

## ANNUNZI BIBLIOGRAFICI

GUILLELMI DE OCKHAM *Summa Logicae*, ediderunt P. BÖHNER, G. GAL, S. BROWN, cura Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae («Opera philosophica», I), St. Bonaventure (N.Y.) 1974. Un vol. di pp. 73\* - 899.

Come primo volume delle Opere filosofiche di Ockham il Franciscan Institute dell'Università di St. Bonaventure, New York, che si è assunto il carico dell'edizione dell'*Opera omnia* del Venerabilis Inceptor, presenta la *Summa logicae*, in una raffinata veste editoriale, analoga a quella dei primi due volumi delle Opere teologiche

Il trattato ockhamistico di logica, strutturato sistematicamente sui tre momenti della logica classica (termini, proposizioni, sillogismo), ha avuto amplissima diffusione nel medioevo e nell'età moderna, come testimoniano i numerosi manoscritti e le cinque antiche edizioni a stampa. Iniziata da P. Boehner nel 1957 (1ª parte) e nel 1962 (2ª parte e 1ª sezione della 3ª parte), l'edizione critica viene ora completata con le tre sezioni restanti della 3ª parte e pubblicata in un unico volume.

Stante la nostra incompetenza a giudicare i risultati del lavoro filologico dei sapienti editori, riteniamo opportuno segnalare qui alcune delle principali notizie sul testo, forniteci nell'Introduzione. Anzitutto, l'autenticità della *Summa logicae* è attestata all'unanimità dai 65 codici manoscritti ed è confermata da autori contemporanei di Ockham: lo Pseudo-Riccardo di Campsall scrisse un'intera opera, e cioè la *Logica realis*, per confutare le dottrine della *Summa logicae* ockhamistica (alle pp. 56\*-62\* si possono vedere le ragioni con cui si nega che l'autore di quest'opera sia il vero Riccardo di Campsall); Walter Chatton e Adamo de Wodeham (Woodham), che conobbero personalmente il maestro inglese, citano di sovente il trat-

tato ockhamistico. A ciò si aggiunga che nella *Summa logicae* l'autore cita come opera propria tutti gli scritti di Ockham composti anteriormente.

Il breve prologo alla *Summa logicae*, scritto dal maestro Adam de Anglia, senza dubbio identificabile con Woodham, è riportato da 19 codici manoscritti; le ragioni per cui gli altri codici non lo riportano sono da ricercare in primo luogo nel fatto che l'opera si diffuse prima che il prologo venisse steso, secondariamente nell'abitudine di quel tempo di considerare vanità e immodestia il riportare negli scritti il proprio nome e i titoli accademici (il prologo inizia con queste parole: «Incipit prologus fratris et magistri Adam de Anglia in logicam sui magistri, fratris Guillelmi de Ocham, egregissimi bachalarii theologiae»).

Circa l'autenticità del cap. 51 (53 nelle edizioni antiche) della 1ª parte dell'opera, già messa in dubbio dal Boehner, gli editori ritengono di potere escludere che il capitolo sia stato scritto da Ockham, in base all'annotazione marginale del codice S. Gimignano 26, in cui è scritto: «discipulus Occam», da identificare con molta verosimiglianza con lo stesso Adamo Woodham. Si evidenzia tuttavia come in questo capitolo non ci sia nulla che il Venerabilis Inceptor non avrebbe approvato; pare anzi che il testo aggiunto abbia avuto la sua approvazione.

Le fonti remote della *Summa logicae* sono le opere logiche di Aristotele, Porfirio, Boezio, Giovanni Damasceno e Anselmo d'Aosta; fonti intermedie sono i trattati e i commentari logici del XIII secolo; particolarmente rilevanti sono i *Tractatus* (più noti col titolo di *Summulae logicae*) di Pietro Hispano, le *Introductiones* e i *Syntheticoremata* di Guglielmo di Shyreswood, il *Commento agli Analitici posteriori* di Roberto Grossatesta; fonti prossime sono da considerare gli scritti lo-

gici dello stesso Ockham composti prima della *Summa logicae*, e cioè i Commentari all'*Isagoge* di Porfirio, alle *Categorie*, al *Perihermeneias* e agli *Elenchi sofistici* di Aristotele, oltre alle parti che trattano di logica delle altre opere ockhamistiche.

La data di composizione è determinabile con un discreto margine di approssimazione: l'opera è stata stesa dopo i Commentari alle *Sentenze*, a Porfirio e ai tre scritti dell'*Organon*, e dopo il commento ai primi quattro libri della *Fisica* aristotelica, ma prima del commento al quinto libro di quest'ultima opera, prima anche del *Tractatus de praedestinatione* e del *De sacramento altaris*.

Con molta probabilità l'opera è stata scritta a Londra, come suggeriscono gli esempi di luoghi geografici prodotti dall'autore; siccome Ockham a metà dell'anno 1324 lasciò Londra per Avignone e non fece più ritorno in Inghilterra, l'opera deve essere stata composta entro i primi mesi del 1324. Più particolareggiatamente, l'ipotesi che gli editori fanno in base al vaglio critico dei dati raccolti sino ad oggi è che il Venerabilis Inceptor terminò la lettura delle *Sentenze* a Oxford nel 1319; nei due anni immediatamente successivi attese alla lettura della Bibbia. Al termine del biennio non poté occupare, come previsto, una cattedra magistrale, probabilmente occupata da persone di lui più anziane; su invito dei superiori perciò Ockham lasciò Oxford e raggiunse Londra, per insegnare filosofia nello studio generale dell'Ordine francescano. Durante questo soggiorno londinese, dal 1321 ai primi mesi del 1324, molto verosimilmente durante la vacanze estive del 1323, vide la luce la *Summa logicae*, mentre i Commentari logici sopra ricordati sono, pare, il frutto dei corsi di quegli anni a Londra.

(A. Ghisalberti)

F. ORMEA, *La religione del giovane Hegel*, Napoleone ed., Roma 1972. Un vol. di pp. 460.

Per esplicita dichiarazione dell'A., dermatologo di professione, già autore di saggi su Teilhard de Chardin, il titolo originale del lavoro doveva suonare *Alla ricerca di*

*un nuovo Dio* (p. 13). Infatti la lettura del giovane Hegel, propostaci dall'A., si colloca nella prospettiva di cercare, pur all'interno di una fedeltà al dato biblico, concetti nuovi, che rilevino aspetti e attributi di Dio, trascurati dalla teologia tradizionale, al fine di evidenziare una concezione della realtà e della trascendenza di Dio, più comprensibile all'uomo d'oggi.

L'A. ci offre pertanto nell'*Introduzione* (pp. 9-34) una panoramica sulle nuove immagini di Dio: dal Dio di Teilhard de Chardin e di Bultmann, arditamente accostati dall'A. per la comune visione della trascendenza come apertura al futuro di un incontro con Dio; al Dio di chi si dice senza Dio, perché nello stesso marxismo l'A. rileva la presenza di attributi tradizionalmente conferiti a Dio, nel concetto di materia; al Dio infine dei teologi della morte di Dio.

Nel giovane Hegel, l'A. ritrova la suggestione della medesima ricerca. Il Dio di Hegel non conosce trascendenza: è sempre piuttosto un elemento di vivente coesione di una realtà mondana, vuoi dell'organizzazione sociale di un popolo (religione nazionale del periodo di Berna), vuoi come immanenza alla totalità cosmica, come animazione, Vita, Spirito di essa (a Francoforte). È un Dio vivente perché ha la negazione al suo interno, perché si finitizza ed è coesenziale al mondo e all'uomo. Hegel non comprende a fondo il messaggio cristiano, né il significato della fede, dell'amore e della croce, proteso com'è ad un illuministico rifiuto di ciò che può ledere la dignità e autonomia umane. Hegel tende infatti a divinizzare l'uomo e il mondo, oltre ai quali non v'è Dio; né accetta un movimento di Dio verso il mondo, ma « la natura divina non è null'altro che la natura umana » (p. 450). Il movimento di Hegel verso il cristianesimo, dice l'A., è duplice: da un lato esso viene demitologizzato attraverso la critica filosofica, dall'altro è ideologizzato speculativamente (ed è poi la medesima tesi di H. Küng in *Menschwerdung Gottes*, Freiburg 1970, autore per altro ampiamente seguito dal Nostro). In ogni caso ciò che è morto di Dio, in Hegel e in gran parte della cultura contemporanea, è l'immagine di Dio come entità del tutto trascendente e sovranaturale, slegata dalla storia e realtà umane.

L'opera, al di là delle intenzioni dell'A., si presenta come un'analisi precisa e pun-