale universale può essere conosciuto intuitivamente, e che la stessa conoscenza è intuitiva e astrattiva, secondo il primo significato di astrattivo. In questa accezione intuitivo ed astrattivo non contrastano.

In un secondo significato, la conoscenza astrattiva astrae dall'esistenza e dalla non-esistenza, e da tutte le altre condizioni che appartengono contingentemente alla cosa, o sono predicate di essa. Questo non significa che possa esser conosciuta con una conoscenza intuitiva qualcosa che non è conosciuta con la conoscenza astrattiva; anzi la stessa cosa è conosciuta pienamente e sotto il medesimo aspetto da tutte e due le cognizioni. Si distinguono però così: la conoscenza intuitiva di una cosa ci permette di sapere se la cosa esiste o meno, in modo che, se la cosa esiste, l'intelletto giudica immediatamente che esiste, e conosce con evidenza che esiste, se il giudizio non è impedito dalla imperfezione della cognizione. Allo stesso modo, se la potenza divina conservasse una perfetta cognizione intuitiva di una cosa non più esistente, in virtù di tale conoscenza semplice l'intelletto saprebbe con evidenza che tale cosa non esiste.

Similmente la conoscenza intuitiva è tale che, se una cosa conosciuta per suo mezzo inerisce come un accidente a un'altra, o è localmente distinta da un'altra, o sta in qualche relazione con un'altra, la cognizione semplice di queste cose ci permette di conoscere immediatamente se una cosa inerisca o no a un'altra, se sia distante

o no, e così via per le altre verità contingenti, sempre che la cognizione non sia troppo debole, o non abbia altri impedimenti. Per esempio, se Socrate è realmente bianco, allora la conoscenza di Socrate e della bianchezza è detta conoscenza intuitiva, se in virtù di essa si può conoscere con evidenza che Socrate è bianco. In generale, ogni conoscenza semplice di uno o più termini o cose, è una conoscenza intuitiva se ci permette di conoscere una verità contingente, soprattutto di cose presenti.

La conoscenza astrattiva, d'altra parte, è quella per cui non si può sapere con evidenza se un fatto contingente esiste o no. In questo modo la conoscenza astrattiva astrae dall'esistenza e dalla non-esistenza, perché, in contrasto con la conoscenza intuitiva, non ci permette di sapere l'esistenza di ciò che esiste e la non-esistenza di ciò che non esiste.

Dalla conoscenza intuitiva comincia la conoscenza sperimentale; infatti, in genere, chi può mediante l'osservazione conoscere una verità contingente e, per suo mezzo, una verità necessaria, ha una conoscenza semplice di termini o cose che un altro, incapace di fare quell'osservazione, non può avere. Come la conoscenza dei fatti sensibili ottenuta dall'esperienza (come dice il Filosofo nel primo libro della *Metafisica* [980a, 29 segg.] e nel secondo degli *Analitici posteriori* [100a, 4 segg.]) comincia con i sensi, ossia dall'intuizione sensibile dei fatti sensibili, così in generale la conoscenza scientifica degli aspetti puramente intelligibili dell'esperienza comincia con una intuizione intellettuale di tali aspetti intelligibili.

E tuttavia bisogna badare che talora può avvenire che nessuna verità contingente, o solo poche, possono essere conosciute di una cosa nota intuitivamente, e ciò per la limitatezza della conoscenza intuitiva, che è molto imperfetta ed oscura, o a causa di qualche impedimento del soggetto, o per altri ostacoli.

3. *Gli universali.*

[*Summa totius logicae*, I, 14.] [Il concetto è singolare e universale] nello stesso senso in cui diciamo che il sole è causa universale, mentre in effetti è una cosa particolare e singolare, e quindi una causa particolare e singolare. Noi diciamo infatti che il sole è causa universale perché è causa di molte cose, ossia di tutte le cose inferiori che sono generabili e corruttibili. D'altra parte lo si dice causa particolare perché è una causa sola, e non più cause. Allo stesso modo l'intenzione dell'animo (*intentio animae*) viene chiamata universale perché è un segno predicabile di più cose; e viene detta singolare perché è una cosa sola e non più cose.

[Bisogna però sapere che l'universale è di due tipi. V'è infatti un universale *naturale*, ossia un segno naturalmente predicabile di più cose, così come il fumo significa naturalmente il fuoco, e il gemito di un malato la sofferenza, e il riso la gioia; un tale universale non è un'intenzione dell'anima, e dunque nulla di sostanziale o di accidentale al di fuori dell'anima... V'è poi invece un universale *per convenzione*; in questo significato una parola, che pure in effetti è una qualità numericamente una, è universale, giacché è un segno convenzionale assunto a significare più cose. Perciò allo stesso modo in cui chiamiamo comune una parola, possiamo anche dirla universale. Ma questa proprietà non deriva da natura, bensì solo dall'arbitrio di chi l'ha istituita.]

[*Ib.* I, 15.] Che nessun universale sia una qualche sostanza esistente fuori dell'anima, può essere dimostrato in modo evidente. In primo luogo così: non c'è universale che sia una sostanza singolare, numericamente una. Difatti, se dicessimo che c'è, ne conseguirebbe che Socrate sarebbe qualcosa di universale, giacché non v'è nessuna speciale ragione per cui una certa sostanza singolare debba essere universale, e un'altra no. Nessuna sostanza singolare è, dunque, universale, ma ogni so-

stanza è numericamente una e singolare, poiché ogni cosa è una cosa sola e non più cose. Se infatti è una cosa sola e non più cose, è anche numericamente una; questo infatti significa per tutti gli uomini l'espressione «una numericamente». Se invece una sostanza fosse più cose, sarebbe o più cose singolari o più cose universali. Nel primo caso conseguirebbe che una sostanza sarebbe più sostanze singole; e quindi qualche sostanza sarebbe molti uomini. In tal modo, benché l'universale si distingua dal particolare, non si distinguerebbe tuttavia dai particolari. Se invece una qualche sostanza fosse più cose universali, si consideri una di quelle cose universali e si chieda: è essa una cosa e non più, oppure è più cose? Nel primo caso ne conseguirà che è una cosa singolare; nel secondo, noi chiederemo: 'è più cose universali o più cose particolari?'. Così, o si andrà all'infinito, oppure si concederà che nessuna sostanza è universale senza essere singolare: il che significa che nessuna sostanza è universale.

Similmente, se un universale fosse una sostanza esistente nelle sostanze singolari e distinta da esse, ne seguirebbe che potrebbe anche esistere senza di esse; qualunque cosa infatti che sia anteriore per sua natura ad un'altra, Dio può farla esistere anche senza di essa; ma la conseguenza è assurda.

Inoltre, se fosse vera questa opinione, non potrebbe venir creato nessun individuo, ma qualcosa dell'individuo preesisterebbe; il suo essere, infatti, non verrebbe tratto dal nulla, se l'universale che è in esso esistesse già prima in un altro individuo.

Da questi e da molti altri testi risulta che un universale è un'intenzione dell'anima tale da poter essere predicato di più cose. Questo può esser confermato dalla ragione. Tutti infatti sono d'accordo nel riconoscere che ogni universale è predicabile di più cose. Ora, solo un'intenzione o un segno convenzionale, non una sostanza, è per natura predicabile. Perciò solo un'inten-

zione o un segno convenzionale è universale. Tuttavia io non uso per ora 'universale' come segno convenzionale, ma intendo ciò che è naturalmente un universale. È chiaro per altro che nessuna sostanza è di natura tale da poter essere predicata; se questo fosse, ne seguirebbe che una proposizione potrebbe esser composta di sostanze particolari, e quindi il soggetto potrebbe essere in Roma e il predicato in Inghilterra. E questo è assurdo.

Ancora: una proposizione è, o mentale, o verbale, o scritta. Perciò i suoi elementi sono, o nella mente, o nel discorso, o nello scritto. Tali cose, tuttavia, non sono sostanze particolari. Ora, nessuna proposizione è composta di sostanze; ma la proposizione è composta di universali; dunque gli universali non sono sostanze.

4. L'universale come atto dell'intelletto.

[*Expositio super librum Perihermeneias.*] L'intelletto apprendendo una cosa singolare forma in sé la conoscenza di quella sola cosa singolare. Questa conoscenza si dice affezione [*passio*] dell'anima, e per sua natura può stare per [*supponere*] quella cosa singolare. Ad es., la parola 'Socrate' sta, per convenzione, per la cosa significata, in modo che chi sente l'espressione 'Socrate corre' non pensa che stia correndo il termine 'Socrate' ma la cosa significata dalla parola.

Ma oltre a questa intellesione di una cosa singolare l'intelletto forma anche altri atti che non si riferiscono a una cosa piuttosto che a un'altra: per esempio, come la parola 'uomo' non significa Socrate piuttosto che Platone, e quindi non sta per Socrate piuttosto che per Platone...

Mediante tale intellesione comune o confusa le cose singolari fuori della mente vengono conosciute. Così, dire che abbiamo una confusa intellesione dell'uomo, significa che abbiamo una cognizione per cui non intendiamo un uomo piuttosto che un altro, ma un uomo piuttosto che un asino. E questo significa solo che tale

cognizione per una sorta di assimilazione ha maggior rassomiglianza con un uomo che con un asino, pur non rassomigliando a questo piuttosto che a quell'uomo. In conseguenza di ciò sembra potersi dire che con tale conoscenza confusa può essere conosciuta un'infinità di oggetti. Né questo sembra più difficile a sostenersi dell'affermazione che un'infinità di oggetti può essere amata o desiderata mediante lo stesso atto di amare o desiderare. Ma questa seconda affermazione non sembra insostenibile, perché un uomo può gradire tutte le parti di un continuo, o desiderare che tutte continuino ad esistere. In tal caso vien desiderata semplicemente una parte del continuo, ma non una parte piuttosto che un'altra; perciò tutte le parti devono essere desiderate, pur essendo infinite di numero. Analogamente qualcuno può desiderare l'esistenza di tutti gli uomini che possono esistere; ora questi sono infiniti di numero, perché un'infinità di uomini può essere generata.

Così può dirsi che una medesima nozione si riferisce a un numero infinito di singolari senza essere una conoscenza propria di alcuno di essi, e ciò a causa di una specifica somiglianza fra tali individuali che non sussiste con altri. Tuttavia nessuna cosa singolare può essere distinta da un'altra per mezzo di una cognizione del genere.

5. Dei termini.

[*Summa totius logicae*, I, 1.] Secondo Boezio (*In librum de interpretatione*, ed. II, 1; *PL.* 64, 413a) il discorso è triplice, ossia scritto, parlato e concepito; ed il discorso concepito ha la sua realtà solo nell'intelletto. Allo stesso modo anche il termine è triplice, scritto, parlato e concepito.

Il termine scritto è parte di una proposizione scritta su una qualche materia, che vediamo o che può esser vista dagli occhi corporei. Il termine parlato è parte di una proposizione emessa dalla bocca, e tale che può essere udita dagli orecchi corporei. Il termine concepito

è un'intenzione o modificazione dell'anima, che significa o consignifica per sua natura qualche cosa, e che è capace di costituire una parte di una proposizione mentale, e di stare per ciò che significa. Perciò questi termini concepiti, e le proposizioni che essi compongono, sono quelle parole mentali, a proposito delle quali S. Agostino nel libro quindicesimo dell'opera *Sulla Trinità (De Trinitate, 27, 1; PL. 42, 1097)* dice che non appartengono a nessuna lingua, ma restano solo nella mente, e non possono essere espresse, anche se si pronunciano suoni verbali che sono segni ad esse subordinati.

Dico che le parole (*voces*) sono segni subordinati ai concetti o intenzioni dell'anima; ma questo non significa che, qualora si intenda il vocabolo «segno» in senso proprio, le parole indichino propriamente e primariamente i concetti, bensì che le parole vengono coniate e imposte per significare le cose stesse rappresentate dai concetti mentali. Perciò il concetto significa qualcosa primariamente e naturalmente, mentre la parola significa la stessa cosa secondariamente, in quanto la parola è stata istituita per significare qualcosa significato per mezzo del concetto mentale. Sicché se quel concetto mutasse il suo significato, subito anche la parola muterebbe il proprio, senza che occorra una nuova convenzione. Per questo Aristotele dice che «le parole sono segni delle affezioni interne dell'anima» (*Perihermenia*, I, 16a, 3 sgg.); e così intende anche Boezio quando afferma che le parole significano i concetti (*In lib. de int.*, ed. I, *PL.*, 64, 301 sgg.); e, in generale, tutti gli autori i quali affermano che le parole significano, o sono i segni delle modificazioni dell'anima, vogliono dire soltanto che le parole sono segni i quali significano secondariamente le cose stesse direttamente indicate dalle modificazioni dell'anima. Alcune parole, tuttavia, possono riferirsi in primo luogo alle modificazioni dell'anima o concetti, e secondariamente possono invece riferirsi ad altre intenzioni dell'anima...

6. La teoria della « *suppositio* ».

[*Summa totius logicae*, I, 64.] Si deve sapere che la *supposizione* si distingue in primo luogo in *supposizione semplice*, *personale* e *materiale*.

Si dà, in genere, *supposizione personale* quando il termine sta per l'oggetto significato, indipendentemente dal fatto che si tratti di una cosa esterna all'anima, oppure di un suono vocale, oppure di concetti, o di parole scritte, o di qualunque altra cosa immaginabile. Quando il soggetto o il predicato della proposizione sta per l'oggetto significato, e viene assunto in quanto significativo, si ha sempre una *supposizione personale*. Per esempio del primo caso, se io dico: l'«uomo è un animale», il termine «uomo» sta per tutti gli individui che significa; «uomo» infatti viene assunto come segno significativo tali uomini, e nient'altro; difatti il termine non significa qualcosa di comune ad essi, ma, come dice il Damasceno (*Dialectica*, 5; PG. 94, 549 bc), proprio quegli uomini come tali.

Per esempio del secondo caso, se diciamo: «ogni nome pronunciato è parte di un discorso», il termine «nome» sta per certi suoni vocali, poiché viene coniato e impostato per significare appunto quei suoni vocali. Si ha, dunque, una *supposizione personale*.

Per esempio del terzo caso, se dico: «ogni specie è un universale», oppure «ogni concetto dell'anima è nell'anima», in entrambi i casi si ha una *supposizione personale*, perché il soggetto sta per le cose significate.

Per esempio del quarto caso, se dico: «ogni discorso scritto è un discorso», il soggetto sta per ciò che significa, ossia, per i segni scritti, e perciò dà luogo a una *supposizione personale*.

Di qui risulta che non definiscono bene la *supposizione personale* quelli che dicono che si dà *supposizione personale* quando il termine sta in luogo della cosa. La definizione è questa: «La *supposizione personale* si dà quando un termine sta per ciò che è significato, ed è usato nella sua funzione significativa».

Si dà invece una *supposizione semplice* quando il termine sta per un'intenzione mentale, ma non viene preso nella sua funzione significativa.

Per esempio, se dico: «l'uomo è una specie», il termine «uomo» sta per un'intenzione mentale, che è, appunto, la specie; eppure, parlando in modo rigoroso, quel termine «uomo» non significa quel concetto. Quella parola e quel concetto sono unicamente segni subordinati l'uno all'altro, e significanti la stessa cosa, come abbiamo spiegato altrove. Di qui risulta evidente la falsità dell'opinione di chi dice comunemente che si dà «*supposizione semplice*» quando il termine sta per l'oggetto significato. La «*supposizione semplice*», invece, si ha quando il termine sta per l'intenzione mentale, che non è propriamente il significato del termine; il termine infatti significa le cose vere, e non le intenzioni mentali.

Si dà *supposizione materiale* quando il termine non sta per quel che significa, ma per un segno vocale o scritto, com'è evidente in questa proposizione: «l'uomo è un nome», ove il termine «uomo» sta per se stesso, e non significa che se stesso. Allo stesso modo nella proposizione «è scritto 'uomo'», si dà *supposizione materiale* perché il termine sta per ciò che viene scritto.

E dobbiamo notare che come tre modi di «*supposizione*» convengono alla parola pronunciata, così anche convengono alla parola scritta. Se, infatti, si scrivono le quattro proposizioni seguenti: «l'uomo è un animale», «l'uomo è una specie», «uomo è una parola di due sillabe», «uomo è una parola scritta», ogni proposizione può essere vera, ma ognuna in modo diverso, perché ciò che è un animale non è affatto una specie e nemmeno una parola di due sillabe, né una parola scritta. E, nello stesso modo, ciò che è una specie non è un animale, né una parola di due sillabe e così via. E tuttavia nelle due ultime proposizioni il termine ha una *supposizione materiale*.

Ma la supposizione materiale si potrebbe suddividere, a seconda che il soggetto stes- se per un segno parlato o per un segno scritto. Se possedessimo i termini, potremmo distinguere la supposizione per un segno parlato da quella per un segno scritto, così come distinguiamo la supposizione che sta per l'oggetto significato da quella che sta per un'intenzione mentale, chiamando « personale » l'una e « semplice » l'altra. Purtroppo in questo caso non abbiamo i termini. E tuttavia come tale diversità di supposizione si può applicare a un termine parlato e scritto, così si può applicare a un termine mentale, poiché un'intenzione mentale può stare per ciò che significa, o per se stessa, o per un segno verbale, o per un segno scritto.

Dobbiamo sapere inoltre che la supposizione non si chiama « personale » perché stia in luogo di una persona, né si chiama « semplice » perché stia per una cosa semplice, né « materiale » perché stia per una cosa materiale, ma solo per le ragioni già dette. Perciò i termini « materiale », « semplice » e « personale » sono usati in modo equivoco in logica e nelle altre scienze. In logica, tuttavia, sono usati di solito uniti al termine « supposizione ».

[*Ib.* I, 65.] Occorre anche notare che un termine, qualunque sia la proposizione in cui si ponga, può avere una *supposizione personale*, se non viene costretto ad assumerne un'altra dalla volontà di chi lo usa. Così un termine equivoco può stare in qualunque proposizione per qualsiasi oggetto significato, se non viene costretto a significare una cosa determinata dalla volontà di chi lo usa. Tuttavia un termine non può avere una *supposizione semplice e materiale* in tutte le proposizioni, ma solo quando viene posto in relazione con un altro che si riferisce a un'intenzione mentale, o a un segno orale o scritto. Per esempio, nella proposizione « l'uomo corre », il termine « uomo » non può avere una *supposizione semplice*, o *materiale*, perché il « correre » non si rife-

risce né all'intenzione mentale né alla parola parlata o scritta. Nella proposizione « l'uomo è una specie » il caso è diverso: « specie », infatti, significa un'intenzione, e perciò il termine può avere una *supposizione semplice*. Quindi la proposizione può avere vari sensi secondo il terzo modo di equivocazione, perché il soggetto può avere una *supposizione semplice* o *personale*.

Nel primo caso la proposizione è vera, perché denota che un'intenzione mentale o concetto è una specie, e questo è vero. Nel secondo caso la proposizione è semplicemente falsa; perché denota che qualcosa significata dal termine « uomo » è una specie; il che è evidentemente falso.

7. Possibile pluralità dei mondi. *W*

[*In Sent.*, I, d. 44, q. 1.] Si domanda se Dio potrebbe fare un mondo migliore di questo.

... Io ritengo probabile che Dio può fare un altro mondo migliore di questo e distinto specificamente da questo, massimamente per quel che riguarda la varietà e la pluralità delle specie.

Affermo intanto che Dio può fare un mondo migliore di questo e distinto solo per numero da questo. Difatti Dio può produrre infiniti individui della stessa specie di quelli che ora ci sono. Dunque egli può produrre altrettanti individui o anche più, di quelli che ora ci sono, nonché la specie di essi; ma non è costretto a produrli in *questo* mondo. Li può produrre fuori di questo mondo e fare di essi un *altro* mondo, come da quelli che ha già prodotto costituì questo mondo.

Se si obietta quel che dice il Filosofo nel *De coelo* (I, 8, 276 a, 17 seg.) [cioè che se ci fosse un altro mondo, gli elementi di esso, tendendo ai loro luoghi naturali, finirebbero sempre per unificarsi e dar luogo così ad un unico mondo], allora io chiedo se la terra di questo nuovo mondo si moverebbe verso il centro di esso oppure no. Non si può dire di no, perché i corpi della stessa

specie si muovono verso lo stesso luogo, sicché come la terra del nostro mondo si muove naturalmente verso il centro di questo mondo, così la terra di un altro mondo si muoverà naturalmente verso il centro di quell'altro mondo. Se infatti così non fosse, la terra di quell'altro mondo si allontanerebbe dal suo centro: il che è impossibile perché il grave non si allontana mai naturalmente dal suo centro.

Si può obiettare a questo argomento: 1) che Aristotele esclude che individui della stessa specie si muovono naturalmente verso luoghi della stessa specie ma diversi di numero giacché in tal caso le parti della nostra terra si muoverebbero verso luoghi di specie identica ma di numero diverso, il che è contrario alla testimonianza dei sensi; 2) che Aristotele stesso argomenta così: Ciò che è costituito da tutta la sua materia non è plurificabile; ma il cielo è costituito da tutta la sua materia, dunque non possono esserci più cieli.

1) Al primo di questi argomenti rispondo che, qualunque tutti gli individui di una stessa specie possono naturalmente muoversi verso un luogo numericamente identico p. es. nel caso che essi occupino successivamente lo stesso posto fuori del loro luogo naturale, non occorre tuttavia che essi si muovano per loro natura *sempre* verso un luogo numericamente identico, ma è possibile che si muovano verso luoghi numericamente diversi. Questo appare evidente da due fuochi che si accendono in parti diverse della terra; giacché essi si muovono entrambi verso la circonferenza del cielo, tuttavia non verso lo stesso luogo ma verso luoghi numericamente diversi. Se tuttavia uno di essi si ponesse nel medesimo posto in cui fu l'altro, si muoverebbe verso un luogo numericamente identico con quello verso cui l'altro si muoveva. Allo stesso modo, se la terra di un altro mondo si ponesse sulla terra che è entro il cielo di questo, essa si muoverebbe verso un luogo numericamente identico con quello verso il quale si muove la terra di questo

mondo; ma poiché essa [per ipotesi] è fuori di questo mondo e dentro il cielo di un altro mondo, non si muoverà verso il cielo di questo mondo più che il fuoco acceso ad Oxford non si muova verso un luogo numericamente identico con quello verso cui si muoverebbe se fosse a Parigi; ma si muoverà allora verso il centro di quell'altro mondo. Così appare pure evidente che queste due terre non si muoverebbero verso luoghi numericamente diversi perché siano esse stesse numericamente distinte (come sostiene il sofisma che Aristotele confuta) ma si muoverebbero verso luoghi numericamente diversi a causa della loro diversa situazione dentro cieli diversi: come due fuochi, a causa della loro diversa situazione rispetto alle parti della circonferenza del cielo, si muovono verso luoghi numericamente diversi.

2) Al secondo di questi argomenti di Aristotele rispondo che il cielo è composto di tutta la sua materia già *fatta*, ma non di tutta la sua materia *fattibile*, perché Dio può sempre fare altra materia, sia del cielo che di qualunque altro corpo.

... Dico inoltre che Dio potrebbe fare un mondo migliore per bontà accidentale, perché non si tratterebbe altro che di informare il mondo di accidenti più perfetti. Ma questo è possibile, se Dio ha la possibilità di accrescere questi accidenti, quindi di farli più perfetti e perciò fare un mondo migliore. All'obiezione principale rispondo che sebbene il mondo non sia suscettibile del più e del meno nello stesso modo delle qualità accidentali, tuttavia può accadere che un altro mondo divenga più perfetto di questo e si aggiunga a questo, come si può fare un'aggiunta d'acqua, cioè data una piccola quantità d'acqua se ne può fare un'altra maggiore e quindi, in tal modo, più perfetta. Tuttavia altri risponderebbero in modo diverso. Infatti chi sostiene che non esiste condizione, in cose di diversa specie, che non possa esser resa migliore, direbbe che Dio potrebbe fare il mondo migliore all'infinito e tuttavia non infinito, come potrebbe

fare l'acqua maggiore di una qualsiasi quantità data, e tuttavia non infinita.

8. Possibile eternità del mondo. *ms*

[*Quodl.*, II, q. 5; ed. Argentinae, 1491] Se Dio potè creare il mondo *ab-aeterno*. In primo luogo sembra di sì: perché la cosa non include contraddizione. Al contrario, se sì: infiniti esseri sarebbero già stati nel passato.

A tale questione in primo luogo rispondo che nessuna delle due soluzioni può essere dimostrata sufficientemente. Non quella negativa, perché non appare alcuna contraddizione manifesta. Non quella affermativa, perché l'argomento non conclude in modo che non possa essere confutato. In secondo luogo affermo che è probabile che Dio possa aver fatto il mondo *ab-aeterno*, perché nessuna contraddizione sembra che segua da ciò.

Vi sono tuttavia alcune difficoltà.

1) La prima è che sembra che le argomentazioni che portano alla conclusione che il mondo esiste dall'eternità, implicano contraddizione: perché infinite cose sarebbero già trascorse, come ad es., le rivoluzioni del cielo; perché infinite cose potrebbero essere in atto: come ad es., accadrebbe se Dio avesse creato un'anima intellettuale per ognuno dei giorni passati; perché vi sarebbero più infiniti e uno sarebbe più grande di un altro, come nel caso delle rivoluzioni del sole e della luna; perché la parte sarebbe uguale al tutto; [il che è impossibile] perché un infinito non può essere più grande di un altro; perché allora Dio avrebbe prodotto secondo necessità, poiché tutto ciò che è eterno è necessario; perché se Dio avesse prodotto anche un solo uomo dall'eternità, questo o avrebbe una durata finita e allora tutto il tempo trascorso sarebbe finito, o avrebbe una durata infinita e allora sarebbe di perfezione infinita, poiché resisterebbe per un tempo infinito alle cause naturali di corruzione.

2) La seconda difficoltà consiste nel fatto che sembra impossibile dimostrare l'eternità del mondo in base al ragionamento che se il mondo fu possibile dall'eternità, potè anche esistere dall'eternità. Ma questo lo si prova naturalmente e viene dimostrato con gli argomenti dell'ottavo libro della *Fisica* di Aristotele, i quali tutti, o almeno molti, provano in modo sufficiente che il mondo non è possibile da un certo momento ma è stato possibile dall'eternità.

Alla prima di queste obiezioni si può rispondere che allora infinite cose sarebbero già « trascorse » (*pertransita*) ma non « da trascorrere » (*pertransienda*) perché l'infinito, che è « da trascorrere », non potrà mai essere « trascorso ».

Alla seconda obiezione rispondo che si può ammettere che infinite cose possono essere in atto, sebbene si potrebbe anche dire il contrario, ossia che ciò non è possibile. Riguardo all'affermazione che Dio avrebbe potuto creare ogni giorno un'anima, questo è vero, perché ogni proposizione singola è vera, ma non ne segue che egli avrebbe potuto produrre infinite anime, poiché deve aver cominciato a produrle a partire da un giorno determinato. Se si dice che la proposizione « In ogni giorno Dio potè produrre un'anima » si può porre in essere, e ne segue che ha potuto produrre infinite anime; dico che questa proposizione va distinta secondo la composizione e la divisione, e che secondo il senso composto è falsa... Questa (cioè che Dio avrebbe potuto produrre un'anima al giorno e quindi infinite anime) è una proposizione possibile ed è vera in generale o in senso diviso, poiché (in generale) ogni proposizione singolare è vera. Ma la proposizione possibile in senso diviso non deve mai essere posta *in esse*...

Alla terza rispondo che qui c'è equivoco sul concetto di « più ». In un senso si dice che alcune cose sono « più » perché sono tante quante sono certe altre, ma con in più un numero determinato. E in questo senso

un infinito non è maggiore di un altro infinito perché nessuno dei due supera l'altro per un numero determinato di cose. In un altro senso, si dice che sono « più » le cose che sono tante quante ne sono certe altre ma con in più molte altre, che tuttavia non sono in numero determinato. In questo senso un infinito può certamente essere maggiore di un altro. E con ciò si è risposto anche alla obbiezione quarta.

Alla quinta rispondo che qualcosa può dirsi « uguale » ad un'altra in due modi diversi: in un primo senso, quando il tutto che è nell'una è anche nell'altra e non di più o quando la quantità che è nell'una corrisponde esattamente alla quantità che è nell'altra. E in questo senso un infinito non sempre è uguale ad un altro, ma spesso è più grande giacché frequentemente alla quantità che è in uno corrisponde la stessa quantità che c'è nell'altro, ma con in più qualche altra cosa. Da questo punto di vista è falso il principio: tutto ciò che è maggiore di una di due cose uguali, è maggiore dell'altra. In un secondo senso, si dice che una cosa è uguale ad un'altra quando si può dare una determinata quantità dell'una e una quantità altrettanto grande dell'altra e non più. In questo senso è vero dire: tutto ciò che è uguale ad uno degli uguali è uguale anche all'altro. Ma neanche in questo modo un infinito è uguale all'altro.

Alla sesta obbiezione rispondo che se Dio avesse prodotto il mondo *ab-alterno* lo avrebbe prodotto necessariamente.

Alla settima rispondo che Dio poté produrre l'uomo dall'eternità e preservarlo dall'azione degli agenti corrompenti. Se l'uomo non morisse, esso durerebbe all'infinito ma da ciò non seguirebbe che avrebbe perfezione infinita, giacché durerebbe soltanto per la potenza di Dio.

9. *Scienza e fede.*

[*Quodl.*, II, q. 3.] Se gli articoli di fede possono essere dimostrati...

87 u. 10
J. J.

A tale questione rispondo che non possono essere dimostrati dall'uomo viatore né con dimostrazione a posteriori (*quia*) né con dimostrazione a priori (*propter quid*). In secondo luogo affermo che alcuni articoli che noi formuliamo di fatto in questo mondo possono essere dimostrati dal beato per mezzo di un concetto semplice e appropriato che valga da termine medio e che il beato riceva da Dio; e che pertanto la proposizione che il beato formula intorno a Dio vedendo la Trinità, può essere il termine medio della dimostrazione *a priori* della nostra proposizione in quanto il concetto e la nozione propria di Dio hanno servito da termine medio.

... Questa proposizione Dio è trino e uno non è di per sé nota all'uomo viatore né deducibile da proposizioni di per sé note, ma è per lui assolutamente neutra. Tuttavia il beato che vede Dio può inferire questa proposizione da un'altra che esso stesso forma e che è composta di nozioni semplici e di per sé note tali da causare l'assenso di qualsiasi intelletto. ... Ma a questi termini l'uomo viatore non può mai giungere. Sicché quantunque egli abbia il concetto dell'essere in comune con il beato e può discendere da questo concetto, attraverso i generi e le differenze, sino alle cose particolari, non può giungere tuttavia a qualsiasi cosa ma solo a quelle di cui può avere conoscenza semplice. E poiché non può avere le nozioni semplici che risultano nella proposizione formulata dal beato, così in nessun modo può giungere con le sue forze naturali ai pensieri da essa espressi. E perciò l'uomo può solo attingere la conoscenza nominale delle cose che non cadono sotto i sensi ma di cui abbiamo una certa esperienza.

[*Summa totius logicae*, III, 1.] Gli articoli di fede non principi sono di dimostrazione né conclusioni né sono probabili: giacché a tutti o a più o ai sapienti appaiono falsi; e ciò prendendo « sapienti » per i sapienti del mondo e per coloro che si avvalgono principalmente della ragione

naturale, giacché in tal modo s'intende il sapiente nella descrizione che la scienza o la filosofia ne danno.

10. *Dubbi sull'anima intellettiva.* *ms*

[*Quodl.*, I, q. 10.] Affermo che, intendendo per anima intellettiva una forma immateriale e incorruttibile, la quale sia tutta in tutto e tutta in ciascuna parte [del corpo] non si può conoscere con evidenza, né mediante la ragione né mediante l'esperienza, che una tale anima sia la forma del corpo né che l'intendere sia proprio in noi di una tale sostanza. Non mi curo qui delle opinioni del Filosofo perché egli parlò dell'anima sempre in modo dubitativo. Queste cose possiamo crederle soltanto. Che non si possano dimostrare, risulta da questo, che ogni ragione dimostrativa viene posta in dubbio dall'uomo che segue la ragione naturale. Che non si possa provare per esperienza risulta da questo, che noi abbiamo esperienza soltanto di intellezioni, volizioni e simili; ma tutte queste cose, dice colui che segue la ragione o l'esperienza, sono operazioni e affezioni causate e ricevute in quella forma per la quale l'uomo si distingue dai bruti; e per quanto, secondo la fede e la verità, si ponga che questa forma sia l'anima intellettiva, che è incorruttibile, si potrebbe tuttavia anche dire che essa sia una forma estesa, generabile e corruttibile; e non si vede che l'esperienza consenta di concludere a una forma diversa.

11. *Indimostrabilità di Dio come causa efficiente.*

[*Quodl.*, II, q. 1.] Affermo in primo luogo su questa questione che non può essere dimostrato dalla ragione naturale che Dio è causa efficiente *immediata* di tutte le cose. Sia perché non può essere sufficientemente dimostrato che altre cause, ad esempio i corpi celesti, non siano sufficienti a spiegare i molti effetti, e che, quindi, non si ponga invano una causa efficiente *immediata* di essi. Sia perché, se si potesse dimostrare con la ragione

naturale che Dio è causa efficiente di tutte le cose, e se non si potesse dimostrare con la ragione naturale che egli è causa parziale necessaria, o insufficiente, del tutto, si potrebbe con uguale facilità dimostrare con la ragione naturale che è causa sufficiente di tutto, e allora le altre cause efficienti sarebbero poste inutilmente.

In secondo luogo affermo che: non può dimostrarsi con la ragione naturale che Dio è causa efficiente di alcun effetto, perché non può dimostrarsi in modo soddisfacente che esistono fenomeni effettibili che non siano quelli generabili e corruttibili le cui cause sufficienti sono i corpi naturali inferiori e celesti; perché non si può sufficientemente dimostrare che una qualunque sostanza separata o un qualunque corpo celeste è causato da una qualunque causa efficiente. Neppure si può dimostrativamente affermare che l'anima intellettiva (che è tutta in tutto, e tutta in ogni parte) sia causata da qualche efficiente, poiché non può dimostrarsi che tale anima si trova in noi. Da questo segue necessariamente che non si può dimostrare che Dio sia la causa *mediata* di alcun effetto, perché se si potesse dimostrare che Dio è causa *mediata* di un effetto, si potrebbe dimostrare anche che è causa immediata di un altro nel genere della causa efficiente. Ma questa seconda tesi non si può dimostrare, perciò neppure la prima. Per cui si conclude che non può naturalmente dimostrarsi che Dio è causa efficiente totale o parziale di alcun effetto.

12. *L'esistenza di Dio e le sue prove.*

[*Quodl.* I, q. 1.] Se sia possibile dimostrare mediante la ragione naturale che esiste un solo Dio.

Taluni sostengono che è possibile perché — come è detto nel libro XII della *Metafisica* (8, 1074 a, 37 sgg.) — un solo mondo non può avere che un solo principe; ora, poiché si può dimostrare filosoficamente che c'è un mondo solo, come attesta Aristotele nel primo libro *Del cielo* (8, 276 a, 19 sgg.), si può anche dimostrare filoso-

ficamente che c'è un signore solo, ma tale Signore è Dio; dunque, ecc.

Si può tuttavia opporre che un articolo di fede non è mai dimostrabile in modo evidente; e siccome la proposizione che vi è un solo Dio è un articolo di fede, quindi ecc.

Accingendoci a risolvere tale questione, spiegherò innanzitutto che cosa si debba intendere con il termine « Dio »; risponderò, quindi, alla questione.

Quanto al primo punto dico che del termine 'Dio' possiamo dare due diverse definizioni. La prima è questa: Dio è qualcosa che supera ogni altra cosa diversa in eccellenza ed in perfezione. La seconda è questa: Dio è l'essere di cui non ne esiste uno migliore e più perfetto.

Quanto al secondo punto dico che, se prendiamo il termine 'Dio' nella prima definizione, non possiamo dimostrare per via apodittica che esiste un solo Dio. La ragione è che non si può sapere in maniera evidente se Dio, inteso in tal modo, esista, e quindi non possiamo neppure sapere con evidenza se Dio, inteso in tal senso, sia soltanto uno. La conseguenza è chiara. La premessa si dimostra così: la proposizione 'Dio esiste' non è immediatamente evidente, poiché molti dubitano di essa; non si può neppure dedurre da premesse immediatamente evidenti, poiché ogni argomentazione implica qualcosa di dubbio o di accettato per fede; e non è neppure evidente per l'esperienza, come è chiaro.

Dico inoltre che, se si potesse dimostrare in modo evidente l'esistenza di Dio — intendendo 'Dio' nel senso indicato dalla prima definizione —, in tal caso si potrebbe anche dimostrare la sua unicità. Infatti, se esistessero due Dei *A* e *B*, *A* sarebbe, in base a quella definizione, un essere più perfetto di qualunque altro, e quindi anche più perfetto di *B*, e *B* meno perfetto di *A*. Nello stesso modo, tuttavia, anche *B* sarebbe, per definizione, più perfetto di *A*, e *A* di *B*; cosa che è evidentemente contraddittoria. Sicché, ove fosse possibile dimostrare in

modo apodittico che Dio esiste nel senso della prima definizione, sarebbe pure possibile dimostrarne l'unicità.

In terzo luogo dico che non è dimostrabile l'unicità di Dio, se intendiamo Dio nel senso della seconda definizione. Però anche questa proposizione negativa — « non si può dimostrare con evidenza che esiste un solo Dio » — non può essere dimostrata a sua volta in modo apodittico; giacché è possibile dimostrare che l'unicità di Dio è indimostrabile solo confutando tutti gli argomenti contrari. Così, come non è possibile dimostrare in modo apodittico che le stelle sono di numero pari, o che le persone divine sono tre. Né, tuttavia, si possono dimostrare in modo evidente le proposizioni negative: e cioè che non è possibile dimostrare che le stelle sono pari, e che in Dio vi sono tre Persone.

Dobbiamo però sapere che è possibile dimostrare l'esistenza di Dio se intendiamo 'Dio' nel significato della seconda definizione. Altrimenti, infatti, si verificherebbe un processo all'infinito se tra tutti gli esseri non ve ne fosse uno del quale non potesse darsene un altro anteriore o più perfetto. Da ciò, per altro, non consegue affatto che di tali esseri ne esista uno solo; noi lo teniamo solamente per fede.

13. Il potere pontificio.

[*Breviloquium*, II, 1-3.] Come spesso si traggono innumerevoli conclusioni vere da un principio vero e rettamente inteso, così talvolta si deducono errori senza termine da un principio falso o, magari, da uno vero ma non rettamente inteso; e questo afferma anche un saggio quando dice che da un unico inconveniente ne derivano poi molti, conformemente al detto: « Parva favilla gran fiamma seconda ». Questo io ritengo che sia accaduto appunto a proposito del potere papale.

Siccome in certe scritture che alcuni venerano come autentiche, troviamo affermato che il Papa ha in terra una pienezza di potere, taluni cosiddetti sommi pontefici,

ignorando evidentemente il significato di queste parole, non solo mossero ad affermare degli errori, ma anche a compiere delle ingiustizie e dei crimini patentissimi. Perciò, volendo far conoscere a che cosa conduca la radice di queste cose, comincerò a parlare di quella pienezza di potere. A questo proposito v'è infatti chi intende che il Papa abbia da Cristo una pienezza di potere così grande che gli permetterebbe di possedere un potere assoluto su tutte le cose che non siano contrarie al diritto naturale o alla legge divina; fino al punto che, se anche nel comandare o nel fare qualcosa egli peccasse, nondimeno le sue disposizioni resterebbero sempre valide, e bisognerebbe ubbidirgli per necessità di salvezza...

Ma se il Papa possedesse, per precetto e disposizione del Cristo, un'assoluta pienezza di potere tale da avere addirittura il diritto di disporre di tutte le cose temporali e spirituali, nessuna eccettuata, purché, sempre, non agisca contro la legge naturale e divina, dovremmo dire che la legge cristiana implica una orrenda schiavitù, molto peggiore di quella dell'antica legge. Tutti i Cristiani, gli imperatori e re sarebbero infatti schiavi del Papa, nel significato più stretto del termine; giacché non è mai esistito né esisterà mai chi abbia sopra ogni persona un potere più grande di quello che gli permetta di imporre tutto ciò che non è contrario al diritto naturale ed alla legge divina. Ad esempio, il Papa potrebbe privare il Re di Francia, oppure un altro re, del suo regno, senza nessuna ragione o colpa da parte sua, così come il padrone può, senza motivo o colpa, togliere allo schiavo ciò che prima gli aveva concesso; il che è evidentemente assurdo. Se fosse veramente tale la pienezza del suo potere sulle cose temporali e spirituali, il Papa potrebbe anche imporre ai Cristiani leggi cerimoniali ancor più numerose di quelle prescritte dalla legge antica; e, in tal caso, la legge evangelica non solo non sarebbe una legge di libertà, ma, al contrario, una legge di schiavitù. Sicché dobbiamo ritenere eretica questa proposizione. E, inoltre, è peri-

colosa per tutto il popolo cristiano, perché se il Papa avesse tale pienezza di potere nelle cose temporali, potrebbe spogliare dei loro regni e principati tutti i re ed i principi, e distribuirli ai propri parenti o ad altre persone di poco conto, a suo arbitrio, oppure tenerli per sé. In tal caso il popolo cristiano sarebbe continuamente minacciato, con paurosa facilità, da scismi, discordie e guerre.