

Riccardo Fedriga

Per una genealogia dell'intenzionalità: Pietro Aureolo

Abstract per il corso di

STORIA DELLA FILOSOFIA MEDIEVALE II.

a/a 2009-2010

Prof. Dino Buzzetti

La discussione contemporanea sull'intenzionalità¹ trova le sue radici nella definizione che Franz Brentano, nella sua *Psicologia da un punto di vista empirico*, ha dato di fenomeno psichico:

Ciò che caratterizza ogni fenomeno psichico è quello che gli Scolastici del Medioevo hanno chiamato la presenza (in-existenz) intenzionale (o anche mentale) di un oggetto e che, noi stessi, potremmo chiamare – pur facendo uso di espressioni che non escludono del tutto equivoci verbali – riferimento a un contenuto, direzione verso un oggetto (senza che si debba intendere con questo una entità reale) oppure oggettività immanente. Ogni fenomeno psichico contiene in sé qualcosa a titolo di oggetto, anche se ognuno lo contiene nel modo che gli è proprio. Nella rappresentazione qualcosa che è rappresentato, nel giudizio qualcosa che è ammesso o rifiutato, nell'amore qualcosa che è amato. Questa presenza intenzionale appartiene esclusivamente ai fenomeni psichici. Nessun fenomeno fisico presenta nulla di simile. Possiamo dunque definire i fenomeni psichici dicendo che sono quei fenomeni che, in loro, contengono intenzionalmente un oggetto (Gegenstand).¹

Secondo Spiegelberg,² il concetto di *in-esistenza intenzionale* è rivelatore dell'influenza dei filosofi medioevali su Brentano, e in particolare di Tommaso d'Aquino. La nozione di *riferimento a un contenuto*, invece, sarebbe stata escogitata ex novo dal filosofo austriaco. Questa distinzione è molto importante perché la nozione di *in-esistenza intenzionale* (o immanente) viene duramente criticata dalla filosofia del primo Novecento e dai suoi interpreti contemporanei. Husserl, ad esempio, interpreta il pensiero di Brentano come se questi nel riferimento della mente su un oggetto concepisse l'esistenza di due oggetti distinti: uno reale e uno nella mente che lo sostituisce. Ne deriva ovviamente il rinvio all'infinito del referente degli atti mentali e un inattaccabile punto di forza per una posizione scettica circa l'esistenza e

¹ F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Lipsia, 1876, trad. franc. di M. de Gandillac, Parigi, 1944, *Psychologie du point de vue empirique*, p. 103 (trad. it. mia).

² H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, Max Niemeyer, Den Haag, 1960, vol.I.

la conoscibilità degli enti concreti ed esistenti fuori di noi.³ Brentano, dopo vari tentativi di difesa dall'ambiguità interpretativa, abbandonerà nei suoi scritti successivi⁴ la teoria della *esistenza immanente* legata alla nozione – di “origine medievale” – di *in-esistenza intenzionale*.

Così, credo più per filiazione di questa diatriba che per una reale frequentazione dei testi, la vulgata che oggi prevale tra alcuni studiosi, per lo più di osservanza analitica, circa lo stato delle ricerche svolte dai medievali, è uno sviluppo dell'affermazione di Spiegelberg. Un esempio ci viene da un articolo di uno studioso di scuola anglosassone, R.Cobb Steven. Trattando di ciò che si può oggi ritenere valido del pensiero di Brentano e ciò che invece, per colpa degli errori degli scolastici, è “sbagliato”, Cobb Steven insiste sulla differenza tra questi ultimi e Brentano sottolineando come per i primi “intenzionale” indichi solo un modo di essere della cosa nella coscienza di chi la riceve. Tale modo è un intermediario tra la cosa e il soggetto che la conosce.⁵ Collegando la posizione di Spiegelberg a quest'ultima, possiamo ora porci queste due domande: è proprio vero che è solo alla in-esistenza intenzionale, come alla presenza di una rappresentazione mediana che duplica l'oggetto, reale, che i maestri medievali pensano quando parlano del rapporto tra la conoscenza e gli oggetti conosciuti? È vero che in ogni teoria della conoscenza elaborata durante il medioevo, il problema della natura referenziale degli atti conoscitivi non viene minimamente affrontato?

Penso che la risposta al secondo punto costringa a una riflessione sulla validità generale del primo interrogativo e assuma, così, un carattere di centralità nella discussione. E una prima risposta che mi sento di dare è che l'affermazione del carattere “reduplicativo” degli oggetti di pensiero non sia generalizzabile a tutte le teorie della conoscenza che vengono elaborate e sostenute dai maestri del tardo medioevo. Senz'altro è vero che i dottori sono mossi dal problema di come può darsi alla mente la forma di un oggetto senza la sua materia individuale. Ed è anche vero che questo problema, almeno fino alla seconda metà del XIII secolo, viene risolto facendo ricorso a un processo astrattivo mediante il quale da un oggetto si dipartono delle *species*-qualità che, secondo una catena causale, colpiscono l'occhio e giungono sino al “senso comune” in cui si imprime un'immagine sensibile individuale (*phantasma*). A questo punto la conoscenza razionale può essere interpretata come completamente indipendente dai sensi e dagli oggetti sensibili: un'operazione in cui si astrae una *species* intelligibile e universale che si imprime nell'intelletto e viene conosciuta grazie all'intervento dell'illuminazione divina. Il processo di conoscenza

³ E.Husserl, *Logische Untersuchungen*, Max Niemeyer, Den Haag, 1922 (trad. it. a cura di Giovanni Piana, *Ricerche Logiche*, Milano, il Saggiatore, 1968, p. 208.)

⁴ Cfr. *Wahrheit und Evidenz*, ed. a cura di Oscar Kraus, Lipsia, 1930 (traduzione inglese consultata a cura di R.Chisholm, *The True and the Evident*, Londra, 1966, p.27-78.

⁵ Cfr. R. Cobb-Steven, *Logical Analysis and Cognitive Intuition*, «Etudes Phénoménologiques», VII, 1988, pp. 3-33: «Brentano explicitly relates the theme of intentional in-existence to the scholastic tradition, and traces its origins to Aristotle's book on the soul. It is true that the Scholastic used the term “intentional” (and more frequently the term “objective”) to refer to the mode of being had by things known, insofar as they are present in the knower. However it would be a serious mistake to read the modern interpretation of immanence into the medieval notion of esse objectivum. The point of the scholastic distinction between intentional (objective) being and real (physical) being was to clarify Aristotle's claim that the knower “becomes somehow” the form of the thing known without thereby entering into physical identity with the thing. It was thought that the intentional object (inner word, formal concept, expressed species) functions as a unique sort of intermediary.

della realtà è sempre basato su una rappresentazione: la *species* intellegibile intesa come riproduzione universale dell'oggetto nella mente. In questo senso pensare a un cavallo significa pensare alla *species* universale del cavallo e certamente non al cavallo in carne e ossa. L'intelletto che è la base della conoscenza non conosce gli individuali ma solo la *species* intellegibile. Al limite, come in Tommaso d'Aquino, può *per mezzo* della *species* conoscere la realtà; ma si tratta sempre della conoscenza di oggetti secondo il loro *modo di essere* (definito anche *esse intentionalis*) nell'intelletto.⁶ La mediazione delle *species* che rappresenta l'oggetto dematerializzato nell'intelletto è sempre necessaria. Ma non tutti i maestri medievali pensano la conoscenza in questi termini.

A partire dagli ultimi anni del XIII secolo e nei primi decenni del successivo, con l'affermazione della possibilità della conoscenza diretta della realtà (*notitia intuitiva*), si costruiscono molte teorie basate su un denominatore comune, il ruolo attivo dell'anima e dei suoi atti di conoscenza nel processo epistemologico. Gli atti mentali puntano verso qualcosa, un oggetto individuale che, pur divenendo un contenuto di pensiero "sta" davanti alla mente come un "bersaglio" da colpire e non come qualcosa per mezzo del quale si conosce una realtà che altrimenti resta sconosciuta o intravista. Si pone insomma con decisione la questione di chiarire come avviene che gli atti mentali si dirigano sugli oggetti e che cosa siano gli "oggetti in quanto conosciuti", se cioè siano intermediari o meno. Più in generale, si elaborano teorie la cui coerenza risiede nella capacità di respingere l'accusa di scetticismo, cioè, in primo luogo, il paradosso del terzo uomo. Si ha infatti piena consapevolezza del fatto che, se si concepisce l'attività della mente come diretta su un'entità mediana, si mette a rischio l'oggettività della conoscenza postulando un rinvio all'infinito. Il problema si pone in questi termini: su che cosa si dirigono gli atti di intuizione? Se la *species* ha una modalità di esistenza diversa dall'oggetto fisico, gli atti mentali si rivolgono all'oggetto o alla *species*? E se invece la *species* intellegibile ha lo stesso stato dell'oggetto reale si deve forse pensare che la conoscenza di un oggetto verde sia verde? Qual è l'utilità delle *species* intermedie, sensibili o intellegibili? Come mai, nell'atto di vedere un gatto, la vista vede proprio un gatto, le "qualità" del gatto? E chi ci assicura che stiamo proprio vedendo un gatto e non il suo *phantasma* rimasto nel senso dopo la scomparsa dell'oggetto?

Sotto il peso di queste critiche, il complesso apparato che ho definito "rappresentazionale" – elaborato per cercare di dare una spiegazione unitaria, fisiologica e gnoseologica assieme, dei fenomeni fisici e di quelli mentali – viene abbandonato o quantomeno ridimensionato.

La discussione non si arresta a questo punto ma si amplia: il carattere referenziale degli atti mentali non è solo limitato agli oggetti esistenti; infatti il *relatum* di un atto mentale può essere qualcosa che non esiste fisicamente, o essere impossibile, oppure essere uno stato mentale (il ricordo, ad esempio), oppure infine essere diverso da come è in realtà. Si può ad esempio pensare a un oggetto che non c'è o, discendendo un fiume su una barca, si possono vedere gli alberi che si muovono lungo la riva, mentre ciò non avviene. Ci si occupa allora di stabilire se vi sia una realtà mentale dotata di uno stato ontologico particolare e differente rispetto a quello della realtà fisica. E in che modo tali oggetti si costituiscano come oggetti di esperienza. Ci si

⁶ Tommaso d'Aquino, *Summa Theol.*, I, q. 85, a. 2; *Contra gentiles*, II, c. 75; *De Veritate*, q. 10, a. 9.

domanda se vi sia sempre la produzione di un oggetto intenzionale (anche in caso di presenza “fisica”), inteso come una entità che corrisponde al modo in cui il soggetto si costituisce una intuizione della realtà, sia sensibile sia concettuale. E se questa entità si identifichi o meno con gli atti mentali. Se si abbia la presenza degli oggetti intenzionali solo in assenza di oggetti “fisici” e, se in presenza, essi coincidano e come, allora, si possa parlare di un solo oggetto. Ci si interroga sul fatto se le illusioni o le allucinazioni siano visioni a tutti gli effetti oppure se possano essere “ridotte” ad errori di giudizio.

In tutti questi casi la terminologia su cui si reggono le teorie è ancorata alla propria realtà grazie a strumenti, ganci epistemologici, che vengono descritti da termini quali *esse intentionale*, *esse objective*. Certamente non ci si riferisce a degli enti mediani che reduplicano il conosciuto nella mente del conoscente.

INTUIZIONE E PUNTI DI VISTA

Nel XIV secolo, con l'affermarsi della nuova gnoseologia francescana, fondata sulla possibilità di conoscere direttamente l'individuale, aumenta anche la consapevolezza da parte dei suoi sostenitori di essere partecipi in prima persona del rivolgimento culturale in atto. Il rispetto per le *Auctoritates* non diminuisce ma, al loro fianco, ormai si pone la propria opinione (e quella di altri dottori) con sempre minor timore reverenziale. Tutti gli avversari vengono studiati a fondo, forse più assimilati a una posizione dottrinale che esposti fedelmente e, talvolta, inesorabilmente confutati. Il fatto di essere presi maggiormente in considerazione non dipende più solo dal rispetto della tradizione, ma dal fatto di costituire delle valide basi per l'edificazione della propria teoria. È questo il caso di Pietro Aureolo, il cui pensiero ci avviamo a indagare.

1. Aureolo: esperienza e critica

La prima posizione criticata da Aureolo è quella sostenuta da Goffredo di Fontaines. Secondo il maestro francescano, egli prevede una totale passività conoscitiva del soggetto, la cui funzione viene ridotta ad un mera ricezione della *species* intelligibile nell'intelletto prodotta dal *phantasma* sensibile. Come riassume lo stesso Aureolo (sic), per Goffredo «*intelligere non est aliud quam receptio speciei*».⁷ Una seconda critica è rivolta a coloro che, come Tommaso e Hervaeus Natalis, sostengono una passività conoscitiva mitigata dal fatto che il conoscere è costituito dalla formazione di una specie intelligibile formata dalla specie sensibile con l'intervento dell'intelletto agente, che aziona l'intelletto possibile dando infine al *verbum mentis* (o specie espressa o ancora *forma specularis*). Scrive Aureolo:

Fuerunt alii qui dixerunt quod per actum intellectus producitur conceptus mentis, qui

⁷ Goffredo di Fontaines, *Quodl.I,q.7* (In De Wulf, *Les philosophes belges*, op. et loco cit., p. 19-20).

*quidem non est species impressa in intellectu a phantasmate, nec est ipse actus intelligendi, sed differt realiter ab utroque; est autem quaedam forma specularis, ad quam intellectio terminatur, et in qua, tamquam in idolo rem aspicit ultimate.*⁸

La terza posizione è quella di coloro, come ad esempio Rodolfo il Bretone,⁹ che ritengono che il pensare sia solo una relazione del soggetto all'oggetto, senza che vi sia alcuna entità assoluta né distinzione tra soggetto pensante, atto e contenuto di pensiero.

La quarta critica è rivolta a Duns Scoto e si basa sull'ambiguità della categoria nella quale viene fatto rientrare il pensiero. Come ricorda il Prezioso,¹⁰ per il Dottor Sottile il conoscere è una qualità, o meglio, è avere in mente la qualità causata nell'intelletto dall'oggetto in collaborazione con le facoltà conoscitive.¹¹ Ma allora, come può anche essere una relazione? E in particolare una *relatio attingentiae*? Fatta eccezione per le critiche a Duns Scoto, che per la loro importanza nel chiarire la posizione dell'Aureolo stesso analizzeremo in una sezione a parte, consideriamo ora le risposte alle varie teorie nell'ordine in cui sono state esposte.

La prima posizione è assolutamente rifiutata. Aureolo rileva sbrigativamente che togliere al soggetto qualunque possibilità di agire nei confronti dell'oggetto è addirittura mortificante per la dignità di un essere pensante (*vilificat animam*). Per quanto riguarda la dottrina attribuita a S. Tommaso ed a Hervaeus Natalis, essi sono scelti come i rappresentanti più noti di coloro che sostengono la tesi che l'atto conoscitivo ha come referente non tanto la realtà quanto piuttosto un ente intermedio che, duplicandola, la rappresenta. A tutto ciò Aureolo ribatte che se nel soggetto ci fosse un ente, come la *species* che riproduce l'oggetto esterno, i) l'atto di conoscenza terminerebbe su di esso, oppure ii) per mezzo di esso sarebbe possibile conoscere la realtà. Ma allora, scrive Aureolo, nel primo caso la scienza, non sarebbe più imperniata sulla realtà, bensì sull'ente intermedio, con il rischio di un continuo richiamo all'infinito di enti intermedi; e in relazione al secondo caso, l'esperienza stessa ci dice che non si conoscono due cose: l'immagine e la cosa secondariamente. Veniamo ora alla terza critica; Aureolo si oppone ai sostenitori della dottrina secondo cui il conoscere consisterebbe esclusivamente in una relazione del soggetto all'oggetto, chiedendosi come potrebbe esserci una relazione tra un soggetto e un oggetto se quest'ultimo non costituisse nel soggetto un qualcosa di assoluto. Secondo

⁸ Aureolo, *I sent.*, d. 9, a. 1, p. 317 b F. (ed. M. Buytaert, S. Bonaventure, N.Y., 1952).

⁹ Il riferimento a Rodolfo il Bretone si trova chiarito nell'articolo di Pinborg, "Zum Begriff der Intentio Secunda" (in *Mediaeval semantics*, p. 57): «*Was Aureoli bei Radulphus kritisiert ist also einerseits die Reduction der intentiones auf psychische Realitäten oder Bilder, die eine vermittelnde Rolle in der Erkenntnis spielen sollten. Die intentiones sind Gebilde des Intellektes, in denen das esse reale eine neuen modus essendi erworben hat, eben das intentionale sein.*»

¹⁰ P. A. Faustino Prezioso, O.F.M., *La teoria dell'essere apparente nella gnoseologia di Pietro Aureolo*, in «Studi Francescani», XLVI – Fasc. 1-2, Gennaio-Giugno 1950, pp. 5-8.

¹¹ Non appartiene infatti alla categoria dell'azione poiché, pur essendo in dipendenza dall'agente da cui è generato e pur essendo nel suo termine come in un soggetto, non si verifica negli atti mentali che l'effetto da essi prodotto sia esterno all'agente, come è invece il caso dell'azione. Non potendo essere una sostanza per il suo continuo divenire rispetto all'immutabilità del soggetto da cui si origina, né una relazione poiché il pensiero preso astraendo dal suo dirigersi sull'oggetto resta un qualcosa di assoluto, e non appartenendo infine a nessuna delle categorie che concernono i corpi (*quantitas, habitus, positio, ubi, quando*), non resta che la *qualitas*.

Aureolo, la conclusione di questa dottrina porterebbe al paradosso di ammettere il soggetto come sempre pensante: non essendoci un altro termine assoluto cui far terminare la relazione, il soggetto dovrebbe avere già in sé gli intelligibili delle cose, dato che è lui che li produce, ed essere pertanto sempre in atto. Ma l'esperienza smentisce tutto ciò; e non è tutto: se il conoscere come relazione fosse tutt'uno con il soggetto pensante, come si potrebbero distinguere le cose dall'io che le pensa? Il soggetto nel momento stesso in cui pensa l'oggetto diverrebbe esso stesso ciò che gli si pone innanzi. Sarebbe ad esempio una rosa nella percezione di una rosa etc... Tutto ciò è insostenibile: l'atto conoscitivo va rigorosamente distinto da ciò che grazie all'atto viene costituito come oggetto conosciuto, sia che esista sia che non esista. L'oggetto della visione o dell'intelletto si costituisce all'interno della coscienza con modalità molto diverse rispetto agli atti mentali che pure su di esso sono rivolti. Secondo Aureolo, un atto è una modificazione qualitativa del soggetto, mentre l'oggetto della conoscenza, pur essendo "dato" nell'atto di conoscenza, non assume mai il carattere di una impressione soggettiva. Quando viene conosciuto, l'oggetto non subisce una modificazione tale da diventare una parte del soggetto conoscente, ma continua a mantenere in esso una sua diversità. La conoscenza è dovuta al duplice concorso dell'apparire (*reluentia*) dell'oggetto e del riferirsi del soggetto (*respectus*) su di esso. Ciò comporta una modificazione dello stato dell'oggetto di riferimento, che si trova ad essere costituito come una "presenza intenzionale" (*esse intentionale*) all'interno delle modalità di intuizione di un soggetto, sia a livello sensibile che a livello intellettuale.¹²

2. Aureolo: intenzionalità e punti di vista

Aureolo propone una teoria della conoscenza molto originale e ardita, che distingue in maniera netta l'attività della mente e dei sensi nel riferirsi alla realtà da un punto di vista interno al soggetto dalla considerazione della realtà al di fuori del soggetto. Per Aureolo l'attività della mente si basa sulla strutturazione di un *campo*, inteso come l'insieme delle condizioni che rendono possibile un evento visivo e intellettuale, all'interno del quale viene posto ciò a cui si riferiscono gli atti mentali, sia che esso esista fisicamente sia che non esista. Il tentativo operato dal maestro francescano, oltre a separare decisamente i *concetti-intentiones* dalle *species* rappresentative, sottolinea ed evidenzia due diversi modi di riferirsi alla realtà: uno *interno* al soggetto che intuisce ed uno per così dire *esterno*. In tal modo, Aureolo cerca a) di evitare il problema della svalutazione della conoscenza operata da Enrico di Gand, b) di alleggerire la teoria dalla dipendenza dall'oggetto e c) di bloccare la moltiplicazione e la creazione di ontologie/spazi epistemici sui generis, ciascuno con proprie regole indipendenti. Diversamente da Duns Scoto, infatti, la teoria della causalità di Aureolo è quella classica.

¹² Sull'elenco di questi punti, cfr. S.Vanni Rovighi, "Una fonte remota della teoria husserliana dell'intenzionalità", in *Omaggio a Husserl*, a cura di E. Paci, il Saggiatore, Milano, 1960, pp.47-65 (in part. 47-49). Ora anche in Ib., *Studi di filosofia medievale*, I, Vita e Pensiero, Milano, 1978.

Eppure il tentativo del dottore francescano viene frainteso e quasi un'intera generazione di autori, dimenticandosi delle decise affermazioni circa la conoscenza come direzione degli atti mentali che colgono l'oggetto concreto e presente nella sua individualità, tra il 1321 e il 1350 accusa Aureolo di inserire nella conoscenza delle inutili entità intermedie e di svalutare la possibilità di conoscere direttamente la realtà.¹³ Ed è invece proprio alla luce di questa teoria del riferimento cognitivo agli oggetti ed alla separazione che ne deriva tra ciò che esiste in realtà (*in veritate rei*) e ciò che esiste in quanto dato all'interno del "tessuto" costituito dagli atti conoscitivi, che esamineremo la teoria di Aureolo.

3. Il distacco da Scotto

Le critiche che Aureolo porta al Dottor Sottile sono molteplici. Si va ad esempio dal rifiuto della dottrina della *natura communis* e del relativo disinteresse per il problema dell'individuazione (*quaerere aliquid per quod res, quae extra intellectum est, est singularis, est nihil quaerere*), alla negazione della realtà universale dei generi e delle *species*, fino al rilevamento della ambiguità circa la definizione della conoscenza. Esamineremo in particolare quest'ultima critica che riguarda il riferimento della mente sugli oggetti ed è quindi quella che più ci interessa.

Per Scotto, il pensiero appartiene alla categoria della qualità, mentre l'atto di conoscenza è caratterizzabile come una tendenza relazionale all'oggetto.¹⁴ Ciò che muove l'intelletto alla conoscenza intuitiva o astrattiva è ciò che abbiamo chiamato *ratio formalis motiva*. La *ratio formalis* che muove l'intelletto alla conoscenza intuitiva è la cosa nella sua individualità. Il processo dato dal dirigersi dell'intelletto sulla cosa che viene direttamente conosciuta, e qui sta l'ambiguità, per Scotto appartiene alla categoria della relazione; essa è caratterizzata dal tendere verso l'oggetto e unirsi ad esso (*relatio attingentiae*) ed è esemplificata dal rapporto che intercorre tra il misurabile e la misura.¹⁵ È sulla base di questo processo che l'intuizione si distingue dall'astrazione (che è una *relatio rationis*) e si caratterizza per la sua attuale, diretta e imprescindibile apprensione della cosa realmente esistente. L'analisi di Scotto aveva mostrato come, in realtà, l'ambiguità fosse solo apparente e svanisse se inserita nel contesto della teoria scotiana della causalità e della gerarchia degli enti. Per Aureolo è impossibile che la *notitia intuitiva* e il riferimento dell'atto (*respectus*) alla attualità della cosa siano una stessa cosa. Nel mondo non si danno gerarchie relazionali: tutto ciò che esiste, esiste in modo assoluto e individuale rispetto agli altri oggetti. L'atto di *notitia intuitiva*, come qualsiasi altra *res*, non fa eccezione: è qualcosa di assoluto che non dipende dall'oggetto realmente esistente. Scotto, invece, distingue riferimento e atto non prima di averli collocati in un particolare spazio epistemico con le sue leggi,

¹³ Cfr. K. Tachau, *Vision and Certitude in the age of Ockham*, Brill, Leiden, 1988, p. 112 e 181-198; cfr anche O. Grassi, *Intuizione e significato*, Jaca Book, Milano, 1986, pp. 164-166.

¹⁴ Il tema è quello legato all'interpretazione del capitolo VII delle categorie di Aristotele a lungo dibattuto in tutta la scepsi tardomedievale. Esso è fondamentale per chi voglia collegare teoria delle relazioni a a teoria della conoscenza. Nonostante dedichi un intero volume all'argomento, H. Henninger nel suo *Relations*, Oxford UP, Oxford, 1990, non ne tratta a mio avviso in modo del tutto soddisfacente. Meglio invece rifarsi allo studio di Gilson, *Jean Duns Scot introduction*, cit.

¹⁵ Cfr. *ivi*, Scotto, *Opus Oxon.*, cit., III. 1.i.

e soprattutto, una relazione reale, per avere stato ontologico, necessita di un sostrato di inerenza. Così non è per Aureolo. Atto e riferimento non sono distinti, cosa che porta alla necessaria affermazione dell'esistenza di un *relatum*, pena la caduta nel vuoto dell'atto di riferimento.

Riguardo alla definizione della conoscenza come qualità, inoltre, Aureolo affronta il problema collegandolo a quello della *species*. Se per Scoto la *species* e la qualità ci permettono di conoscere l'oggetto rappresentandolo, avremo che l'oggetto è conosciuto in maniera inutilmente duplice, e non avrebbe torto chi, come farà del resto Harclay, in questo caso impugnasse il principio di economia.¹⁶

Ma allora il pensiero, che appartiene alla categoria della qualità, è come la *species* una similitudine dell'oggetto? Se lo è, ed è della stessa natura della *species*, vige ancora il principio di economia; se non lo è si creano dei problemi su come il pensiero potrebbe essere una assimilazione all'oggetto. *Species* e qualità, quindi, non possono avere la stessa funzione all'interno del soggetto conoscente. Aureolo si sofferma ulteriormente sul problema del conoscere come qualità, cercando ancora di integrare il pensiero di Scoto. Il pensiero è un *avere* una qualità interna al soggetto, che è l'atto di conoscenza. Ma tutto ciò per Aureolo non è sufficiente. Non è solo una qualità ciò che le cose ricevono nel diventare oggetti di conoscenza:

*Intellectio est operatio de genere qualitatis, sicut lucere et calere, non de genere actionis sicut illuminatio et calefactio (...) Non est ergo sola qualitas illud quod res capiunt esse obiective.*¹⁷

La conoscenza è sempre data da una qualità che, unita a un riferimento (*respectus*) su ciò che si conosce, lo costituisce come oggetto dotato di una presenza intenzionale nella mente e nei sensi. Questa unione è ciò che caratterizza l'intenzionalità della conoscenza rendendola un'attività mentale peculiare riguardo a quelle fisiche. L'essere bianco – e qui si potrebbe aprire tutto un filone di ricerca sulla importanza rivestita in questo campo dall'analisi di alcuni “strumenti” grammaticali ed epistemologici quali i paronimi e i nomi derivati, linguistici e mentali – che rientra nella categoria della qualità, non è del tutto sovrapponibile all'essere conoscente; prova ne è che non si può dire *albeo te* negli stessi termini in cui si dice *intelligo te*.¹⁸

Una tale concezione degli atti mentali solleva Aureolo dalla dipendenza dell'esistenza della cosa conosciuta, poiché la *notitia intuitiva* non è una relazione realmente esistente *nelle cose*, ma una *qualità assoluta* unita a un particolare modo di costituire l'oggetto, come presente, ai sensi e all'intelletto. Di qui deriva che per questa relazione, come per ogni atto mentale, non è più necessario un *relatum* dotato di esistenza attuale.

4. Aureolo: *notitia intuitiva* e *notitia abstractiva*

¹⁶ A proposito di questo problema si veda C.Marmo: *Relazioni Pericolose*, (RCSF, II, 1992, pp. 365-374).

¹⁷ Aureolus, *I Sent.*, ed. cit., d 9, q. 1, a. 1.

¹⁸ Cfr. Vanni Rovighi, *Una fonte remota della teoria husserliana dell'intenzionalità*, in E.Paci (a cura di), *Omaggio a Husserl*, Milano 1960, pp. 64-65: «... (Il conoscere) è una qualità sui generis... O per dire meglio una qualità che implica una relazione: quella speciale relazione che sopra è stata descritta come presenza intenzionale. Il conoscere in atto, la *notitia actualis* sta alla cosa conosciuta in un duplice rapporto: di attività del soggetto e di *reluentia* dell'oggetto; è dunque una attività che non pone nulla come suo prodotto ma connota, dice riferimento ad un oggetto».

Anche la gnoseologia di Aureolo, come quella di Scoto, è incentrata sulla dicotomia *notitia intuitiva-notitia abstractiva*.¹⁹

Per Aureolo la conoscenza intuitiva deve essere identificata con la visione sensibile, al punto che al posto di *notitia intuitiva* sarebbe più opportuno parlare di *notitia ocularis*. Fra tutti i sensi la vista è quello più certo e a lei spetta propriamente la capacità intuitiva; dalla visione oculare poi, l'intuizione può essere generalizzata alla visione intellettuale: Aureolo, infatti, sembra ammettere una *notitia intuitiva intellectualis*.²⁰

Anche la definizione di *notitia abstractiva* subisce un rimaneggiamento terminologico in direzione di una maggiore aderenza alla realtà dell'esperienza: più che di *notitia abstractiva* sarebbe meglio parlare di *notitia imaginaria*. L'astrazione è un atto di immaginazione intellettuale (*immaginare per intellectum*). L'intelletto ha una capacità (*virtus*) intuitiva diretta (*actus rectus*) e una capacità immaginativa (*abstractiva*) che concerne le tre operazioni riflessive dell'intelletto, e cioè la composizione e la scomposizione dei termini mentali in proposizioni e il ragionare sillogisticamente.²¹ Se per Duns Scoto la differenza tra le due conoscenze si basa sul modo di essere di un oggetto (presente oppure rappresentato), per Aureolo vi sono criteri diversi che, senza alcun riferimento alla realtà o all'esistenza dell'oggetto, costituiscono la linea di demarcazione tra intuizione sensibile, intellettuale e astrazione. Le condizioni dell'intuizione sono quattro: *rectitudo*, la *praesentialitas*, l'*actuatio obiecti* e la *positio existentiae*. La loro differenza risiede nelle diverse modalità di riferirsi a un oggetto (*modi cognoscendi*). La prima condizione precisa il fatto che l'intuizione è diretta e non discorsiva:

Est igitur advertendum quod notitia imaginaria, quae est maxime abstractiva, et notitia ocularis, quae est maxime intuitiva, non differunt in aliquo ex parte obiecti; omne visibile imaginabile est; [...] Differunt ergo solum ex parte modi cognoscendi. Quatuor enim conditiones concurrunt in modo quo transit ocularis notitia super obiectum et illae quatuor deficiunt in modo quo imaginaria cognitio transit super ipsum... Prima conditio est rectitudo; imaginatio enim non transit nec apprehendit rei existentiam immediate, sed quasi arguitive, ex causa vel effectus vel signo illius ut patet de astrologo, qui existens in camera, imaginatur eclipsis actualitatem propter calculationem... Ocularis notitia non arguitive sed directe et

¹⁹ Le fonti più prossime per Aureolo sono costituite da Scoto e dal retroterra culturale scotista. Tuttavia ampliando il discorso, il Dottor Facondo rientra nel novero di quei pensatori per i quali si può parlare di una legame tra l'elaborazione della nozione di *notitia intuitiva*, la particolare dottrina gnoseologica di Bacone, lo sperimentalismo ottico prospettico di Alhazen, le *intentiones* di Avicenna (che Aureolo solleva dall'ambiguità) e la dottrina della percezione a forte caratterizzazione stoica di Agostino. Tutti questi legami sfociano nel tentativo, operato per lo più da francescani di fondare una dottrina della conoscenza su basi sperimentali - da cui la rivalutazione dell'individuale - che non disdegni di trovare un accordo con l'idea della attività delle funzioni dell'anima. Questa attività, sempre in ottemperanza allo sperimentalismo, viene indagata attraverso una sempre maggiore *descrizione* della struttura degli atti mentali nel rapporto con l'oggetto che entra a farne parte. Aureolo, rientra perfettamente in questa linea di pensiero e ne costituisce anzi uno dei punti di maggior rilievo.

²⁰ Aureolo, *Scriptum in I Sent.*, prooem. s. 2 (I: 204, in. 12-29).

²¹ Aureolo, *Scriptum in I Sent.*, I, d.23, ed. cit., (Citato in Tachau, *op. cit.*, p. 104).

*immediate transit super existentiam rei.*²²

La seconda condizione riguarda direttamente la presenza o l'assenza dell'oggetto: perché qualcosa sia conosciuto è sufficiente che sia conosciuto come presente e non che esista, come dimostrano alcuni evidenti casi di allucinazione.

*Secunda vera conditio est praesentialitas. Imaginatio namque quantumque transeat super praesentialitatem rei... tamen ipsam imaginatur ut quoddam absens quantum ad modo tendendi, ut quasi modo absenti feratur super praesens. Ocularis autem notitia fertur super praesens **modo praesentiali**, immo et super absens modo praesentiali, sicut patet in ludificatis... Quamvis enim obiecta sint absentia, si visio sit in oculo feretur super ea **modo praesentiali**, ut patet.*²³

La terza condizione richiama la capacità della vista di attualizzare l'oggetto anche se non è in atto, come appare nei casi di illusione dei sensi (*ludificatis*). La quarta deriva direttamente dalla terza e consiste nella capacità di far apparire cose che non esistono in realtà come se fossero realmente esistenti:

*Tertia quoque conditio est **actuatio obiecti**. Ocularis autem notitia ita habet annexam actuationem quod obiectum facit apparere in sua actualitate, esto etiam quod in actu non sit, ut patet in ludificatis. Quarta enim conditio est **positio existentiae**, et quasi redit in idem. Ocularis enim notitia et res illas quae realiter non existunt facit apparere ut realiter existentes...*²⁴

Sia che l'oggetto esista sia che non esista, il modo in cui esso viene conosciuto nella conoscenza intuitiva è lo stesso: direttamente, come presente e posto in esistenza attuale. Viceversa, l'oggetto è immaginato nella conoscenza astrattiva che ne coglie la forma e se lo ripresenta *quasi modo imaginario et absente*. È così che Aureolo separa la *notitia intuitiva* (la realtà di una intuizione) dalla *notitia evidens* (l'esistenza dell'oggetto intuito nella realtà): l'atto intuitivo ha una propria esistenza che non dipende né come causa terminativa (Olivi) né come gerarchia ontologica (Duns Scoto) dall'esistenza dell'oggetto.

5. *Le experientiae*

Aureolo adduce una serie di casi forniti dall'*esperienza*²⁵, che è sempre da preferire a qualunque ragione logica, per dimostrare la correttezza della sua scelta di separare

²² Aureolo, *Scriptum in I Sent.*, d. 23, ed. cit., libro I, p. 204 lin. 21-29 e 30-36).

²³ *Ibidem*, lin. 46-73

²⁴ *Ibidem*, lin. 47.

²⁵ In senso tardomedievale, cioè come importanza del ricorso descrittivo al senso comune, diremmo oggi, come banco di prova di ogni teorizzazione.

intuizione ed evidenza. Egli fa riferimento a cinque esempi di *experientiae*: si tratta di quelli che abbiamo definito come i test di ogni teoria e che, in Aureolo, vengono ad assumere un ruolo centrale nella narrazione. Nell'ordine, avremo:

- le illusioni come le immagini rimaste dopo la scomparsa dell'oggetto (che anche Agostino aveva analizzato nel *De trinitate*);
- i sogni;
- le immagini e i suoni terribili che dicono di vedere o sentire coloro che sono terrorizzati;
- le immagini che vedono coloro che sono ingannati da maghi e affini;
- le immagini di quelli che hanno gli occhi indeboliti, ai quali ad esempio appare rossa ogni cosa che vedono.²⁶

Perché l'atto abbia un referente è sufficiente che esso sia conosciuto come presente, che sia reso esistente ed attuale, sia a livello sensibile sia a quello intellettuale.

Ma altre esperienze vengono portate da Aureolo, questa volta tutte di fenomeni illusori.

La prima illusione è costituita dalla relatività del moto di un soggetto in moto rispetto ad un oggetto immobile. Se un nostro amico discende un fiume su un battello vedrà gli alberi che si muovono lungo la riva: in cosa consiste questo movimento? Non può certo essere la visione, perché altrimenti la visione stessa sarebbe un atto riflessivo impossibilitato ad uscire da sé. D'altro canto, non sono gli alberi, cioè gli oggetti *realiter existentes*, a muoversi, ben piantati nelle loro radici, e nemmeno lo è il mezzo che intercorre tra il vedente e ciò che viene visto, cioè l'aria. Si ha un bel dire al nostro amico: «Fai attenzione perché le cose stanno diversamente». È molto probabile che ci risponda: «Non so come stiano le cose, *veramente*, io, qui e ora, vedo proprio gli alberi muoversi».

Allora, che cos'è il movimento che il barcaiolo vede?

Per Aureolo al moto si deve attribuire un particolare modo di essere che costituisce come il referente di un atto di visione (*obiective in oculo*). Questo modo particolare di essere in quanto conosciuto, viene indicato da Aureolo come "essere intenzionale", e si costituisce nell'essere visto (*intentionaliter in esse visu*). Esso è definito anche come un frutto (*partus*) dell'atto stesso, con il quale però, come abbiamo visto, non coincide.²⁷

La seconda esperienza è quella di un bastone fatto roteare velocemente. Poniamo che, sceso dalla barca, io voglia stupire un amico mostrandogli la mia abilità nel roteare vorticosamente un bastone con la punta arroventata; il risultato ottenuto sarebbe quello di vedere un cerchio rosso tutto attorno al bastone che gira. Questa volta sarebbe ancora più arduo spiegarli che non vi è nessun cerchio rosso, perché anche io non potrei fare a meno vedere il cerchio. Potrei smettere di girare il bastone e dirgli: «ecco, vedi, non c'è nessun cerchio». Ma se l'amico mi richiedesse di ricominciare a girare il pezzo di legno, cioè mi riportasse allo situazione precedente, e

²⁶ Aureolo, *Scriptum in I Sent.*, prooem. s. 2, lin. 76-90.

²⁷ Aureolo, *Scriptum in I Sent.*, ed. cit., d. 3, s. 14, a. 1: *Prima (scil. experientia) quidem quia cum quis portatur in aqua, arbores existentes in ripa moveri videntur. Iste igitur motus, qui est in oculo obiective, non potest poni quod sit ipsa visio; alioquin visio esset obiectum visus, et visio videretur, et esset visus potentia reflexiva. Nec potest poni quod sit realiter in arbore vel in ripa, quia tunc realiter inoverentur. Nec potest poni quod sit in aere quia aeri non est attribuitur, sed arbori. Est igitur tantum intentionaliter, non realiter, in esse viso et in esse indicato.*

mi dicesse: «e quello che mi appare qui ed ora che cos'è?», non potrei certo accampare scuse: sarei costretto ad ammettere di *vedere* il cerchio di fuoco. Questo è in buona sostanza il ragionamento ripercorso da Aureolo nella descrizione di questa *experientia* che si potrebbe tranquillamente definire un esperimento mentale. La conclusione, anche per quanto riguarda questo esempio, è che per Aureolo bisogna fare ricorso all'esistenza intenzionale del cerchio: «*et ideo relinquitur quod sit in aere habens esse intentionale sive in esse apparenti indicato et viso*».²⁸

La terza *experientia* è un classico caso di rifrazione ottica, utilizzato come abbiamo visto anche da Duns Scoto per mostrare la natura intellettuale (cioè da attribuirsi all'intelletto) di un errore di questo genere: il bastone che a contatto con l'acqua appare spezzato.

La quarta *experientia* è quella della candela già contemplata da Agostino: se io guardo attentamente una candela, e dopo un certo intervallo di tempo distolgo lo sguardo fissando un po' più in alto o un po' più in basso, la candela mi appare doppia.

Il quinto fenomeno di decezione ottica è costituito dal vedere un'iride sul collo dei colombi mentre l'essere reale non presenta alcuna variazione di colore.²⁹

La sesta *experientia* è decisamente interessante. Si tratta infatti dell'analisi di una serie di immagini virtuali,³⁰ come quelle che ci vengono riflesse dall'impiego di specchi concavi e convessi: a seconda del modo di guardare lo specchio, talvolta le immagini appaiono dietro allo specchio, talvolta sembrano apparire dentro e talvolta appaiono nel mezzo. Anche in questo caso è evidente che si deve parlare di una esistenza intenzionale dell'immagine.

I casi di fenomeni illusori che sono esempi di conoscenze in assenza degli oggetti reali o di conoscenze distorte degli stessi costituiscono il punto di avvio dell'analisi della struttura degli atti mentali come diretti su qualcosa che può non essere un oggetto reale. Si pone così per la prima volta il problema di elaborare una teoria dell'intuizione che possa essere a un tempo legata al senso comune (sperimentale) e realista (in senso attuale), ma che tenga conto anche dell'attività della mente nel riferirsi a qualcosa che si costituisce come un oggetto.

6. *L'esse apparens*

²⁸ Ecco l'intero brano che riguarda la seconda esperienza: *Scriptum*, cit., d. 3, s. 14, a. 1: *Secunda experientia est in motu baculi et circulari in aere. Apparet enim quidam circulus in aere fieri ex baculo sic moto. Quaeritur ergo quid sit ille circulus qui apparet videnti; aut enim est aliquid reale existens in baculo, quod esse non potest cum sit rectus; aut in aere, quod minus esse potest, nam circulus coloratus et terminatus in aere esse non potest; nec potest esse ipsa visio, quia tunc visio videretur, et iterum visio non est in aere ubi circulus ille apparet; nec aliquid intra oculum esse potest propter easdem rationes. Et ideo relinquitur quod sit in aere habens esse intentionale sive in esse apparenti indicato et viso.*

²⁹ Aureolo, *Scriptum in I Sent.*, ed. cit., d. 3, s. 14, a. 1, lin. 697: *Tertia experientia est defractioni baculi apparentis in aqua. Quarta de dualitate candelarum apparentium uno oculo elevato; sunt enim ibi duo in esse apparenti, et tamen non est nisi una candela in esse reali. Quinta experientia in coloribus colli columbae.*

³⁰ Per il termine virtuale cfr. K. H. Tachau, op. cit., p. 93: «*The modern physicist's term "virtual image" which here I accept, in fact concurs with Aureol's conclusion, both because the term is used to distinguish such images from "real" ones and because, historically, the word chosen to make that distinction (virtual) derives from the capacity of the soul's powers (virtutes) as we as seen, for example, in Bacon's and Olivi's usages.*

Attraverso le *experientiae*, Aureolo³¹ intende dimostrare che in ogni conoscenza è necessaria è la formazione di un *esse apparens*, nei sensi e nell'intelletto. Con *esse apparens* Aureolo intende un oggetto intenzionale (in senso attuale) distinto dall'atto di pensiero all'interno del quale si costituisce. Noi parliamo infatti di un oggetto in corrispondenza di due modi di intenderlo: la sua fisicità (*in rerum natura*), estranea agli atti di conoscenza, e la sua apparenza, referente del punto di vista del soggetto. Il problema che sorge a questo punto è se, da un punto di vista non più epistemologico ma ontologico, a questo duplice modo di intendere gli oggetti corrispondano anche due oggetti distinti. Sicuramente l'*esse apparens* non è un duplicato che ripresenta l'oggetto nella nostra mente, non è ad esempio un suo segno o un'icona. La presenza di due oggetti di cui uno sia, a qualsiasi titolo, il mediatore dell'altro è infatti da Aureolo decisamente esclusa: nel vedere una casa, non si hanno due oggetti, la casa e la sua riproduzione universale nella mia testa. È la casa stessa ad essere nel mio campo visivo, che nel momento stesso in cui ciò avviene, muta di stato, divenendo *oggetto conosciuto*. Esso acquista cioè un essere intenzionale: è un oggetto dipendente dalla mente anche se distinto assolutamente dai suoi atti, un *esse apparens*, appunto.

Sia che l'oggetto sia inteso come entità apparente o intenzionale, sia che sia dotato anche di una realtà fisica, nel momento in cui diventa qualcosa di conosciuto rientrando nel punto di vista del soggetto, esso, in quanto *relatum* di un'intuizione, diventa un oggetto di senso o di pensiero, ma comunque un *oggetto intenzionale*.

7. Concetti e Species

Per chiarire meglio la natura dell'*esse apparens*, è utile allargare il nostro campo d'indagine al rapporto con le *species* e i concetti. Aureolo attribuisce un *esse intentionale* solo ai concetti (*intentiones*) del primo e del secondo ordine che si formano all'interno dell'atto di intuizione. Al fianco dell'impianto gnoseologico imperniato sull'*esse apparens*, Aureolo mantiene le *species* sensibili: esse non sono eliminate, ma rappresentano la parte fisiologica della percezione (nel senso di dati sensibili), che stimola (*relucentia*) l'attività dei sensi e dell'intelletto alla costituzione della visione e della intuizione intellettuale.

Intese in questo modo, le *species* sono direttamente legate alla presenza attuale dell'oggetto, ma possono anche essere riproduzioni di oggetti intuiti che servono come base per i sogni o per un atto immaginativo, come quello di uno che si immagina di costruirsi una casa che non ha ancora fondato. In alcuni casi, infatti, non c'è un oggetto come termine, ma una *species riproduttiva* (come nel sonno) su cui fondarsi.³²

³¹ Cfr. K. H. Tachau, op. cit., p. 94: «... we need to appreciate that Aureol's commitment to the necessary creation of intentional or apparent entities by the knower in the course of sensation and intellection is not aimed primarily at explaining illusions, for these were phenomena that proponents of the perspectivist theory deemed it iniquely able to explain. His goal is not merely to establish the formation of an apparent being in sensation but to show that also "in the act of the intellect, of necessity the thing known is placed in a certain conspicuous and apparent intentional being" (. . .) Aureol derives this claim for intellection on the grounds that neither the external nor the internal sense are more "formative" powers than the intellect: hence what holds for the senses holds as well for the intellects.

³² Aureolo, *Scriptum in I Sent.*, ed. cit., prooem. s. 2: *primo quidem quia visio et intuitio, quae fit in somnis, est mediante species et derivatur ab imaginatione ad oculum, nec terminatur ad praesentialitatem rei secundum veritatem, cum absentia sint obiecta.*

Bisogna notare come una cosa siano gli atti intuitivi primari e i loro oggetti, e un'altra le rappresentazioni su cui si dirigono atti secondari di ricordo o di immaginazione, che presuppongono una conoscenza primaria. L'intuizione non è solo ricezione di qualità sensibili o richiamo di immagini. La teoria dell'*esse apparens* e i casi di intuizione di oggetti non presenti e non esistenti, confermano che l'attività intellettuale non si basa su un tipo di rappresentazioni che potremmo definire *riproduttive* di conoscenza, ma sulla produzione di entità intenzionali corrispondenti a modi di vedere e di intuire intellettualmente un oggetto individuale, sia che esso ci sia che non ci sia; altrimenti si dovrebbe sempre ricorrere ad una precedente conoscenza primaria.

*Si ergo ista (quae praesentia intellectualiter experimur) fuerint actus vel species, et ibi sistitur, numquam disputamus nec habemus scientiam de rebus quae sunt extra et sumus caeci circa ea. Si vero in istis non sistitur sed proceditur ad res extra per ista, illa ultima sunt de quibus est inquisitio nostra, utrum illa experiamur obiective fore praesentia mediantibus istis, et habemus ultimum membrum, quod scilicet res ipsae sunt intra mentem obiective, quamvis per actus vel species; vel non experimur ea praesentia, et tunc nihil scimus de rebus quae sunt extra, nec disputamus de eis sed de speciebus intellegibilibus aut actibus quae sunt in nobis, et secundum hoc scientiae non sunt de rebus, et intellectiones omnes reflexae sunt ad se ipsas, et erit intellectus magis caecus quam visus, constat enim quod visus iudicat de rebus et non solum de visionibus suis.*³³

L'inserimento dei casi di decezione diventa non un fatto da discutere come esempio di giudizi erronei valutati sulla base di proposizioni analitiche ed autoevidenti, come accadeva in Scoto, ma il punto di partenza di una teoria della conoscenza che si fonda sui dati dell'esperienza.³⁴

8. Il problema dei due oggetti

A questo punto si apre un altro problema. Ci si potrebbe domandare se i) nel caso di presenza dell'oggetto non si sia in presenza di due entità, l'oggetto appunto e l'*esse apparens*, e ii) come si possa determinare la differenza tra colpire un oggetto esistente e uno inesistente; detto in altri termini ci si trova di fronte al problema classico della certezza esistenziale: qual è il criterio per distinguere le illusioni dalla realtà? Negarne l'esistenza porterebbe alla caduta dell'ordine dell'universo e al paradosso dell'esistenza obiettiva: al fianco degli oggetti del mondo reale, come cani, gatti scimmie etc., si troverebbero, senza alcuna distinzione ontologica, altre entità altrettanto assolute come gli oggetti intenzionali, le chimere e le illusioni dei sensi. Per quanto riguarda il primo punto, Aureolo insiste sul fatto che l'*esse apparens* e l'oggetto reale non sono due cose distinte, ma una sola cosa che muta di stato, divenendo conosciuta nel momento in cui viene intuita. L'*esse obiective* (sinonimo usato da Aureolo per indicare l'oggetto conosciuto) è in tutto e per tutto indistinguibile dalla cosa stessa, anzi è la cosa stessa con l'aggiunta di una peculiare considerazione che

³³ Aureolo, *Scriptum in I Sent.*, ed. cit, d. 27, pars 2, art. 2.

³⁴ K. H. Tachau, *op.cit.*, p. 94: «In effect, then, sensory illusion are offered as the most obvious evidence for the origin of the intellect's concepts, that is first end second intention».

Aureolo chiama *respectus*:

Et idcirco res quae videtur, cum hoc realiter existit, habet etiam esse indicatum, et visum quod quidem non ponit varietatem aliquam aut distinctionem vel numerum cum realitate illa quantum ad aliud absolutum sed addit respectum illum intrinsecum et indistinguibile qui dicitur apparitio obiectiva. Non ergo terminatur visus ad rem obiectam mediante aliquod absolutum, sed quasi pallium vel medium inter visionem et parietem qui videtur.³⁵

Come si può vedere da questa affermazione, più che di rappresentazione dell'oggetto reale si può forse parlare della sua presentazione, che altro non è se non il *modo* di essere dell'oggetto conosciuto all'interno degli atti di conoscenza. Ma in questo caso bisognerebbe rinunciare, per l'oggetto intenzionale, alla nozione di oggetto o comunque alla coincidenza tra i due, preferendo per quest'ultimo la caratterizzazione non assoluta di *oggetto per il soggetto*, oppure di oggetto *dipendente dalla mente*, cioè cognitivamente dipendente dall'attività mentale. Insomma, di concetto.

Aureolo fa un grande uso della distinzione tra potenza e atto soprattutto per quanto riguarda la teoria delle relazioni: un oggetto ha in sé la capacità in potenza di essere "relato" a un altro; quando interviene l'attività intellettuale questa potenza diviene atto grazie alla creazione della relazione che ha così un carattere intellettuale e intenzionale. Lo stesso vale per la conoscenza degli oggetti: quando vengono conosciuti, grazie all'attività dell'intelletto essi passano necessariamente dalla potenza all'atto, divenendo oggetti conosciuti (concetti). Questi mantengono però sempre la propria alterità, stando di fronte (*obicitur*) agli atti che si dirigono su di loro.

Degno di nota è il fatto che emerge come la presenza fisica sia irrilevante per questo tipo di analisi, visto che si tratta di un altro modo di considerare una sola e unica cosa. Irrilevanza che era già stata annunciata nella distinzione tra *notitia intuitiva* e *notitia evidens*. Nonostante sembri che le cose stiano diversamente, visto nel suo insieme lo sforzo di Aureolo si presenta come un tentativo di evitare di ricorrere a una moltiplicazione di entità assolute e di distinzioni, ciascuna dotata di un proprio stato ontologico. Per Aureolo, l'oggetto conosciuto dai sensi e a maggior ragione dall'intelletto non è un qualcosa di assoluto che sta al fianco dell'oggetto e neppure un'altra cosa rispetto all'oggetto esterno:

Considerandum est quod res in esse formato posita non includit in se aliquid absolutum nisi ipsam realitatem. Unde non ponit in numerum rem et suam intentionem quantum ad aliquid absolutum, claudit tamen aliquid respectivum, videlicet apparere, quod non debet intelligi ut affixum aut superpositum illi rei sicut ceterae relations, sed omnino intrinsecum et indistingubiliter adunatum.³⁶

9. Verità e intentiones

Appare chiaro come il problema, allora, sia quello di conciliare il ruolo attivo

³⁵ Aureolus, *Scriptum in I Sent.*, d. 35, pars 1, a. 1.

³⁶ Aureolo, *Scriptum in I Sent.*, citato in S. Vanni Rovighi, *Una fonte remota della teoria busserliana dell'intenzionalità*, cit., p. 290-291.

dell'intelletto e dei sensi nella formazione dei concetti e delle altre entità mentali cercando di evitare la moltiplicazione delle entità: Aureolo decide di fare ricorso a uno sdoppiamento di piani e a un'ontologia di oggetti (*res*) che esistono in senso assoluto e vengono collegati solo nel momento in cui divengono oggetti per il soggetto. Ma come conciliare questa soluzione con la verità?

Per Aureolo stabilire la verità significa determinare quando il nostro punto di vista corrisponde con lo stato della cosa esterna. La verità consiste nel formarsi un *esse apparens* corrispondente alla cosa esterna. Quando l'oggetto su cui termina l'atto dell'intelletto corrisponde al vero modo di dare l'oggetto esterno, cioè la cosa è come appare, si ha un'intellezione in senso proprio; in caso contrario, nel caso cioè che l'oggetto esterno non ci sia o sia diverso da come il soggetto lo intende, non si ha un'intellezione ma piuttosto una visione intellettuale non veridica, un "essere ingannati" (*decipi*) riguardo a qualcosa:

*In intellectu contingit esse autem actu erroneum, qui non retinet nomen intellectionis sed potius deceptionis; errans enim circa aliqua non dicitur illa intelligere, sed potius decipi circa ea. Aliud autem actus est rectus et ille retinet sibi hoc nomen... Et per consequens nihil est aliud est esse falsum quam intelligibile actu deceptionis, et esse verum non aliud quam esse intelligibile actu recto.*³⁷

La verità è una relazione di conformità tra la realtà esterna e quella che ci appare. Ma nei casi veridici non c'è differenza tra ciò che appare e ciò che è, cosicché Aureolo può affermare che concepire la verità non è altro che il formarsi dell'*esse apparens* della cosa esterna corrispondente.³⁸

Per contro, la non verità sarà l'assenza di corrispondenza, come nel caso delle illusioni. Ciò non toglie tuttavia che esse siano visioni a tutti gli effetti: la realtà della visione non richiede la presenza reale dell'oggetto, la verità di una intuizione sì.

La verità è una *relazione* che, come tutte le relazioni, per Aureolo non ha uno stato ontologico reale, ma è solo una creazione dell'intelletto che collega due estremi, due *res absolutae*; essa quindi, nonostante risieda nelle condizioni dell'oggetto esterno, non è in esso ma nell'intelletto. Nasce nel momento in cui viene pensata come relazione per collegare i due *relata*. In altri termini, non necessita di un sostrato di inerenza (*esse in*) ma collega solo due *res* che fungono da estremi. Pertanto, non ci sono oggetti veri o falsi, ma solo *esse apparens*, cioè concetti, veri o falsi. La verità della visione aggiunge alla realtà della visione una relazione di conformità rispetto alla cosa: il concetto mentale verificato grazie a questa relazione, corrisponde esattamente a come stanno le cose.

Una ulteriore specificazione di cosa intenda Aureolo con *res* può essere utile. L'esperienza, sostiene Aureolo, ci porta a vedere due modi differenti di intendere *res* e, di conseguenza, i concetti che ad esse si riferiscono. Come infatti esistono alcune *res* stabili e altre in continuo movimento, così esistono concetti "che fluiscono"

³⁷ Aureolo, *Scriptum in I Sent.*, ed. cit., d. 2, s. 10, lin. 3-15.

³⁸ *Ibidem*: *Tertio quoque quia veritas non est aliud quam conformitas – non conformitas relatio, sed conformitas que est similitudo et imago, constat autem quod res in esse formatus posita est similitudo, intentio et imago rei existentis extra*. Poiché per Aureolo il concetto è una immagine visiva è chiaro che la definisca immagine e similitudine, ma a mio avviso questo non deve essere portare ad interpretarla come un ente mediano o riproduttivo di conoscenza.

(*fluentes*) e concetti in quiete (*quiescentes*). Il tipico esempio, sostiene Aureolo, è quello delle descrizioni di una cosa in quanto conosciuta (*ratio*). Essa può essere concepita per *modum quietis*, ed espressa con un nome, ma può essere concepita anche per *modum fieri et egressus* ed espressa attraverso un verbo. La distinzione non trova fondamento nella cosa quanto nell'attività cognitiva dell'intelletto che per natura è portato a scegliere uno o l'altro tipo di azione mentale.³⁹ Un'azione analoga è quella attraverso la quale una relazione, grazie a un atto intellettuale, collega due *res* quiescenti, che, nel caso della verità, possono essere un concetto e la *res* esterna.

Per quanto riguarda la inteliezione delle cose semplici abbiamo visto che la verità e la falsità dipendono dal corrispondere o meno di un oggetto alla sua apparenza obiettiva (*apparentia obiectiva*). L'atto intellettuale di intuire «pone l'oggetto in uno stato intenzionale» (*ponit obiectum in esse formatum*), cioè crea l'*intentio* prima della cosa corrispondente; l'atto riflesso di scomporre e comporre costituisce le *intentiones* seconde (*secundae intentiones*). Le proposizioni universali rientrano, come di norma, nelle *intentiones* seconde:

Ex quibus colligitur quod in actu intellectus, qui est credere vel componere, falsitas est compositio cui non correspondet compositio in re,

*veritas autem cui correspondet; [in] intelligere vero simplicia, falsitas est ipsa apparentia obiectiva cui non in «cor» respondet, sicut in umbris et somnia; ergo per oppositum veritas erit apparentia obiectiva cui res correspondet.*⁴⁰

Nella *distinctio* 27 del *I Sententiarum* si specifica il ruolo e lo stato delle *intentiones* seconde.

Esse appartengono alla categoria della relazione (*sunt in praedicamento relationis*) e come tali sono enti completamente creati dall'intelletto: sono relazioni di ragione. Partendo dall'affermazione di base che tutto ciò che esiste fuori della mente deve essere particolare, Aureolo sostiene che le relazioni, contrariamente a tutta la tradizione medievale e come avverrà invece in Locke, non hanno un *esse in* e un *esse ad*, e non godono di uno stato ontologico autonomo, cioè indipendente dalla mente.⁴¹

³⁹ Aureolo, *Scriptum*, d.8, p.1, ed. cit., p.905, lin. 18-27. Il brano è stato riportato e collegato alla più generale teoria dei *modi significandi* da Russell Friedman in un articolo dal titolo "Modist Roots of Peter Auriol", in *Vestigia Imagines Verba*, a cura di C. Marmo, Brepols, Den Haag, 1997, pp.305-321. Attraverso un'attenta analisi terminologica Friedman fa emergere con chiarezza le radici averoiste del pensiero di Aureolo (in part. il termine *apparentia*); nonostante l'inequivocabile uso di un medesimo linguaggio, mi sembra invece più discutibile l'assimilazione del pensiero di Aureolo alle dottrine modiste proprio in virtù della mancanza in questo di un rigoroso, ontologicamente isomorfo e soprattutto esibito teoricamente sistema di collegamento (il triangolo semiotico) tra ordine della realtà, mente e linguaggio.

⁴⁰ Aureolo, *Scriptum*, d. 2, s. 10, lin. 47 - 52.

⁴¹ Cfr. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. P.H. Nidditch (Oxford, 1975), book II, ch. 25, par.5. Edizione italiana consultata, *Saggio sull'intelligenza umana*, trad. a cura di C. Pellizzi, Laterza, Bari, 1951, «L'intelletto (ed. ingl. The Understanding), nel considerare qualunque cosa, non si limita a quel preciso oggetto; esso può, per così dire, portare qualunque idea oltre l'idea stessa, o almeno guardare di là da essa, per veder quanto somigli ad alcun'altra. Quanto lo spirito (ed. ingl. Mind) considera una data cosa in modo da avvicinarla quasi ad un'altra e confrontarla a quella, e passa con il suo sguardo (ed. ingl. And carry its view) dall'una all'altra, questo è, come dicono le stesse parole, un rapporto o rispetto (ed. inglese Rapport and Respect); e le denominazioni date a cose positive, che

Esse hanno un essere esclusivamente intenzionale, sono dei modi di portare una cosa su un'altra e il loro fondamento è intenzionale:

*Praeterea formalis effectus relationis non est aliud nisi rem unam ad alteram ferri. Sed manifestum est quod natura non fert rem unam ad alteram sed tantummodo intellectus. Ergo nec relatio habet esse in natura sed solum in intellectum.*⁴²

Le *intentiones* seconde non esistono dunque nella realtà anche se hanno un remoto fondamento nelle cose reali: esse infatti si fondano su un concetto del primo ordine, dato che sono ottenute mediante atti di riflessione sull'*intentio prima*. Anche in questo caso, tuttavia, parlare di riflessione non implica che si stia trattando di un'astrazione in senso classico, né che ciò su cui si compie questa operazione di ordine superiore sia una riproduzione della realtà: l'*intentio prima*, infatti, non è il doppio di un oggetto esterno, ma lo stesso oggetto che, se esistente, diviene il "bersaglio" degli atti mentali (*in prospectu intellectus*); non è tanto importante la presenza, quanto piuttosto la realtà dell'intuizione. Tra le seconde *intentiones* rientrano l'universalità e la predicabilità, per quanto riguarda l'atto di apprensione semplice; la reale affermazione o negazione di un concetto, per l'atto di composizione in una proposizione; e la connessione degli estremi in un medio, per quanto concerne la terza funzione dell'intelletto, la formulazione di sillogismi. Se non si ha la presenza della cosa esterna, infine, il riferimento si arresterà al concetto di primo ordine.

Così Aureolo riassume con chiarezza i rapporti tra le *intentiones*:

*Secundum hoc igitur patet quod intentiones non sunt ipse actus intelligendi... sed est intentio ipsemet conceptus obiectivus per intellectum formatus claudens indistinguiliter conceptionem passivam et rem quae concipitur per ipsam. Et idem est dictum intentio quod conceptus et intentio prima idem quod conceptus primi ordinis quod intellectus format circa ea res non reflectendo se super suos conceptus. Intentiones vero secundae sunt conceptus secundi ordinis quos intellectus fabricat reflectendo et redeundo super primos conceptus. Ut sunt universalitas, predicabilitas et huiusmodi quantum ad actum simplicem, et actualis affirmatio vel negatio unius de altero quantum ad actum componentem et dividendem, et connexio extremorum in medio quantum ad actum tertium discorsivum... affirmatio et negatio sunt quaedam relationes; connexio etiam extremorum in medio et illatio maioris extremitatis de minori virtute medio est habitudo quaedam.*⁴³

Ecco che si chiarisce con maggiore precisione il tentativo realmente semplificatore

esprimono quel rapporto e servono come segnali intesi a portare i pensieri, oltre lo stesso soggetto così denominato, verso qualcosa che dal soggetto è distinto, sono quelle che chiamiamo termini relativi, e le cose così ravvicinate sono correlate».

⁴² Aureolo, *Scriptum in I Sent.*, d. 30, ed. cit., p. 662.

⁴³ Aureolus, *Scriptum in I Sent.*, d. 23 (Borgh. lat. 329, fol. 264 ra-rb), citato da S.Vanni Rovighi, "L'intenzionalità della conoscenza secondo Pietro Aureolo", in *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Age* (atti del I convegno internazionale di filosofia medievale), Louvain-Paris, 1960, pp.673-680. Ora in ib., *Studi di filosofia medievale*, cit.. Da questo volume è stata tratta la presente e le seguenti citazioni

operato da Aureolo all'interno del modello basato sulla conoscenza diretta dell'individuale, tentativo che si lega a una specifica attività di creazione di concetti e relazioni del soggetto conoscente che li pone in atto solo e soltanto nel momento in cui se li costituisce come oggetti di pensiero. E non in altri termini.

10. Che fiore è "la rosa è un fiore"?

La descrizione di come funziona il rapporto tra le *intentiones* ci ha permesso di aggiungere un importante tassello utile alla comprensione dell'uniformità della teoria di Aureolo. Rimaniamo in questo campo. Abbiamo dunque a che fare con atti complessi, per usare la terminologia medievale, e quindi con oggetti generici. Il tema viene affrontato secondo due argomenti, uno a priori e uno a posteriori. Gli oggetti generici vengono trattati nell'argomento a posteriori: quando io dico «la rosa è un fiore», penso a una «rosa semplicemente» (*rosa simpliciter*), a un oggetto che presenta caratteristiche diverse rispetto a quelle della rosa che sta nel mio giardino.

Ma cos'è allora la *rosa simpliciter*?

Non è una *species* universale, poiché questo renderebbe impossibile il riferimento agli oggetti esterni; non è neanche un atto dell'intelletto, poiché in un enunciato non si connettono realtà psichiche ma aspetti dell'oggetto conosciuto; inoltre, è improponibile che sia una creazione dell'intelletto, che per costituzione non può porre qualcosa di diverso da sé. Poiché l'ipotesi che essa sia un'idea platonica è ritenuta assurda, Aureolo conclude che la *rosa simpliciter* è l'insieme di tutte le rose. Non una collezione di rose individuali, una a fianco all'altra, ma tutte le rose esistenti considerate secondo il loro essere apparente e intenzionale, viste cioè come un unico oggetto generale che può stare per tutte le rose, anche se non identificato con nessuna in particolare: la *rosa totalis*.

In questo senso, se l'*intentio prima* si può interpretare come un punto di vista sull'oggetto, allora la *rosa totalis* può essere interpretata come un'insieme di punti di vista:

*Ergo relinquitur ut detur ultimum, videlicet quod non habeat nisi esse apparens et intentionale, ut sic omnes rosae, quae in esse reali distinctae sunt, ponantur in esse apparenti et intentionali rosa una totalis. Et sic salvantur omnia quae inducta sunt, nam rosa illa est idem realiter cum omnibus rosis.*⁴⁴

Non è chiaro se questa *rosa totalis* sia un concetto del primo ordine che dipende da un particolare modo di intendere le rose individuali, e possa così stare al fianco degli altri concetti, o se sia dato da una riflessione sul concetto obiettivo di ogni singola rosa e sia quindi un'*intentio secunda*; quello che comunque è chiaro è che non si tratta di un oggetto ipostatizzato, ma di un oggetto dotato di un essere intenzionale che si costituisce all'interno degli atti di conoscenza e vi si contrappone (*obic̄t*), costituendone il termine, solo nel momento in cui parte l'atto mentale che si dirige sul termine:

⁴⁴ Aureolo, *op. et loco cit.* in Vanni Rovighi, *L'intenzionalità...* cit., p. 290.

*Unde patet quod non potest evitari opinio Platonis, nisi ponendo, quod supra frequenter dictum est, scilicet, quod res extra particulariter existentes accipiunt per operationem intellectus quoddam esse intentionale et obiectivum, ita quod rosa, quam aspicit, qui definit aut demonstrat, non est aliud quam res particulares positae in esse obiectivo et intentionali ut intentio una et unus simplex conceptus.*⁴⁵

Si tratta di una riflessione intellettuale che si fonda sul contenuto concettuale dell'atto, ma il concetto su cui si fonda non è altro rispetto alla cosa conosciuta, è la stessa considerata da un particolare, ulteriore punto di vista: quello del concetto generico che attraverso una relazione conoscitiva (*respectus*) viene privilegiato, in quel particolare atto di conoscenza, rispetto ad altri che rimangono, per usare la terminologia di Aureolo, "quiescenti".⁴⁶

A questo proposito, è importante rilevare che se uniamo il risultato dell'analisi sul linguaggio e sulla verità all'indagine sull'*esse obiective* siamo portati a riconoscere una duplice nozione di riferimento. Da un lato l'atto mentale intenziona qualcosa che gli si pone di fronte come un oggetto di pensiero; dall'altro su questo oggetto si costituisce un oggetto generico che rende possibile la formulazione di enunciati che si riferiscono, se c'è, a una realtà esistente secondo una relazione di conformità, stabilendo la verità (linguistica) o meno delle proposizioni. Deve essere chiaro che i due piani sono separati: l'enunciato non si riferisce alla realtà per mezzo di un concetto che fa da mediatore; il piano del riferimento linguistico appartiene alla verità, ed è un problema sostanzialmente estraneo a quello del riferimento intuitivo.

11. *Socrate può stare in piedi mentre è seduto?*

Abbiamo già visto che il costituirsi di un oggetto di esperienza non ha nulla a che fare con la verità o la falsità. Da un lato un enunciato si può costituire solo sulla base del concetto obiettivo, sia che l'oggetto ci sia, sia che non ci sia; in questo caso possiamo tranquillamente vedere e stimare che Socrate sia seduto mentre è in piedi.⁴⁷ Dall'altro lato, per conoscere se all'enunciato corrisponde il vero e quindi se il modo in cui il soggetto intende le cose corrisponde a come esse stanno in realtà, è necessaria una *relazione di conformità*. Tuttavia restano delle difficoltà: la distinzione operata da Aureolo tra concetti veri e concetti decettivi sembra essere una *petitio principii*. Può portare a modificare enunciati del tipo:

- i) «io penso che gli alberi si muovano», che sarebbero giudizi necessitanti di un integrazione del tipo:
- ii) «ma nella realtà vera ciò non avviene», o di espressioni più precise come:
- iii) «io sono in una situazione in cui ho una visione di certe cose fatte così e così,

⁴⁵ Aureolo, *Scriptum in I Sent.*, cit. In Dreiling, *Der Konzeptualismus des Petrus Aureoli*, in: BGPTM 11, 6, (1913), p. 82, n. 2.

⁴⁶ Cfr. C. Knudsen, *Intentions and impositions*, in CHLMP, p.491

⁴⁷ Aureolo, *Scriptum in I Sent.*, proem., s. 2 a. 91, ed. cit., p. 200, lin. 116-126: *Praeterea, verum et falsum insunt eidem notitiae numerali nulla immutatione facta in ipsa, sed tantummodo re mutata, ut patet per Philosophum in Praedicamentis; unde eadem aestimatio, qua Socrates aestimatur sedere, vera est eo sedente; que statim, manens eadem numero, falsa est eo surgente. Sed huiusmodi apparitiones sunt falsae visiones et errores, secundum istam evasionem. Ergo ipsae numero possunt esse verae, vel saltem sunt eiusdem speciei cum veris; et per consequens realitas visionis non exigit realem praesentiam obiecti existentis, quamvis exigit eam veritas visionis respectus conformitatis rei.* L'argomento è direttamente ripreso da Aristotele, *Elenchi*, 166 a 22 sgg.

che hanno un determinato comportamento e caratteristiche che mi sono costituito come visioni unitarie all'interno della mia intuizione. Non faccio però affermazioni sulla loro esistenza reale: se ciò che io vedo corrisponde alla realtà è un altro problema, ma non toglie che io veda».

Quest'ultimo enunciato, anche se più preciso, comporta tuttavia una notevole perdita di informazioni sul mondo reale e ci pone di nuovo di fronte al problema dei due oggetti e all'impossibilità di distinguere le intellezioni in senso proprio da quelle non veridiche. Ciò è innegabile, ma non sembra essere stato il problema di Aureolo.

Attraverso l'analisi dei differenti modi in cui, nel momento in cui è conosciuto, un oggetto si costituisce come oggetto-di-esperienza, (oppure di relazione o di verità) Aureolo è impegnato a reintrodurre nel paradigma della *notitia intuitiva* una unitarietà ontologica basata su un concettualismo psicologico, che le analisi parcellizzanti degli scotisti stavano minando. Impegno di cui, come scopriremo, Ockham non si avvede, troppo impegnato com'è a cercare di cancellare ogni contenuto di pensiero che non si identifichi con gli atti stessi, concetti-simboli di un linguaggio mentale che sostituisce ogni rappresentazione visiva.

* * *

7. Concetti e oggetti di pensiero

Tra coloro che sostengono la conoscenza diretta dell'individuale, Duns Scoto si muove su un terreno squisitamente metafisico e la sua analisi porta alla selezione di un universo ontologico dotato di regole proprie a seconda delle differenti modalità cognitive con le quali ci si riferisce a un contenuto di pensiero (astratto o concreto, individuale o universale).

Ockham, in un primo momento, risolve il problema arricchendo il concetto di esistenza e attribuendo pertanto a cose come le chimere, gli oggetti impossibili o i concetti universali lo *status* di oggetti dotati di un'esistenza *sui generis* come oggetti di pensiero: essi hanno cioè un'esistenza obiettiva (*obiective*). Successivamente il pensiero del filosofo oxoniense evolve nella direzione di una decisa corrispondenza biunivoca tra l'atto intellettuale e la realtà. L'atto è il termine mentale dell'oggetto corrispondente che sta per esso all'interno degli enunciati di un linguaggio mentale referenzialmente isomorfo alla realtà. Questa scelta lo porta allora a ripudiare come inutile e dannosa la teoria della "esistenza obiettiva".

Sulla base di questi assunti anche l'*esse apparens* di Aureolo viene eliminato e le *experientiae* risolte come scorrette formulazioni di enunciati implicativi. Ma abbiamo visto come le cose non stiano propriamente in questi termini poiché Aureolo collega la formazione dell'*esse apparens* a livello sensibile a quella dell'*intentio*-concetto a livello intellettuale. Il meccanismo attraverso il quale ci si costituisce un percelto e un contenuto di pensiero è psicologico, e riguarda la *naturale* attività dell'anima nel suo passaggio dalla potenza all'atto. In seguito partono tutte le relazioni intenzionali che legano, o meno, l'oggetto al concetto; oppure due oggetti tra loro; o ancora due concetti. La "nascita" di un concetto, che inizialmente è sempre un modo di concepire (*modus concipiendi*) è, per così dire, automatica quantunque non passiva, e deriva dal nostro modo di conoscere. Sino alla strutturazione dell'oggetto intenzionale, tale modo di conoscere è del tutto autonomo dalla volontà che collega tra loro i concetti, cioè i modi sotto ai quali sono stati percepiti gli oggetti. Ciò che avviene nella realtà riguarda solo in parte questo processo, o meglio, lo riguarda dal di fuori. Questo vuol dire separare il piano dell'intuizione da quello della esistenza. Secondo Aureolo, il mondo esterno è composto da una moltitudine di *res*, singole, non collegate tra loro, che tuttavia possono essere conosciute. La relazione conoscitiva è composta dal *relucere* dell'oggetto ai sensi e nell'intelletto, e dal *respectus*, che è la parte propriamente creativa della mente. Attraverso il *respectus* si connette il concetto all'oggetto, oppure due concetti (*intentio secunda*) o, infine, due oggetti. Questo ci porta al cuore della relazione intenzionale: nessuna realtà extra-mentale può godere della peculiare proprietà di connettere due soggetti. La relazione, per Aureolo, non è un accidente inerente a un soggetto, altrimenti non si spiegherebbe come potrebbe svolgere la funzione di connettere due soggetti. Colleghiamo ora questo discorso alla dottrina delle quattro "condizioni di intuibilità". La relazione è una entità che esiste solo nell'*apprehensio* ed è resa attraverso l'*actuatio*: quando si

percepiscono due *res* parte l'atto che le collega.⁴⁸ È come se l'intelletto dormisse e venisse risvegliato per passare dalla potenza all'atto, nel caso sia stimolato dalla *relucentia* del percetto. *Res*, pertanto, è qualsiasi cosa esista fuori dell'anima. I *modi concipiendi*, i modi sotto ai quali si conosce un oggetto, non esistono – né è possibile reificarli ontologicamente – qualora non esista una *res*,⁴⁹ e divengono qualità del soggetto solo nel momento in cui si struttura, naturalmente, il campo cognitivo del soggetto conoscente: *servitius et dominus non sunt in re sed in sola apprehensione*. Non ci sono oggetti dotati di una esistenza obiettiva o apparente e oggetti dotati di esistenza reale: ci sono solo *res* e un'infinita rete di relazioni, cioè serie di atti mentali che le collegano nei modi più disparati. Questo processo, visto da parte del soggetto conoscente è rappresentabile così: ogni volta che qualcosa si costituisce come oggetto dell'esperienza di un soggetto, esso viene ad avere una esistenza intenzionale come oggetto verso cui si dirigono gli atti mentali. Sia vi che vi sia un *relatum* esterno sia che questo non ci sia. Nei casi di assenza, o non presenza o presenza non veridica, gli atti mentali si dirigono sull'esse *apparens* che il soggetto intuisce (vede o pensa) come *relatum*. Da un punto di vista esterno, invece, abbiamo solo un pulviscolo di *res*, tutte sullo stesso piano ontologico, che circondano e colpiscono il soggetto. Si potrebbe obiettare che nel caso che la realtà dell'intuizione corrisponda allo stato di cose esterno al soggetto, allora si hanno due oggetti: l'oggetto reale e l'oggetto apparente o intenzionale. Inoltre tale posizione non è del tutto al riparo dalla critica occamiana della caninità. Infatti, se questa duplice accezione viene intesa come l'affermazione di un'altra esistenza, allora,

- i) il realismo diretto è compromesso
- ii) si apre il problema del referente primario dell'atto mentale.

In effetti, come dimostrano il caso della *rosa totalis* e, soprattutto, la nozione di *res* e la teoria delle relazioni, la tesi di Aureolo non è del tutto priva di ambiguità. Tuttavia, un'interpretazione valida potrebbe trovare senso nell'intendere tale accezione in relazione alla separazione tra *notitia intuitiva* e *notitia evidens*: quest'ultima difatti costituisce la condizione necessaria alla formazione della prima ma non vincolante ai fini dell'espressione di un giudizio di realtà. Sembrerebbe la conferma della duplicità di modi di intendere la realtà: uno interno al soggetto e un altro, esterno. Ma nel momento in cui si conosce qualcosa, si costituisce necessariamente un *esse apparens* nei sensi e una corrispondente *intentio* nell'intelletto, che nulla hanno a che vedere con le *species*. Gli oggetti, che esistano o meno, sono per noi esperibili solo così. L'*esse apparens*, pertanto, non è un ente intermedio, una rappresentazione che duplica l'oggetto più in piccolo nella nostra testa, ma riguarda piuttosto la formazione di un concetto nella naturale costituzione dell'esperienza conoscitiva.

⁴⁸ Detto nei termini della teoria delle relazioni, Aureolo elimina l'*esse in* mantiene l'*esse ad* e lo attribuisce all'attività precipua dell'intelletto una volta che quest'ultimo *naturalmente* abbia ricevuto dai sensi i dati, cioè le *species*. Cfr.

⁴⁹ Nonostante impieghi la medesima terminologia, il solo impiego dei termini propri all'ambiente modista non permette di avvicinare la dottrina di Aureolo ai teorici della grammatica speculativa. Ed è proprio sull'impossibilità di stabilire una reificazione delle relazioni psicologiche ontologiche e linguistiche che sta la distanza. Su questi temi, l'opera più completa in circolazione è, di C. Marmo, *Semiotica e linguaggio nella Scolastica: Parigi, Bologna, Erfurt, 1270-1330*, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma, 1994.

Non resta, a questo punto, che operare una ridefinizione della nozione, equivalente ad *esse apparens*, di *esse obiective*: l'oggetto conosciuto non ha un'esistenza immanente, separata da quella reale, ma quella di un oggetto che si pone "davanti" (*obici obiective*) agli atti mentali che si dirigono su di esso. Questa direzione è una particolare considerazione di un oggetto sotto un punto di vista (*aspectus*) che, esternamente, fa di ciò che si intuisce un "oggetto per il soggetto". Un oggetto di visione, di pensiero, etc. Da un punto di vista interno al soggetto, d'altro canto, abbiamo una trama relazionale disposta su livelli di astrazione diversi – tessuta in seguito a infiniti atti della volontà intellettuale – di concetti obiettivi, "in movimento" o "statici" a seconda che siano espressi da nomi, azioni verbali o paronimi, che ci presentano quanto esperiamo dell'oggetto reale.