

Amalia Salvestrini

FRANCESCANESIMO CONTROVERSO.
ASPETTI CONOSCITIVI AGOSTINIANI
TRA FRANCESCANI E NICOLA D'AUTRECOURT

1. *Francescan-ismo: aspetti di una controversia storiografica*

La questione dell'esistenza di una filosofia francescana sembra rilevante dal punto di vista storiografico dal momento in cui a fare problema è la relazione tra il Francesco storico, il suo insegnamento, e le filosofie che si sono sviluppate successivamente nell'ordine francescano; risulta difficile individuare i tratti caratteristici di tale filosofia, o una sua *essenza* e la questione risulta controversa pure se si considerano studiosi di una stessa tradizione storiografica.

Negli anni Venti del Novecento Étienne Gilson considerava *le paradoxe* nei termini di un'*attitude de saint François à l'égard de la science*, sottolineando *la nature singulière du problème que pose l'existence d'une philosophie et d'une science franciscaines*¹. Secondo lo studioso francese, Francesco ha dato alla speculazione successiva non una filosofia o una scienza, ma una vita e un esempio, diventati fonti ispiratrici per riflessioni e sistemi filosofici. La sua vita è stata costantemente divisa tra *la méditation et l'apostolat*; e la prima si è manifestata nel continuo atto di amore per il Cristo in croce². Di qui la centralità del Cristo, che forse rappresenta per lo studioso francese il riferimento unitario, o *essenza*, del pensiero francescano,

¹ Cfr. É. Gilson, *Saint François et la pensée médiévale*, in P. Sabatier et alii, *L'influence de saint François d'Assise sur la civilisation italienne*, E. Leroux, Paris 1926, p. 84.

² Cfr. *ivi*, p. 88 e p. 98.

*L'historien qui l'interroge assez partialement finit toujours par retrouver; sous la masse des principes, des concepts et des méthodes qu'elle met en œuvre, un ascète qui suit le Christ, un apôtre qui lui conquiert des âmes ou un mystique qui l'aime.*³

Un altro elemento fondamentale per l'elaborazione intellettuale della vita e dell'esempio di Francesco, è il comune riferimento alla tradizione platonico-agostiniana grazie alla grande opera di sintesi di Alessandro di Hales⁴.

Nonostante vegano indicate dottrine particolari come elementi caratteristici della scuola francescana, nelle pagine dello studioso francese sembra tuttavia restare problematico il passaggio dall'esempio di Francesco d'Assisi all'elaborazione intellettuale come esito teorico delle meditazioni dei singoli autori. Nel caso di Bonaventura si sottolinea soprattutto la centralità del Cristo nel percorso conoscitivo e mistico dell'*Itinerarium mentis in Deum*, presente sia nella riflessione sulla Trinità in quanto Figlio e sulla creazione in quanto Verbo, cioè come luogo delle idee divine, sia nella sottolineatura del ruolo di mediatore tra l'uomo e Dio, per l'Incarnazione e la Redenzione. Gilson mette quindi in evidenza la relazione diretta con la figura ispiratrice di Francesco, nell'episodio della Verna in particolare, cioè nel momento culminante della meditazione sul Cristo e dell'estasi mistica⁵.

Il raffinato pensiero di Bonaventura rappresenta solo uno dei modi con cui la tradizione francescana ha rielaborato intellettualmente l'esempio di Francesco, figura che Gilson intende sia come personalità dalla ricchezza inesauribile⁶, sempre fonte ispiratrice dal

³ É. Gilson, *La philosophie franciscaine*, in H. Lemaître et A. Masseron, *Saint François d'Assise, son œuvre, son influence (1226-1926)*, E. Droz, Paris 1927, p. 149.

⁴ Ivi, pp. 150-151.

⁵ Cfr. É. Gilson, *Saint François...* cit., pp. 86-90.

⁶ Cfr. ad esempio ivi, pp. 97-98.

punto di vista non solo pratico ma anche speculativo, sia come costante *ideale* di riferimento per l'intera filosofia francescana⁷.

In alcuni scritti giovanili di Paul Vignaux compare una riflessione profondamente ispirata dalla Neoscolastica, oltre che strettamente intrecciata alla ricerca storico filosofica sulla filosofia francescana⁸. Lo studioso si volge infatti a individuare l'*immortalité* della filosofia francescana, così come dell'insegnamento di Francesco, fino a considerarla una *philosophia perennis*⁹, tanto da rivelarsi un bisogno per il mondo contemporaneo.

Secondo Vignaux il pensiero francescano è da intendere come una *métaphysique*¹⁰, in quanto delinea il passaggio dall'apparenza alla realtà attraverso due momenti precisi, la *conversion* e la *réconciliation* dell'uomo e delle creature con Dio¹¹. Come per Gilson, anche secondo Vignaux la filosofia francescana fa riferimento alla tradizione platonico-agostiniana¹² che bene si esplica nel movimento di conversione e ritorno e che, anche secondo lo spirito della povertà, concepisce la vera ricchezza come appartenente non a questo mondo ma a quello intelligibile. L'uomo è chiamato a un impegno che porta a leggere la realtà sensibile come segno del proprio Creatore, in un'ascesa intellettuale e mistica mossa primariamente da amore e carità, dimensioni che rappresentano anche il legame unitario di tutta la creazione. Il riferimento all'amore costituisce ancora il punto centrale da cui si diparte sia l'esperienza di Francesco sia la rifles-

⁷ Cfr. ad esempio É. Gilson, *La philosophie franciscaine ...* cit., p. 150.

⁸ P. Vignaux, *La philosophie franciscaine: ouvrage inédit de 1927-1929*, in O. Boulnois, J.R. Armogathe (a cura), *Paul Vignaux, citoyen et philosophe (1904-1987)*, Brepols, Turnhout 2013, pp. 235-286.

⁹ Ivi, I, p. 239.

¹⁰ Ivi, II, pp. 243-244.

¹¹ Cfr. ivi, II, p. 245 e III.1, pp. 249-250: *Philosophie de la conversion: dans la volonté, ou le contemptus saeculi et dans l'intelligence, ou le monde intelligible... Et voici la deuxième manière: celle d'une pensée qui, à la suite de saint François, annonce la réconciliation de la créature et du Créateur.*

¹² Cfr. ivi, II, p. 245; III, p. 249 e XI, pp. 281-286.

sione intellettuale successiva¹³. La centralità del Cristo porta inoltre a una equivalenza tra il Cristo e la Verità, sottolineando la relazione tra l'uomo e Dio, poiché Cristo è inteso come Verbo incarnato e quindi mediatore delle due dimensioni¹⁴.

L'insegnamento della metafisica francescana risulta fondamentale per il mondo contemporaneo, secondo Vignaux, contro un capitalismo che porta all'egoismo e a un socialismo dove è invece l'uomo collettivo a compiacersi della propria giustizia¹⁵. Vignaux sottolinea l'esigenza di tener conto della dimensione del lavoro, come accade nel socialismo, ma concepito in analogia con l'opera divina, secondo lo spirito della povertà e soprattutto accompagnato dalla preghiera. Il bisogno di una *philosophia perennis* e della metafisica francescana, poiché si avverte l'assenza di una metafisica nel mondo moderno, è quindi motivo ispiratore della rilettura da parte di Vignaux pure di quella tradizione filosofica medievale di cui sottolinea il legame, evidenziato prevalentemente per mezzo di un'argomentazione di carattere analogico, con i temi che già appartenevano all'ispirazione originaria di Francesco, come la povertà, l'amore e la fraternità verso tutte le creature¹⁶, la riflessione sul sapere e la scienza¹⁷, l'esaltazione dell'individualità¹⁸.

Anche la riflessione di Philotheus Boehner, in un saggio degli anni Quaranta¹⁹, appare fortemente intessuta di motivi teoretici e di ricerca storica. Dall'analisi storica di Boehner da una parte emerge il tentativo di delineare *the spirit of franciscan philosophy*, considerando quella tradizione filosofica non in modo unitario, come esistesse una Scuola francescana, ma come *complex phenomenon*²⁰;

¹³ Cfr. ivi, VI.1, p. 261; II, pp. 245-248, in particolare p. 247.

¹⁴ Ivi, VIII, p. 269.

¹⁵ Cfr. ivi, IV, p. 255.

¹⁶ Cfr. ivi, IX.3, p. 273.

¹⁷ Cfr. ivi, X-XI, pp. 277-286.

¹⁸ Cfr. ivi, III.4, p. 252.

¹⁹ P. Boehner, *The spirit of franciscan philosophy*, in "Franciscan Studies" 2 (1942), pp. 217-237.

²⁰ Cfr. ivi, p. 219.

d'altra parte si coglie l'intenzione di inserire tale fenomeno nella tradizione aristotelica anziché in quella agostiniana²¹. Per indicare la relazione tra Francesco e il pensiero francescano, lo studioso parla di trasformazione dall'ordine dell'*humble and simple Seraphic Father* a un *ordo studens*, proprio facendo riferimento all'iniziale assenza di un ideale scientifico in Francesco, in quanto egli *was indifferent to it*²². Secondo Boehner la filosofia francescana presenta quattro caratteri fondamentali: 1) *critical*, in quanto sottolinea i limiti della conoscenza umana, soprattutto per ciò che riguarda la sfera del trascendente; 2) *scientific*, in quanto per i suoi limiti la conoscenza deve essere sostenuta con il metodo scientifico aristotelico; 3) *progressive*, cioè capace di rinnovarsi nel tempo, come nel caso del superamento dell'agostinismo di Bonaventura da parte di Scoto; 4) *practical* per il tipo di finalità della speculazione francescana in quanto *edifying science*²³. Ne deriva il compito attuale, *apostolico*, dello studio e dell'insegnamento filosofico²⁴.

Tali caratteri rappresenterebbero il nucleo della *philosophia perennis* che deve essere riconosciuta e riportata alla luce per rinnovare la Neoscolastica²⁵. La lettura del pensiero francescano risulta quindi profondamente orientata a individuare un riferimento unitario e lineare, rappresentato sia dal pensiero di Duns Scoto, con il suo metodo scientifico aristotelico, sia da quello di Ockham, con la logica della *suppositio* che ne costituirebbe l'evoluzione più matura²⁶. Si comprende in questo senso l'importanza della lettura che sottolinea lo sviluppo del metodo scientifico aristotelico da parte del pensiero francescano, sostenuto da Boehner sulla base degli studi più recenti²⁷, e quindi l'esigenza di una sua ripresa affinché la Neo-

²¹ Cfr. *ivi*, p. 218 e II, p. 227, dove Boehner delinea i motivi per cui Scoto e Ockham avrebbero preferito l'ideale aristotelico.

²² Cfr. *ivi*, p. 217.

²³ Cfr. *ivi*, IV, p. 234.

²⁴ Cfr. *ivi*, IV, p. 236.

²⁵ Cfr. *ivi*, II, p. 228 e III, p. 229.

²⁶ Cfr. *ivi*, III, pp. 231-232.

²⁷ Cita in particolare uno studio di M. Schmaus, che rileva l'importanza della

scolastica possa far fronte ad ateismo, materialismo, positivismo e pragmatismo contemporanei²⁸.

Le questioni della individuazione di possibili caratteri unitari del pensiero francescano e del rapporto tra Francesco e la filosofia successiva sembrano quindi controverse pure all'interno di una stessa tradizione storiografica. Tuttavia se da una parte una risposta a proposito di questo rapporto non sembra possibile se non su base analogica, dall'altra le letture considerate concordano nel tentativo di creare un dialogo con il mondo contemporaneo, che le orienta teoreticamente nella ricerca di una *essenza* del pensiero francescano.

Questa riflessione aiuta quindi sia a sottolineare le difficoltà di chiarire il rapporto tra la figura di Francesco e il pensiero francescano, sia a considerare l'opportunità di essere consapevoli dei punti di vista storiografici che tendono a proporre un criterio atemporale e astorico per la lettura storico-filosofica.

Mario Dal Pra sottolinea che, se è vero che nelle letture della storia del pensiero non si può prescindere da un punto di vista unitario, questo può essere assunto non come autogarantito e assoluto, ma come *possibile e pratico*²⁹. Si può ricordare inoltre un contributo di Giulio Preti in cui si sottolinea il valore *operativo* delle *essenze* nella storiografia filosofica, cogliendone la funzione di strumenti di lavoro, anziché considerarle come *res*³⁰. Senza incorrere in visioni *essenzialiste* si può quindi tentare di delineare alcuni tratti comuni del pensiero francescano in un senso puramente ipotetico e *operativo*, di vedere cioè se all'interno della prassi della ricerca storico-filosofica si possa costituire una qualche sorta di unità possibile del *fenomeno complesso*; in particolare in ambito conoscitivo si tratta di

componente aristotelica già nel pensiero di Bonaventura, cfr. *ivi*, p. 218, n. 2.

²⁸ Cfr. *ivi*, IV, p. 233.

²⁹ Cfr. M. Dal Pra, *Logica teorica e logica pratica nella storiografia filosofica*, in "Rivista critica di storia della filosofia" 6 (1951), pp. 180-181. Per l'equilibrio tra ricerca filologica, storico-filosofica e teorica cfr. M. Dal Pra, *Premessa*, in "Rivista di storia della filosofia" 1 (1946), pp. 1-3.

³⁰ Cfr. G. Preti, *Continuità ed essenze nella storia della filosofia*, in G. Preti, *Saggi filosofici*, vol. 2, La Nuova Italia, Firenze 1976, pp. 245-264.

valutare se si possa parlare di *francescanesimo filosofico* e in quali termini; infine se si tratti di un aspetto specifico dei pensatori che appartengono all'Ordine, o interagisca, e in quali modi, con un più ampio contesto filosofico³¹.

2. *Conversio, intentio, reflexio. Per una possibile teoria della conoscenza francescana*

Nonostante la complessità a cui si accennava a proposito di possibili riferimenti unitari per alcuni aspetti del pensiero francescano, si potrebbe accogliere la considerazione di Vignaux sulla funzione determinante del momento della *conversio*. Assumendo, per così dire, una *prospettiva empirista* si dovrebbe perciò segnalare come alcuni temi concettualmente legati a quello più generale di *conversio* costituiscano *particolarità empiricamente descrivibili*³² che, in modo pur differenziato, consentono di parlare di *francescanesimo filosofico*.

Uno degli elementi certamente importanti è la componente agostiniana, già sottolineata tra gli altri da Gilson e Vignaux come si è visto, che a proposito di questi temi si presenta come la fonte prevalente degli autori francescani.

³¹ In conclusione al suo studio su Anselmo, M. Parodi – *Il conflitto dei pensieri. Studio su Anselmo d'Aosta*, Lubrina Editore, Bergamo 1988 – accoglie la proposta di Preti di collocare il pensatore secondo le tre dimensioni di essenze, tradizioni e società, da cui si sviluppa una certa topica. Quindi mette in rilievo che *Certi strumenti tipici della tradizione agostiniana, se utilizzati per indagare una realtà naturale che non viene più considerata innanzitutto come discorso divino e non svolge più una funzione essenzialmente segnica, conducono dunque a risultati diametralmente opposti rispetto a quelli presentati da Anselmo... ad esempio... nel tardo medioevo... Quando la realtà non appare più discorso divino, il discorso umano – esteriore e interiore – perde progressivamente la propria capacità di presa su di essa e diviene quasi opaco nei confronti degli oggetti esterni della conoscenza* (p. 200). Si tratta di indicazioni da tenere presente per lo sviluppo del nostro tema nei secoli XIII e XIV.

³² Cfr. G. Preti, *Continuità ed essenze ... cit.*, p. 251.

2.1. *Premesse agostiniane*

Si può intravedere una somiglianza tra Agostino e Francesco dal punto di vista sia pratico che teorico a proposito della *conversio*. Come per Francesco la conversione costituisce un momento determinante nella sua esistenza e un atteggiamento verso le creature e Dio, così per Agostino essa indica sia l'adesione pratica e spirituale al cristianesimo sia un atteggiamento conoscitivo³³.

In *De musica* VI, verso la fine della parte dedicata alla sensazione, si nota il prevalere di un senso conoscitivo del termine:

*Conuersa ergo a domino suo ad seruum suum, necessario deficit: conuersa item a seruo suo ad dominum suum, necessario proficit, et praebet eidem seruo facillimam uitam, et propterea minime operosam et negotiosam, ad quam propter summam quietem nulla detorqueatur attentio.*³⁴

Il termine *conversio* è usato in generale come un *volgersi verso* da parte dell'anima e presuppone l'acquisizione fondamentale delle sfumature platoniche riguardanti la superiorità dell'anima sul corpo. L'alternativa tra la direzione verso il corporeo, l'inferiore inteso anche come temporalità e molteplicità dell'esperienza, e quella verso Dio, il superiore, rimanda qui alla minore o maggiore facilità dell'anima di compiere la sua attività vivificatrice sul corpo. La direzione positiva della *conversio* si delinea con evidenza più avanti, quando si chiarisce ulteriormente il senso del *volgersi verso* il superiore come una *conversio ad idem*, sebbene in questo contesto l'espressione si riferisca al corso del cielo, che proietta il movimento orientato dell'anima in una dimensione cosmologica e metafisica³⁵.

³³ Per tale distinzione vedi ad esempio M. Parodi, *Il paradigma filosofico agostiniano. Un modello di razionalità e la sua crisi nel XII secolo*, Lubrina Editore, Bergamo 2006, pp. 45-46.

³⁴ Augustinus Hipponensis, *De musica*, in CPL 258, libro 6, col. 1170.

³⁵ Cfr. *ivi*, col. 1179. Per un analogo senso di *conversio* cfr. Augustinus Hipponensis, *De trinitate*, eds. W.J. Mountain, 1968 (CPL, 329), SL 50, libro 8, cap. 3,

L'idea del *tendere* dell'anima verso un riferimento unitario si specifica ulteriormente grazie ai termini riconducibili all'ambito semantico di *intentio* o *attentio*, che delineano una sfera di significati organizzati intorno all'idea principale del tendere o del riferirsi dell'anima a qualcosa, che si precisa nel percorso conoscitivo verso la possibile comprensione della trinità divina³⁶.

Nella seconda parte del *De trinitate* il percorso conoscitivo dell'anima verso Dio inizia dal termine a noi più noto, cioè *de hac impari imagine, attamen imagine, id est homo*³⁷, delineando la relazione di amore come l'esemplificazione che meglio esprime l'idea stessa di relazione, alla base della concezione trinitaria agostiniana. In modo analogo, la relazione conoscitiva esprime a livello dell'esteriore sia l'idea di relazione sia la direzionalità dell'atteggiamento dell'anima nella ricerca di Dio:

*Cum igitur aliquod corpus uidemus, haec tria, quod facillimum est, consideranda sunt et dinoscenda. Primo ipsa res quam uidemus siue lapidem siue aliquam flammam siue quid aliud quod uideri oculis potest ... Deinde uisio quae non erat priusquam rem illam obiectam sensui sentiremus. Tertio quod in ea re quae uidetur quamdiu uideatur sensum detinet oculorum, id est animi intentio.*³⁸

I tre elementi in gioco si distinguono inoltre per natura, in modo tale che solo l'oggetto, in questa trinità, è puramente corporeo mentre la visione è sia corporea sia spirituale e l'attenzione è solo spirituale, perché appartiene unicamente all'anima.

Tale concezione della conoscenza presuppone la superiorità dell'anima sul corpo, dal momento che essa non può patire alcunché. Le riflessioni sulla conoscenza presenti nei dialoghi precedenti – *De quantitate animae* e *De musica* – sono maggiormente ispirate a

dove il termine indica il *volgersi verso* dell'anima a Dio come Bene nel percorso conoscitivo.

³⁶ Cfr. *De trinitate*, libro 9, cap. 1.

³⁷ Ivi, libro 9, cap. 2.

³⁸ Ivi, libro 11, cap. 2.

questo principio, per il quale il percepire è definito come *non latere animam quod patitur corpus*³⁹.

Tuttavia proprio sul livello della conoscenza esteriore si pongono le questioni scettiche collegate alla mutevolezza della conoscenza sensibile. L'idea di mutevolezza e temporalità della conoscenza sensibile è ben espressa in *De musica* VI quando Agostino, considerando i *numeri sensibili* prodotti da una voce, osserva:

*Neque esse potest, nisi cum adest effector eius sonus: similis est enim uestigio in aqua impresso, quod neque ante formatur quam corpus impresseris, neque remanet cum detraxeris.*⁴⁰

Il suono che produce la modificazione dell'udito è paragonato al *vestigium* impresso nell'acqua, la cui traccia scompare non appena il corpo si ritrae. La conoscenza sensibile è quindi soggetta al tempo, ma la facoltà di giudicare, non soggetta al tempo, ha in sé criteri stabili per cogliere la gradevolezza o la sgradevolezza del suono. Il livello della stabilità, come meta della tensione conoscitiva, si pone perciò nell'interiorità del soggetto già a livello della conoscenza sensibile.

L'interiorità dell'uomo è concepita quindi come luogo di incontro tra l'umano e il divino, il temporale e l'eterno. In *Contra Academicos* III, nel confronto con le posizioni degli Accademici, Agostino arriva a definire e limitare l'ambito della certezza alla dimensione interiore. Certe sono le conoscenze logiche delle proposizioni di-

³⁹ Cfr. Augustinus Hipponensis, *De quantitate animae*, eds. W. Hörmann, 1986 (CPL 0257), cap. 23, par. 41, col. PL 1058. e anche *De musica*, libro 6, col. 1168. Per i mutamenti della concezione della conoscenza sensibile in queste tre opere, cfr. C. Di Martino, *Il ruolo della intentio nell'evoluzione della psicologia di Agostino: dal De libero arbitrio al De Trinitate*, in "Revue des Études Augustiniennes" 46/2 (2000), pp. 173-198; R. Fedriga, *Le migliori intenzioni. Una ricerca di storia delle idee*, CUEM, Milano 2002; S. Vanni Rovighi, *La fenomenologia della sensazione di Sant'Agostino*, in Ead., *Studi di filosofia medievale*, vol. 1, Vita e Pensiero, Milano 1978, pp. 3-21.

⁴⁰ *De musica*, libro 6, col. 1164.

sgiuntive, le conoscenze matematiche e le conoscenze dei sensi, per cui si è certi di ciò che appare. Alla domanda Accademica *Unde, inquit, scis esse istum mundum, si sensis falluntur?* infatti Agostino risponde:

*Ego itaque hoc totum, qualecumque est, quod nos continet atque alit, hoc, inquam, quod oculis meis apparet a me que sentitur habere terram et caelum aut quasi terram et quasi caelum, mundum uoco.*⁴¹

Procedendo sul percorso verso la comprensione della trinità divina, a partire da *De trinitate* XII Agostino considera la trinità interiore⁴². Essa è non più immagine ma somiglianza della trinità divina, sia in quanto esprime una conoscenza perfetta in cui i tre termini della relazione sono di eguale natura, sia perché l'anima, che ha in sé i criteri eterni, è attivamente rivolta alle realtà superiori. In questo contesto l'idea di direzionalità della conoscenza si specifica ulteriormente nel concetto di riflessività del conoscere, in quanto l'anima si volge a se stessa⁴³.

Nel libro XV Agostino risponde alle obiezioni degli Accademici sulla incertezza dei sensi facendo riferimento alla dimensione interiore e alla capacità riflessiva dell'anima, per cui l'uomo innanzitutto è certo di vivere e dei propri atti⁴⁴. Si tratta di conoscenze interiori, stabili e innumerevoli perché possono essere moltiplicate tendenzialmente all'infinito.

nec in eis uisis habetur hoc quae obiciuntur extrinsecus ut in eo sic fallatur oculus quemadmodum fallitur cum in aqua remus uidetur infractus et nauigantibus turris moueri ... Intima scientia est qua nos uiuere scimus ... Sed si talia sola pertinent ad humanam

⁴¹ Augustinus Hipponensis, *Contra Academicos*, eds. W.M. Green, 1970, in CPL 0253, libro 3, cap. 11.

⁴² Cfr. *De trinitate*, SL 50A, libro 14, cap. 6.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Argomenti simili sulle illusioni dei sensi si trovano in Cicerone, probabile fonte agostiniana, cfr. ad esempio *Lucullus* XXV.79.

*scientiam, perpauca sunt nisi quia in unoquoque genere ita multiplicantur.*⁴⁵

La conoscenza di se stessa da parte dell'anima costituisce quindi il fondamento di ogni certezza, capace di opporsi alle obiezioni scettiche. Si tratta tuttavia di una conoscenza la cui dimensione interiore non sembra essere condizione sufficiente per garantire il legame, messo in discussione proprio dalle obiezioni Accademiche, tra conoscenza e realtà, che inclina dunque verso il soggettivismo. D'altra parte proprio in questa dimensione, come si è visto con riferimento al *De trinitate*, si pone il punto di incontro tra l'umano e il divino, per la natura trinitaria dell'anima umana, immagine e somiglianza di Dio.

2.2. *Un percorso di francescani. Pietro Giovanni Olivi*

Nel corso dei secoli XIII e XIV autori francescani sembrano riprendere esplicitamente aspetti della teoria agostiniana della conoscenza in un contesto del tutto diverso. Come ha messo in luce Berubé, tra gli altri, in questo periodo e in autori francescani si nota la compresenza di motivi aristotelici e agostiniani⁴⁶. L'ambito semantico relativo alla nozione di *conversio* ha probabilmente un ruolo centrale nelle teorie della conoscenza di alcuni pensatori francescani e quindi, come si è accennato, potrebbe costituire un possibile punto di unione ideale con la figura di Francesco.

A questo proposito, è opportuno soffermarsi sulle discussioni che si svolgono intorno a due questioni centrali, cioè la conoscenza, sensibile e intellettuale, del singolare e la conoscenza di se stessa da parte dell'anima⁴⁷. Alcuni autori francescani, traendo ispirazione

⁴⁵ *De trinitate*, SL 50A, libro 15, cap. 12.

⁴⁶ Cfr. C. Berubé, *La connaissance de l'individuel au Moyen Age*, P.U.F.-P.U. du Canada, Montreal-Paris 1964, p. 5.

⁴⁷ Per la prima cfr. C. Berubé, *op. cit.* e K. Tachau, *Vision and Certitude in the*

dalla tradizione agostiniana, si impegnano a garantire i caratteri di attività e immediatezza della conoscenza sia esteriore sia interiore, criticando teorie che sostengono la passività dell'anima e introducono entità intermedie.

Nel pensiero di Pietro Giovanni Olivi sembra particolarmente significativo cogliere come la funzione della direzionalità conoscitiva emerga a partire dalle critiche rivolte ai sostenitori di un modello di conoscenza passivo e che introduce mediazioni⁴⁸. A proposito della conoscenza sensibile è interessante osservare come le obiezioni di Olivi alla teoria della moltiplicazione delle specie siano indicative di una sorta di spostamento di significato delle nozioni di *species* e di *intentio*. Prendendo le distanze da una teoria per cui le *species* sono concepite come entità intermedie che si moltiplicano dall'oggetto fino a giungere all'organo di senso in modo da rappresentare l'oggetto come immagine⁴⁹, Olivi propone un punto di vista che pone al centro la libera volontà nel suo attuale e immediato volgersi all'oggetto, rendendolo presente alla conoscenza. L'idea di direzionalità e immediatezza del conoscere è suggerita da Olivi per mezzo di nozioni come *intentio* e *conversio*, già presenti nel pensiero agostiniano e che in Olivi si arricchiscono di nuove sfumature soprattutto per l'uso più diffuso della nozione di *aspectus*⁵⁰. In generale esse indicano il rivolgersi dell'anima al proprio oggetto di conoscenza per coglierlo immediatamente, come si nota in una definizione di *aspectus*:

Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics 1250-1345, Brill, Leiden 1988. Per l'ultima cfr. X. Putallaz, *La connaissance du se au XIII siècle. De Mattes d'Acquasparta a Thierry de Freiberg*, Vrin, Paris 1991.

⁴⁸ Per questi temi in Olivi cfr. anche R. Fedriga, *op. cit.*, cap. II e D. Perler, *Theories de l'intentionnalite au moyen age*, Vrin, Paris 2003, pp. 43-75.

⁴⁹ Per la nozione di *species* come *intentio*, mutuata in parte dal pensiero arabo, in Ruggero Bacone e nel modello dei *perspectivi*, cfr. K. Tachau, *op. cit.*, pp. 11-16.

⁵⁰ Per una più dettagliata analisi della nozione di *aspectus*, cfr. E. Bettoni, *Le dottrine filosofiche di Pier Giovanni Olivi*, Vita e Pensiero, Milano 1954, pp. 450 e sgg.; Tachau ne sottolinea la derivazione araba e in parte agostiniana, cfr. K. Tachau, *op. cit.*, p. 43.

*Aspectum autem hic voco conversionem virtualem seu intentionalem potentiae ad obiectum.*⁵¹

È questa idea a sorreggere le critiche di Olivi ai *perspectivi*, come si nota in particolare nella sua obiezione alla introduzione di elementi mediani nel processo della conoscenza. Se infatti si postulano entità come le *species*, non si avrà alcuna rappresentazione dell'oggetto esterno, cioè non si potrà mai essere certi che quanto viene colto dalla conoscenza non sia che l'ultima nella successione delle *species*:

*Ergo prius et fortius et conformius et magis proprie repraesentabit illam speciem quam illud obiectum.*⁵²

Oltre al carattere attivo e immediato della conoscenza, Olivi sottolinea che la funzione dell'oggetto è di essere non causa efficiente del conoscere, come per i *perspectivi*, ma causa terminativa, ossia ciò su cui termina l'atto della conoscenza, l'*aspectus* nel suo *volgersi verso*⁵³. L'oggetto è così concepito come ciò che coopera con le facoltà dell'anima per la formazione della conoscenza e la causa terminativa può essere un oggetto esterno o interno, come nel caso delle *species memoriales*. È interessante ricordare un esempio di conoscenza di un oggetto parzialmente assente, spesso usato nella tradizione scettica come caso di esperienza decettiva, ossia la visione di una forte luce che rimane impressa nel senso anche dopo che si è volto lo sguardo⁵⁴. L'esempio era usato anche dai *perspectivi* per mostrare la passività del processo conoscitivo e l'esistenza di

⁵¹ Petrus Iohannis Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, a cura di B. Jansen, Quaracchi: Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevii, Firenze 1924, vol. II, q. 59, p. 543, lin. 32. (d'ora in poi l'opera verrà citata come *QSS*). Per il principio dell'attività dell'anima sul corpo, cfr. ad esempio ivi, q. 74, *responsio*, p. 123, lin. 37.

⁵² Ivi, q. 73, *responsio*, p. 84, lin. 11.

⁵³ Cfr. ivi, q. 73, *solutio obiectorum*, p. 103.

⁵⁴ Già commentato ad esempio da Agostino, *De trinitate* XI.2.4.

species intermedie tra l'organo di senso e l'oggetto, ma Olivi lo riprende per confutarli:

*Quintum inconueniens est quia istimet probant nos videre per species ab obiectis influxas inter alia ... Dicunt enim quod illa lux quam tunc videmus est species lucis existens in oculo per quam primo videramus ipsam extrinsecam lucem. In hoc enim supponunt isti quod species per quas videmus non solum sunt ex se visibiles, immo et aliquando videntur a nobis.*⁵⁵

Come per Agostino anche per Olivi sembra che casi di fenomeni illusori come questo non rappresentino motivi per negare l'affidabilità della conoscenza dei sensi, ma vengano usati al fine di descrivere il processo conoscitivo, come in questo caso dove si critica il modello dei *perspectivi* mettendo in evidenza che talvolta sono le specie a essere viste, per cui risulta impossibile cogliere direttamente l'oggetto.

Si è visto come a Olivi premesse innanzitutto garantire il libero volere, sulla base della superiorità dell'anima sul corpo e quindi della sua attività nel prodursi della conoscenza; ora è opportuno considerare come proprio l'elemento che, secondo il pensatore francescano, garantisce il libero volere, ossia la capacità dell'anima di volgersi su se stessa e conoscersi immediatamente, rappresenti anche il fondamento ultimo di ogni certezza.

Olivi nella *quaestio* 79, in cui considera *quomodo scilicet anima sciat se ipsam*, distingue due tipi di conoscenza di se stessa da parte dell'anima, uno per esperienza e uno tramite argomentazione razionale⁵⁶, ma per il nostro discorso sembra più utile soffermarsi in particolare sul primo⁵⁷. Si tratta di una conoscenza, *quasi tactualis*,

⁵⁵ *QSS*, q. 73, pp. 88-89.

⁵⁶ Cfr. *QSS*, q. 76, in particolare pp. 146-147.

⁵⁷ Sul secondo tipo di conoscenza dell'anima di se stessa, cioè per argomentazione razionale, su cui non ci si soffermerà, cfr. X. Putallaz, *op. cit.*, pp. 116-126. Per un più recente contributo alla riflessività della conoscenza in Olivi, di cui si segnala l'attenzione alle fonti agostiniane, cfr. C. Rode, *Peter of John Olivi on Re-*

per cui l'anima conosce innanzitutto se stessa in modo sia singolare, in quanto si conosce come soggetto particolare degli atti, sia universale, in quanto si conosce in generale come oggetto. Questo tipo di conoscenza rimanda alla nozione agostiniana di certezza che si è vista comparire come risposta alle obiezioni degli Accademici. L'anima, se anche dubita, si inganna o dorme, è certa di vivere, di dubitare, ecc. Si tratta di un tipo di conoscenza, secondo Olivi, che si accompagna a ogni atto conoscitivo, per cui quando si conosce un oggetto subito l'anima è in grado di sapere e sentire, riflessivamente, il proprio atto di conoscere, di cui dunque è certa⁵⁸. La conoscenza riflessiva per esperienza è spesso formulata ricorrendo alle nozioni di *reflexio* e di *conversio*, a indicare ancora la direzionalità del conoscere, questa volta non verso un oggetto esterno o interno, ma una tensione dell'anima rivolta a se stessa, in quanto fonte di ogni possibile atto conoscitivo. In accordo con le condizioni della conoscenza per esperienza, si sottolinea infatti come lo sguardo dell'anima, l'*aspectus*, risulti *reflexus seu conversus* a se stesso per rendere presente l'oggetto con l'atto di conoscenza. Di qui si comprende pure la funzione del libero volere nel direzionare l'*aspectus*, come accadeva, anche se con sfumature differenti, in Agostino⁵⁹.

Il concetto di riflessività della conoscenza si delinea con precisione ancora maggiore a partire dalla critica ad altre teorie della passività conoscitiva che introducono entità intermedie, rappresentate dalla posizione aristotelica, sostenuta qualche anno prima da Tommaso d'Aquino che parlava di una conoscenza indiretta di se stessa da parte dell'anima. Olivi presenta l'opinione dei *cultores Aristotelis* con i due argomenti che solitamente essi usavano per dimostrare l'impossibilità della tesi contraria alla propria. Mentre il secondo fa riferimento alle dispute dei filosofi, il primo argomento ripropone, in un diverso contesto, ulteriori esempi provenienti dalla tradizione scettica: se l'anima si conoscesse in modo diretto, sarebbe evidente

presentation and Self-Representation, in "Quaestio" 10 (2010), pp. 155-166.

⁵⁸ Cfr. *QSS*, q. 76, *auctoris argumentatio*, p. 146.

⁵⁹ Cfr. *QSS*, *auctoris argumentatio*, p. 148, lin. 1-4.

a se stessa pure quella di folli, infanti e dormienti, ma ciò è impossibile. Gli aristotelici sostengono quindi la tesi della conoscenza indiretta, introducendo perciò – osserva Olivi – mediazioni come le *species intelligibiles*⁶⁰.

Si comprende quindi come la nozione di *species*, e quella implicita di *intentio*, pure presente nell'opera di Olivi, si allontani dal senso attribuitole dalle teorie dei *perspectivi* e degli aristotelici. Essa infatti si carica di un nuovo senso che, insieme alla nozione di *aspectus*, nell'ambito di una teoria della conoscenza essenzialmente agostiniana, mette al centro l'attività, la direzionalità e l'immediatezza del conoscere. La *reflexio* dell'anima su se stessa, dove soggetto e oggetto coincidono, inoltre è *tanquam prima et infallibilis ac indubitabilia principia*, fondamento di ogni certezza. Anche in questo caso, come per Agostino, il fondamento conoscitivo viene posto nell'interiorità dell'uomo, facendo emergere possibili esiti scettici. Questo aspetto può essere chiarito da alcune osservazioni di Tachau sul fatto che Olivi da una parte non intende le specie mentali come mediazioni e, dall'altra, suppone *that the presence of the extramental object can safely be inferred from the existence of such attention*⁶¹. Ciò non garantisce però un fondamento oggettivo per la conoscenza, facendo anzi inclinare la teoria di Olivi verso aspetti soggettivisti. In tal modo in Olivi inizia a venire meno il legame analogico tra le facoltà umane e la trinità divina, che era struttura e fondamento in Agostino⁶², poiché si sottolinea maggiormente il ruolo della volontà-amore, come *conversio*, *intentio*, *attentio*, *aspectus* e *reflexio*, rispetto alle altre facoltà⁶³. La teoria della conoscenza di Olivi si apre così a possibili esiti di soggettivismo e *scetticismo locale*, elementi presenti in modo diverso, come si cercherà di mostrare, pure in autori quali Pietro Aureolo e Nicola di Autrecourt.

⁶⁰ Cfr. *QSS*, q. 76, p. 145.

⁶¹ K. Tachau, *op. cit.*, p. 51.

⁶² A questo proposito cfr. M. Parodi, *Il paradigma ... cit.*, capp. IV-VII.

⁶³ Inizia ad acquisire ulteriore senso l'osservazione che si era fatta alla fine del paragrafo 1 sulla base delle considerazioni di M. Parodi.

2.3. *Pietro Aureolo*

Pure nel pensiero del francescano Pietro Aureolo si nota la presenza dello scetticismo con una duplice funzione, come si vedrà: negativa, in quanto strumento critico, e positiva, in quanto volto a descrivere una teoria della conoscenza capace di includere i fenomeni di illusione sensibile.

La direzionalità e immediatezza del conoscere è evidente nelle frequenti occorrenze di nozioni che rimandano nuovamente a fonti agostiniane. *Intentio* occorre frequentemente e riceve nuova luce e ulteriori sfumature semantiche tramite nozioni come *esse intentionale*, *esse apparens* ed *esse obiectivum*. *Aspectus* appare con frequenza minore, talvolta quando si citano le posizioni di Agostino condivise dal pensatore francescano, ma sembra non avere il rilievo e il senso specifico che aveva in Olivi⁶⁴. In generale con queste espressioni si indica il modo di essere dell'oggetto in quanto conosciuto e il modo in cui il soggetto si riferisce all'oggetto.

Emergono alcuni significativi mutamenti concettuali se si tengono presenti gli spostamenti semantici che dalla *species* conducono all'*esse apparens* a partire dalla parte critica del pensiero di Aureolo a proposito della conoscenza, in cui risulta significativa la discussione delle opinioni di Goffredo di Fontaines e di Duns Scoto sull'*intelligere*⁶⁵. Aureolo critica la posizione di Goffredo, che intende l'*intelligere* come *receptio speciei*⁶⁶ introducendo da una parte una

⁶⁴ Cfr. ad esempio Pietro Aureolo, *Sriptum Super Primum Sententiarum*, d. 9, pars 1, a. 1, lin. 349-351. D'ora in avanti le citazioni da *Prooemium* e dalla dist. 3 si basano su Petrus Aureoli, *Scriptum super Primum Sententiarum*, vol. 1 e 2, a cura di E. M. Buytaert, The Franciscan Institute St. Bonaventure, New York 1952-1956. Le citazioni dalle dist. 9 e 35 si basano sull'edizione on-line a cura di R. L. Friedman, L. O. Nielsen, C. Schabel del 2009, reperibile in <http://www.peterauriol.net>.

⁶⁵ Per un'analisi più dettagliata della parte critica cfr. R. Fedriga, *Le migliori intenzioni. Una ricerca di storia delle idee*, CUEM, Milano 2002, pp. 91-94; O. Grassi, *Intenzionalità. La dottrina dell'esse apparens nel secolo XIV*, Marietti 1820, Genova-Milano 2005, pp. 37-51.

⁶⁶ Cfr. *Scriptum I*, d. 9, pars 1, a. 1, lin. 128-130.

concezione passiva della conoscenza e dall'altra le entità intermedie. L'opinione di Scoto è criticata in quanto concepisce l'*intelligere* come una *qualitas* prodotta dalla *species intelligibilis* e dall'intelletto, per cui osserva Aureolo:

... *superfluum est ultra speciem intelligibilem aliam qualitatem imaginari, cum qualitas illa quae est intelligere non sit alius nisi id quo praesentialiter habetur aliquid per modum apparentis. Unde sequetur quod bis apparebit obiectum, semel quidem per speciem et semel per illam qualitatem.*⁶⁷

Emerge con evidenza come il punto problematico individuato sia l'introduzione di entità superflue, per cui l'oggetto sarebbe conosciuto per mezzo sia della specie sia della qualità prodotta, mentre l'*intelligere* dovrebbe renderlo immediatamente presente *per modum apparentis*.

Un elemento molto importante per la formazione della teoria dell'*esse apparens* è senz'altro la presa di distanza dalla nozione scotista di conoscenza intuitiva, che tanto aveva contribuito alla discussione, cara ai francescani, sulla conoscenza dell'individuale. Il punto centrale messo in luce da Aureolo riguarda l'esigenza di slegare la conoscenza intuitiva sensibile e intellettuale dalla presenza dell'oggetto. La discussione della opinione di Scoto⁶⁸ è svolta da due punti di vista. In primo luogo Aureolo presenta argomenti *a posteriori* prendendo in considerazione otto *experientiae*, cioè casi di decezione⁶⁹; mentre successivamente il francescano presenta argomenti *a priori* basati sulla possibilità di un intervento *de potentia Dei absoluta* in grado di produrre la conoscenza di un oggetto non esistente o di conservare la *notitia intuitiva* di una cosa assente⁷⁰.

⁶⁷ Ivi, d. 35, a. 1, lin. 577-581.

⁶⁸ Cfr. *Scriptum, Prooemium*, sect. 2, a. 2, p. 191.

⁶⁹ Argomenti già presenti ad esempio in Agostino, *Contra Academicos* III; Id., *De Trinitate* XI e XV; e nel commento di Averroé al *De somno et vigilia*.

⁷⁰ Al termine dei due argomenti, nel *Prooemium* Aureolo elenca le quattro condizioni della conoscenza intuitiva, in mancanza delle quali si ha una conoscenza

In d. 3, sect. 14, a. 1, dopo aver osservato che *actus exterioris sensus ponit rem in esse intentionali*, Aureolo inizia a considerare i fenomeni illusori:

*cum quis ponatur in aqua, arbores existentes in ripa moveri videntur. Iste igitur motus, qui es in oculo obiective, non potest poni quod sit ipsa visio ... Est igitur tantum intentionaliter, non realiter, in esse viso et in esse iudicato ... Tertia experientia est de fractione baculi apparentis in aqua.*⁷¹

La nozione di *esse apparens* consente quindi di mantenere distinte la conoscenza intuitiva e la presenza immediata della cosa cui si riferisce l'atto dell'*intelligere*, che viene posta in termini di *esse apparens / obiectivum / intentionale*. L'interesse di Aureolo sembra qui volto a descrivere il funzionamento generale della conoscenza, nel quale le decezioni rappresentano casi di cui occorre dare ragione, e non vanno eliminate come semplici percezioni erronee che potrebbero condurre a conclusioni di scetticismo radicale.

Nella seconda via *a priori* si ribadisce l'esigenza dell'essere apparente e si considera il suo *status* di entità assoluta, e dunque distinguibile dalla *res* esterna, tramite un argomento che fa riferimento alla *potentia Dei absoluta*, secondo cui Dio può

*... conservare fundamentum relations, corrupto termino et transeunte respectu ... Sed visio intellectiva et sensitiva et universaliter omnis intuitiva notitia est aliquid absolutum, fundans respectum ad rem intuitive cognitum. Ergo ...*⁷²

Anche in questo caso il riferimento è a un *intelligere* slegato dalla presenza attuale della cosa esterna, che tuttavia sia in relazione a un

astrattiva o *imaginaria*: *rectitudo, praesentialitas, actuatio obiecti, positio existentiae*.

⁷¹ *Scriptum* I, d. 3, sect. 14, a. 1, pp. 696-697.

⁷² Ivi, *Prooemium*, sect. 2, a. 3, p. 201.

oggetto, perché è sempre un *intelligere* qualcosa, il cui referente non è necessariamente reale, *sed sufficit quod sit in esse intuito*⁷³.

L'argomento del possibile intervento divino in ambito conoscitivo aveva avuto un ruolo importante fin dagli *Academica* di Cicerone⁷⁴, ma in questi anni si amplia con la distinzione tra potenza assoluta e potenza ordinata di Dio, aprendo una breccia che potrebbe aprire allo scetticismo⁷⁵. D'altra parte in questo contesto l'argomento compare nel senso già notato a proposito delle *experientiae*, ossia come campo di verifica delle teorie della conoscenza e per una più generale descrizione dei fenomeni conoscitivi.

Con riferimento alla parte positiva della teoria dell'*esse apprens* si deve sottolineare un aspetto che mette in luce la struttura trinitaria della conoscenza, riconducendo la teoria dell'*esse apprens* alla questione agostiniana del percorso conoscitivo che porta alla trinità divina a partire dalla struttura della conoscenza umana⁷⁶. In d. 3, sect. 14, a. 3 Aureolo considera se si possa dimostrare la trinità divina a partire dalla sua immagine⁷⁷ con due proposizioni: 1. *omne intelligens et amans se subsistit in trino supposito* 2. *Deus de necessitate subsistit in tribus suppositis, realibus quidem, vel saltem uno*

⁷³ Cfr. *ivi*, p. 202.

⁷⁴ Cfr. Cicerone, *Lucullus* XV.47.

⁷⁵ A proposito di questo argomento in Aureolo cfr. K. Tachau, *op. cit.*, pp. 111-112 in cui si osserva come la nozione di conoscenza intuitiva pure di una cosa non esistente o assente rappresenti una difficoltà interna nella teoria di Aureolo. Nel caso delle *experientiae* infatti non sono indicati modi per distinguere apparenze veridiche dalle non veridiche, come anche nel caso dell'intervento *de potentia Dei absoluta*. Si segnala una interessante prospettiva che basa sulla teoria della situabilità una interpretazione in senso realista della teoria della conoscenza di Aureolo, a questo proposito vedi R. Fedriga, *Mente divina e contingenza in Pietro Aureolo*, in "Rivista di storia della filosofia" 68 (2013), in particolare alle pp. 155-162, che riprende la interpretazione di M.E. Reina, *Hoc hic et nunc. Buridano, Marsilio di Inghen e la conoscenza del singolare*, L. S. Olschki, Firenze 2002, pp. 23-46.

⁷⁶ Sulla concezione trinitaria di Aureolo, cfr. R. L. Friedman, *Medieval trinitarian thought from Aquinas to Ockham*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, in particolare alle pp. 130-120.

⁷⁷ Cfr. *Scriptum* I, d. 3, sect. 14, a. 3, pp. 712-717.

reali duobus vero intentionalibus. Per dimostrare la prima proposizione, relativa al livello della conoscenza, l'autore ricorre ad argomenti a priori e a posteriori, nei due casi dell'intelletto e dell'amore, che *omnis homo et omnis intellectualis natura, quocumque pergat, secum fert tria supposita, dum tamen intelligat se et amet in actu*. Per il nostro discorso è interessante soffermarsi sugli argomenti a proposito dell'intelletto, che richiamano elementi importanti della gnoseologia di Aureolo. Si vuole infatti dimostrare che l'oggetto che si rende presente all'intelletto è posto in modo apparente e intenzionale. A priori ciò è evidente escludendo sia il caso per cui l'intelligenza risulti un apparire solo di sé sia quello per cui si intenda l'*intelligere* come una *denominatio* o rappresentazione che non transita alla cosa stessa. A posteriori Aureolo considera la natura della *rosa simpliciter* compresa dall'intelletto. Tra le diverse opinioni presentate compare quella secondo cui essa è una *species*, a cui però l'autore obietta che si renderebbe così impossibile la conoscenza della cosa esterna, riducendo la conoscenza alla sola *species*. Dopo aver mostrato che intelletto e amore sussistono *in tria supposita* – cioè l'atto dell'intelletto o dell'amore, l'*esse intentionale* dell'*intelligere* o dell'amore e l'oggetto stesso, dove appunto il secondo elemento è la relazione che unisce i due termini estremi – Aureolo considera che questo è evidente pure nel caso della trinità divina, per cui conclude: *Ergo necesse est ut subsistat in se realiter et ante se, vel realiter vel saltem intentionaliter cum se semper intelligat, et extra se vel realiter vel intentionaliter cum se amet*. Ne consegue dunque, come soluzione della questione, che è possibile dimostrare la trinità divina a partire dalla sua immagine e che sussiste *in tribus suppositis*, uno reale e due intenzionali.

Si nota come, rispetto ad Agostino e in parte a Olivi, nelle pagine di Aureolo sia minore l'interesse per il *percorso* conoscitivo e quasi pratico dell'uomo verso Dio tipico della tradizione agostiniana e poi francescana, come è evidente ancora in Bonaventura. Il movimento dall'esteriore all'interiore e dall'interiore al superiore assume in Aureolo una forma sillogistica per cui, nell'ambito di un discorso che si

esprime in modo *questionativo*, occorre *dimostrare* se sia possibile arrivare alla trinità divina a partire dalle trinità della conoscenza⁷⁸. Inoltre hanno un ruolo importante per l'interpretazione trinitaria strumenti logici come la distinzione mereologica tra le facoltà conoscitive in analogia con le persone divine⁷⁹. Infine emerge ancora una volta una più accentuata attenzione per l'elemento *intenzionale*, cioè relativo alla volontà/amore, rispetto alle altre facoltà conoscitive. L'*intentio* sembra infatti avere una funzione molto importante anche per cogliere l'analogia tra l'uomo e Dio, in quanto si accentua l'aspetto per cui le relazioni intratrinitarie diventano conoscibili a partire dalle relazioni nella conoscenza esteriore e nella facoltà dell'anima. Il carattere intenzionale tipico del conoscere viene cioè assunto come elemento più noto per costruire la base dell'analogia con la trinità divina.

In questa prima parte del discorso si è sottolineato il ruolo strutturale e fondativo della trinità nella tradizione agostiniana e si è osservato come elementi di questa tradizione ritornino in autori come Olivi e Aureolo, nei quali compare spesso la preoccupazione, da una parte, di garantire un diretto e immediato rapporto tra conoscenza e realtà e, dall'altra, di proporre una descrizione dei fenomeni conoscitivi per formulare una teoria generale capace di dare conto pure degli errori dei sensi. Eppure entro questa tensione fondativa compaiono e si discutono motivi scettici che costantemente pongono ulteriori questioni. La domanda che sorge a questo punto è quindi se il riferimento alla trinità come struttura della conoscenza e fondamento metafisico sia effettivamente presente nel modo in cui la tradizione agostiniana passa in ambito francescano, come risposta possibile alle questioni sul rapporto tra conoscenza e realtà. Inoltre ci si domanda, nel caso di risposta positiva, se essa sia stata davvero capace di garantire il nesso del conoscere con il reale, tanto che entro questo *paradigma* si possa pensare che il suo progressivo *indebolimento*

⁷⁸ Cfr. *ivi*, p. 692, la questione *Utrum per rationem imaginis possit demonstrari quod sit trinitas personarum in Deo*.

⁷⁹ Cfr. *ivi*, a. 1 e 2, pp. 694-704.

o la sua *frantumazione* abbia condotto a porre nuove questioni. In particolare in ambito conoscitivo, ridiscutere la funzione trinitaria potrebbe avere portato a riaprirne alcune a proposito del rapporto tra soggetto e oggetto, conoscenza ed essere, linguaggio e realtà.

3. *Francescanesimo non francescano. Nicola di Autrecourt*

Alcuni aspetti della teoria della conoscenza di Nicola d'Autrecourt rimandano agli elementi su cui ci si è soffermati, cioè la direzionalità e la riflessività del conoscere. A proposito della riflessività Christophe Grellard ha messo in luce come l'*internalismo* epistemologico autrecourtiano sembri fortemente segnato *par le courant augustinien qui s'impose chez les franciscains à la fin du XIII siècle*⁸⁰. Nel pensiero del maestro lorenese inoltre tornano elementi scettici sia in senso polemico sia per formulare una più comprensiva teoria della conoscenza. Il ricorrere di elementi francescani in ambito non francescano riapre e problematizza nuovamente la questione delle *filosofie francescane*, in quanto si colgono in un autore in cui la figura del Francesco storico mai compare, mentre si possono osservare tracce della *gnoseologia francescana*, in cui si è vista la centralità dell'idea di *conversio*, e forse tracce di una tensione al rinnovamento spirituale.

3.1. *Elementi conoscitivi agostiniani e francescani*

Si possono individuare a grandi linee alcuni tratti di somiglianza con i temi francescani entro le discussioni su natura e funzione della conoscenza, in particolare a proposito delle *intentiones*: in termini polemici, nella tesi della superiorità dell'anima sul corpo, nella considerazione della sua attività nel processo della conoscenza e infine

⁸⁰ Cfr. C. Grellard, *Croire et savoir. Les Principes de la connaissance selon Nicolas d'Autrecourt*, Vrin, Paris 2005, p. 286.

nell'approfondimento della conoscenza riflessiva e della funzione della certezza.

A proposito degli obiettivi polemici, oltre al generale rifiuto delle posizioni aristoteliche le cui conclusioni secondo Autrecourt non raggiungono nemmeno il grado di probabilità⁸¹, hanno importanza gli argomenti contro la teoria della moltiplicazione delle specie e la distinzione scotista tra *cognitio* intuitiva e astrattiva.

Nel trattato I dell'*Exigit ordo – De aeternitate rerum* – nell'ambito di una più ampia critica metodologica rivolta agli aristotelici⁸², è presente un argomento contro la teoria della moltiplicazione delle specie, accusata di introdurre entità superflue e di implicare la passività della conoscenza, derivante da una spiegazione causale dei fenomeni. A tale concezione Nicola oppone una descrizione basata sulla semplice presenza o non presenza di un oggetto:

Dicunt siquidem si sit unus mons qui videatur a viginti leucis, hoc est quia causat quasdam realitates quas vocant species et illae multiplicant se per totum medium ... donec veniant ad visum et totum fit in instanti ... Nunc ex nostra parte non ponimus aliquas tales res de novo causari ab objectis, sed solum dicimus quod objecto praesente visui, oculo aperto etc., accipe in hoc concurrentia, aliqua

⁸¹ Cfr. *Epistolae* II.24, in Nicholas d'Autrecourt, *Correspondance. Articles condamnés*, a cura di C. Grellard, Vrin, Paris 2001, p. 96.

⁸² Cfr. C. Grellard, *Croire et savoir*. ... cit., pp. 123-124 e Nicola d'Autrecourt, *Il Trattato*, a cura di A. Musu, Edizioni ETS, Pisa 2009, p. 90 [O'Donnell: p. 189 lin. 40-42]: *Debet etiam hoc specialiter movere quia secundum tenentes conclusiones Aristotelis, multa sunt quae non sunt bene imaginabilia primo aspectu, et tamen homines propter auctoritates Aristotelis*. Si noti l'uso di *aspectus* ad indicare ciò che immediatamente si presenta alla facoltà di conoscenza. D'ora in avanti il *Trattato* viene indicato con *EO* dalle iniziali dell'incipit *Exigit ordo*. Il numero romano indica una delle dieci sezioni in cui l'*EO* è divisa, seguendo la ricostruzione di Z. Kaluza. Il numero di pagine tra parentesi quadre si riferisce all'edizione pubblicata in R. O'Donnell, *Nicholaus of Autrecourt*, in "Medieval Studies" 1 (1939), pp. 179-280.

*realitas est nunc praesens animae quae prius non erat praesens; erat tamen.*⁸³

Già si intravede la posizione che viene meglio chiarita nella seconda parte dell'*EO*⁸⁴, in cui la conoscenza sensibile è intesa come un'attività conoscitiva che pone l'oggetto nel suo apparire e, correlativamente, l'*apparentia* risulta un aver presente l'oggetto, riprendendo in parte l'*esse apparens* di Aureolo⁸⁵.

Per testimoniare la somiglianza delle discussioni sulle *intentiones*, si può citare un argomento contro la distinzione scotista tra *cognitio intuitiva*, come conoscenza immediata di un oggetto presente e attualmente esistente, e *cognitio abstractiva*, come conoscenza di un oggetto non esistente. L'argomento compare nella seconda parte dell'*EO*, nel trattato VIII – *De entibus imaginabilibus* –, dove, come si vedrà, il criterio di conoscenza passa dal mondo immediato e sensibile a un mondo ideale che vede la totalità del conoscere coincidere con la conoscenza di Dio. Postulando l'esistenza di ogni oggetto di conoscenza, il grado di chiarezza diventa allora sia il criterio di vicinanza all'*esse subjectivum*, l'essere in sé inteso come l'essere oltre ciò che appare e come la totalità del conoscere di Dio, sia il criterio di distinzione tra i due tipi di conoscenza:

⁸³ *EO* I, p. 90 [p. 189 lin. 44 - p. 190 lin. 6].

⁸⁴ Sulla distinzione del *Trattato* in parti in relazione alla cronologia della sua stesura e quindi agli studi dell'autore – prima alle Arti e poi a Teologia –, cfr. Z. Kaluza, *Nicolas d'Autrecourt. L'ami de la vérité*, in "Histoire Litteraire de la France" 42/1 (1995), pp. 148-185. Grellard su questa base ha inoltre proposto una distinzione in due fasi del pensiero di Autrecourt, a questo proposito cfr. C. Grellard, *The Nature of Intentional Objects in Nicholas of Autrecourt's Theory of Knowledge, in Intentionality, Cognition, and Mental Representation in Medieval Philosophy*, a cura di G. Klima, Fordham University Press, Berlin 2015, pp. 235-250.

⁸⁵ A proposito della possibile derivazione della nozione di *apparentia* di Nicola dall'*esse apparens* di Aureolo, cfr. K. Tachau, *op. cit.*, capp. IV, VII, XI e C. Grellard, *Croire et savoir ... cit.*, p. 140; Id., *Do we need ... cit.*, pp. 4-5. Per una lettura che sottolinea la *continuità ideale* tra la teoria dell'*esse apparens* e le nozioni autrecourtiane del campo semantico di *apparentia*, cfr. O. Grassi, *op. cit.*, pp. 154-177.

Ex praecedentibus apparet quod illa propositio non est omnino vera quae dicit: cognitio intuitiva est rei existentis ut existens et abstractiva non, unde est indifferens ad esse et non esse ... sed in hoc est differentia, quia intuitiva est rei existentis sub esse claro magis, et si Deus sic clarissime omnia cognoscat, ut creditur, nostra intuitiva etiam posset dici abstractiva respectu cognitionis Dei quae intuitiva simpliciter diceretur.⁸⁶

La distinzione tra conoscenza intuitiva e astrattiva diventa quindi relativa al tipo di oggetto cui si riferisce e, come in Aureolo, si inserisce in una concezione per cui ogni conoscenza è conoscenza di qualcosa. Ora i referenti immediati della conoscenza umana sono *esse objectiva* che diversamente si avvicinano all'*esse subjectivum*, referente ultimo a cui l'uomo tende.

La direzionalità del conoscere che si è vista emergere negli argomenti contro i *perspectivi* e Scoto, compare pure se si considerano sia le occorrenze dei termini vicini all'ambito semantico di *conversio*, che in Nicola sono legati alle nozioni di *apparentia* ed *esse objectivum*, sia la funzione dello scetticismo nella epistemologia autrecourtiana.

Un passo del *Prologus* è molto significativo per delineare la permanenza nel nuovo ambito dei motivi agostiniani e francescani della conoscenza diretta e immediata. L'idea del volgersi verso, con le sue implicazioni teoriche e pratiche, è espressa con efficacia, tanto che riesce a sintetizzare l'intento almeno della prima parte dell'*EO*:

*... cum sic vidi quod de rebus per apparentia naturalia quasi nulla certitudo potest metiri et quod brevi tempore illud quod potest haberi, habebitur, si homines sic immediate intellectum suum convertant ad res sicut fecerunt ad intellectum hominum Aristotelis et commentatoris Averrois ...*⁸⁷

⁸⁶ *EO VIII*, p. 256 [p. 242 lin. 23-29].

⁸⁷ *EO Prologus I.1*, p. 26 [p. 181 lin. 32-35].

Emerge pure la consapevolezza dei limiti della conoscenza umana, di cui si sottolinea la temporalità, e l'ambito sensibile della certezza, oltre cui vi è solo il probabile.

Nel trattato VI – *An omne illud quod apparet sit* – Nicola affronta più direttamente le questioni sulla conoscenza, in cui è centrale la nozione di *apparentia*. L'*apparentia* è sempre un apparire di qualcosa, ma occorre distinguere un'*apparentia in pleno lumine* da un'*apparentia in lumine sui imaginis*. Per la prima si sostiene *probabiliter* il legame tra certezza, come consapevolezza di una conoscenza chiara ed evidente di un oggetto attualmente presente, e verità; per la seconda si ribadisce la verità dell'apparire, sottolineando però la mancanza di coincidenza con la *res extra*. Tale è il caso dei fenomeni decettivi, come nell'esempio del sole che appare più piccolo delle sue dimensioni reali, il cui apparire può essere rettificato dal giudizio mediante conoscenze matematiche⁸⁸, o in quelli *de baculo qui apparet fractus in aqua e de motu ripae qui apparet existenti in navi*⁸⁹, a proposito dei quali si può notare come tornino in parte motivi già incontrati con Aureolo. Sui casi di decezione in Autrecourt si può sottolineare sia l'attenzione nel delineare il carattere intenzionale della conoscenza sia la distinzione tra i due tipi di apparire, per cui nel caso delle illusioni dei sensi osserva:

*Illā apparentia terminatur ad imaginem rei et non ad aliquid existens subjective in re extra.*⁹⁰

Riprendendo un'espressione di Massimo Parodi a proposito del pensatore lorenese, si potrebbe parlare di *scetticismo come interlocutore*⁹¹, che consente forse di riconsiderare la questione dello

⁸⁸ Cfr. EO VI, pp. 206 e 208 [p. 229 lin. 13-21 e p. 230 lin. 12-16].

⁸⁹ Cfr. ivi, pp. 214-218 [p. 231 lin. 43 - p. 232].

⁹⁰ EO VI, p. 216 [p. 232 lin. 2-3].

⁹¹ Cfr. M. Parodi, *Scetticismo e retorica in Nicola d'Autrecourt*, in *Forme e oggetti della conoscenza nel XIV secolo. Convegno internazionale in ricordo di Maria Elena Reina, Pavia 9-10 settembre 2010*, a cura di L. Bianchi e C. Crisciani, Sismel, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2010, pp. 371-390.

scetticismo in Autrecourt⁹². Lo scetticismo è presente costantemente per problematizzare il rapporto tra conoscenza e realtà⁹³, ma anche come un riferimento critico a partire dal quale formulare una più comprensiva teoria della conoscenza. Essa è però ritenuta probabile⁹⁴, perché, in definitiva, per la natura della conoscenza umana limitata alla certezza come criterio interiore, o anche collettivo,

*forsan finaliter oporteret <dicere> quod non habemus plenam certitudinem de rebus.*⁹⁵

Il criterio di certezza, come si è osservato per gli aspetti della tradizione agostiniana sottolineati soprattutto nello stesso Agostino e in Olivi, anche in questo caso è fondamento ultimo di conoscenza

⁹² Tra i tanti contributi che hanno aiutato a ridimensionare l'idea di uno scetticismo radicale nel pensatore lorenese come espressione della *dissoluzione della grande sintesi Scolastica* sostenuta da K. Michalski (cfr. Id., *op. cit.*, I-III) all'inizio del Novecento, si segnalano solo le significative espressioni di M. Dal Pra che parla di *scetticismo critico* (cfr. Id., *Nicola di Autrecourt*, Bocca, Milano 1951) e di C. Grellard che parla di *scetticismo locale* (cfr. Id., *Nicholas of Autrecourt's Skepticism: The Ambivalence of Medieval Epistemology*, in H. Lagerlund (a cura), *Rethinking the history of skepticism: the missing medieval background*, Brill, Leiden 2010, pp. 119-144).

⁹³ Sembra molto significativo un passo, dove si esplica la nozione di certezza di cui si parlerà tra poco, in cui si nota, assieme all'uso di *aspectus* nel senso già visto, il costante problematizzare scettico che porta a una prova per semplice ostensione, che forse ricorda in altro modo il passo citato del *Contra Academicos* sul mondo come ciò che così appare. Cfr. *EO VI*, p. 228 [p. 235 lin. 17-23] *Sed quaeres: quid intelligis per cognitionem claram et evidentem? Respondeo: vide qualis potest fieri hic ostensio ... et si quaeras: quid intelligis per "videre?," istud quid nominis ostenderetur ignorantem per apparitionem oculorum ejus, vel sibi dicendo quod defigeret aspectum suum ad aliquid vel respiceret me defigentem; ecce! sibi dicerem, hoc appello videre; unde meliori modo non posset sibi ostendi.*

⁹⁴ Cfr. *EO VI*, p. 216 [p. 232 lin. 6-10] *quando non mutatur visio ad quodcumque se divertat et quoquo modo existens, et realiter illud sibi apparet, imponit illud nomen et dicit quod ibi est vera albedo habens esse fixum vel subjectivum; quando non sic, imponit nomen et appellat illud imaginem, sicut quando homo videtur in specula vel quando homo videt ripam moveri.*

⁹⁵ *EO VI*, p. 218 [p. 132 lin. 34-36].

e si basa sulla possibilità dell'anima di volgersi sui propri atti e su se stessa, in modo diretto e immediato. Secondo Nicola, oltre alla consapevolezza dei propri atti, come già era evidente nelle *Epistolae*⁹⁶, la certezza in questa fase è strettamente legata alla sfera della conoscenza empirica ed espressa in forma proposizionale, per cui

... *cum aliquis habet cognitionem claram et evidentem complexi quod sic <se> habeat et etiam percipit se habere talem cognitionem claram et evidentem, tunc dicit quod est certus.*⁹⁷

Si può osservare quindi la compresenza di molteplici *elementi* della tradizione agostiniana, e francescana, e la loro relazione con la specifica prospettiva di Autrecourt sulla conoscenza. Nella prima parte del *Tractatus* le nozioni di *conversio*, *aspectus*, *apparentia* rimandano in ultima analisi alla conoscenza, possibile per l'uomo, della *res fixa* di questo mondo. Tuttavia il criterio di valutazione della conoscenza, nonostante la tensione fondativa pur presente nell'epistemologia autrecourtiana, non può che essere l'interiore certezza, frutto di un atto riflessivo, che può naturalmente essere confrontata con altre conoscenze, ma della quale resta la componente prevalentemente soggettiva.

3.2. *Dalla conversio ad res all'esse subjectivum*

La riflessione sulla conoscenza presente nella seconda parte del *Tractatus*, sembra accentuare la distanza tra conoscenza umana, finita, e conoscenza di Dio, infinita, con la quale coincide il referente ultimo del conoscere, l'*esse subjectivum*. Si può osservare un

⁹⁶ Cfr. *Epistolae* I in cui si comprende come per Nicola atto diretto e atto riflesso siano uniti. Cfr. anche C. Grellard, *Introduction*, in Nicolas d'Autrecourt, *Correspondance* ... cit., pp. 20-26. Per l'idea autrecourtiana di certezza in generale, cfr. Id., *Croire et savoir* ... cit., pp. 60-65.

⁹⁷ *EO* VI, p. 228 [p. 135 lin. 12-14].

conseguente spostamento del referente della conoscenza dal mondo empirico, ben rappresentato dalla esortazione iniziale del *Prologus*, affinché gli uomini *convertant ad res* il proprio intelletto, alla trascendenza di Dio, misura di tutti gli intelletti⁹⁸.

La conoscenza umana è una costante tensione verso la conoscenza totale, ma si svolge solo tramite *esse objectiva* ai quali sono rivolti gli atti dell'intelletto, presentato ancora come attività. Secondo una concezione per la quale al grado di chiarezza di ogni atto distinto corrisponde un diverso oggetto, che preesiste eternamente, la perfezione dell'atto conoscitivo presuppone la perfezione dell'oggetto al quale si riferisce, per cui l'atto più perfetto dei sensi include in sé i gradi più oscuri. Il criterio conoscitivo che dipende dalla distanza tra gli *esse objectiva* e l'*esse subjectivum*, quindi è ora il grado di chiarezza.

Senza addentrarsi nella questione della conoscenza divina, che può essere letta come normativa in quanto paradigma di ogni conoscenza, è interessante notare, a sostegno di tale lettura, il modo con cui essa emerge nel passaggio citato in precedenza sulla distinzione scotista tra i due tipi di conoscenza. L'argomento sembra essere costruito come un'analogia ed è significativo che la conoscenza intuitiva umana, in quanto più chiara, sia usata come base più nota per descrivere l'altro termine meno noto della conoscenza intuitiva divina, che diventerà così metafora di conoscenza perfetta in quanto misura di ogni intelletto, compreso quello umano e finito. Si delinea una epistemologia che sposta dall'immanente al trascendente il referente ultimo del criterio di chiarezza, comunque interiore.

⁹⁸ Tale mutamento di prospettiva è ben espresso anche dal cambiamento terminologico, evidente se si osserva la frequenza delle occorrenze legate ad *apparentia* e ad *esse objectivum*. Nella prima parte dell'*EO* occorrono maggiormente i termini vicini alla nozione di *apparentia*, in senso sia conoscitivo sia argomentativo, che raggiungono il massimo di frequenza nel trattato VI. A partire dal trattato VII si nota un incremento progressivo di termini legati all'ambito di *esse objectivum* / *subjectivum*, i cui apici di frequenza si notano nei trattati VIII e X.

Forse, se si accoglie l'ipotesi per cui la peculiare concezione dell'analogia trinitaria come struttura e fondamento riusciva a proporre una possibile risposta alle questioni sulla conoscenza e a garantire un nesso tra conoscenza e realtà nel paradigma agostiniano, e in parte ancora in alcuni autori francescani, nel caso di Nicola si può osservare come l'assenza di riferimenti a tale concezione introduca elementi da cui nascono possibili implicazioni scettiche. Gli aspetti della direzionalità e della riflessività, che pure permangono nel nuovo contesto, non hanno più un fondamento ultimo e conducono, in un primo momento, al superamento dell'apparire, nell'ambito del probabile e dell'interiore, e, in un secondo momento, alla individuazione del criterio ultimo del conoscere nel trascendente con la conseguente accentuazione della distanza tra l'uomo e Dio.

3.3. Conclusioni

In conclusione si può osservare come il percorso delineato ha cercato di articolare la questione delle *filosofie francescane* mostrandone gli aspetti *controversi* nel problematico rapporto tra la filosofia e Francesco in relazione sia alla tradizione precedente sia alle riflessioni successive⁹⁹. Il disaccordo interno a una stessa tradizione storiografica ha consentito di cogliere come non appena si è tentato di chiudere la questione essa si sia immediatamente riaperta. Essendo difficile parlare di *essenza* del pensiero francescano, anche perché una essenza che muta da interprete a interprete finisce per diventare sfuggente, si è cercato di individuare qualche rapporto con la tra-

⁹⁹ Su alcuni aspetti del rapporto tra Francesco e la filosofia, si vedano ad esempio i più recenti studi: M. Parodi, *Francesco e la filosofia: dall'analogia alla metafora*, relazione tenuta in occasione del convegno *Francesco da Assisi. Storia, arte, mito* il 23-25 novembre 2016 all'Università degli Studi di Milano, la pubblicazione degli atti è in corso di stampa; E. Franzini, *San Francesco e la filosofia contemporanea*, in *Francesco plurale. Atti del XII Convegno storico di Greccio, 9-10 maggio 2014*, a cura di A. Cacciotti e M. Melli, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2015, pp. 65-80.

dizione aristotelica o agostiniana e i possibili caratteri per definire *filosofie francescane* percorrendo non *essenze*, bensì *particolarità empiricamente descrivibili*¹⁰⁰.

Considerando alcune teorie della conoscenza, l'ambito semantico di *conversio* ha consentito di tracciare linee dove pensieri distanti come quelli di Agostino da una parte e Olivi e Aureolo dall'altra sembrano incontrarsi. Analoga attenzione per direzionalità, immediatezza e riflessività della conoscenza ha portato questi pensatori a un atteggiamento simile a proposito della fondazione e della natura della conoscenza. Gli argomenti sui fenomeni di illusione sensibile mostrano un comune modo di guardare allo scetticismo, che si ripresenta costantemente come per garantire una via mediana tra l'assoluta mancanza di fondamento e l'eccessiva sicurezza nella infallibilità del conoscere umano. Lo scetticismo radicale è evitato dai due francescani grazie al riferimento alla direzionalità e immediatezza del conoscere, contro la moltiplicazione delle specie, come pure contro la riflessività mediata dell'anima su se stessa, secondo Olivi, e contro una teoria che non spiega la possibilità di conoscere un oggetto assente o diverso da come appare, secondo Aureolo. Nel tentativo di mantenere un equilibrio tra i due estremi, i due pensatori francescani sembrano in alcuni tratti inclinare maggiormente verso il soggettivismo rispetto alla loro *auctoritas*, Agostino, per il quale la trinità ha una piena funzione di struttura e fondamento della conoscenza.

Si è visto inoltre come un simile atteggiamento, agostiniano e francescano, nei confronti di discussioni sulla conoscenza si presenti anche in un pensatore secolare come Nicola d'Autrecourt, nel quale l'attenzione a direzionalità e riflessività della conoscenza si inquadra nella costante ricerca di un fondamento. Si tratta di un fondamento che anche nel passare dall'immediato apparire al trascendente *esse subjectivum* trova comunque il proprio criterio nella dimensione interiore, non più garantita dal riferimento analogico alla

¹⁰⁰ G. Preti, *Continuità ed essenze ... cit.*, p. 251.

trinità divina, ridiscutendo così il rapporto tra apparire ed essere. Ne consegue che la questione del *francescanesimo controverso*, proprio perché coinvolge anche un autore non francescano, non può che rimanere aperta. Ipotizzare *particolarità empiricamente descrivibili* per identificare la tradizione francescana sulla conoscenza per poi ritrovarle anche in un secolare come Nicola d'Autrecourt potrebbe condurre allora a pensare a un più ampio *universo discorsivo*, in cui certamente si riconoscono tratti agostiniani e francescani, consentendo così di identificare non tanto un nuovo *-ismo* atemporale che ora apparirebbe superfluo, bensì un possibile percorso che può indicare *operativamente* il senso di una linea di ricerca comune, in cui forse la figura di Francesco d'Assisi mostra la propria portata filosofica nella storia.