

Università degli Studi di Salerno



Dottorato in  
«Ricerche e studi sull'Antichità, il Medioevo e l'Umanesimo,  
Salerno (RAMUS)»  
Dipartimento di Studi Umanistici (DIPSUM)  
Curriculum n. 2  
Ciclo XXXI



KU LEUVEN

Coordinatore:  
Chiar.mo Prof. Giulio D'Onofrio

Tesi di dottorato realizzata in convenzione di co-tutela internazionale tra il Dottorato di ricerca in Filosofia, Scienze e Cultura dell'Età Tardo-Antica, Medievale e Umanistica dell'Università di Salerno e la KU Leuven (Belgium)

---

Tesi di Dottorato

***Teoria degli universali e conoscenza della realtà in Pietro Aureoli***

Candidato  
Giacomo Fornasieri

Tutor  
Chiar.mo Prof. Onorato Grassi

Tutor  
Chiar.mo Prof. Russell L. Friedman

Co-Tutor  
Chiar.mo Prof. Alessandro D. Conti

Anno Accademico 2017/2018



## INDICE

### TOMO I

(387 pp.)

INTRODUZIONE	10
CAPITOLO 1.	
Gli universali all'inizio del secolo XIV. Una panoramica	18
1.1 Introduzione	18
1.2 La posizione di Duns Scoto	18
1.3 La posizione di Enrico di Harclay	32
1.4 La posizione di Walter Burley	41
1.5 La posizione di Erveo Natalis	48
CAPITOLO 2.	
Gli universali in Pietro Aureoli. Fonti e contesto storico	54
2.1 Introduzione	54
2.2 L'unità dell'universale extra intellectum. <i>II Sententiarum</i> , d. 9, q. 2, aa. 1-2.	
La critica al realismo degli universali: fonti e struttura del testo	58
2.2.1 “ <i>Haec fuit opinio Platonis, quae duravit usque ad tempora Philosophi, in qua iudicio meo multi hodie realiter incidunt multi</i> ”.	
Il bersaglio polemico di Aureoli all'a. 1	59
2.2.2 Il riferimento a Duns Scoto	66
2.2.3 La tesi di Cross e sua confutazione	70
2.2.4 Due prove ulteriori: gli argomenti di a.1 e a. 2 e la testimonianza di Landolfo Caracciolo	74
2.2.5 Le fonti di Aureoli in d. 9, q. 2, a. 2	79
2.2.6 Il rapporto fra d. 9, q. 2, a. 1 e d. 9, q. 2, a. 2	83

2.2.7 L'identificazione dei multi dell'a. 1.	
Il caso di Walter Burley	85
2.2.8 L'identificazione dei multi dell'a. 1.	
Il caso di Ruggero Bacone	87
2.2.9 L'identificazione dei multi dell'a. 1.	
Il caso di Thomas Wylton	89
2.2.10 Conclusione	91
CAPITOLO 3	
Gli universali in Pietro Aureoli. Fondamenti e presupposti	92
3.1 Introduzione	92
3.2 Le critiche al realismo degli universali	92
3.3 Le critiche alla natura comune di Duns Scoto	107
3.4 La critica al principio di individuazione	117
3.4.1 La critica al principio di individuazione di Duns Scoto	118
3.4.2 La critica alle diverse formulazioni del principio di individuazione	136
3.5 Individualità e Finitezza	150
3.5.1 La distinzione fra individuo e singolare	150
3.5.2 Indivisibilità	154
3.5.3 Singolarità	155
3.5.4 Individualità	157
3.5.5 Individualità vs Singolarità	158
3.5.6 Esistono singolarità?	162
3.5.7 Individualità e Singolarità. La composizione della realtà	166
3.5.8 La tesi di M. Henninger/1	174
3.5.9 Socrate come singolarità	176
3.6 Aureoli e la <i>quantitas</i>	184
3.6.1 L'individuazione nelle sostanze materiali	184
3.6.2 L'individuazione nelle sostanze immateriali	190
3.7 L'unità specifica, o il fondamento dell'universale	202
3.7.1 L'unità similitudinaria	203
3.7.2 Il concetto di Socrate come Socrate.	
Il concetto di Socrate come uomo	206

3.7.3 La contrazione dei concetti: addizione o esplicazione	212
3.7.4 La tesi di M. Henninger/2	225
CAPITOLO 4	
Aureoli e le <i>rationes</i> . Il punto di incontro tra intelletto e realtà	229
4.1 Introduzione	229
4.2 La <i>ratio</i> come <i>conceptibile</i>	230
4.3 Le <i>rationes</i> come proprietà della sostanza e fondamento della <i>quidditas</i>	236
4.4 Le <i>rationes</i> come particolari astratti	246
4.5 Le <i>rationes</i> come proprietà indiscernibili	258
4.6 Conclusione	268
CAPITOLO 5	
Gli universali in Pietro Aureoli. Realtà e intelletto	272
5.1 Introduzione	272
5.2 L'azione della <i>res</i> sull'intelletto. Le <i>impressiones</i>	273
5.3 <i>Actus</i> e <i>species</i> . La risposta dell'intelletto	292
5.3.1 La critica alla <i>species</i>	293
5.3.2 La nuova definizione dell' <i>actus intellectus</i>	302
5.3.3. La distinzione tra <i>actus</i> e <i>species</i>	310
5.3.4 L'unità similitudinaria nell'atto e nella specie	316
5.4 Il concetto: il luogo dell'apparire della <i>res</i>	321
5.4.1 L'ontologia dei concetti e la conoscenza come connotazione	321
5.4.2 Universalità del pensato e individualità dell'esistenza: la funzione del concetto	337
5.4.3 <i>L'esse apparens</i> : alcune valutazioni conclusive	342
CONCLUSIONE	352
BIBLIOGRAFIA	359
SITOGRAFIA	388

TOMO II

(xiii+71)

INTRODUZIONE

Introduzione alla <i>Collatio</i> di <i>Rep. II</i> , d.9, qq. 2 – 3	III
1.1 La tradizione manoscritta	III
1.2 Criteri paleografici usati	XII
<i>REPORTATIO IN II SENTENTIARUM</i> , d. 9, qq. 2 – 3	1
<i>Quaestio secunda</i>	1
a. 1: <i>utrum unitas specifica sit unitas alicuius rei communis extra animam in individuis existentis</i>	1
a. 2: <i>utrum unitas specifica sit unitas rei indifferentis</i>	16
a. 3: <i>utrum unitas specifica sit unitas tantummodo similitudinaria et qualitativa</i>	24
a. 4: <i>utrum unitas specifica sit in re vel in intellectu tantum</i>	26
<i>Quaestio tertia</i>	29
a. 1: <i>utrum individuum sit formaliter individuum per aliquid positivum pertinens intrinsece et per se ad rationem speciei</i>	29
a. 2: <i>est utrum generaliter loquendo species contrahatur ad individua per aliquid additum positivum vel privativum</i>	41
a. 3: <i>quid est principium individuationis, sive quid addit individuum super speciem</i>	50
a. 4: <i>utrum omnes angeli sint eiusdem speciei</i>	63



*A Giovanni e Lucia,  
che ci hanno aperto la strada.*

TOMO I



*«O sole adorabile, hai versato i tuoi raggi in una stanza vuota:  
il padrone dell'alloggio era sempre fuori».*  
*Peer Gynt, H. Ibsen.*

*«Il vero mistero del mondo è il visibile, non l'invisibile».*  
*Il ritratto di Dorian Gray, O. Wilde*

## Ringraziamenti

A conclusione di questo percorso impegnativo ed entusiasmante, in cui moltissimo ho imparato e altrettanto ricevuto, sento il bisogno di ringraziare chi, in modi e con compiti diversi, mi ha accompagnato lungo questa strada. Desidero ringraziare, innanzitutto, il prof. Grassi che fin dalla tesi magistrale in Università Cattolica mi ha accompagnato con passione e discrezione nello studio, invitandomi sempre a cercare le ragioni delle cose con spregiudicatezza radicale, sapendo indicare con certezza la meta, ma sempre preoccupato che fossi io a raggiungerla. In tutto e non solo nella ricerca. In questo è stato un Maestro. Sono, poi, grato al prof. Friedman per la grande competenza e generosità con cui ha voluto seguire e incoraggiare il mio lavoro. Il periodo di ricerca che ho svolto alla KU Leuven rimarrà sicuramente nel mio cuore per sempre. Il rigore nella ricerca e la passione per la discussione che ho potuto imparare qui non hanno prezzo. Voglio sinceramente ringraziare il prof. Conti che, oltre ogni necessità, è stato un interlocutore acuto ed eccezionalmente disponibile: i dialoghi con lui sono sempre stati l'occasione per entrare ogni volta di più nel cuore della filosofia medievale. Al prof. d'Onofrio e al prof. Bisogno sono grato per aver seguito con interesse lo sviluppo delle mie indagini. L'esperienza del Dottorato RAMUS è stata straordinaria. In questo, un grazie particolarmente sentito va al dott. De Filippis, il quale, impegnandosi in prima persona, è stato fondamentale nell'organizzazione dei miei soggiorni all'estero per la co-tutela. Non posso che ringraziare i miei compagni di viaggio Melissa e Lorenzo, con i quali, nella distanza fra Lombardia, Toscana e Campania, è nata un'amicizia che, qualunque strada prenderemo, ci terrà per sempre legati. Grazie a tutti i colleghi e amici che ho incontrato in questi anni di Dottorato, quelli che mi precedono e quelli che sto lasciando. Un riconoscimento tutto speciale va, poi, a Margherita, Giacomo e Carlo, che sono stati la mia casa e la mia famiglia nelle trasferte salernitane. Con loro ho incontrato una famiglia vera, di cui mi sono sentito e mi sentirò sempre parte anche io, sperimentando un'ospitalità e un'amicizia che mi hanno fatto innamorare di questa terra. Grazie ad Antonio, Valeria, Annalia, Marianna e Massimo, il cui affetto porterò sempre con me. Grazie anche agli amici incontrati in Belgio, che con la loro vicinanza mi sono stati compagni insostituibili durante il periodo a Leuven. Da ultimo, devo ringraziare la mia famiglia, palestra della ragione e dell'affezione e nei confronti della quale sarò per sempre in debito, un dolce debito. Sono infinitamente grato ai miei genitori Camillo e Marina, che da sempre mi hanno

sostenuto nelle scelte con grandissimo affetto e discrezione, provocando continuamente la mia libertà al bene; alle mie sorelle Anna ed Emma, compagne di strada con il cuore grande e bambino, con cui sono diventato e ogni giorno divento più adulto. Grazie, infine, ad Angela, con cui anche la fatica del quotidiano è bella, perché brilla di una gloria eterna.

## Introduzione

Il dibattito sugli universali attraversa tutto l'arco della riflessione medievale. Si estende per latitudini intere, lasciando tracce del suo passaggio nel pensiero arabo, bizantino e di area latina. Anche concentrando l'attenzione soltanto sulle discussioni fiorite in questa regione filosofica, ammesso che sia possibile o lecito farlo, lo storico della filosofia non può non rimanere stupito dell'intensità dello sforzo intellettuale in cui pensatori di ogni secolo di questa epoca si sono prodigati, pari soltanto all'impensabile varietà di soluzioni offerte. Come Alain De Libera giustamente osserva, non esiste un accesso intuitivo o ingenuo al problema degli universali. Come rivela il modo in cui è stato posto e interpretato durante il periodo medievale, infatti, è questo un dibattito i cui orizzonti teorici non sono fissi, non sono stati dati una volta per tutte. La questione degli universali non è solo qualcosa che il Medioevo eredita, ma è soprattutto qualcosa che il Medioevo fa:

Cette histoire indissolublement doctrinale *et* littéraire porte sur une durée longue – d'autant plus longue qu'elle refuse toute coupure *philosophique* entre l'Antiquité tardive et le Moyen Age. Quelle méthode impose ce vaste cadrage? Celle que dicte la nature même de l'objet étudié. Tel que nous l'entendons ici, le *problème des universaux* n'est pas un problème philosophique éternel, une question qui traverserait l'histoire par-delà «des ruptures épistémologiques, les révolutions scientifiques et autres changements d'επιστημη»: c'est un révélateur de ces changements – si changements il y a. L'histoire d'un objet n'est pas un état de la question à une période donnée. Il n'y a ni période ni question données. Il y a des question *durables* en ce qu'elles *créent leur propre durée*<sup>1</sup>

Diversi sono gli strumenti che hanno contribuito alla costruzione del perimetro formale del problema. Vi è, innanzitutto, il testo di Porfirio, le *Isagoge*, pensato come introduzione alle *Categorie* di Aristotele, nel *cursus* di studi neoplatonico, il *corpus* aristotelico, conosciuto in misura differente in differenti momenti dell'epoca medievale, l'insieme delle *auctoritates* che progressivamente si sono consolidate nel corso del tempo e che con il valore paradigmatico dei loro detti hanno fissato la direzione dei dibattiti successivi, infine, il percorso stesso che la discussione sulla questione degli universali ha

---

<sup>1</sup> Cf. A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Édition de Seuil, Paris 1996 (tr. Italiana: *Il problema degli universali: da Platone alla fine del Medioevo*, La Nuova Italia, Firenze 1999), p. 13.

seguito, con le sue rotture, continuità e le varie sistemazioni che la ‘tradizione’ aristotelica, platonica e neoplatonica hanno subito lungo l’arco della riflessione medievale. Tutta questa complessità impone una grande cautela teorica quando si analizzano le soluzioni che i maestri medievali hanno elaborato sul tema degli universali. La prima attenzione da avere è senz’altro quella di non pensare a questa tematica in un’ottica a-storica. Per quanto dei tratti comuni possano trovarsi tra più dottrine all’interno dello stesso arco temporale, non bisogna correre il rischio, sottolineandone le affinità, di pensare che siano per questo riconducibili ad un modello, che, con sfumature differenti, si ripresenterebbe ciclicamente nella storia della filosofia medievale. Ridurre, pertanto, questa narrazione alla semplice contrapposizione di realismo, concettualismo e nominalismo, benché in ogni analisi storica una visione sintetica dei processi sia necessaria, è un’operazione impropria<sup>2</sup>. Occorre una giusta passione per il dettaglio, ma che sappia collocarsi senza frizioni nello scenario più ampio del dibattito che questo tema ha animato; una prospettiva né miope, né strabica. Perciò, se non esiste accesso ai problemi posti dalla storia della filosofia che non sia storico, ogni problema, però, e fra questi sicuramente quello degli universali, va affrontato anche da un punto di vista teorico, riflettendo sulle soluzioni proposte e inserendole nei termini del dibattito in cui sono sorte.

Tutte le accortezze qui segnalate valgono in particolar modo per il secolo XIV. Esso segna un’epoca nuova nella storia della filosofia medievale, in genere, e di quella degli universali, in specie. Infatti, in modo fino ad allora inedito:

dai primi anni fino alla metà del secolo XIV, prolungandosi con accentuazioni e modalità diverse nei successivi decenni, il problema della conoscenza ebbe un posto di rilievo nei dibattiti teologico-filosofici di cui si nutrì la vita intellettuale degli *studia* e delle università del tempo. Non solo in opere specificamente filosofiche, ma anche in quelle che, per loro natura

---

<sup>2</sup> Cf. M. J. LOUX, *Perspectives on the Problem of Universals*, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 19, 2008, p. 601. «The standard tools we employ in characterizing responses to the problem of universals fail to do justice to the complexity of the debate surrounding the problem. We speak of nominalism, conceptualism, moderate realism, and extreme realism. We learnt these labels in conjunction with the medieval debate, but even there the labels fail us. They are supposed to be opposed; but, then, either those who identified universals with the general terms of a mental language come out nominalists, and there are few if any medieval conceptualists; or we restrict the term ‘nominalism’ to views that identify universals with merely conventional linguistic items, and we have the result that there were no medieval nominalists except, perhaps, the old standby, Roscelin of Compiègne».

## Introduzione

e collocazione, sono annoverate nella teologia, i maestri degli ordini e quelli secolari furono usati a discutere delle nuove prospettive del conoscere umano, in un contesto culturale, oltre che per quanto l'epoca consentiva, caratterizzati dall'abbandono, se non addirittura del rifiuto, delle idee, delle dottrine e degli atteggiamenti mentali del periodo precedente<sup>3</sup>

Due, in particolare, sono le esigenze teoriche che hanno spinto gli autori del secolo XIV a realizzare questo tipo di svolta. La prima è la semplificazione del fenomeno della conoscenza, tendenza generalmente condivisa da più autori e volta a eliminare gli elementi superflui nella descrizione del processo cognitivo, individuando, invece, quelli strettamente necessari. Tale necessità si riflette nell'attenzione data al singolare, sia da un punto di vista epistemologico, che ontologico. Essa, infatti, è condivisa, a sostegno di quanto si diceva poc'anzi, tanto da un 'realista' come Duns Scoto – si pensi a tutta la discussione relativa al principio di individuazione e alla distinzione in *notitia intuitiva notitia* e *abstractiva* – quanto da un 'nominalista' come Ockham. La seconda è la tendenza a delimitare con la maggiore precisione possibile il campo della conoscenza scientifica, cercando di evitare, almeno nelle intenzioni, una sovrapposizione di metodologie differenti. Inizia, infatti, ad essere condivisa la convinzione che appellarsi ad una possibilità estranea alla causalità naturale per ottenere una *scientia de rebus* avrebbe comportato una drammatica compromissione delle

---

<sup>3</sup> Cf. O. GRASSI, *Intenzionalità, la dottrina dell'esse apparens nel secolo XIV, Marietti 1820*, Torino 2005, p. 9. Cf. H. JEDIN, *Tra medioevo e Rinascimento*, in *Storia della Chiesa*, vol. 5/2, Jaca Book, Milano 1977, p. 65. «All'inizio del XIV secolo si compì nella filosofia e nella teologia una vera svolta. In termini generali la si può caratterizzare come il dissolversi di quell'universalismo e obiettivismo, che avevano avuto la loro più grandiosa espressione nelle *summae* dell'alta scolastica. Le sintesi filosofiche e teologiche vengono ora sostituite dall'esame critico dei singoli problemi. Fino ad allora si era voluto ricondurre tutto al generale, di cui le singole cose sono una parte; adesso invece l'interesse è rivolto alla cosa concreta. Questa infatti è immediatamente conoscibile e non c'è bisogno di passare attraverso il generale. Si pone l'accento sull'individuale, e il soggetto conoscente diventa molto più di prima oggetto a se stesso. Si dà la preminenza alla conoscenza razionale e nei confronti della tradizione e dell'autorità magisteriale si afferma più che per il passato il diritto alla critica. In tal modo la teoria gnoseologica e la logica formale acquistano maggior peso. Le grandi imprese del secolo successivo saranno proprio nel campo della logica. Questo riconoscimento non esclude di vedere in questo spostamento dalla filosofia dell'essere alla logica già un iniziale dissolversi del medioevo».

condizioni della conoscenza stessa, producendo quell'*error invincibilis* di cui Chatton avrebbe parlato<sup>4</sup>.

In questo quadro teorico, dominato da accesi dibattiti sul tema della conoscenza, si inserisce la riflessione di Pietro Aureoli. Oggetto di un crescente numero di studi, il pensiero del teologo francescano resta, però, ancora in parte inesplorato. Per un verso, infatti, la sua produzione si trova sostanzialmente conservata solo in forma manoscritta. Per l'altro, la maggioranza degli studi si è concentrata sugli aspetti legati più o meno direttamente alla teoria della conoscenza e alla nozione di *esse apparens*. Resta, dunque, ancora molto lavoro da fare per arrivare non solo ad una comprensione del pensiero di Aureoli su molte tematiche specifiche, ma uno sguardo di insieme sulla sua proposta filosofica e teologica. Il presente lavoro intende procedere in questa direzione, offrendo un contributo su un tema, come si vedrà, ancora poco considerato nella bibliografia secondaria. Se, infatti, molto è stato scritto sul versante cognitivo della teoria della conoscenza del teologo francescano, ancora c'è da indagare sulla sua ontologia e sulla sua definizione dell'individuo concreto.

A tale scopo, a questo studio si affianca la collazione di *Rep. II*, d. 9, qq. 2 – 3, contenuta nel Tomo II. Si tratta di un testo importante di Aureoli, giacché è in queste *quaestiones* che si affronta il problema del fondamento dell'universale e del suo rapporto con la tematica dell'individuazione delle sostanze. Il testo è preceduto da una breve introduzione sulla tradizione manoscritta, unitamente a una valutazione dei due codici presi in considerazione per la composizione dello stesso: il ms. conv. soppr. A.3.120, custodito alla Biblioteca Nazionale di Firenze (Fb) e il ms. 161 scaff. IX, custodito, invece, a Padova, presso la Biblioteca Antoniana (Pg). Con intento propedeutico, si è investigata la relazione tra i due testimoni e si è stabilito il maggior valore testuale della copia padovana, che riporta un testo leggermente più corretto da un punto di vista grammaticale e di contenuto. Data la consistenza della tradizione, ci si è affidati alle

---

<sup>4</sup> Cf. GUALTERUS DE CHATTON, *Lectura in I Sententiarum*, prol., q. 2, in J. O'CALLAGHAN, *The Second Question of the Prologue to Walter Chatton's Commentary on the Sentences. On Intuitive and Abstractive Knowledge*, in J. R. O'DONNELL, (ed.), *Nine Medieval Thinkers*, PIMS, Toronto 1955, p. 243. «Nam aliter per causas naturales causaretur in nobis error invincibilis per naturam, quia per naturam causatur actus per quem apparet nobis res esse praesens quae non est praesens, et virtute illius actus mens assentit rei significatae per istam: 'a est praesens', ergo mens errat per causationem causarum naturalium et est error invincibilis, quia nemo potest vinci per sensationem aliquam eo quod idem est argumentum de illa sensatione; nec per intellectum planum est».

ricerche di C. Schabel al riguardo, aggiungendo, con il lavoro di preparazione per la presente collazione, alcuni elementi in grado di arricchire le analisi dello studioso. I risultati raggiunti con la collazione di questo testo serviranno come punto di partenza per i lavori di edizione critica dello stesso che seguiranno questo lavoro.

Lo studio dottrinale, contenuto nel Tomo I, si apre con un capitolo dedicato alla definizione del contesto storico e teorico, in cui Aureoli si trova a operare. Si tratta di quadro riassuntivo delle principali teorie degli universali dell'inizio del secolo XIV. Non essendoci un criterio di scelta univoco o predeterminato, sono state prese in considerazione le opinioni di quei pensatori che, come Duns Scoto, oltre a segnare un'epoca filosofica, hanno svolto il ruolo di interlocutori di Aureoli. Oltre a quella del *Dottor Sottile*, quindi, sono state analizzate le tesi Enrico di Harclay, Walter Burley e Erveo Natalis. Dopotutto, come la ricerca svolta in preparazione a questa dissertazione ha insegnato in modo molto chiaro, per poter capire e insieme valutare adeguatamente la proposta filosofica di Aureoli, è impensabile ignorare come egli si collochi all'interno di un dibattito particolarmente effervescente e in perenne evoluzione.

Il secondo capitolo è volto principalmente alla ricostruzione storica e all'individuazione delle fonti di *Rep. II*, d. 9, qq. 2 – 3. In q. 2, Aureoli affronta il tema del fondamento degli universali; in q. 3, quello dell'individuazione. Particolarmente utile per contestualizzare la riflessione del teologo francescano è stato definire il rapporto fra l'a. 1 e l'a. 2 della *quaestio secunda*. In d. 9, q. 2, a.1, Aureoli affronta l'opinione di *multi* che egli definisce platonici. Si è cercato, dunque, di individuare i destinatari delle critiche del teologo francescano, andando a valutare alcune proposte sviluppate negli studi e soprattutto nei testi di autori contemporanei ad Aureoli. Tra i possibili bersagli polemici della critica del francescano sono stati individuati Walter Burley, Thomas Wylton, Ruggero Bacone, Giovanni Duns Scoto. Quello che, quindi, Aureoli contesterebbe nell'a.1 sarebbe una presentazione generale o standard del realismo, comune a più forme dello stesso. È impossibile, infatti, dal suo punto di vista, che l'unità dell'universale esista come qualcosa di comune nella realtà extra-mentale. Nell'a. 2 della stessa *quaestio*, invece, Aureoli analizza direttamente la posizione di Duns Scoto, soffermandosi sulla teoria della natura comune. A tal riguardo, si è ipotizzato che a. 1 e a.2 stessero in un rapporto di questo tipo, cioè, come una presentazione generale ad un suo caso specifico; una tesi comune a più forme di realismo e il realismo di uno dei suoi più importanti interpreti.



Il capitolo terzo affronta le critiche che Aureoli rivolge alle diverse forme di realismo dell'a. 1 e alla posizione di Duns Scoto nell'a.2. In entrambi i casi, il teologo francescano contesta ai sostenitori di queste tesi la rottura dell'unità della sostanza, frammentata in una molteplicità di *formalitates* che dovrebbero esistere realmente *in re*, come fondamento dei concetti di genere e differenza. All'opposto, egli sostiene che l'unità dell'universale non esiste come tale *in re*. Ciò che esiste è solo l'individuo e l'unica unità reale è l'unità numerica. L'unità dell'universale è solo *similitudinaria*, si dà, cioè, solo nel concetto. Analoghe a quelle rivolte ai sostenitori di una qualche forma di esistenza extra-mentale dell'universale sono, poi, le critiche che Aureoli indirizza al principio di individuazione. Specularmente a quanto fatto in d. 9, q. 2, aa. 1 – 2, in d. 9, q. 3, aa. 1 – 2, il teologo francescano discute prima la tesi di Duns Scoto e solo in seconda battuta le altre teorie sull'individuazione che, nel corso del dibattito scolastico tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo, si erano sviluppate. In modo molto interessante, per raccogliere le diverse opinioni sul tema, Aureoli segue quasi pedissequamente la ricostruzione che delle stesse teorie Duns Scoto fa nell'*Ordinatio*. D'altra parte, la sua posizione è molto netta e si distanzia in maniera altrettanto definita da quella del *Dottor Sottile*. Interrogarsi su questo problema equivale, infatti, dal suo punto di vista, a parlare di un nulla di fatto. A suo modo di vedere, tutto ciò che esiste, per il fatto stesso di esistere, è singolare. Si tratta di un dato, di cui non è, dunque, necessario andare a ricercare le cause. Ora, se è vero che tutto ciò che esiste è perciò stesso individuale, non tutto ciò che esiste è ugualmente singolare. Aureoli, infatti, pone una differenza tra individualità e singolarità. Dal suo punto di vista, un singolare è tale perché è un ente che non ammette l'esistenza di altre realtà considerabili come simili. L'individuo, al contrario, è un ente che, essendo finito, non esaurendo, cioè, in se stesso la totalità della specie cui appartiene (per quanto la specie esista solo per un atto dell'intelletto), ammette l'esistenza di altre realtà concepibili come simili. Sorprendentemente, per il teologo francescano, è proprio questa differenza che garantisce ad una realtà costituita da sole unità numeriche di potere essere pensata con validità in un universale. È, infatti, perché, secondo Aureoli, la realtà è costituita di individui, e non di singolari, che l'intelletto può formare concetti universali validi, ad essa corrispondenti. Nessuna unità extra-mentale è richiesta. La finitezza, per il teologo francescano, è la condizione della validità degli universali.

In questo quadro teorico, un ruolo fondamentale è svolto, almeno per le sostanze corporee, dalla categoria di *Quantità*. Nello stesso capitolo, si cerca, infatti, di mostrare

come, per Aureoli, essa non abbia alcuna funzione individuante. Essa è, tutt'al più, principio di distinzione: trattandosi di grandezze discrete, una sostanza materiale, in sé già individuata, termina spazialmente dove comincia un'altra.

Il quarto capitolo rappresenta idealmente il punto di collegamento tra la prima parte della dissertazione, in cui si analizza la struttura dell'individuo concreto, e la seconda, in cui si discute il versante cognitivo del processo di formazione degli universali. Ciò che qui viene analizzato sono le *rationes*. Esse sono, per Aureoli, le unità minime che costituiscono la quiddità degli individui e indirizzano il pensiero a formare determinati concetti. Per il teologo francescano, ogni concetto è di una *ratio*. Non si dà l'uno, senza l'altra. D'altra parte, egli ritiene che esse contribuiscano realmente alla definizione della natura di un oggetto. In questo senso, le *rationes* hanno, dunque, uno statuto ambiguo. Per come Aureoli le definisce, esse non esistono come tali nella realtà extra-mentale, ma allo stesso tempo indicano una natura che è al di là della capacità di alterazione dell'intelletto. Secondo il teologo francescano, dunque, esse sono indipendenti da qualsiasi atto cognitivo quanto al contenuto e all'essere che esprimono; dipendono dalla sua attività quanto alla loro unità e alla loro esistenza. Ora, l'opacità relativa alla consistenza ontologica delle *rationes* dipende direttamente dal modo in cui Aureoli intende la conoscenza, dal modo, cioè, in cui si realizza, nel pensato, l'identità tra concetto e realtà.

Tale questione è esaminata nel capitolo quinto. Ciò su cui ci si sofferma principalmente qui sono le diverse tappe del processo di formazione del concetto universale. Si analizza, così, la nozione di *impressio*. Le *impressiones* sono, per Aureoli, le *rationes* che si depositano nell'intelletto e costituiscono, in cooperazione con la facoltà conoscitiva, ciò che il teologo francescano chiama *actus intellectus*. L'atto intellettivo, per Aureoli, infatti, è un'entità composta dalla *similitudo impressa* dell'oggetto e dalla potenza del pensiero. Una delle tesi più significative del teologo francescano è che l'atto dell'intelletto è realmente identico alla *species* intelligibile. Ora, l'identità che egli istituisce tra questi due strumenti noetici, che tradizionalmente erano considerati distinti, implica una riqualificazione, in particolare, della nozione di *species*. Coincidendo con l'atto, essa, infatti, non può più essere considerata un'entità ad esso giustapposta, deputata all'attivazione del processo conoscitivo. Tutte le teorie degli universali che aggiungono all'atto così inteso una *species*, o anche una qualità, non riescono a offrire una descrizione adeguata della conoscenza, secondo Aureoli, proprio per questa ragione: l'aggiunta di un tale elemento noetico vincolerebbe l'intelletto all'apprensione

di un medio, impedendogli di arrivare alla realtà così come essa è. A questi impacci sfugge, secondo il maestro francescano, considerare la conoscenza come una connotazione, vale a dire, come un'attività che non pone nulla se non permettere che qualche cosa appaia al soggetto conoscente. Da ultimo, si analizza, così, la definizione di intellesione che il teologo francescano propone, cercando, in particolar modo, di determinare lo statuto ontologico del concetto e la sua funzione epistemologica.

Liberato ormai definitivamente dal ruolo di precursore del suo più noto confratello, Guglielmo di Ockham, grazie agli studi sulla sua figura, Pietro Aureoli dimostra un pensiero autonomo dal punto di vista filosofico e teologico. Quello che in questa ricerca si è cercato, dunque, di fare, inserendosi in questo solco già parzialmente tracciato, è stato mettere in luce uno degli aspetti in cui la sua riflessione mostra di più la sua originalità, vale a dire come la sua ontologia si intrecci con la sua teoria della conoscenza. I risultati qui raggiunti, ammesso che possano considerarsi tali, si inseriscono in un lavoro di ricerca che si presenta sotto l'aspetto di un laboratorio o di un cantiere, più che di un prodotto concluso. Ciò è dipeso senza dubbio dalla complessità della riflessione di Aureoli, su un tema che, ancora poco esplorato secondo questa prospettiva, non può certo considerarsi esaurito con la presente analisi. D'altra parte, è proprio questa difficoltà una delle fonti del fascino che il mondo della filosofia e della teologia del secolo XIV, di cui ancora molto c'è da scoprire, sa suscitare ancora oggi.

## 1.

### Gli universali all'inizio del secolo XIV.

#### Una panoramica.

##### 1.1 Introduzione

Il secolo XIV segna una svolta nella storia del dibattito sugli universali. Come, infatti, anche De Libera<sup>1</sup> sostiene, nell'epoca precedente questa disputa era stata animata da una preoccupazione innanzitutto educativa, in cui l'attenzione dei maestri era rivolta, oltre che alla elaborazione di teorie innovative, all'individuazione e alla classificazione delle diverse posizioni che potevano essere prese in merito a questo problema. «Au XIV<sup>e</sup> siècle, au contraire, le débat reprend comme au XII<sup>e</sup> – non plus, cette fois par ignorance des sources ou déficit documentaire, mais sur fond d'acculturation achevée. L'âge du concordat a passé, celui de l'analyse commence. Un nouveau débat s'enclenche»<sup>2</sup>. Il secolo XIV sembra, dunque, inaugurare un nuovo modo di fare filosofia e teologia, in cui la ricchezza e la varietà delle proposte teoriche era pari solo alla velocità con cui circolavano, rendendo l'Europa, nelle sue sedi universitarie, un laboratorio permanente di idee e discussioni. La dottrina di Aureoli sugli universali si colloca in questo ricco contesto. Per comprenderla, dunque, si rende necessaria una ricognizione, per quanto sintetica, di alcune delle posizioni che circolavano negli ambienti accademici del tempo e con cui egli si confronta.

##### 1.2 La posizione di Duns Scoto

La ricostruzione, per quanto parziale, del percorso filosofico e teologico di Duns Scoto<sup>3</sup> serve per la sua teoria degli universali. Come è noto, e questa sarà la principale

---

<sup>1</sup> Cf. A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Édition de Seuil, Paris 1996, pp. 305 – 306.

<sup>2</sup> Cf. *Ibi.*, p. 305.

<sup>3</sup>Come è noto, le notizie biografiche su Duns Scoto (1265/1266 – 1308) sono scarse, come spesso avviene per molti altri autori medievali. D'altra parte, alcuni dettagli relativi alla vita e al percorso accademico del maestro francescano possono essere indicati con un buon margine di certezza. È verosimile, infatti, ritenere che egli sia nato prima del 17 marzo 1266. Grazie ad un documento in possesso degli storici, si sa

---

con certezza che Duns Scoto è stato ordinato sacerdote, nell'Ordine dei Minori, il 17 marzo 1291, nella prioria di Saint Andrew a Northampton. Considerando che l'età minima per essere ordinati sacerdoti era di venticinque anni, si può concludere che egli sia nato comunque prima del 17 marzo 1266. Nell'anno 1300 – 1301, Duns Scoto è baccelliere formato ad Oxford, sotto la reggenza del maestro Filippo Bridglinton. Verosimilmente, nell'anno 1298 – 1299, egli legge per la prima volta le Sentenze di Pietro Lombardo, completandone i primi due libri. Successivamente, Duns Scoto lascia Oxford e si reca a Parigi. Qui, lo troviamo a leggere di nuovo le Sentenze, nell'anno 1302 – 1303. Nel giugno di quello stesso anno, insieme ad altri 86 frati francescani, egli si rifiuta di schierarsi dalla parte del re di Francia, Filippo IV il Bello, nel suo tentativo di deposizione di Bonifacio VIII e per questo viene esiliato. Rientrato a Parigi nel 1304, Duns Scoto riprende l'insegnamento, completando la lettura del quarto libro delle Sentenze. Nel 1305, egli diventa maestro reggente di teologia per l'Ordine Franciscano, anno nel quale, peraltro, si svolge il dibattito con il domenicano Pietro Godino sul principio di individuazione. Tuttavia, il 25 ottobre 1307 viene già sostituito nella reggenza. Il 20 febbraio 1308 è citato come lettore a Colonia, città in cui muore quello stesso anno. Per una ricostruzione storica della vita e delle opere di Duns Scoto, tema, peraltro, tutt'oggi oggetto di discussione degli studiosi, una buona introduzione sono i seguenti testi. Cf. G. ALLINEY, *Giovanni Duns Scoto. Introduzione al pensiero filosofico*, Edizioni di pagina, Bari 2012; cf. E. GILSON, *Giovanni Duns Scoto*, Jaca Book, Milano 2008. La cronologia delle opere di Duns Scoto è incerta tanto quanto il percorso accademico del loro autore. La cosiddetta *Lectura* (Cf. I. DUNS SCOTUS, *Lectura*, in ID., *Opera Omnia*, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano, 1960 – 2004, voll. XVI – XXI) riflette l'insegnamento svolto a Oxford sui primi due libri delle Sentenze, durante gli anni 1298–99. L'*Ordinatio* (Cf. I. DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, in ID., *Opera Omnia*, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano, 1950 – 2013, voll. I – XIV), invece, pensata come un lavoro rivisto dall'autore e finalizzato probabilmente alla pubblicazione, si fonda in parte su materiali tratti da *Lectura* e in parte su materiali tratti dalle sue lezioni parigine. Generalmente, l'*Ordinatio*, essendo probabilmente stata rivista più volte dall'autore lungo la sua vita accademica, viene considerata come il testo di riferimento o perlomeno di partenza per lo studio del pensiero di Duns Scoto. Del periodo inglese sono anche le *Collationes Oxonienses*, editate recentemente da G. Alliney e M. Fedeli (Cf. I. DUNS SCOTUS, *Collationes Oxonienses*, ed. G. Alliney, M. Fedeli, SISMEL, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2016). La *collatio*, come sottolineano gli studiosi, è una pratica di discussione, considerata parte delle attività supplementari, previste per gli studenti francescani, una sorta di palestra argomentativa, riservata ai giovani frati del convento (in questo caso ad Oxford). Il dibattito si svolgeva sotto la supervisione del maestro. La complessità delle *Collationes* e le difficoltà legate alla loro autorialità dipendono dal carattere composito del testo, che riflette l'andamento di un dibattito di scuola. In tal senso, gli autori ritengono che sia possibile individuare diverse tipologie di *collationes*, corrispondenti ad altrettante attività scolari. In base a queste considerazioni, l'ipotesi sostenuta è che solamente le prime undici *collationes* siano state discusse da Duns Scoto. I successivi gruppi di questioni sarebbero da ricondurre alla guida di Riccardo di Conington e di altri baccellieri dello *studium* francescano. Le *Collationes oxonienses* sono, dunque, secondo Alliney e Fedeli, una raccolta di esercizi, fatti da studenti e baccellieri francescani, nel 1300-1301 a Oxford. Del periodo a Parigi, restano le *Reportationes* (Cf. I. DUNS SCOTUS, *Reportata Parisiensia*, II-A, in ID., *Opera Omnia*, ed. L. Wadding, Durand, Lyon 1639 (rist. Nachdruck Georg Olms, Hildesheim 1968), vol. 11/1). Benché nel complesso la lettura parigina sia

ragione di dissenso con Aureoli, Duns Scoto elabora una raffinata e complessa forma di realismo moderato<sup>4</sup>. Dal suo punto di vista, infatti, se la questione relativa alla fondatezza dei concetti generali si risolvesse tutta sul solo piano linguistico e si ammettessero, quindi, nella realtà solo entità singolari, prive di una struttura metafisica interna, gli universali sarebbero dei puri nomi e la conoscenza scientifica una serie di proposizioni fittizie, i cui nessi non esemplificherebbero nulla di come è fatta la realtà extra-mentale. Al contrario, egli ipotizza che fra linguaggio e realtà vi sia una corrispondenza fondata sulla natura stessa del reale, per cui l'unità espressa nell'universale esiste come tale negli individui, con i quali è realmente identica e solo formalmente distinta. Ora, Duns Scoto parte dalla definizione di essenza elaborata da Avicenna, imprimendovi, però, una svolta, per adattarla alla propria ontologia. Ciò che a detta di diversi teologi medievali – e fra questi lo stesso Duns Scoto – il filosofo arabo aveva lasciato inevaso relativamente questa dottrina era appunto lo statuto dell'essenza comune, di per sé indifferente tanto all'universalità che essa contrae per opera del

---

successiva a quella oxoniense, è possibile che parte dell'*Ordinatio*, proprio per quanto si diceva prima, sia addirittura successiva alle lezioni che Duns Scoto tiene a Parigi. Per quanto riguarda gli scritti filosofici, si conviene generalmente che i commenti alla logica, come i commenti alle *Isagoge* di Porfirio, alle *Categorie* di Aristotele (Cf. I. DUNS SCOTUS, *Quaestiones in Librum Porphyrii Isagoge; Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*, in ID., *Opera Philosophica*, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, New York 1999, vol. 1), al *Peri hermeneias* e al *De sophisticis elenchis* (Cf. I. DUNS SCOTUS, *Quaestiones in libros Perihermenias Aristotelis; Quaestiones Super Librum Elenchorum Aristotelis*, in ID., *Opera philosophica*, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, New York, 2004, vol. 2), siano da datarsi attorno al 1295. Le *Quaestiones super De anima* (Cf. I. DUNS SCOTUS, *Quaestiones super secundum et tertium De Anima*, in ID., *Opera Philosophica*, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, New York 2006, vol. 5) viene datato dagli editori in un lasso di tempo che va dalla fine degli anni '80 del 1200 ai primi della decade successiva. D'altra parte, i libri dal VI al IX sono successivi o sono stati rivisti da Duns Scoto nel corso della sua carriera.

<sup>4</sup> Su due diverse interpretazioni di come l'evoluzione del pensiero di Duns Scoto abbia influito sulla presentazione delle sue dottrine si vedano, per un verso, i lavori di Gelber e McAdams, che, soprattutto nel passaggio dall'insegnamento oxoniense a quello parigino, vedono un progressivo alleggerimento ontologico della sua teoria delle *formalitates* e della distinzione formale, per l'altro, quelli di Cross e Dumont, che invece contestano, a modo di vedere di chi scrive, convincentemente, questa ricostruzione del pensiero del maestro francescano. Cf. H. G. GELBER, *Logic and the Trinity: A Clash of Values in Scholastic Thought, 1300-1335*, Doctoral Dissertation, University of Wisconsin, Madison 1974; cf. M. MCCORD ADAMS, *Ockham on Identity and Distinction*, in *Franciscan Studies*, 36, 1976, pp. 5 – 74; cf. R. CROSS, *Parisian Teaching on Divine Simplicity*, in O. BOULNOIS, E. KARGER, J.L. SOLÈRE, G. SONDAG (eds.), *Duns Scot a Paris, 1302-2002. Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002*, Brepols, Turnhout 2004, pp. 519 – 562; cf. S. DUMONT, *Duns Scotus's Parisian Question on the Formal Distinction*, in *Vivarium*, 43, 2005, pp. 7 – 62.

pensiero, quanto alla singolarità di cui essa dispone esistendo nei singolari. Se, infatti, per un verso, l'essenza «n'est *essentialment* rien de ce qu'on peut lui attribuer: communauté ou propriété, multiplicité ou unité, existence hors de l'âme ou existence dans l'âme»<sup>5</sup>, per l'altro, Avicenna, nella sua dottrina, aveva fatto coincidere l'individualità con l'esistenza extra-mentale e la comunanza con l'esistenza nell'anima. La novità nell'interpretazione scotiana dell'essenza sta proprio nella rottura di questa doppia implicazione. Per Duns Scoto, infatti, la natura è *comune*, non per opera dell'intelletto, ma in virtù di ciò che essa stessa è. La sua comunanza, dunque, non è in contraddizione con l'esistenza al di fuori dell'intelletto. Anzi, è vero il contrario. Differenziandosi dall'universalità del concetto, la comunanza della natura ha diritto di cittadinanza nella realtà extra-mentale, tanto quanto la singolarità dell'esistenza, con la sola differenza che, se la prima appartiene di per sé all'essenza, la seconda le sopravviene per opera di una differenza individuante<sup>6</sup>. Secondo Duns Scoto, quindi, la natura è essenzialmente qualcosa che esiste nella realtà extra-mentale e può cionondimeno essere comune a più entità numericamente distinte contemporaneamente. A differenza dell'essenza avicenniana, essa ha un suo grado di esistenza: non è una *res* vera e propria, ma non può nemmeno essere un nulla. Di che tipo di esistenza si tratta? Per il maestro francescano, «se 'uno' è un trascendentale convertibile con l'essere, tutto ciò che possiede un se pur minimo livello di esistenza possiederà un corrispondente livello di unità. Dunque, la stessa natura comune è dotata di un certo grado di unità, anche se si tratta di un grado inferiore a quello dell'unità numerica che contraddistingue il singolare concreto non ulteriormente individuabile»<sup>7</sup>. Quando Duns Scoto attribuisce alla natura comune una consistenza autonoma,

<sup>5</sup> Cf. A. DE LIBERA, *La querelle des universaux*. cit., p. 330.

<sup>6</sup> Cf. I. DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, d. 3, pars 1, a.1, in ID., *Opera Omnia*, ed. Vaticana, vol. VII, n. 42, p. 410. «non ita se habet communitas et singularitas ad naturam, sicut esse in intellectu et esse verum extra animam, quia communitas convenit naturae extra intellectum, et similiter singularitas, – et communitas convenit ex se naturae, singularitas autem convenit naturae per aliquid in re contrahens ipsam; sed universalitas non convenit rei ex se. Et ideo concedo quod quaerenda est causa universalitatis, non tamen quaerenda est causa communitatis alia ab ipsa natura; et posita communitate in ipsa natura secundum propriam entitatem et unitatem; necessario oportet quaerere causam singularitatis, quae suoceredit aliquid illi naturae cuius est». Cf. ID., *Ibi.*, p. 392. «Quidquid inest alicui ex ratione sua per se, inest ei in quocumque; igitur si natura lapidis de se essent 'haec', in quocumque esset natura lapidis, natura illa esset 'hic lapis'».

<sup>7</sup> Cf. G. ALLINEY, *Giovanni Duns Scoto*, cit., p. 130.

indipendente da qualsiasi attività cognitiva, egli non intende, quindi, affermare che essa disponga di un'esistenza analoga a quella delle Idee platoniche o dei particolari concreti di cui normalmente si fa esperienza empirica. Egli, infatti, ritiene impossibile che tale natura sussista a prescindere dalla singolarità dell'individuo attualmente esistente o dall'universalità del concetto. Ciò di cui, però, Duns Scoto è convinto è che, come tale, la natura comune non è riducibile alle modalità con cui esiste e proprio per questo non può essere priva di una propria forma di esistenza:

Licet enim numquam [*vid.* natura] sit realiter sine aliquo istorum [*vid.* esse universale vel esse particolare sive singulare], de se tamen non est aliquod istorum, sed est prius naturaliter omnibus istis [...] Non solum autem ipsa natura de se est indifferens ad esse in intellectu et in particolari, ac per hoc et ad esse universale et particolare (sive singulare), – sed etiam ipsa, habens esse in intellectu, non habet primo ex se universalitatem. Licet enim ipsa intelligatur sub universalitate ut sub modo intelligendi ipsam, tamen universalitas non est pars eius conceptus primi [...] Prima ergo intellectio est 'naturae' ut non cointelligitur aliquis modus, neque qui est eius in intellectu, neque qui est eius extra intellectum licet illius intellecti modus intelligendi sit universalitas, sed non modus intellectus. Et sicut secundum illud esse non est natura de se universalis, sed universalitas accidit illi naturae secundum primam rationem eius, secundum quam est obiectum, – ita etiam in re extra, ubi natura est cum singularitate, non est illa natura de se determinata ad singularitatem, sed est prior naturaliter ipsa ratione contrahente ipsam ad singularitatem illam, et in quantum est prior naturaliter illo contrahente, non repugnat sibi esse sine illo contrahente. Et sicut obiectum in intellectu secundum illam primitatem eius et universalitatem habuit vere esse intelligibile, ita etiam in re natura secundum illam entitatem habet verum esse reale extra animam, – et secundum illam entitatem habet unitatem sibi proportionalem, quae indifferens est ad singularitatem, ita quod non repugnat illi unitati de se quod cum quacumque unitate singularitatis ponatur (hoc igitur modo intelligo 'naturam habere unitatem realem, minorem unitate numerali')<sup>8</sup>

Duns Scoto elabora diversi argomenti per provare la necessità di porre nella realtà extra-mentale una natura comune, contraddistinta da quella che egli chiama 'unità meno che numerica'. Generalmente possono essere ricondotti al seguente. Se la realtà constasse di sole entità particolari e l'unica unità reale ammissibile fosse l'unità numerica, ogni differenza reale sarebbe una differenza numerica. Sarebbe, quindi, possibile un solo tipo di differenza fra le entità che compongono la realtà. Tutte

---

<sup>8</sup> Cf. I. DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 1, in ID., *Opera Omnia* ed. Vaticana, VII, nn. 32-34, pp. 403-404.



sarebbero ugualmente differenti le une dalle altre. D'altra parte, questo equivale ad affermare che l'intelletto non avrebbe alcuna ragione di astrarre da Socrate e Platone un concetto comune, più di quanto non possa fare considerando Socrate e una linea, compromettendo del tutto la capacità del pensiero di conoscere la realtà. Gli universali, infatti, non sarebbero che concetti vuoti, fittizi; la predicazione essenziale impossibile; l'aspirazione all'edificazione di una *scientia de rebus* un'opera irrealizzabile<sup>9</sup>. Ciò significa, pertanto, che, come indicato altrove<sup>10</sup>, la forza probante dell'argomentazione di Duns Scoto sta nella definizione dei rapporti fra ontologia e semantica: tutto ciò che è suscettibile di definizioni quidditativamente diverse, presuppone una distinzione non solo di ragione, ma in qualche modo fondata *in re*. Diversamente, non si saprebbe come spiegare quella divergenza nelle definizioni. Secondo il teologo francescano, infatti, la definizione non indica immediatamente un costrutto dell'intelletto, ma la natura dell'oggetto che nella definizione si coglie, un dato che precede la sua attività. Ciò che, dal suo punto di vista, significa 'reale' in questo contesto, dunque, è un qualche cosa di dato, cui l'intelletto, a suo modo, è spinto ad assentire: «intelligo sic 'realiter', quod nullo modo per actum intellectus considerantis, immo quod talis entitas esset ibi si nullus actus intellectus esset considerans»<sup>11</sup>. Asserendo la dipendenza dell'unità reale dalla sola unità numerica, secondo Duns Scoto, non si è, quindi, in grado di dare ragione dei nessi di cui si compone la realtà. È, cioè, impossibile che basti questo tipo di unità. Dopotutto, incalza il maestro francescano, se ogni cosa differisce realmente, perché differisce numericamente, tutte le cose, distinguendosi, avranno cionondimeno la medesima differenza numerica e la medesima differenza reale. Realtà differenti convengono sempre nel fatto di essere differenti. Essendo, dunque, falso credere che non ci sia altra unità reale oltre all'unità numerica – l'unità che deriva dal fatto che ogni cosa è

---

<sup>9</sup> Cf. I. DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 1, in ID., *Opera Omnia*, ed. Vaticana, vol. VII, n. 23, pp. 400-401. «Praeterea sexto. Quia si omnis unitas realis est numeralis, ergo omnis diversitas realis est numeralis. Sed consequens est falsum, quia omnis diversitas numeralis in quantum numeralis, est aequalis, - et ita omnia essent aequae distincta; et tunc sequitur quod non plus posset intellectus a Socrate et Platone abstrahere aliquid commune, quam a Socrate et linea, et esset quodlibet universale purum figmentum intellectus». Cf. ID., *Lectura*, II, d. 3, p. 1, q. 1, in ID., *Opera Omnia*, ed. Vaticana, vol. XVIII, n. 26, p. 236.

<sup>10</sup> Cf. G. FORNASIERI, *Peter Auriol on Connotative Distinction and His Criticism of Scotus's Formal Distinction*, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 29, 2018, p. 234.

<sup>11</sup> Cf. I. DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, d. 2, p. 2, q. 1 - 4, in ID., *Opera Omnia*, ed. Vaticana, vol. II, n. 390, pp. 349-350.

realmente distinta non è a sua volta un'unità numerica –, impone che sia falso considerare la realtà come necessariamente costituita da sole entità singolari.

Ora, se la natura comune non è di per sé né universale, né singolare, come si è visto, per Duns Scoto, però, essa non può esistere senza essere associata ad uno di questi due modi d'esistenza. Essa li contrae in virtù di una causa. Per quanto riguarda la singolarità, il maestro francescano ritiene che la natura comune a più individui di una stessa specie, venga numericamente contratta per opera di un principio individuante, particolare in se stesso. Nella misura in cui la natura, in sé comune, è numericamente una e particolare in virtù di una *differentia individualis*, essa è tale solo denominativamente<sup>12</sup>. Secondo Duns Scoto, questo elemento individuante è una proprietà positiva, non accidentale e in sé priva di qualsiasi contenuto formale. È il principio regolativo delle proprietà della natura comune che si istanzia in individui numericamente differenti e reciprocamente irriducibili. Il teologo francescano chiama questa proprietà l'ultima realtà della forma<sup>13</sup> o il grado dell'ultima attualità<sup>14</sup> – il ben più noto nome di *haecceitas*<sup>15</sup> viene usato ben più di rado. In ogni caso, qualunque sia il termine che Duns Scoto usa per indicare questo elemento particolarizzante, ciò che egli intende sottolineare è che il risultato di tale appropriazione è un individuo preciso, *questo* preciso ente, pienamente attuale e come tale, quindi, impossibilitato ad essere ulteriormente determinato. Non aggiungendo, poi, alcun contenuto formale, ma attualizzando semplicemente la natura comune, il principio di individuazione non può essere pensato in un concetto. Secondo Duns Scoto, esso può essere conosciuto solo per

---

<sup>12</sup> Cf. I. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* II, d. 3, pars 1, q. 6, in ID., *Opera Omnia*, ed. Vaticana, vol. VII, nn- 172 – 175, pp. 476-8.

<sup>13</sup> Cf. I. DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, II, d. 3, pars 1, qq. 5 – 6, in ID., *Opera Omnia*, ed. Vaticana, vol. VII, n. 180, p. 479.

<sup>14</sup> Cf. I. DUNS SCOTUS, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, VII, q. 15, in ID., *Opera Philosophica*, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, New York 1997, vol. IV, n. 14, p. 298.

<sup>15</sup> Cf. I. DUNS SCOTUS, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, VII, q. 13, in ID., *Opera Philosophica*, ed. Bonaventure, vol. IV, n. 176, p. 278. Per uno studio dell'origine del termine *haecceitas* o *hecceitas* e del suo uso nel pensiero di Duns Scoto si veda il contributo di Andrews. Cf. R. ANDREWS, *Haecceity in the Metaphysics of John Duns Scotus*, in *Archa Verbi. Subsidia* L. HONNEFELDER, H. MÖHLE, A. SPEER, T. KOBUSCH, S. BULLIDO DEL BARRIO (eds.), *Johannes Duns Scotus 1308-2008: Die philosophischen Perspektiven seines Werkes/Investigations into his Philosophy. Proceedings of "The Quadruple Congress" on John Duns Scotus*, Part 3, Münster 2011, pp. 151 – 162.

analogia, che egli fornisce sulla base del rapporto fra genere e specie. Come la differenza specifica contrae il genere nella specie, attualizzandone un aspetto potenziale, così la differenza individuale contrae la specie nell'individuo, pur rimanendo un procedimento in sé diverso e a noi ignoto, giacché la differenza specifica aggiunge al genere un'ulteriore determinazione formale, laddove la differenza individuale, per Duns Scoto, non può farlo per definizione. Utilizzando la preziosa sintesi di McCord Adams, si potrebbe riassumere la posizione di Duns Scoto in questo modo: «(T1) the nature is common of itself and is also common in reality; (T2) the principle of individuation or contracting difference is numerically one and particular of itself and cannot be common to numerically distinct particulars; (T3) both the nature and the contracting difference exist in reality as constituents of a particular and they can exist in reality only as such; (T4) as a result of combination with the contracting difference, the nature is numerically one denominatively and is numerically many in numerically distinct particulars; and (T5) the nature is completely universal only insofar as it exists in the intellect»<sup>16</sup>.

Ora, il rapporto tra natura comune e principio di individuazione apre ad una seconda grande tesi sostenuta da Duns Scoto e connessa indissolubilmente alla questione degli universali. Si tratta della teoria della distinzione formale. Secondo il maestro francescano, infatti, la natura comune e la proprietà individuante sono realtà fra loro formalmente distinte o non formalmente identiche<sup>17</sup>. In *Lectura e Ordinatio*, la distinzione formale è considerata come una soluzione mediana tra una distinzione reale e una puramente mentale (*different igitur quasi medio modo*<sup>18</sup>). Una distinzione è detta reale, per Duns Scoto, quando è una distinzione fra *res*; una distinzione mentale o concettuale è una distinzione che occorre fra entità prive di sussistenza propria<sup>19</sup>. Secondo il teologo francescano, dunque, la distinzione formale può essere considerata, da una parte, una distinzione reale, nella misura in cui i suoi *relata* sono in qualche modo radicati nella realtà extra-mentale, indipendentemente da qualsiasi attività cognitiva, può, però, essere

---

<sup>16</sup> Cf. M. MCCORD ADAMS, *Universals in the Early Fourteenth Century*, in N. KRETZMANN, A. KENNY, J. PINBORG (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, p. 414.

<sup>17</sup> Cf. I. DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, II, d. 3, pars 1, q. 6, in ID., *Opera Omnia*, ed. Vaticana, vol. VII, nn. 187 – 188, pp. 483 – 484.

<sup>18</sup> Cf. I. DUNS SCOTUS, *Lectura*, I, d. 2, pars 2, q. 1 – 4, in ID., *Opera Omnia*, ed. Vaticana, vol. XVI, n. 271, p. 215.

<sup>19</sup> Cf. I. DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, d. 2, pars 2, qq. 1 – 4, in ID., *Opera Omnia*, ed. Vaticana, vol. II, nn. 400 – 401, p. 355.

considerata anche concettuale come distinzione, dal momento che, come tale, essa non implica alcuna composizione reale nell'oggetto da cui è tratta. D'altra parte, secondo la definizione di distinzione formale che Duns Scoto dà in *Lectura e Ordinatio*, nel medesimo oggetto possono trovarsi molteplici entità (*entitates*) o formalità (*formalitates*) formalmente distinte che, pur fondando un'effettiva diversità *in re*, non comportano una moltiplicazione di sostanze. Si tratta di realtà differenti virtualmente contenute nel medesimo particolare<sup>20</sup>. Ora, il teologo francescano, ritiene che, oltre alla natura comune e al principio individuante, anche il genere e le differenze relative, l'intelletto e la volontà, insomma molte delle diverse proprietà ricomprese al di sotto della stessa essenza, si distinguono formalmente. È in forza di questa nozione che nello stesso particolare possono convivere, oltre alla natura espressa nella specie, le proprietà di tutti gli aspetti quidditativi e non, che lo contraddistinguono. È, dunque, cogliendo questi aspetti o proprietà formalmente distinti nella *res*, che l'intelletto forma, per Duns Scoto, i diversi universali riferiti a quel determinato particolare. Perché due realtà siano formalmente distinte sono necessarie due condizioni: la diversità delle definizioni essenziali e l'identità reale dei *relata*. Per quanto concerne la prima condizione, due realtà hanno definizioni distinte quando la definizione di un termine non include in nessun modo la definizione dell'altro. Per quanto riguarda la seconda, «Scotus's criterion for real identity is real inseparability. In fact, real inseparability (such that the real separation of two or more realities is *logically impossible*) is *necessary and sufficient* for real identity [...] More precisely, two objects x and y are inseparable if and only if, both, it is not possible for x to exist without y, and it is not possible for y to exist without x; conversely two objects x and y are separable if and only if at least one of x and y can exist without the other. On this showing two really identical but formally distinct realities will be something like distinct essential (i.e., inseparable) properties of a thing»<sup>21</sup>. Ora, siccome è possibile che, indipendentemente da qualsiasi atto dell'intelletto, una stessa sostanza sia in grado di generare ed essere significata da concetti, le cui definizioni non coincidono in nulla, è necessario porre nello stesso oggetto, perché questi stessi concetti abbiano una validità, una distinzione o una non identità fra tali entità, indipendente da qualsiasi attività cognitiva. Secondo Duns Scoto, quindi, la distinzione formale che occorre fra natura comune e principio di individuazione, ma altresì fra

<sup>20</sup> Cf. I. DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, d. 2, pars 2, qq. 1 – 4, in ID., *Opera Omnia*, ed. Vaticana, vol. II, n. 402, p. 356.

<sup>21</sup> Cf. R. CROSS, *Duns Scotus*, Oxford University Press, New York and Oxford 1999, p. 149.

genere e differenza, intelletto e volontà, è definibile, con McCord Adams, in questo modo:

and  $y$  are formally distinct or not formally the same, if and only if (a)  $x$  and  $y$  are or are in what is really one and the same thing (*res*); and (b) if  $x$  and  $y$  are capable of definition (in the strict Aristotelian sense, in terms of genus and differentia), the definition of  $x$  does not include  $y$  and the definition of  $y$  does not include  $x$ ; and (c) if  $x$  and  $y$  are not capable of definition, then if they were capable of definition, the definition of  $x$  would not include  $y$  and the definition of  $y$  would not include  $x$ <sup>22</sup>

La versione della distinzione formale che Duns Scoto elabora durante il suo soggiorno a Parigi comporta alcune variazioni, rispetto a quella presentata in *Lectura e Ordinatio*. Si tratta, però, di una diversità che concerne principalmente l'applicazione di tale teoria alla teologia, in particolar modo all'ambito della differenza fra gli attributi e l'essenza divina. Ora, se questo mutamento vada inteso come un'alterazione nell'insegnamento di Duns Scoto, o come un semplice cambiamento di accenti è oggetto di discussione per gli studiosi. Ciò che è certo, però, è che, come riporta Dumont, «both modern and medieval commentators have focused on two texts from Scotus's teaching at Paris to make the case for the less realist reading of his formal distinction. The first and more studied is 1 d. 33 of his Parisian commentary on the *Sentences* known as the *Reportatio Parisiensis*. Its prominent feature is Scotus's classification of the formal distinction as a qualified or *secundum quid* non-identity, a depiction completely absent from any of his Oxford treatments»<sup>23</sup>. Secondo quanto Duns Scoto sostiene in questo testo<sup>24</sup>, una distinzione per potersi dire assoluta, in quanto opposta ad una *secundum quid*, deve soddisfare quattro requisiti. Il primo: che i termini della relazione non siano in nessun modo entità potenziali, ma siano, al contrario, pienamente in atto. Il secondo: la distinzione reale impone che i *relata* abbiano un'esistenza formale e non virtuale o, di nuovo, potenziale, come, invece, hanno gli effetti in una causa. Il terzo: che i termini della distinzione abbiano un'esistenza distinta, non confusa, come i componenti di una

<sup>22</sup> Cf. M. MCCORD ADAMS, *Universals in the Early Fourteenth Century*, cit., p. 415. Cf. I. DUNS SCOTUS, *Lectura*, I, d. 2, pars 2, q. 1 – 4, in ID., *Opera Omnia*, ed. Vaticana, vol. XVI, n. 275, p. 216; cf. ID., *Ordinatio*, I, d. 2, pars 2, q. 1 – 4, in ID., *Opera Omnia*, ed. Vaticana, vol. II, n. 403, pp. 356 – 357.

<sup>23</sup> Cf. S. DUMONT, *Duns Scotus's Parisian Question*, cit., p. 12.

<sup>24</sup> Cf. I. DUNS SCOTUS, *Reportatio Parisiensis* IA, d. 33, q. 2, in ID., *Opera Omnia*, (ed.) L. WADDING, Vivès, Bibliopolam Editorem 1891, vol. XXII, p. 402.

miscela. Il quarto: la non-identità reale dei *relata*. Secondo questa versione della distinzione formale, due entità pienamente attuali possono nondimeno essere solo formalmente distinte, dal momento che solo una *res* in senso pieno soddisfa i primi tre criteri. È, infatti, sufficiente che, pur rispettando i primi tre requisiti, due termini manchino di corrispondere al quarto, perché siano distinti *secundum quid*. L'ultima condizione da sola è in grado di produrre una distinzione reale: «sola est completiva distinctionis perfectae»<sup>25</sup>. Come anche Cross<sup>26</sup> rileva, questa nuova definizione della distinzione formale permette a Duns Scoto di sostenere con una certa agilità che anche fra entità pienamente attuali come l'essenza divina, le Persone e gli attributi divini possa darsi una differenza di questo tipo. Riferendo, infatti, le espressioni *formaliter* o *secundum quid* alla distinzione e non più alle realtà che si distinguono, come invece veniva fatto in *Lectura* e *Ordinatio*, Duns Scoto rimuove ogni nesso tra la natura dei *relata* e quello della relazione. Lo statuto ontologico della relazione non dipende in modo alcuno dallo statuto ontologico dei suoi termini. Ora, se la versione parigina della distinzione formale introduce alcune varianti a quella sviluppata da Duns Scoto nei Commenti Sentenziari di Oxford, certamente non si trova, come voleva McCord Adams<sup>27</sup>, una negazione o una sostituzione delle *formalitates*, che nella seconda venivano teorizzate. Anzi, è vero il contrario. Quello che, infatti, Duns Scoto, sta qui affermando non è certo il fatto che una distinzione formale *secundum quid* per essere tale debba necessariamente soddisfare i primi tre criteri – cosa che escluderebbe per l'appunto ogni formalità. Al contrario, il teologo francescano, sta semplicemente asserendo che la condizione necessaria perché una distinzione sia formale, è che come tale *non* soddisfi contemporaneamente tutti e quattro i requisiti prima indicati. È una sorta di criterio 'negativo'. Una distinzione può, dunque, benissimo considerarsi 'formale' e ammettere distinte *formalitates*, per Duns Scoto, semplicemente soddisfacendo il secondo e il terzo criterio, prima indicati<sup>28</sup>.

---

<sup>25</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>26</sup> Cf. R. CROSS, *Parisian Teaching on Divine Simplicity*, cit., p. 539.

<sup>27</sup> Cf. M. MCCORD ADAMS, *Universals in the Early Fourteenth Century*, cit., p. 416.

<sup>28</sup> Cf. Cf. I. DUNS SCOTUS, *Reportatio Parisiensis* IA, dist. 33, q. 2, in ID., *Opera Omnia*, (ed.) L. WADDING, Vivès, Bibliopolam Editorem 1891, vol. XXII, p. 403. «illa ergo distinguuntur perfecte quae secundum esse eorum actuale proprium et determinatum, non sunt eadem simpliciter; et illa distinguuntur secundum quid, quae non habent non identitatem simpliciter, sed tantum non identitatem secundum quid; diversitas autem in omnibus tribus primis conditionibus salvata identitate, est distinctio secundum quid».

Ora, Duns Scoto distingue la natura comune, oggetto d'indagine proprio del metafisico, dall'universale, inteso in senso stretto, oggetto d'indagine proprio del logico<sup>29</sup>. Questo non significa, per il teologo francescano, che la natura non possa darsi come tale nell'intelletto. Egli contesta semplicemente che l'universalità le appartenga immediatamente e per se stessa, non appena venga pensata, come invece immediatamente e per se stessa dispone della comunanza nella realtà extra-mentale. Esiste, dunque, un modo, per Duns Scoto, in cui è possibile distinguere la natura in quanto comune, dalla natura in quanto universale. Si tratta della differenza tra l'universale metafisico e l'universale completo. Tuttavia, perché si possa tematizzare questa distinzione è necessario che il contenuto della natura comune sia trasferito dalla realtà extra-mentale al pensiero. Duns Scoto, infatti, immagina un processo di trasmissione delle informazioni che inizia dai sensi. È nella percezione che avviene il primo incontro tra la capacità cognitiva del soggetto conoscente e la natura comune. Si tratta, come fa presente in maniera efficace De Libera, «d'un passage de la présentation de la nature commune dans la sensation à la constitution réflexive de l'universal dans l'intellect. Dans ce dispositif, la saisie de la nature commune dans sa séparation éidétique n'est pas nécessairement posée comme moyen term, elle joue plutôt le rôle du 'je pense' dans la psychologie transcendentale de Kant: celui, *mutatis mutandis*, d'une 'représentation qui doit pouvoir accompagner toutes mes représentations»<sup>30</sup>. Secondo Duns Scoto, nella percezione, per quanto l'oggetto dei sensi sia singolare e quello dell'intelletto sia universale, non è il singolare nella sua singolarità ad essere colto. Gli oggetti dei sensi hanno un'unità che non coincide con quella dell'universale, non è un'unità nella predicazione. È, appunto, quell'unità che si dà contemporaneamente istanziata in un particolare e comune a tutti i membri di una determinata specie o di un determinato genere. Il termine primo dell'atto sensibile è, dunque, questa unità, che può considerarsi universale solo in senso derivato, giacché è tale solo perché necessaria alla fondazione dell'universalità propriamente detta. La percezione, dunque, coglie il proprio oggetto, per quanto esso non sia in sé singolare, sempre attraverso un singolare, all'interno della prospettiva della singolarità<sup>31</sup>. Essa, in tal senso, ha, per Duns Scoto, un

<sup>29</sup> Cf. I. DUNS SCOTUS., *Quaestiones in Librum Porphyrii Isagoge*, Prooemium, q. 4, in ID., *Opera Philosophica*, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, New York 1999, vol. 1, p. 21.

<sup>30</sup> Cf. A. DE LIBERA, *La querelle des universaux*, cit., p. 337.

<sup>31</sup> Cf. I. DUNS SCOTUS., *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, I, q. 6, in ID., *Opera Philosophica*, ed. Bonaventure, vol. 3, n.11, p. 137.

valore occasionale. Formalmente, infatti, è sufficiente un solo atto di sensazione perché l'intelletto abbia a disposizione il materiale sufficiente per elaborare i concetti universali corrispondenti<sup>32</sup>.

Ora, per il teologo francescano, l'universale ha tre accezioni differenti. Egli presenta questa teoria nel suo commento per questioni alle *Isagoge* di Porfirio<sup>33</sup>. Secondo questa lettura, (i) 'universale' innanzitutto significa un'intenzione seconda (*intentio secunda*), vale a dire la capacità di un termine o di un concetto di essere predicato di molti (*de multis*) contemporaneamente. La predicabilità indica, dunque, la relazione di ragione che sussiste tra quel termine e i soggetti molteplici di cui può dirsi. Il termine 'universale', poi, usato concretamente denota *ciò che* è significato nell'universalità, ciò di cui si può affermare concretamente l'universalità. È, cioè, una intenzione prima (*intentio prima*). Sotto questo rispetto, il termine 'universale' può essere preso in due sensi distinti. In un caso, (ii) esso significa la natura presa o considerata assolutamente, per ciò che essa significa in se stessa. La natura così intesa è, quindi, universale, dal momento che non è di per sé individualizzata, è, cioè, aperta alla *possibilità* di essere detta di più particolari contemporaneamente. Nell'altro, (iii) il termine 'universale' indica l'universale vero e proprio, l'universale completo. Esso è non solo privatamente, come la natura intesa in senso assoluto, ma pienamente o positivamente indeterminato, tanto da poter essere di fatto predicabile di qualsiasi supposito (*dicibile de omni supposito*), pur restando in sé numericamente uno.

---

<sup>32</sup> Cf. A. DE LIBERA, *La querelle des universaux*, cit., p. 337. La sensation est nécessaire pour former les concepts, mais ils ne sont pas tirés de l'expérience. La connaissance sensible est nécessaire pour former les termes de nos propositions, elle est nécessaire pour former les principes qui règlent l'enchaînement des propositions, car elle n'est l'occasion, elle ne l'est pas pour la vérité de ces propositions nous soit connue».

<sup>33</sup> Cf. I. DUNS SCOTUS., *Quaestiones in Librum Porphyrii Isagoge*, VII, q. 18, in ID., *Opera Philosophica*, ed. Bonaventure, vol. IV, nn. 38 – 41, p. 347. «Circa huius quaestionis solutionem, <scilicet utrum universale sit aliquid in rebus>, primo distinguendum est de universali. Sumitur enim vel sumi potest tripliciter. Quandoque pro intentione secunda, quae scilicet est quaedam relatio rationis in praedicabili ad illud de quo est praedicabile, et hunc respectum significat hoc nomen 'universale' in concreto, sicut et 'universalitas' in abstracto. Alio modo accipitur universale pro illo quod denominatur ab ista intentione, quod est aliqua res primae intentionis, nam secundae intentionis applicantur primis. Et sic accipi potest dupliciter: uno modo pro illo quod quasi subiectum remotum denominatur ab ista intentione; alio modo pro subiecto. propinquo. Primo modo dicitur natura absolute sumpta universale, quia non est ex se haec, et ita non repugnat sibi ex se dici de multis. Secundo modo non est universale nisi sit actu indeterminatum, ita quod unum intelligibile numero sit dicibile de omni supposito, et illud est complete universale».



Alla luce della tripartizione del significato dell'universale, la catena della conoscenza, con cui le informazioni contenute nella realtà extra-mentale vengono trasferite nell'intelletto, può, dunque, essere descritta, per Duns Scoto, in questo modo. Tutto comincia con l'interazione tra sensibilità e realtà. Con la percezione, il senso coglie, nel singolare, la natura comune. Successivamente, tale natura può essere considerata da un atto del pensiero nella sua neutralità, vale a dire come natura comune. Per Duns Scoto si tratta di un'opzione che non viene necessariamente realizzata come tale in ogni processo di formazione dell'universale completo. Non è, in altre parole, necessario che nell'intellezione la natura comune venga pensata dall'intelletto separatamente dalla sua universalità, come pura natura comune, come essenza indifferente. È una possibilità formalmente a disposizione del pensiero. Infatti, «dans l'intuition de l'essence 'le mode d'intellection est l'universalité'. Toutefois, comme l'intuition de la *natura* est une intellection sans coïntellection, 'le mode d'intellection de la nature est bien l'universalité, mais ce mode lui-même n'est pas intelligé' dans cette intuition. L'intuition scotiste des essences est donc un mode formel d'intellection de la nature, qui la saisit universellement, mais non comme universelle»<sup>34</sup>. Si colloca qui la distinzione che per Duns Scoto sussiste fra la natura in quanto comune e la natura in quanto universale. L'universalità piena, infatti, si dà solo nell'universale completo. Qui l'universale non è più tale solo perché comune a più individui, ma perché positivamente contrario a ogni determinazione, pienamente predicabile di tutti i soggetti appartenenti all'insieme dalla sua definizione<sup>35</sup>. Questa trasformazione si realizza, per Duns Scoto, con il concorso di due cause parziali: la specie intelligibile, che veicola la natura comune di per sé indeterminata e colta immediatamente dal senso come sensibile, nel particolare e l'azione diretta dell'intelletto agente sull'intelletto possibile puramente recettivo, con cui viene costituito il concetto universale o universale completo. Lavorando sull'immagine offerta dal fantasma, l'intelletto agente, infatti, fa nascere una specie intelligibile. Nel momento esatto in cui questa viene causata dall'intelletto agente nell'intelletto possibile, è contemporaneamente causato e così costituito il concetto oggettivo della cosa conosciuta, positivamente e non più solo privatamente universale. È a questo punto che il contenuto della natura comune è pensato *insieme* e non a

<sup>34</sup> Cf. A. DE LIBERA, *La querelle des universaux*, cit., p. 349.

<sup>35</sup> <sup>35</sup> Cf. I. DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, II, d. 3, pars 1, q. 1, in ID., *Opera Omnia*, ed. Vaticana, vol. VII, nn. 16-17, pp. 397-398; cf. ID., *Lectura*, II, d. 3, pars 1, q. 1, in ID., *Opera Omnia*, ed. Vaticana, vol. XVIII, nn. 18-20, pp. 233-234.

prescindere dalla sua universalità. Dunque, quando la natura comune è l'oggetto dell'atto di sensazione rivolto ad un singolare concreto, essa è appresa sotto l'angolo della singolarità; quando essa è colta dal pensiero in un'intenzione prima ovvero in un atto intenzionale che la presenta nella sua neutralità, indipendentemente dall'universalità e dalla singolarità, essa è appresa nella sua unità propria, che è l'unità meno-che-numerica; quando la natura comune è pensata non più solo come comune a più realtà, ma predicabile di tutti gli individui di una determinata specie o di un determinato genere, essa è pensata *con* l'universalità, come predicabile *de omni*. Secondo Duns Scoto, quindi, si danno «duex types d'intuition de la nature comune entre la perception sensible et la conceptualisation logique, celle de l'essence dans son indétermination privative, qui la rend prédicable de plusieurs choses (*de multis*), et celle de l'universel dans son indétermination contrarie, qui la rend prédicable de tous ses sujets (*de omni*)»<sup>36</sup>.

### 1.3 La posizione di Enrico di Harclay

Come M. Henninger sottolinea, nel complesso e seguendo una prassi filosofica in parte vicina a quella che poi seguirà anche Aureoli, «Harclay was not interested in constructing a system, but was a widely-read and independent, critical thinker, whose great strength lay in questioning opinions and propositions that to others were self-evident, and in supporting his own position with numerous clear arguments»<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> Cf. A. DE LIBERA, *La querelle des universaux*, cit., p. 350.

<sup>37</sup> Cf. M. HENNINGER, *Henry of Harclay*, in J. J. E. GRACIA, T. NOONE, (eds.), *A companion to Philosophy in the Middle Ages*, Blackwell Publishing, 2002, p. 306. Poche nel complesso sono anche le notizie biografiche relative a Enrico di Harclay (1270 – 1317). A tal riguardo, sulle opere e per avere un quadro generale del suo pensiero, si possono preliminarmente consultare i seguenti testi e la bibliografia ivi indicata. Cf. M. HENNINGER, *Henry of Harclay*, in J. J. E. GRACIA, T. NOONE, (eds.), *A companion to Philosophy in the Middle Ages*, cit., pp. 305 – 313; cf. ID., *Henry of Harclay on Universals*, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 19, 2008, pp. 411 – 452; cf. ID., *Quaestiones ordinariae*, (ed.) M. Henninger, *Auctores Britannici medii aevi* 17 – 18, 2 voll., Oxford University Press, Oxford 2008. Di Harclay sappiamo che è stato Cancelliere dell'Università di Oxford tra il 1312 e il 1317 e maestro delle arti già dal 1296. Nel 1297 viene ordinato sacerdote. Nonostante la sua appartenenza al clero secolare, il suo pensiero, benché con diversi approcci in diversi momenti, è profondamente segnato dalle dottrine di Duns Scoto. Enrico di Harclay, infatti, svolge i suoi studi di teologia a Parigi, poco dopo il 1300, proprio quando il teologo francescano vi insegnava. La consistente influenza del *Dottor Sottile* emerge con chiarezza nel suo Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo. In questo testo, Enrico adotta diverse delle posizioni di

Nella *Quaestio Ordinaria XIV*, Enrico pone il seguente quesito: «Utrum universale significet aliquam rem extra anima, aliam a singulari vel supposito»<sup>38</sup>. Prima di esporre la sua soluzione al problema, egli presenta e contesta una posizione che, condivisa da diversi realisti a lui contemporanei, sarebbe semplicemente derivata dall'insegnamento di Duns Scoto in materia. Harclay la riassume così:

Arguit ergo pro ista opinione quidam Doctor, probando quod in re sit aliqua communitas et indifferentia praeter operationem intellectus<sup>39</sup>

Gli argomenti che Harclay porta a favore di questa tesi non sono tutti genuinamente scotisti. Per risolvere questa contraddizione, Henninger suggerisce, in maniera convincente, che ciò cui in realtà Enrico intendeva rispondere era l'assunzione comune a più realismi che il fondamento dell'universale si trovasse come tale nella realtà extra-mentale. Infatti, «Harclay's intent in this question as an attack on arguably the

---

Duns Scoto, servendosi di molti dei suoi argomenti. Ma, come dice Henninger (Cf. M. HENNINGER, *Henry of Harclay*, in J. J. E. GRACIA, T. NOONE, (eds.), *A companion to Philosophy in the Middle Ages*, cit., p. 305), «he was not a slavish disciple, but, as an acute commentator, offered independent criticisms which may have influenced Scotus's final edition of his own commentary, the *Ordinatio*». Successivamente Harclay ritorna a Oxford, dove diventa maestro di teologia nel 1312 e, poco dopo, Cancelliere dell'Università. Tra il 1310 e il 1317 egli discute una serie di questioni, 29 per la precisione, dette *Quaestiones ordinariae*. A differenza del Commento alle Sentenze elaborato a Parigi, Enrico, in questo testo, si allontana dalle posizioni scotiste che avevano contraddistinto l'inizio della sua produzione filosofica e teologica, mostrando, al contrario un'indipendenza e una maturità maggiori. Egli, infatti, arriva addirittura a criticare la forma di realismo moderato assunta dal teologo francescano, producendo una batteria di argomenti volti a contestare la necessità della natura comune e abbracciando una forma di concettualismo sugli universali. Oltre che acuto maestro di teologia, Harclay è stato anche una figura particolarmente importante come Cancelliere, svolgendo un ruolo di ordinamento e controllo delle attività educative ad Oxford. Il 20 maggio 1315, egli riceve, per esempio, conferma da parte del re di una serie di importanti privilegi che Enrico III aveva precedentemente concesso all'università. D'altra parte, proprio in virtù della carica che ricopriva, Enrico si trova anche a dovere gestire un'aspra controversia con i Domenicani di Oxford, per via dei privilegi che questi chiedevano venissero invece loro concessi. Prendendo le parti dell'istituzione universitaria, Enrico si reca ad Avignone per trovare un accordo. Costretto a ritornare alla corte papale, successivamente, per il riaccendersi delle contestazioni, muore proprio ad Avignone il 25 giugno 1317.

<sup>38</sup> Cf. HENRICUS DE HARCALY, *Quaestio Ordinaria XIV*, in ID., *Quaestiones ordinariae*, (ed.) M. HENNINGER, *Auctores Britannici medii aevi*, cit., p. 596.

<sup>39</sup> Cf. *Ibi.*, n. 4, p. 596. Cf. *Ibi.*, n. 15, p. 602. «Ista sunt quae possunt extrahi de dictis magistris Ioannis Scoti pro ista materia».

most basic thesis of strong realism in various forms. In other words, Harclay is not interested in the points that divide various strong realists, but in what unites them and that he attacks, namely, quite simply, their key thesis: *commune est in re*<sup>40</sup>. Questo è confermato in parte dal fatto che Harclay, presentando questa tesi, sostiene che siano *multi*<sup>41</sup> a sostenerla e dalla scelta degli argomenti di Duns Scoto qui riportati. Enrico, infatti, sembra appositamente scegliere quelli in cui il teologo francescano dimostra la necessità di un'unità meno che numerica.

Harclay elabora diverse prove per dimostrare l'inconsistenza di questa posizione. Uno, in particolare, è significativo, perché testimonia come Enrico, nella sua critica al realismo degli universali, abbia, però, bene in mente le diversità intrinseche alle diverse dottrine che egli, pure, discute in maniera compatta. L'argomento procede in questo modo:

Secundo arguo sic: accipio humanitatem Socratis ut est res distincta contra Socratem praecise et humanitatem Platonis ut est res distincta contra Platonem praecise (volo loqui de humanitatibus non includendo socrateitatem et platoneitatem), quaero: utrum istae duae humanitates sint una humanitas numero vel duae numero, distinctae secundum se<sup>42</sup>

Per prima cosa, occorre sottolineare che, trattandosi di un argomento per assurdo, Harclay cerca di dimostrare come, dall'interno della posizione che gli stessi realisti difendono, sia possibile mostrare la superfluità di un fondamento comune dell'universale, in qualche modo distinto dall'individualità in cui ricorre. In questa prospettiva, l'equiparazione della distinzione formale alla distinzione reale non deve far necessariamente pensare ad una errata interpretazione di Harclay. Dopotutto, egli conosceva molto bene, avendo partecipato alle sue lezioni a Parigi, l'opinione di Duns Scoto. È probabile, quindi, che a partire della sua posizione, per cui nella realtà extramentale esistono soltanto singolari, egli intende generalmente la distinzione tra natura comune e proprietà individuante come una forma di distinzione radicata nella *res*, indipendentemente da qualsiasi atto cognitivo. Posta, dunque, questa distinzione tra l'umanità di Socrate e la sua socraticità e tra l'umanità di Platone e la sua platonicità,

---

<sup>40</sup> Cf. M. HENNINGER, *Henry of Harclay on Universals*, cit., pp. 415 – 416.

<sup>41</sup> Cf. HENRICUS DE HARCALY, *Quaestio Ordinaria XIV*, in ID., *Quaestiones ordinariae*, (ed.) M. HENNINGER, cit., n. 18, p. 604.

<sup>42</sup> Cf. *Ibi.*, n. 41, p. 614.

Enrico intravede due sole possibilità di intendere tale umanità comune. La prima alternativa assume le premesse di un realismo forte, per cui la natura comune è da considerarsi come numericamente una e la medesima in tutti gli individui di una determinata specie. Ora, secondo Harclay, questo è impossibile, dal momento che, se questo fosse davvero il caso, Dio, annichilando Socrate e la sua umanità, dovrebbe necessariamente annichilire anche Platone; ugualmente, a seguito della Transustanziazione di un pane, tutto il pane esistente dovrebbe perciò stesso tramutarsi nel corpo di Cristo<sup>43</sup>. Se, dunque, questa alternativa è impossibile, occorre valutare l'altra. Tuttavia, come Enrico fa notare, se si ammette che l'umanità comune di Socrate e l'umanità comune di Platone sono in sé numericamente distinte, la natura comune non è numericamente la stessa, ma molteplice in accordo ai diversi suppositi in cui si istanzia, essendo una soltanto nella specie. Siccome, dunque, Socrate e Platone sono numericamente distinti, essi non convengono nella loro umanità comune, più di quanto non facciano nelle loro rispettive differenze individuali. Se sono entità particolari, infatti, tutto ciò che li concerne è altrettanto individuale e così le loro umanità:

Ergo non est eadem humanitas numero, ergo specie tantum ; et tunc non magis conveniunt Socrates et Plato in humanitate quam in socrateitate et platoneitate, quia Socrates et Plato differunt numero tantum. Ergo frustra ponitur humanitas res alia a Socrate, ut sit magis universalis quam Socrates<sup>44</sup>

Come Henninger giustamente sottolinea, «This second counterargument is a rare instance in which the various types of realism actually affect Harclay's argumentation. In fact, in his many counterarguments he almost always criticizes a realism in which the common nature is multiplied in the many particulars in which it exists, and in some of these counterarguments, he attacks some quite strong forms of realism. But these varieties of realism in his counterarguments, I believe, should not be interpreted as unclarity on Harclay's part. Rather because of his single-minded intention to reject strong realism *tout court* through his refutation of a core thesis of realism, *commune est in re*, he can apply his criticism to the various forms of realism found among his contemporaries»<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> Cf. *Ibi.*, nn. 41 – 43, pp. 614 – 616.

<sup>44</sup> Cf. *Ibi.*, n. 45, p. 616.

<sup>45</sup> Cf. M. HENNINGER, *Henry of Harclay on Universals*, cit., p. 427.

Ora, secondo Harclay, non si dà alcuna esistenza comune, indipendentemente dall'intelletto, giacché solo entità particolari esistono nella realtà extra-mentale<sup>46</sup>. Contestualmente, per Enrico, non c'è alcun bisogno di postulare un principio di individuazione, deputato alla contrazione di una natura comune. Non esistendo nulla di comune, nessuna proprietà atta ad individuare è necessaria. La singolarità, infatti, per quanto non appartenga di per sé alla *res* concepita nella natura quidditativa, è, dal suo punto di vista, una condizione necessaria per l'esistenza nella realtà extra-mentale<sup>47</sup>. È come un accidente che sopravviene alla natura quidditativa, che, genericamente intesa, può esistere solo nell'intelletto, come una conseguenza necessaria. Henninger, giustamente, considera la singolarità come un *proprium*: «singularity is similar to such a *proprium* in that it is a necessary consequence of the nature, not however considered in itself, but only as considered as existing in extra-mental reality»<sup>48</sup>. Secondo Harclay, dunque, tutto ciò che esiste, per il fatto stesso di esistere, è singolare<sup>49</sup> e l'unica unità reale possibile è l'unità numerica. Ciò sui cui, quindi, l'universale si fonda è una relazione di somiglianza. Per Enrico, si tratta, in particolare, di una relazione reale. In forza della definizione che egli dà di questa categoria, la somiglianza, come tale, esiste indipendentemente da qualsiasi atto cognitivo e contemporaneamente implica la diversità reale dei suoi *relata*<sup>50</sup>. Due cose bianche, pertanto, sono simili per il fatto di

---

<sup>46</sup> Cf. HENRICUS DE HARCALY, *Quaestio Ordinaria XIV*, in ID., *Quaestiones ordinariae*, (ed.) M. HENNINGER, cit., n. 67, p. 638. «Dico ergo, propter rationes istas, quod in re extra animam nulla est res nisi singularis, et communitas non est in re extra intellectum, ita intelligendo quod sit in re aliquid praeter quodlibet singulare».

<sup>47</sup> Cf. *Ibid.* «dico quod condicio necessaria cuiuslibet existentis extra animam est singularitas. Hoc dico pro verbis Avicennae, 5 *Metaphysicae*, dicentis quod res non est universalis de se nec particularis, hoc est quidditative. Tamen ego [dico] quod singularitas etiam incommunicabilitas est proprietas rei existentis extra, eam necessario consequens, sive posterius natura sive simul vel prius, non curo».

<sup>48</sup> Cf. M. HENNINGER, *Henry of Harclay on Universals*, cit., p. 432.

<sup>49</sup> Cf. HENRICUS DE HARCALY, *Quaestio Ordinaria XIV*, in ID., *Quaestiones ordinariae*, (ed.) M. HENNINGER, cit., n. 79, p. 648. «Hoc modo dico quod omnis res posita extra animam est singularis eo ipso».

<sup>50</sup> Cf. M. HENNINGER, *Henry of Harclay on Universals*, cit., pp. 436 – 438; cf. ID., *Relations: Medieval Theories, 1250-1325*, Oxford University Press, Oxford 1989, pp. 98 – 118. Cf. HENRICUS DE HARCALY, *Quaestio Ordinaria XIV*, in ID., *Quaestiones ordinariae*, (ed.) M. HENNINGER, cit., n. 78, p. 646. «Tamen probabilis potest probari quod convenientia et similitudo includit per se et in quid distinctionem, quia similitudo relatio est. Relativum illud quod est, ad alterum est; ergo alteritas est de essentia relativorum; ergo distinctio. Unitas ergo, quando accipitur “Ista sunt unum in specie, unum in genere, ex natura rei”, accipitur pro convenientia sola ad quam non sequitur unitas rei tertiae, communis hiis».

disporre ciascuna della qualità, in sé individuale, della bianchezza e per il fatto di essere realmente distinte. Nessuna unità reale è richiesta. Allo stesso modo, Socrate e Platone sono simili, in virtù dell'umanità individuale e mutualmente simile di cui ciascuno dispone.

In questo quadro teorico, per Harclay, gli universali non sono altro che concetti in cui gli individui, di cui la realtà si compone, sono pensati confusamente. Uno stesso oggetto, infatti, può causare nell'intelletto concetti distinti e concetti confusi. Quando un effetto dipende integralmente da due cause, se varia l'azione anche di una soltanto delle due, si otterrà coerentemente un mutamento nello stesso effetto. Dal momento che, quindi, i concetti che l'intelletto può formare dipendono integralmente dalla sua capacità cognitiva e dall'oggetto cui si riferisce, non è necessario postulare una differenza *in re*, per giustificare una diversità reale fra concetti<sup>51</sup>.

I concetti che uno stesso oggetto è in grado di causare nell'intelletto si distinguono in concetti confusi e concetti distinti. La differenza, per Enrico, sta tutta qua: un concetto è confuso, quando la stessa *res* è pensata come indistinguibile da un'altra – si prenda per esempio il concetto di 'uomo'; un concetto, invece, è distinto, quando la stessa *res* è pensata nella sua irripetibilità – si prenda per esempio il concetto di 'Socrate' o il concetto di 'Platone':

Hoc modo dico quod omnis res posita extra animam est singularis eo ipso. Et haec res singularis nata est movere intellectum ad concipiendum ipsam confuse et ad concipiendum distincte. Et voco conceptum confusum illum conceptum quo intellectus non distinguit hanc rem ab illa; sicut Socrates movet intellectum ad concipiendum eum esse hominem, et per illum conceptum non distinguit intellectus nec distincte cognoscit Socratem a Platone<sup>52</sup>

---

<sup>51</sup> Cf. HENRICUS DE HARCLAY, *Quaestio Ordinaria XII*, in ID., *Quaestiones ordinariae*, (ed.) M. HENNINGER, cit., n. 52, p. 484. «Secunda ratio ad idem: quando aliquis effectus essentialiter dependet ex duabus causis, facta variatione in altera illarum causarum etiam alia non variata, sequetur tamen variatio effectus. Sed conceptus noster dependet ab obiecto similiter et ab intellectu; “ab utroque enim paritur notitia, cognoscente et cognito”, secundum Augustinum 9 *De Trinitate*, capitulo ultimo. Ergo altera causa puta obiecto omnino non variato, propter variam dispositionem in intellectu cognoscente erit conceptus alius causatus».

<sup>52</sup> Cf. HENRICUS DE HARCLAY, *Quaestio Ordinaria XIV*, in ID., *Quaestiones ordinariae*, (ed.) M. HENNINGER, cit., n. 79, p. 648.

L'intelletto, quindi, nel tempo, può progredire nella conoscenza. Ciò che dapprima può apparire indeterminato e confuso, progressivamente può essere colto in modo più chiaro e definito. Per Harclay, questo non implica una crescita nel numero delle realtà conosciute. Al contrario, significa soltanto che lo stesso oggetto, numericamente identico, viene pensato dall'intelletto in maniera sempre più perfetta, contribuendo in questo modo a costituire concetti, per quanto uguali a riferimento, diversi relativamente al modo di rappresentarlo<sup>53</sup>. In questa prospettiva, l'essere comune è una proprietà che appartiene esclusivamente al concetto confuso. Ad essa non corrisponde alcuna esistenza comune nella realtà extra-mentale. Un concetto, dunque, per Enrico, è *di* un oggetto nel senso che è tratto o derivato, attraverso l'attività cognitiva del soggetto conoscente, da un determinato oggetto. Dopotutto, se sussiste una distinzione nell'effetto, non è per questo necessario che sussista anche nella causa<sup>54</sup>. D'altra parte questo non significa, per Harclay, che il termine 'uomo' si predichi indifferente di Socrate e di Platone. Altrimenti sarebbe lecito dire che Socrate è Platone o viceversa<sup>55</sup>. Il termine 'uomo' non è più confuso o comune del termine 'Socrate' quanto al referente (Socrate realmente esistente), ma quanto al modo di rappresentare o significare la *res* da cui sono tratti. Harclay, infatti, distingue fra l'indifferenza rappresentativa e l'indifferenza predicativa.

La prima è un'indifferenza relativa al contenuto del pensato. Il concetto di 'animale' è più comune o confuso del concetto di 'Socrate', nella misura in cui esso

---

<sup>53</sup> Cf. HENRICUS DE HARCLAY, *Quaestio Ordinaria XII*, n. 51, p. 484. «Nam distinctius concipere quam prius non est plura concipere quam prius sed idem tamen modo perfectiori cognoscendi. Verbi gratia, si esset unus gradus albedinis indissimilis et simplex, ille gradus perfectius videretur ab aquila et distinctius quam a vespertione, ita quod aquila perfectius cognosceret illud obiectum quam noctua, non quia plura cognosceret in obiecto nec formales rationes plures (quia obiectum simplex est suppono), sed quia idem perfectius. Exemplum etiam patet in visione beata, nam non videt plus unus quam alius, nec rem nec modum rei, tamen perfectiorem cognitionem habet unus quam alius».

<sup>54</sup> Cf. *Ibi.*, n. 42, p. 480: « Dico ad illud quod communitati conceptus non necessario correspondet communitas in re, sed ab eadem re simplici omnino accipitur conceptus communis et confusus vel non differens et conceptus distinctivus et magis particularis. Et cum dicit conceptus fundatur super rem, dico quod hoc est sic intelligendum quod conceptus accipitur vel formatur a re vel est conceptus rei, tamen fundamentaliter est in intellectu concipiente. Et tunc nego consequentiam, quia non sequitur quod distinctis conceptibus distinctae res respondeant, quia distinctio in posteriori non arguit distinctionem in priori, nec distinctio in effectu arguit distinctionem in causa aequivoca. Ideo non sequitur quod aliqua sit communis res».

<sup>55</sup> Cf. HENRICUS DE HARCLAY, *Quaestio Ordinaria XIV*, n. 85, p. 652.



rappresenta lo stesso referente in maniera confusa e quindi associabile a più individui realmente distinti. Come, quindi, il concetto di 'animale' è più generico del concetto di 'Socrate', per Harclay, il concetto di 'sostanza' è comune a più entità contemporaneamente del concetto di 'animale', in virtù della sua maggiore indifferenza. Cionondimeno, questo non equivale ad affermare, per Enrico, che nella proposizione 'Socrate è un animale' il concetto di animale è lo stesso che si predica di Platone nella proposizione 'Platone è un animale'. Questa sarebbe, infatti, un'indifferenza nella predicazione. Siccome, però, il predicato 'animale' nella prima proposizione non è altro che Socrate concepito confusamente e, nella seconda, Platone, il termine nel primo e nel secondo caso non potranno mai coincidere. Secondo Harclay, dunque, l'indifferenza rappresentativa non implica mai un'indifferenza predicativa<sup>56</sup>.

Da un punto di vista ontologico, il concetto può essere considerato una qualità, una specie realmente inerente nel pensiero o l'atto stesso dell'intelletto. Ha, quindi, in questo senso, un'esistenza reale e contestualmente, per quanto interna, singolare. D'altra parte, la funzione semantica del concetto di rappresentare un oggetto nella sua universalità resta intatta, secondo Enrico. Ciò che fa di un oggetto singolare, attualmente esistente, un universale è il fatto di essere concepito dall'intelletto. La garanzia dell'universalità del concetto, in altre parole, è la nozione di rappresentazione passiva. Per quanto, infatti, tanto la realtà extra-mentale, quanto il concetto da un punto di vista noetico siano singolari, per Harclay, il pensato resta universale perché nell'intelletto l'oggetto è rappresentato confusamente<sup>57</sup>. La confusione è una condizione sufficiente per l'universalità.

---

<sup>56</sup> Cf. HENRICUS DE HARCLAY, *Quaestio Ordinaria XIV*, n. 85, p. 652. «Tu dicis: quomodo est animal magis indifferens quam Socrates? Dico quod in re non est maior indifferentia, sed res illa cum vocatur animal habet in anima conceptum indifferentem indifferentia repraesentationis (non indifferentia praedicationis, quia conceptus ille de uno praedicatur), ergo superius est, quia in comparatione ad illum conceptum non distinguitur Socrates a Platone. Et licet in illo conceptu sit indifferentia, hoc est dictu intellectus per hunc conceptum non distinguit inter illa, tamen praedicatio unius de alio non est vera, quia veritas sermonum dependet ex veritate rei in se, non ex consideratione nostri intellectus. "In eo enim quod res est vel non est", secundum Aristotelem, "est oratio vera vel falsa". Ideo licet intellectus per illum conceptum non distinguat, tamen quia in re sunt distincta, praedicatio unius de alio non est vera».

<sup>57</sup> Cf. *Ibi.*, n. 83, p. 650. «Circa quod est intelligendum, secundum Avicennam, quod ille mentis conceptus qui est quaedam qualitas animae, puta species intelligibilis, scilicet actus intelligendi vel intentio, secundum multos, est in se res quaedam singularis. Sed est universalis in repraesentatione, quia multa repraesentat, confuse tamen non distincte, quia indifferenter se habet ad repraesentandum Socratem

La nozione di rappresentazione passiva permette ad Harclay, poi, di considerare che la conoscenza scientifica contemporaneamente universale e necessaria e riferita alla realtà, senza per questo ammettere altra unità reale oltre all'unità numerica. Il concetto, infatti, è sicuramente prodotto dall'intelletto, è, cioè, un *fictum*, dal momento che nulla come l'umanità che si predica di Socrate esiste nella realtà extra-mentale. Come ribadisce in modo molto chiaro Henninger, «For Harclay, there is only similarity among individuals in extra-mental reality on the basis of which the agent intellect makes up a 'one', i.e., a confused, and so common concept, a figment, which possesses a unity not found in reality»<sup>58</sup>. L'universale, quindi, è un *fictum*, secondo un duplice rispetto. Per un verso, l'intelletto agente costituisce (*fingit*) l'universale, in sé numericamente uno. Per l'altro, lo stesso concetto dispone di un'unità a cui non corrisponde nulla nella realtà extra-mentale. L'universale come *fictum*, ha, pertanto, anche una duplice unità: un'unità numerica da un punto di vista dell'attività noetica che lo produce; un'unità data dalla sua capacità semantica di adeguarsi alla totalità dei particolari che rappresenta, in virtù della propria indifferenza<sup>59</sup>. Questa duplicità che concerne l'universale è alla base della tesi di Harclay, per cui, per quanto il concetto abbia un'esistenza reale nell'intelletto, esista cioè *subiective*, esso non coincide mai del tutto con l'atto che lo produce, ma ha, appunto, un'esistenza intenzionale (*obiective*):

Dicitur enim quod hoc nomen 'obiectivum' convenienter signat et terminum relationis, sicut terminum cognitionis vel delectationis. Nam 'obiectum' dicitur ab 'obiciendo', quia terminat actum et obicitur alicui, et ideo universaliter consistit actum vel factionem 'obiectum' dici potest. Unde tam in actione quae est ad extra quam in actione quae est ad intra est obiectum tam factionis quam actionis: unde archa est obiectum factionis artificis, sicut eadem archa est obiectum suae intellectionis interioris<sup>60</sup>

Secondo Harclay, quindi, una proprietà comune può essere astratta, dando origine ad un concetto valido, anche da entità numericamente distinte, che nulla hanno realmente in comune, al di fuori di quel preciso atto con cui vengono pensate.

---

sicut Platonem, et quantum ad hoc est universalis. Eodem modo a parte rei repraesentatae: illa licet in se sit singularis, quantum ad repraesentationem passivam est universalis. Quod non est aliud nisi quod confuse et distincte est cognoscibilis».

<sup>58</sup> Cf. M. HENNINGER, *Henry of Harclay on Universals*, cit., p. 448.

<sup>59</sup> Cf. HENRICUS DE HARCLAY, *Quaestio Ordinaria XIV*, n. 100, p. 662.

<sup>60</sup> Cf. HENRICUS DE HARCLAY, *Quaestio Ordinaria X*, n. 7, p. 444.

#### 1.4 La posizione di Walter Burley

La produzione teologica e filosofica di Burley<sup>61</sup> è vastissima. Secondo la ricostruzione che Conti fa delle opere del maestro inglese, è possibile stilare questo schema:

- *Quaestiones circa tertium De anima* (prima del 1301)
- *Quaestiones in librum Perihermeneias* (*QP*, 1301)
- *Tractatus de suppositionibus* (*De sup.*, 1301)
- *Tractatus super Praedicamenta Aristotelis* (*TsP*, prima del 1310) – before 1310 (provisional edition by A.D. Conti, available online, see the Other Internet Resources section below)
- *Commentarius in librum Perihermeneias* (*CP*, prima del 1310)
- *Quaestiones super librum Posteriorum* (*QPo*, prima del 1310)
- *Expositio super libros Topicorum Aristotelis*, (prima del 1310)
- *Expositio libri De anima* (*Ean*, prima del 1310)
- *Expositio librorum Physicorum* (prima del 1316)
- *De potentiis animae* (prima del 1320)
- *De relativis* (prima del 1320)

---

<sup>61</sup> Per le informazioni relative alla biografia e alla produzione filosofica e teologica di Burley, si veda la precisa ricostruzione di Vittorini. Cf. M. VITTORNI, *Life and Works*, in A. D. Conti (ed.), *A Companion to Walter Burley. Late Medieval Logician and Metaphysician*, Brill, Leiden 2013, pp. 17 – 48. D'altra parte, di lui sappiamo che nasce a Burley-in-Wharfedale o Burley, nello Yorkshire, nel 1275. Tra il 1290 e il 1300, frequenta il Merton College a Oxford. Successivamente, nel 1301, è *Magister artium* ed esercita la professione fino, probabilmente, al 1307 o 1309. Si reca, poi, a Parigi per compiere gli studi di Teologia, dove ottiene, nel 1324, il titolo di *Magister*. A partire dal 1327, Burley è al servizio del re Edoardo III. Muore, probabilmente, intorno al 1344. La produzione di Burley è particolarmente estesa. Generalmente, si è concordi nel ritenere che, come sottolinea Vittorini (Cf. Cf. M. VITTORNI, *Life and Works*, cit., p. 28) «Burley's writings can be divided into: (1) those that arose in close connection with his teaching, whether as lectiones cursorie held as a bachelor or lectiones ordinariae held as a magister (ca. 1300– ca. 1324); (2) treatises that aim either to address a topic in the form of a monograph, or to take sides in a debate (1302, the year of composition of a series of treatises on logic, and 1324, when he presumably finished the treatise *De formis*); and (3) the last works, which he wrote down late in his life, either in order to polemicize with Ockham or at de Bury's behest. They reflect his mature thought (1324, when he started his last commentary on Aristotle's *Physics*, and 1343, when he finished his *Expositio super libros Politicorum Aristotelis*)».

- *Tractatus de abstractis* (prima del 1320)
- *Expositio in libros octo Physicorum Aristotelis* (*EPhys*, dopo il 1324)
- *Tractatus de formis* (dopo il 1324)
- *De puritate artis logicae. Tractus longior* (*De puritate*, tra il 1325 e il 1328)
- *Expositio librorum Ethicorum* (1334)
- *Expositio super Artem Veterem Porphyrii et Aristotelis* (1337)
- *Tractatus de universalibus* (*TdU*, dopo il 1337)
- *Expositio super libros Politicorum Aristotelis* (1343)<sup>62</sup>

La posizione di Burley in merito alla questione degli universali non è costante, lungo il corso della sua carriera filosofica e teologica. Subisce, al contrario, una netta variazione dopo il 1324, a seguito delle critiche rivolte da Ockham alla sua iniziale forma di realismo moderato<sup>63</sup>. Viceversa, la sua interpretazione della nozione di individualità resta pressoché invariata dall'inizio alla fine della sua produzione, con la sola eccezione del rapporto tra universale e particolare. Burley utilizza indifferentemente i termini di 'individuum', 'particolare', 'singulare' e 'suppositum' per indicare ciò che è individuale.

In perfetta continuità con la tradizione aristotelica di cui lui, nonostante il suo realismo, si fa interprete, egli definisce il singolare come ciò che non può essere detto di altro fuorché di se stesso. Per quanto anche gli accidenti possano considerarsi come singolari o individuali, l'attenzione di Burley è primariamente rivolta alla sostanza, la sola categoria a disporre di un'esistenza indipendente e della capacità di fare da sostrato alle diverse forme accidentali. Per Burley, dunque, sono le sostanze prime a essere dette sostanze in senso proprio, occupando, così, un ruolo preminente nella sua ontologia. Solo la sostanza prima, infatti, esiste attualmente (*proprie*), primariamente (*principaliter*) e in senso pieno (*maxime*). Come tale, essa, quindi, rappresenta «the irreducible and primary unit[s] of being and constitute[s] the existential basis not only of all the kinds of accidents but of secondary substances as well (i.e. genera and species of the

---

<sup>62</sup> Cf. A. D. CONTI, *Walter Burley*, in E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (<https://plato.stanford.edu/entries/burley/>).

<sup>63</sup> Cf. A. D. CONTI, *Significato e verità in Walter Burley*, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 11, 2000, pp. 317-350.

substance)»<sup>64</sup>. Ora, Burley ritiene che non si dia un unico principio di individuazione, deputato alla contrazione del particolare concreto e alla distinzione reciproca di tutti gli enti appartenenti ad una certa specie. Dal suo punto di vista, le sostanze prime sono delle realtà organiche, frutto della concrezione della propria materia e forma particolari<sup>65</sup>. È, dunque, possibile distinguere due entità appartenenti alla medesima specie in virtù della loro materia individuata, della loro forma sostanziale e, infine, dei loro diversi accidenti. Perciò, «Burley thinks that singular matter and form are the two main constituents of the being of individual substances as well as two of the three principles required for distinguishing individuals from one another. He calls these conditions of being intrinsic principles (*principia intrinseca*) or alternatively essential constituents (*partes essentielles*). He thus absolutely adopts a synthetic principle of individuation (i.e. constitutive synthetic conditions for the existence of individuals). However, the possibilities of differentiation (*distinctio*) between the individuals of one and the same species are not only determined by the intrinsic principles of each individual, but also by a yet further possibility of unmistakable differentiation through accidental differences»<sup>66</sup>. Gli aspetti accidentali che servono come caratteri distintivi variabili della sostanza prima vengono raggruppati da Burley in sette tipi distinti: la forma, la figura, il luogo, il tempo, il nome, l'origine e la terra di provenienza<sup>67</sup>. Come egli, però, si affretta a chiarire, nessuno di questi singolarmente preso contribuisce a distinguere una sostanza di una specie dall'altra, ma solo nella misura in cui vengono complessivamente considerati. Ciò è tanto più vero, se si considera che, in quanto tali, sono primariamente la forma e la materia di un determinato particolare a svolgere questo compito, non potendo essere gli accidenti, in virtù della loro stessa natura, che dei soli componenti non costitutivi dell'individualità. Perciò, come Wölher chiarisce, «Burley adopts a plurality of specific criteria (material, formal, and accidental) to allow for the clear differentiation (*distinctio*) between individuals of one and the same species, but only in the particular matter and form of any given individual does he identify the

---

<sup>64</sup> Cf. H. U. WÖLHER *Universals and Individuals*, in A. D. Conti., (ed.), *A Companion to Walter Burley, Late Medieval Logician and Metaphysician*, Brill, Leiden-Boston 2013, p. 169.

<sup>65</sup> Cf. GUALTERUS BARLAEUS, *Expositio in libros octo Physicorum Aristotelis*, I, in ed. Venetiis 1501, repr. Georg Olm Versalg Hildesheim, New York 1972, f. 9va.

<sup>66</sup> Cf. H. U. WÖLHER *Universals and Individuals*, cit., p. 171.

<sup>67</sup> Cf. GUALTERUS BARLAEUS, *Expositio vetus super librum Porphyrii*, in M. VON PERGER (ed.), *Walter Burley's Expositio vetus super librum Porphyrii. An edition*, in *Franciscan Studies* 59, 2001, p. 258.

constituent basis of each individual»<sup>68</sup>. La sostanza prima, per Burley, è parte di un universo ileomorfo. È definita, nella sua individualità, dalla sintesi dei suoi costituenti, materia e forma, e fa da supposito per ulteriori aspetti accidentali in grado di qualificarla ulteriormente. Sarà il modo in cui le proprietà non contingenti, cioè essenziali e necessarie, si rapporteranno alla sostanza prima a definire le due diverse posizioni che Burley assume in merito alla presenza degli universali nella realtà extra-mentale. Per quanto, infatti, attribuisca un ruolo importante ai singolari, egli è, però, convinto che ritenere l'unica forma di esistenza reale quella dell'individuo sia una posizione filosoficamente fallace. Burley sostiene questa tesi, declinandola in due proposizioni fondamentali, che, pur nelle variazioni del suo pensiero, rimangono in sé formalmente immutate: (i) nella realtà extra-mentale esiste qualcosa che non è necessariamente singolare; (ii) gli universali non si danno come tali solo nel pensiero<sup>69</sup>.

Nella prima versione della soluzione che Burley dà al problema degli universali, essi esistono in atto al di fuori della mente, coincidendo di fatto con i particolari in cui si istanziano. Secondo questa teoria, i particolari non sono altro che realizzazioni (token) di proprietà generali che ne definiscono il tipo (type). Da questo punto di vista, il concetto di universale di 'animale' in quanto 'animale' è realmente identico a Brunello. Allo stesso tempo, però, è anche distinto, se considerato non in ciò che significa, ma nella sua universalità. Il concetto di 'animale' in quanto universale, infatti, si distingue in tutto da Brunello, in quanto in sé individuo. Per Burley, dunque, gli universali sono da considerarsi parti costitutive della quiddità dei loro individui. Corpo e anima, in Socrate, non sono i soli costituenti metafisici di quella entità che è Socrate. Al contrario, essa è anche composta da tutte le forme che lo definiscono<sup>70</sup>. Infatti, «In his commentary on Aristotle's Posterior Analytics (between 1297 and 1307), Burley distinguishes four possible meanings of the Latin word “ universale ”: (1) the causal universal (universale causalitas), that is, those causes which have a multiplicity of effects, under which the first cause and (angelic) intelligences are classified; (2) that which is one in many and of many (i.e. the predicative— or formal— universal); (3) the modal universal, that is, universal propositions (propositio universalis), both affirmative and negative, such as “ omnis homo est animal ”; and (4) the ranking or level of those

<sup>68</sup> Cf. H. U. WÖLHER *Universals and Individuals*, cit., p. 171.

<sup>69</sup> Cf. GUALTERUS BARLAEUS, *Expositio in libros octo Physicorum Aristotelis*, I, cit., f. 8rb.

<sup>70</sup> Cf. GUALTERUS BARLAEUS, *Expositio libri De anima*, lib. I, q. 3: «utrum universale habeat esse extra animam», f. 10ra – vb, cit. in A. D. Conti, *Significato e verità in Walter Burley*, p. 323.

statements concerning the essence of things, which are universal in the sense of first in order (or primary— *primum*)»<sup>71</sup>. Gli universali che, dunque, l'intelletto si forma a riguardo di determinati oggetti sono causati, almeno parzialmente, dal suo punto di vista, dalle essenze o nature comuni che esistono negli individui (*in re*) da cui sono tratti, come parti metafisiche<sup>72</sup>.

Le due proposizioni che costituiscono la tesi fondamentale di Burley sugli universali, per quanto implicitamente sostenute anche nella sua prima versione del problema, trovano il loro peso specifico solo nei lavori più maturi, in quella che Conti chiama un'ontologia dei macro-oggetti<sup>73</sup>. La tesi (i) viene dimostrata con diversi argomenti, molti dei quali fanno appello al mondo naturale, inteso come luogo di una regolarità, che, presa in sé stessa, non può non implicare l'esistenza di qualcosa che vada oltre la contingenza del singolare. Una prova particolarmente significativa, in questo senso, si trova nel Commento tardo alla *Fisica* di Aristotele e procede in questo modo. Ciò verso cui la natura tende non è un singolare, tuttavia, ciò verso cui la natura tende è nondimeno indipendente dall'attività cognitiva – la natura vi tende indipendentemente che lo si riconosca o meno, di conseguenza, esiste nella realtà extra-mentale qualcosa che non è singolare<sup>74</sup>. Come anticipato, si tratta di un argomento che si fonda su un'evidenza empirica. I rapporti causali che regolano il dinamismo della natura inanimata sono definiti da una regolarità costante, che non prevede, in sé, alterazioni a tale continuità. Questo dato, a detta di Burley, rivela come ciò cui tende un ente naturale inanimato, al di là delle differenze accidentali legate ad ogni processo, è qualcosa che permane identico per tutti gli individui di quella specie: «the results of such causal relationships, despite their individual differences, are identical in belonging to one and the same species of effect and thus primarily the species of effect, and not each individual effect, characterizes the effect of natural forces»<sup>75</sup>. Esiste, dunque, nella realtà più del semplice singolare. La seconda tesi (ii), invece, è dimostrata da Burley, elencando

---

<sup>71</sup> Cf. H. U. WÖLHER *Universals and Individuals*, cit., p. 174. Cf. GUALTERUS BARLAEUS, *Quaestiones super librum Posteriorum*, q. 7, n. 7.14, (ed.) M.C. SOMMERS, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 2000, p. 101.

<sup>72</sup> Cf. GUALTERUS BARLAEUS, *Commentarius in librum Perihermeneias*, in S.F. BROWN (ed.), *Walter Burley's Middle Commentary on Aristotle's Perihermeneias*, in *Franciscan Studies*, 33, 1973, pp. 53 – 56.

<sup>73</sup> Cf. A. D. CONTI, *Walter Burley*, in E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (<https://plato.stanford.edu/entries/burley/>).

<sup>74</sup> Cf. GUALTERUS BARLAEUS, *Expositio in libros octo Physicorum Aristotelis*, I, cit., f. 8rb.

<sup>75</sup> Cf. H. U. WÖLHER *Universals and Individuals*, cit., p. 176.

una serie di contraddizioni che la negazione dell'esistenza dell'universale nella realtà extra-mentale porterebbe con sé. Se ne consideri una in particolare. Nel suo ultimo Commento alle *Categorie* di Aristotele, Burley parte dalla distinzione che lo Stagirita fa tra ciò che si dice di un soggetto e ciò che inerisce in un soggetto. Ora, aristotelicamente, ciò che è detto *di* un soggetto e non si dà *in* un soggetto è, appunto, l'universale. D'altra parte, tutto ciò che non è *in* un soggetto, cioè non ha bisogno d'altro che di se stesso per esistere, si dà, come tale, nella realtà extra-mentale. Se, dunque, solo ciò che è pensato, il concetto, fosse universale e ogni universale fosse solo nell'intelletto, si andrebbe contro quanto Aristotele dice, giacché non ci sarebbe nulla nella realtà che possa essere detto *di* un soggetto senza inerirvi<sup>76</sup>. Il mondo, quindi, per Burley, deve quindi contenere entità particolari, tanto quanto universali. Anche in questo si vede il suo aristotelismo. Egli, infatti, nega che gli universali, per quanto reali, si trovino in una realtà separata da quella sensibile. Al contrario, essi non possono esistere separatamente dai singoli<sup>77</sup>. Se non esistono individui, nulla, per Burley, può esistere. Egli deve, dunque, trovare un modo per spiegare come entrino in relazione con i particolari, restando, cionondimeno, pienamente distinti e in se stessi universali. Come precisa Wöhler, le fondamenta della risposta che il pensatore inglese offre stanno nella sua interpretazione dell'universale come forma: «the *Doctor planus et perspicuus* thought that universals as well as abstract accidents were forms, and, as a consequence, entities existentially incomplete, demanding the existence of at least one individual substance for being in actu»<sup>78</sup>. Per Burley, infatti, l'universale denota la forma dell'intero composto (*forma totius*), definito dalla materia e dalla forma sostanziale particolari. Descrive la sua essenza, includendo tutti gli aspetti caratteristici della sostanza in uguale grado. La quiddità e la forma di un individuo sono, dunque, per lui, la stessa cosa, ma è possibile individuare almeno due sensi in cui il termine *quidditas* e il termine *forma* possono essere presi. Nel primo caso, forma è ciò che perfeziona la materia, nel secondo, ciò che rivela o esplicita la *quidditas* della sostanza. La forma o quiddità intesa nel primo modo è una parte costitutiva del singolare in cui si dà e riflette il realismo più o meno moderato cui Burley aderisce prima delle critiche di Ockham. La sua nuova versione del rapporto fra universale e

---

<sup>76</sup> Cf. *Ibi.*, p. 177.

<sup>77</sup> Cf. GUALTERUS BARLAEUS, *De puritate artis logicae. Tractatus longior, De puritate artis logicae. Tractatus longior*, pars 1, a. 14, ed. PH. BOEHNER, Franciscan Institute Publications, St. Bonaventure, New York 1955. «Universale non potest existere per se nec per consequens potest reddi nisi in aliquo singulari».

<sup>78</sup> Cf. H. U. WÖHLER *Universals and Individuals*, cit., pp. 179 – 180.



particolare, però, rifiuta questa soluzione, proprio in virtù delle obiezioni del maestro francescano. La forma o quiddità, dunque, dal suo punto di vista, è ciò che manifesta la natura del singolare in cui si realizza nel suo complesso. L'universale, per Burley, accompagna i costituenti metafisici dell'individuo, la sua forma e la sua materia singolari. È una relazione di *concomitantia*: «Thus the relationship of a universal to an individual is that of concomitantia (i.e. the universal is an essential attribute of the individual which is not identical to the individual itself)»<sup>79</sup>. In questo modo, l'universale e il particolare in cui si realizza coincidono realmente, cionondimeno mantengono una diversità completa, trovandosi come su due piani distinti e contemporaneamente tangenti. Contemporaneamente, la stessa natura specifica o generica può ricorrere senza contraddizione in tutti gli individui di una determinata specie o di un determinato genere. Non essendo un componente reale del particolare in cui si istanzia, l'universale non viene moltiplicato nei diversi suppositi in cui si dà. L'umanità, per esempio, per quanto sia la medesima in ogni uomo, non per questo è numericamente identica. Essa ricorre solo come specie in ogni supposito, cioè come esplicitazione di ciò che costituisce quel determinato individuo.<sup>80</sup> Reale tanto quanto l'individuo a cui è congiunto, ma senza esserne in alcun modo una parte numerica, l'universale, dunque, per Burley, si differenzia dal particolare secondo una distinzione reale. È una distinzione tra sostanze, una singolare, l'altra generale. In nessun caso, infatti, i due possono coincidere e la prova che il teologo inglese fornisce è, come Wöhler riporta, la seguente:

In his quaestiones on Porphyry's Isagoge, he first draws upon the principle of identity and difference: there is identity between two things a and b if and only if for any property P it is the case that P is predicated of a if and only if it is predicated of b; and there is real difference whenever this is not the case. He equally follows the law of contradiction, which he also wants to use to examine the identity or difference of objects. According to these principles there is no identity between universals and individuals, because the property of being apt to be said of many things pertains to universals but not to individuals, to which the opposite property (the impossibility to be said of many things) pertains<sup>81</sup>

---

<sup>79</sup> Cf. *Ibi.*, p. 184.

<sup>80</sup> Cf. GUALTERUS BARLAEUS, *Tractatus de universalibus*, cap. 3, ed. H. U. WÖHLER, Verlag der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, Leipzig 1999, p. 32 – 34.

<sup>81</sup> Cf. H. U. WÖHLER *Universals and Individuals*, cit., p. 185.

Secondo, dunque, l'ultima versione che Burley presenta del rapporto tra particolare e universale, l'universale è tale perché può essere il soggetto di proprietà contrarie contemporaneamente, mentre un singolare non può. Proprio per questo, si distinguono realmente.

### 1.5 La posizione di Erveo Natalis

Le tesi di Erveo Natalis<sup>82</sup> sugli universali si trovano in tutta la sua produzione filosofica e teologica. In particolare, però, tali questioni vengono affrontate nel suo *Tractatus de secundis intentionibus*<sup>83</sup>, composto a Parigi tra il 1309 e il 1316; nel *Quodlibet I*, q. 9<sup>84</sup>, discussa probabilmente tra il 1307 e il 1308; nel *Tractatus de quatuor materiis contra Henrico de Gandavo*, redatto tra il 1302 e il 1307; nel suo Commento alle Sentenze del 1309.

---

<sup>82</sup> Erveo Natalis (1250/1260 – 1323), nasce in Britannia, si unisce ai Domenicani nell'aprile del 1276. Tra il 1302 e il 1307, egli studia teologia a Parigi, al convento di Saint-Jacques. Si sa che il 26 giugno 1303, da baccelliere sentenziario, si schiera a favore del re di Francia nella sua accesa disputa con Bonifacio VIII sulla questione della potestà papale. Firma, quindi, insieme ad altri confratelli, la petizione sostenuta da Filippo IV il Bello, contro il Pontefice romano. È in questo periodo che Erveo compone il suo Commento alle Sentenze, ricevendo la licenza in teologia nel 1308. Successivamente, nel 1309, egli viene eletto Provinciale dell'Ordine di Francia e Maestro Generale dei Domenicani nel 1318. Erveo è anche a capo della commissione istituita per vagliare i lavori di Durando di San Porciano. In ogni caso, si contraddistingue per essere un pensatore originale e indipendente. Per quanto, infatti, la tradizione storiografica lo abbia etichettato sostanzialmente come un difensore delle tesi di Tommaso d'Aquino – egli compone una serie di scritti polemici in difesa del maestro domenicano e si prodiga per il processo di canonizzazione dello stesso –, «Hervaeus was at best an eclectic Thomist. Thus, he denied the central Thomistic doctrine of a real distinction between essence and existence in creatures. In his most explicit work on proving God's existence, Hervaeus, to some degree influenced by Duns Scotus (1266–1308), from among the famous five ways of Aquinas, embraced only the second from efficient causality and the fourth from degrees of being» (Cf. J. P. DOYLE, *Hervaeus Natalis*, in H. LAGERLUND (ed.), *The Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy between 500 and 1500*, Springer, Berlin 2010, p. 472).

<sup>83</sup> Cf. HERVAEUS NATALIS, *Tractatus de secundis intentionibus*, (ed.) J. P. Doyle, Marquette University Press, Milwaukee, 2008.

<sup>84</sup> Cf. HERVAEUS NATALIS, *Quodlibeta Hervaei Natalis*, I, q. 9, (ed.) Marcantonio Zimara per Georgium Arrivabenum, Venetiis 1513, repr. Gregg, Ridgewood, 1966.

La *quaestio* 9 del *Quodlibet I* di Erveo rappresenta, come sottolinea Amerini<sup>85</sup>, un testo particolarmente prezioso per la sua posizione in materia. Dopo avere esposto e criticato la posizione di Duns Scoto, complice, a suo modo di vedere, di compromettere l'unità della sostanza, per via delle *formalitates* che vi occorrerebbero distinte indipendentemente da qualsiasi atto cognitivo, Erveo espone positivamente il suo pensiero. Egli comincia facendo una distinzione: «To answer the problem of universals [...] one should keep distinct the question of the *being* of universals from that of their *unity* [...] while universals' being is mind-independent, universals' unity depends on an act of the intellect. No unity can be granted to universal in extramental reality»<sup>86</sup>. Secondo Erveo, la realtà, nelle sue componenti di base, è costituita da sole entità individuali. Questo, d'altra parte, non significa, per lui, che non si dia un fondamento dei concetti generali, che siano pure convenzioni linguistiche. Infatti, i concetti che esprimono gli aspetti essenziali di un individuo denotano tutti lo stesso referente, la stessa realtà particolare da cui sono tratti. Dal punto di vista del loro essere, quindi, gli universali hanno una qualche forma di esistenza al di fuori della mente. Il fatto di esistere come universali, la loro unità e reciproca distinzione, invece, dipende, secondo Erveo, dai modi diversi in cui si rapportano a diverse *res*:

Restat ponere opinionem quam credo esse veram. Ad cuius evidentiam primo intendo ostendere quod in uno et eodem individuo genus generalissimum et omnes differentie intermedie dicunt unam et eandem rem et sumuntur ab una et eadem re. Secundo intendo ostendere quod ille differentie intermedie quarum una est communior alter fundatur in illa re in ordine ad diversa. Tertio ostendam quomodo in uno et eodem individuo in ordine ad diversa possunt fundari tales differentie. Et hoc movendo quaedam dubia et solvendo ea<sup>87</sup>

Secondo il maestro domenicano, due o più oggetti possono convenire o distinguersi in virtù di una determinata proprietà in due modi, vale a dire, realmente o concettualmente. Se, dunque, è possibile distinguere l'essere dell'universale dalla sua unità e contemporaneamente concepire due modi alternativi con cui convenienza e distinzione possono essere intese, non è, d'altro canto, impossibile immaginare che due *res*, *x* e *y*, convengano e si distinguano contemporaneamente per la medesima proprietà.

---

<sup>85</sup> Cf. F. AMERINI, *Hervaeus Natalis on Universals*, in F. AMERINI, L. CESALLI, (eds.), *Universals in the Fourteenth Century*, Edizioni della Normale, Pisa 2017, pp. 122 – 125.

<sup>86</sup> Cf. *Ibi.*, p. 125.

<sup>87</sup> Cf. HERVAEUS NATALIS, *Quodlibeta Hervaei Natalis*, I, q. 9, cit., f. 19rB.

Socrate e Brunello, per esempio, come uomo e come cavallo, condividono la proprietà dell'animalità solo concettualmente. Cionondimeno, essi esprimono due animalità realmente distinte, giacché Socrate non è Brunello.  $X$  e  $y$  possono, dunque, essere realmente conformi (*conformitas realis*), secondo Erveo, senza per questo essere numericamente identici. Possono, infatti, convenire relativamente (*secundum quid*) ad un aspetto o proprietà reale, senza condividerla assolutamente (*absolute*), offrendo così il materiale per formare contemporaneamente degli stessi oggetti concetti comuni e concetti distinti. Come puntualizza molto bene Amerini, «in that they do partake of it [*vid.* a real property] relatively, they can move the intellect to a concept that confusedly represents them. In that they do not partake of it absolutely, they can instead move the intellect to different concepts, each of them able to represent those things in a clear and determinate way»<sup>88</sup>:

Ad quartum dicendum est quod aliqua duo convenire secundum rationem et differre secundum rem non est inconueniens. Nec sic convenire et differre sunt opposita; et sic etiam duas animalitates differre realiter in homine et equo et convenire secundum rationem in ipsa animalitate non est inconueniens. Si autem loquimur de conformitate reali, non est inconueniens aliqua duo esse conformiora secundum quid et difformiora simpliciter. Et secundum quod sunt conformiora secundum quid possunt movere ad unum conceptum confuse et indeterminate representantem es; et secundum quod sunt difformiora simpliciter possunt movere ad diversos conceptus determinate representantes ipsa<sup>89</sup>

Se, dunque, l'unità dell'universale dipende dall'intelletto, la realtà, il suo essere, per Erveo, ha, invece, un fondamento reale. Questa duplicità, che traspare perfettamente dal testo appena citato, riflettendosi nell'alternativa tra convenire o distinguersi realmente e convenire o distinguersi secondo ragione, deve fondarsi in qualche cosa di reale. Il fondamento dell'universale, per il teologo domenicano, è una conformità reale. Ora, tale conformità non è una relazione. È impossibile, infatti, che un solo *praedicamentum* possa essere il fondamento dell'unità di tutte le altre categorie. La *conformitas realis*, di cui il teologo domenicano parla, al contrario, è un dato quasi primitivo, precedente e quindi indipendente da ogni attività noetica. È ciò su cui si fonda la relazione di somiglianza che l'intelletto elabora e in virtù della quale connette

---

<sup>88</sup> Cf. F. AMERINI, *Hervaeus Natalis on Universals*, cit., p. 128.

<sup>89</sup> Cf. HERVAEUS NATALIS, *Quodlibeta Hervaei Natalis*, I, q. 9, cit., f. 20rA.

più entità realmente distinte con i concetti su questa formati. In tal senso, Erveo sembra considerare tale conformità come una disposizione reale di cui certi oggetti godono realmente, al di fuori della mente<sup>90</sup>. Amerini mette bene a fuoco questo punto, quando afferma che «maybe Hervaeus meant to differentiate the possession of the same form from the relation of substantial similarity or formal sameness we can establish between two conform things. The possession of the same form by many individuals is a nonreducible and nonrelational fact. A thing belongs to a given species by virtue of itself, by its own form [...] Only after we compare things to each other can we discover that they possess the same form and take this fact, i.e. the possession of the same form, as the foundation of the relation of substantial similarity or formal sameness or conformity holding among the things»<sup>91</sup>. Secondo Erveo, quindi, è la realtà stessa, così come è strutturata e predisposta, a indirizzare l'intelletto a formare determinati concetti: la conformità di due oggetti bianchi è tale indipendentemente dall'intelletto. D'altra parte, perché i concetti abbiano una loro validità non è, per lui, necessario porre *in re* un referente corrispondente ad ogni concetto, pena la compromissione dell'unità della sostanza. Il concetto che esprime il genere e quello che esprime la specie di Socrate hanno come referente la stessa realtà individuale. È, infatti, solo l'intelletto con la sua attività che costituisce nella loro specifica unità e universalità i concetti, la cui causa remota è presente, per quanto diversamente, nella realtà extra-mentale. Per il teologo domenicano, dunque, il pensiero esprime ciò che nella realtà c'è, manifestandolo in un modo che, senza tale attività, mai questa avrebbe potuto assumere. Da questo dipende il criterio che egli dà per distinguere un'*intentio prima* da un'*intentio secunda*, un criterio estremamente semplice. Dal suo punto di vista, un'intenzione prima denota tutto ciò che, per come è, non include nella sua definizione essenziale l'attività dell'intelletto. Questo non vuol dire, per Erveo, che l'uomo, l'animale, il rosso esistano come tali nella realtà extra-mentale. Semplicemente, nessuno di questi concetti, quanto al significato

---

<sup>90</sup> Cf. HERVAEUS NATALIS, *Quodlibeta Hervaei Natalis*, I, q. 9, cit., f. 20vA. «Sed unum dubium videtur esse de illa conformitate, utrum scilicet sit relatio vel non, quia videtur quod conformitas importet relationem. Si autem ponatur quod relatio sit causa unitatis uniuscuiusque predicabilis, sequitur quod unum praedicamentum sit ratio sumendi unitatem in omnibus aliis; quod non videtur conveniens. Et ad hoc breviter dicendum quod dilla conformitas prout hic de ipsa loquimur non est relatio, licet posset esse fundamentum relationis, et sicut relatio similitudinis sequitur fundamentum tale ut quedam passio, ita consequitur ipsum modo quo dictum est ad movendum unum conceptum».

<sup>91</sup> Cf. F. AMERINI, *Hervaeus Natalis on Universals*, cit., p. 132.

che veicolano, necessita dell'attività cognitiva del soggetto conoscente: l'uomo è un animale razionale indipendentemente da qualsiasi attività della mente. *L'intentio prima*, dunque, descrive un insieme in cui si danno tanto sostanze prime, come Socrate o Platone, quanto sostanze seconde, come gli universali. Un'intenzione seconda, al contrario, significa tutte quelle entità che nella loro definizione essenziale includono necessariamente l'attività dell'intelletto; indica, cioè, il modo d'essere che un oggetto contrae quando è pensato dall'intelletto, il frutto della riflessione che il pensiero fa sull'atto con cui coglie *l'intentio prima*<sup>92</sup>. Per Erveo, quindi, «the class of the things that are epistemologically real, i.e. definitionally mind-independent, is more extended than that of the things that are metaphysically real, i.e. existentially mind-independent. Outside our mind, only absolute and positive singular things can exist, and they are those that we can classify in one of the ten categories»<sup>93</sup>. La *res* che l'intelletto conosce, pur essendo singolare in se stessa, è costituita in modo tale da indirizzarlo a formare determinati concetti che la rappresentino. La priorità nell'ordine della conoscenza, dunque, spetta alla realtà. Non è un puro arbitrio dell'intelletto la formazione dei concetti. Persino le seconde intenzioni, infatti, per quanto includano nella loro stessa definizione l'attività del pensiero, dipendono indirettamente da ciò che l'intelletto coglie della realtà, da qualcosa che è al di là della capacità di alterazione della mente<sup>94</sup>.

---

<sup>92</sup> Cf. HERVAEUS NATALIS, *Tractatus de secundis intentionibus*, d. 1, q. 1, in (ed.) J. P. DOYLE, Marquette University Press, Milwaukee, 2008, p. 335. «Alio modo objective et hoc est dupliciter: uno modo sicut illud quod est directe objectum cognitum ab intellectu. Et isto modo omne quod est cognitum ab intellectu, quantumcumque sit extra intellectum subjective loquendo, est objective in intellectu. Et sic quando intellectus intelligit bovem, vel equum, vel quodcumque aliud, dicitur esse in intellectu objective bos, vel equus, vel quodcumque aliud quod intelligitur. Sicut quando aliquis habet ante se totam unam domum ut visam dicitur quod talis habet in conspectu suo totam domum. Alio modo dicitur aliquid esse objective in intellectu quia, scilicet, consequitur rem prout est objective in intellectu, sicut esse abstractum a Sorte et Platone consequitur hominem prout est objective in intellectu».

<sup>93</sup> Cf. F. AMERINI, *Hervaeus Natalis on Universals*, cit., pp. 120 – 121.

<sup>94</sup> Cf. HERVAEUS NATALIS, *Tractatus de secundis intentionibus*, d. 5, q. 2, cit., p. 561. «Ad evidentiam autem primi membri, sciendum quod aliquid potest dici consequi rem ex natura rei dupliciter. Uno modo, quia consequitur rem ex natura rei quantum ad suum esse reale, circumscripto omni alio, sive per impossibile sive per possibile, sicut habere tres angulos aequales duobus rectis consequitur triangulum ex natura rei quantum ad suum esse reale, circumscripto quocumque alio. Et illo modo dicitur aliquid consequi rem ex natura sua per oppositum ad consequi ab extrinseco. Et sic nulla secunda intentio consequitur rem ex natura sua quantum ad suum esse reale acceptam. Ad nullam enim rem ex natura sua quantum ad suum esse reale, quocumque alio circumscripto, consequitur esse abstractum, vel universale, vel genus, vel

Secondo Erveo, dunque, l'intelletto scopre la presenza di una conformità fra oggetti nella realtà, indipendente dalla sua attività. Si tratta di un'unità, per così dire, che precede il pensiero, ma che è il pensiero a rivelare confrontando tra loro le *res* in cui si imbatte. Attraverso tale atto di comparazione, la conformità reale e i nessi che sussistono tra i diversi individui presi in considerazione diventano il fondamento per l'elaborazione del concetto universale corrispondente. L'unità del concetto generale si costituisce qui, nell'interazione fra pensiero e realtà. A seconda, dunque, del grado di conformità che le cose realmente hanno fra loro e che l'intelletto esprime nei termini di una unità di pensiero, vengono formati concetti diversi, persino di un medesimo referente:

The unity of predicables has a remote foundation, the things' real conformity, and a proximate one, the universal concept that represents the mental object associated to each predicable. Heravaeus argues that the real conformity is sufficient to ground extramentally the different essential concept; there is no need to reify the predicables<sup>95</sup>

---

speciem , aut aliquid tale. Alio modo , potest dici aliquod consequi rem ex natura sua per oppositum ad consequi ex institutione alicuius instituentis secundum placitum. Et tunc dicitur aliquid consequi rem ex natura sua, sive naturaliter, quantum ad naturam eius, in comparatione ad hoc quod natum est consequi in illo secundum placitum instituentis. Et, illo modo, intentiones secundae quas considerat logicus consequuntur res intellectas ex natura rei. Non enim ex institutione alicuius secundum placitum instituentis est, quia res natae sunt abstracte intelligi et indeterminate. Immo naturaliter intellectus natus est moveri sic a re quod eam sic intelligat abstracte et indeterminate. Et per consequens nata est consequi rem intellectam isto modo quaedam indeterminatio, prout est obiective in intellectu. Et sic concedimus quod quaedam entia rationis consequuntur rem ex natura sua, modo quo expositum est».

<sup>95</sup> Cf. F. AMERINI, *Hervaeus Natalis on Universals*, cit., p. 130.

## 2.

### Gli universali in Pietro Aureoli.

#### Fonti e contesto storico.

#### 2.1 Introduzione

La teoria della conoscenza di Aureoli rappresenta senz'altro l'aspetto della sua riflessione che ha più attratto l'attenzione degli studiosi. Le ricerche si sono soffermate in modo particolare sul significato e sulla valenza della nozione di *esse apparens* e sul processo di formazione dei concetti universali. All'interno di questa linea interpretativa, è possibile individuare come due piste di ricerca complementari, ma distinte, che corrispondono a due diverse prospettive di indagine sulla questione degli universali. La prima – più battuta – è caratterizzata dall'attenzione al versante cognitivo del processo di formazione dei concetti generali<sup>1</sup>; la seconda – ancora in gran parte inesplorata – riflette sui presupposti ontologici della psicologia filosofica di Aureoli<sup>2</sup>. In questo capitolo, ci si soffermerà con particolare attenzione su questo secondo aspetto.

Discutere di come la facoltà dell'intelletto si intrecci con la struttura della realtà significa interrogarsi: (i) sulle condizioni di possibilità di un fondamento dei concetti universali; (ii) sulle modalità di esistenza di questo stesso fondamento, ammesso che esso esista; (iii) sulle strategie cognitive che l'intelletto sviluppa per coglierlo. La posizione di Aureoli in merito attraversa tutta la sua produzione teologica e filosofica: egli affronta

---

<sup>1</sup> Cf. C. ADRIAENSSEN, *Peter John Olivi and Peter Auriol on Conceptual Thought*, in *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 2, 2014, pp. 67 – 97; F. AMERINI, *Realism and Intentionality: Hervaeus Natalis, Peter Aureoli, and William Ockham in Discussion*, in S.F. BROWN, T. DEWENDER, AND T. KOBUSCH (eds.), in *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Brill, Leiden 2009, pp. 239-60; R. L. FRIEDMAN, *Peter Auriol on Intellectual Cognition of Singulars*, in *Vivarium* 38, 2000, pp. 177-93; ID., *Act, Species, and Appearance: Peter Auriol on Intellectual Cognition and Consciousness*, in G. KLIMA, (ed.) *Intentionality, Cognition, and Mental Representation in Medieval Philosophy*, Fordham University Press, New York, 2015, pp. 141-165. – 2015; O. GRASSI, *Intenzionalità. La dottrina dell'esse apparens nel XIV secolo*, Marietti, Torino, 2005.

<sup>2</sup> Cf. T. SUAREZ-NANI, *Singularité et individualité selon Pierre Auriol*, in S.F. BROWN, T. DEWENDER, T. KOBUSCH (eds.), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Brill, Leiden 2009, pp. 339-57; d'ora in poi: T. SUAREZ-NANI, *Singularité et individualité selon Pierre Auriol*; F. WÖLLER, *Theologie und Wissenschaft bei Petrus Aureoli. Ein scholastischer Entwurf aus dem frühen 14. Jahrhundert*, Brill, Leiden, 2015.



questo argomento sia nel suo Commento alle Sentenze<sup>3</sup>, che in determinate questioni del suo *Quodlibet*<sup>4</sup>. D'altra parte, bisogna riconoscere che le tesi di fondo sull'individuale concreto sostenute da Aureoli rappresentano in diversi casi solo un presupposto latente, senza che il nesso tra pensiero e realtà venga apertamente discusso. Non a caso, esse vengono il più delle volte formulate nel contesto di discussioni relative ai limiti e alle possibilità della conoscenza – sia essa umana, angelica o divina – in cui l'accento è posto più sull'attività cognitiva dell'intelletto, sull'oggetto della conoscenza, che sulla natura di ciò che esiste<sup>5</sup>. Da questo punto di vista, la posizione di Aureoli al riguardo viene il più delle volte solo tangenzialmente accennata; è più dedotta che tematicamente affrontata. D'altra parte, esiste un testo in cui Aureoli prende esplicitamente in esame la questione. Si tratta della d. 9, qq. 2 – 3 del Commento al Secondo Libro delle Sentenze. La *distinctio* 9 del Commento al Secondo Libro si occupa degli atti gerarchici degli angeli<sup>6</sup>. Collocandosi all'interno di questa tematica, le questioni 2 – 3 affrontano rispettivamente (i) il problema di come si distinguano gli angeli appartenenti ad un medesimo ordine e di come più ordini si distinguano all'interno di una medesima gerarchia<sup>7</sup> e (ii) il problema

---

<sup>3</sup> Cf. *Scriptum I*, d. 8, q. 3, a. 1 – 6; d. 35, pars 4, aa. 1 – 4 in Electronic *Scriptum* (<http://www.peterauriol.net/>), (ed.), R. L. FRIEDMAN, C. SCHABEL, W. O. DUBA; *Scriptum I*, d. 19, pars 3, a. 1 – 3, ff. 487a – 497b; d. 30, pars 1, a. 1 – 3, ff. 659a – 692a; d. 31, a. 1 – 3, ff. 708a – 719a in ed. Romae 1596, *Reportatio II*, d. 3, q. 2, a. 1 – 5, ff. 60a – 72b, in ed. Romae, 1605.

<sup>4</sup> Cf. *Quodlibet*, q. 1, in ms. Assisi, Biblioteca comunale 136, ff. 58ra – 60va; q. 5, in ms. Assisi, Biblioteca comunale 136, ff. 77rb – 81ra.

<sup>5</sup> Occorre fare una precisazione. Se generalmente il giudizio sull'implicitezza della trattazione del nesso tra ontologia e psicologia filosofica vale per i testi precedentemente citati, esistono, però, anche rilevanti eccezioni. In tal senso, *Scriptum I*, d. 8, q. 3, a. 1 – 6, e *Quodlibet*, q. 1, offrono più che di qualche spunto per aiutare a ricostruire la posizione di Aureoli sulla struttura dell'individuale concreto. Questi testi, benché non trattino direttamente tale tematica, più di altri spingono in quella direzione e sono quindi da considerarsi degli strumenti imprescindibili nell'indagine che si sta svolgendo. Per un esempio dell'importanza di questi testi all'interno della cornice teorica che stiamo discutendo si vedano, tra gli altri: KNEBEL, "Aureol and the Abiguities of the Distinction of Reason", in S.F. BROWN, T. DEWENDER, T. KOBUSCH (eds.), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Brill, Leiden 2009, pp. 325-37; M. PICKAVÉ, *Metaphysics as First Science: The Case of Peter Auriol*, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 15, 2004, pp. 487-516.

<sup>6</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Reportatio II*, d. 9, «De angelis quantum ad actus hierarchicos et ad maiorem evidentiam», ed. Romae 1605, f. 97.

<sup>7</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 9, qq. 2 – 3. Cf. Tomo II, pp. 1 – 71.

dell'individuazione di un soggetto in rapporto ad una specie<sup>8</sup>. Che questo sia l'ambito in cui vengono discussi problemi di ontologia ordinaria non deve sorprendere. Frequentemente in epoca medievale, l'angelologia rappresenta un contesto teorico particolarmente fecondo per l'elaborazione di teorie, i cui limiti si estendono ben oltre quelli dello spazio formale all'interno del quale pur vengono sviluppate<sup>9</sup>. Questo è uno di quei casi: sarà proprio la discussione sugli angeli ad offrire ad Aureoli la strumentazione tecnica e il vocabolario necessari per costruire la propria posizione in merito alla costituzione dell'individuo.

Ora, che la preoccupazione che anima lo sforzo intellettuale del teologo francescano in questi articoli sia quella sopra menzionata emerge non appena si considerino gli interrogativi e le problematiche cui intende rispondere e che di seguito sono riportati:

d. 9, q. 2<sup>10</sup>

a. 1: Utrum unitas specifica sit unitas alicuius rei communis extra animam in individuis

a. 2: Utrum unitas specifica sit unitas alicuius rei indifferentis

a. 3: Utrum unitas specifica sit tantum unitas similitudinaria et qualitativa

a. 4: Utrum unitas specifica sit in actu extra intellectum

d. 9, q. 3<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>9</sup> Su questo punto si vedano: T. SUAREZ-NANI, *Les anges et la philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées au XIIIe siècle*, Vrin, Paris 2002; T. HOFFMAN (ed.), *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, Brill, Leiden 2012.

<sup>10</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 9, q. 2, aa. 1 – 4, in ed. Romae 1605, f. 103a; Fb, f. 38vB; Pg, f. 35vB. Cf. Tomo II, p. 1.

<sup>11</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 9, q. 3, aa. 1 – 4, in ed. Romae 1605, f. 109a; Fb, f. 41rA; Pg, f. 36vA. Cf. Tomo II, p. 29.

a. 1: Utrum individuum sit formaliter individuum positivum pertinens intrinsece ad rationem speciei

a. 2: Utrum species contrahatur ad individuum per aliquod positivum vel privitivum additum

a. 3: Universaliter quid est principium individuationis sive quid addit individuum super speciem

a. 4: Utrum plures angeli possint esse in eadem specie

Già ad un primo sguardo, si intravede il percorso che Aureoli decide di seguire nell'affrontare i punti qui elencati. Per un verso, egli intende interrogarsi sulle condizioni di possibilità e sulle modalità di esistenza di un fondamento dell'unità specifica espressa dai nostri concetti generali. Per l'altro, egli vuole discutere lo statuto dell'individuale concreto e la sua relazione con la specie cui pure appartiene. Secondo questa prospettiva, universalità e individualità rappresentano trama e ordito di uno stesso problema: essi si intrecciano. In questo modo, la riflessione sull'una fa da controcanto alla riflessione sull'altra e viceversa: si tratta di due momenti distinti, ma che è bene affrontare parallelamente. Così, l'aspetto significativo del procedimento di Aureoli è che si fonda su una lettura sincronica dei due aspetti, al fine di esaltarne la reciproca funzionalità. Suarez-Nani mette bene in luce questo aspetto, quando afferma che «[l]a détermination du principe d'individuation dépend étroitement de la manière de concevoir le statut de l'espèce et son rapport aux réalités individuelles qui en font partie. À partir du constat de la similitude qui lie une multiplicité de réalités individuelles et permet de les regrouper en fonction de leur appartenance à une espèce, la difficulté majeure – qui a d'ailleurs marqué l'histoire de la problématique des universaux – a consisté à déterminer la nature et le fondement de cette similitude: s'agit-il d'une simple représentation ou image, d'un concept ou d'une réalité subsistant indépendamment de l'esprit qui la conçoit? Dans la deuxième question de la distinction IX Pierre Auriol discute précisément ce problème et clari e sa conception»<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Cf. T. SUAREZ-NANI, *Singularité et individualité selon Pierre Auriol*, cit. p. 341

**2.2 L'unità dell'universale *extra intellectum*. II *Sententiarum*, d. 9, q. 2, aa. 1-2.**

**La critica al realismo degli universali: fonti e struttura del testo.**

La q. 2 si occupa con particolare attenzione del primo e del secondo dei tre aspetti che abbiamo sopra richiamato: (i) se sia possibile affermare l'esistenza di un qualche fondamento dell'unità specifica, sulla base del quale determinati individui sono detti appartenere a una stessa specie e – in caso di risposta affermativa – (ii) quale sia la modalità secondo cui tale fondamento esista. In questo contesto, il primo e il secondo articolo rappresentano la *pars destruens* del procedimento argomentativo di Aureoli. Essi raccolgono le critiche che egli rivolge a quelle teorie che, per garantire la validità dei concetti universali, sono disposte ad ammettere l'esistenza di una realtà comune a più individui. Da questo punto di vista, se si vogliono correttamente interpretare gli argomenti che egli produce di volta in volta e insieme valutarne l'efficacia, è importante individuare con precisione gli autori che Aureoli interpella nei due diversi articoli e quindi chiarire in che relazione stia la tesi contestata all'a. 1, con quella discussa all'a. 2.

Nel primo articolo, Aureoli non si interroga soltanto su possibilità e modalità d'esistenza di un'unità che possa servire come fondamento degli universali, ma qualifica in modo preciso il tipo di unità in questione. Egli infatti si chiede se l'unità che si riscontra fra gli individui appartenenti ad una medesima specie non corrisponda a una qualche realtà comune esistente come tale in quegli stessi individui e non sia quindi da collocarsi nella realtà extramentale:

Prima est utrum unitas specifica sit unitas alicuius rei communis extra animam in individuis existentis<sup>13</sup>

Come è facile riscontrare in altri luoghi della sua produzione, anche in questo caso l'incedere dell'argomentazione di Aureoli è essenzialmente dialettico o oppositivo: prima di formulare in modo diretto la propria soluzione in merito ad un problema, egli comincia con il definirla attraverso l'individuazione di certi bersagli teorici con i quali decide di entrare in polemica.

---

<sup>13</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II.*, d. 9, q. 2, a. 1 in Tomo II, p. 1, n. 1.

### 2.2.1 “*Haec fuit opinio Platonis, quae duravit usque ad tempora Philosophi, in qua iudicio meo multi hodie realiter incidunt multi*”. Il bersaglio polemico di Aureoli all’a. 1

Nelle prime battute dell’a. 1, Aureoli offre un indizio prezioso per l’individuazione delle fonti che sono qui oggetto della sua contestazione. egli identifica la tesi discussa all’a.1 con la posizione di Platone:

Haec fuit opinio Platonis, quae duravit usque ad tempora Philosophi, in qua iudicio meo multi hodie realiter incidunt<sup>14</sup>

Il giudizio di Aureoli è sorprendente e allo stesso tempo molto prezioso. Per un verso, tale riferimento offre un criterio teorico certo per individuare, fra le dottrine allora più in voga all’Università di Parigi, quelle contro cui egli si scaglia. Per l’altro, esso ci permette di apprezzare il modo in cui tali correnti venivano percepite ed interpretate da un pensatore contemporaneo. Ora, secondo Aureoli, il platonismo o ciò che per lui è più in generale il realismo è ancora un’impostazione filosofica molto diffusa dell’ambiente di ricerca e di insegnamento, nel quale egli si trovava ad operare: «iudicio meo multi hodie realiter incidunt»<sup>15</sup>. Chi sono questi *multi*? Il riferimento è senz’altro molto generale, eppure rivela più di quanto non si creda ad un primo sguardo. Cominciamo da ciò che è evidente. La vaghezza dell’attribuzione rende fragile qualsiasi lettura che aspiri a proporre più di una semplice ipotesi di lavoro: una soluzione definitiva di questo enigma appare per il momento una meta ancora lontana. Perciò, in assenza di evidenze insindacabili e costretti nello spazio delle pure congetture storiche, è bene praticare una certa cautela intellettuale. D’altra parte, bisogna riconoscere che la generalità del riferimento qui usato suscita più di qualche curiosità. Come Schabel<sup>16</sup> mette in luce in un suo lavoro, la prosa di Aureoli è usualmente caratterizzata da un

---

<sup>14</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II.*, d. 9, q. 2, a. 1 in Tomo II, p. 2, n. 2.

<sup>15</sup> Cf. *Ibid.* Per un riscontro storiografico dell’affermazione di Aureoli si veda quanto afferma Conti. Cf. A. CONTI, *The English Way to Realism: from Burley to Paul of Venice via the Oxford School*, in AMERINI, F., CESALLI, L. (eds.), *Universals in the Fourteenth Century*, Edizioni della Normale, Pisa 2017, p. 37. «Realism was the major philosophical option in th later Middle Ages (1300ca. – 1450)».

<sup>16</sup> Cf. C. SCHABEL, *Auriol’s Rubrics: Citations of University Theologians in Peter Auriol’s Scriptum in Primum Librum Sententiarum*, in S.F. BROWN, T. DEWENDER, T. KOBUSCH (eds.), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Brill, 2009, pp. 3-38, in particolare pp. 3 – 5.

articolato e puntuale sistema di citazioni degli autori con cui egli entra in discussione: la quantità di dati e riferimenti che egli inserisce nel corpo del testo è davvero notevole. Nel suo *Scriptum super Primum Sententiarum*, il livello di precisione nell'identificazione dell'interlocutore è altissima. Una testimonianza indiretta, ma preziosissima di questo è fornita, pochi anni dopo Aureoli, da Francesco di Meyronnes. A dimostrazione di quanto fosse da tutti considerato una fonte estremamente affidabile per la conoscenza delle opinioni dei teologi dell'epoca, egli invita quanti erano interessati a documentarsi al riguardo a consultare proprio lo *Scriptum super Primum Sententiarum* di Aureoli<sup>17</sup>. La stessa tendenza sembra conservarsi anche nelle *Reportationes*: benché forse con un minore grado di precisione, ciononostante Aureoli fornisce anche in questi testi una serie di dettagli o indizi che permettono di risalire alla fonte e fornire un riferimento testuale non equivoco<sup>18</sup>. A fronte di queste considerazioni sorge una domanda: che cosa spinge il maestro francescano a servirsi di un riferimento così vago, in un punto in cui la sua prosa è di solito definita da un livello di precisione nelle attribuzioni ben più elevato? La conciliabilità di questi due aspetti è qualcosa di cui è necessario dare ragione. Ora, tenendo conto della assoluta genericità del riferimento qui preso in considerazione e della costante tendenza di Aureoli ad indicare con estrema puntualità la propria fonte di riferimento, è lecito supporre che, usando il termine *multi*, egli non solo avesse in mente una cerchia ben definita di individui, ma che stesse anche servendosi di un'espressione magari diventata standard nel lessico filosofico in uso fra i suoi contemporanei per

---

<sup>17</sup> S. F. BROWN, *Walter Burley, Peter Aureoli, and Gregory of Rimini*, in J. MARENBOON (ed.), *Routledge History of Philosophy*, vol. III *Medieval Philosophy*, Routledge, London – New York, 1998, p. 381. «If Aureoli is significant for the independent power of his thought, he is also important for the thorough knowledge of his contemporaries whom he blended into his own synthesis. Francis Meyronnes praises him highly for his portrait of the positions of others when he simply declares, 'If you want to see the opinions of others presented distinctly, look everywhere in Aureoli' ([15.24] 24)».

<sup>18</sup> Cf. *Rep.* II, d. 3, q. 2, a. 2 in Fb, f. 24rA; in Pg, f. 21rB; in ed. Romae, 1605, f. 62b. «Dicit enim quidam doctor modernus Haerveus ...». Si veda anche: *Rep.* II, d. 3, q. 2, a. 1 in ed. Romae, 1605, f. 58a. «Hoc puto intellexit Doctor antiquus Bonaventura ...»; d. 15 q. 2, a. 2, in ed. Romae, 1605, f. 211a. «et hoc est quod Doctor Subtilis dicit ...»; *Rep.* III, d. 16, q. 1, a. 1, in ed. Romae, 1605, f. 449a. «Primus autem est doctoris Henrici in Quodlibet ...»; *Rep.* III, d. 23, q. 2, a. 3, in ed. Romae, 1605, f. 493a. «Ideo Henricus super 8 quolibet suo, quaestione 15 ...»; *Rep.* III, d. 14, q. 2, a. 1, in ed. Romae, 1605, f. 433b. «Dicunt aliqui quod sic, et est opinio Doctoris nostri antiqui, 3 parte, quaestione 9, articulo 4, et Thomae in Summa, 3 Sententiarum, distinctione 14, articulo 3, quaestione 5 contra opinionem quam posuit in Scripto ...»; *Ibi.*, f. 437b. «Et ob hoc Thomas, qui contrarium determinaverat in Christo, postmodum revocavit in Summa, 3 parte, quaestione 9, articulo 4 ...».

indicare una certa posizione. È però vero che in questo modo soltanto metà del lavoro è stato fatto. Potrebbe, infatti, essere utile provare a ipotizzare quali potrebbero essere effettivamente gli interlocutori di Aureoli in questo dibattito. Rispondere a tale quesito significa indagare la ragione per cui egli consideri platoniche le posizioni che questi *multi* sostengono.

Secondo Aureoli, ritenere che ci sia una realtà comune a più individui realmente esistente negli stessi significa credere che:

*alia est realitas in qua conveniunt Sortes et Plato, et aliae sunt realitates per quas differunt*<sup>19</sup>

Gli argomenti e le implicazioni filosofiche di questa tesi saranno discusse più avanti. Ciò che ci interessa in questo momento è andare a vedere in che modo Aureoli descrive l'equivalenza tra questa posizione e la dottrina platonica. Poco prima della conclusione dell'a. 1 e di passare alla discussione di a. 2, Aureoli offre una lettura riassuntiva della posizione che ha appena finito di contestare. Per fare questo, Aureoli riprende da dove aveva cominciato. Egli raccoglie le obiezioni agli argomenti che ha appena finito di portare contro la tesi discussa nell'a. 1 in un'unica definizione: «haec sunt rationes fundamentales cuiusdam opinionis, quae fuit valde communis et famosa usque ad tempora Aristotelis, et fuit opinio Platonis»<sup>20</sup>. È una valutazione sintetica, ma non per questo approssimativa. Utilizzando questa formula, Aureoli sente di raggiungere il cuore più vero dell'opinione appena trattata: a suo avviso, affermare l'esistenza di una natura specifica nella realtà extra-mentale, indipendente da qualsiasi atto del pensiero ed attualmente presente nei singoli individui che la istanziano può essere considerato senza troppi sforzi un genuino insegnamento platonico. Per giustificare tale affermazione, Aureoli propone una sua interpretazione della dottrina delle Idee di Platone:

*Haec sunt rationes fundamentales cuiusdam opinionis, quae fuit valde communis et famosa usque ad tempora Aristotelis, et fuit opinio Platonis. Sed secundum rei veritatem non fuit opinio Platonis quod ideae essent separatae subiecto et loco, sed erant separatae separatione reali, quia erant realiter aliud ab individuis quibus erant communes, et erant hoc modo ingenerabiles et incorruptibiles et per communicationem talis realitatis communis isti et illi,*

---

<sup>19</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II.*, d. 9, q. 2, a. 1 in Tomo II, p. 2, n. 2.

<sup>20</sup> Cf. *Ibi.*, n. 22.

et iste et ille erant homines et sic de aliis individuis aliarum specierum. Et hunc intellectum tangit Philosophus, 2 De Generatione et Corruptione, qui dicit quod apud illos generatio fiebat per ingressum et egressum, et ita mens eorum erat quod idea erat realitas intra individuum, sed tamen extra, non per separationem localem, sed entitativam, quia realiter distincta ab individuo. Et realitas istius ideae communis fiebat huius et illius particularis per materiam contrahentem, et hoc modo Callias et Sortes non differunt nisi per materiam, et sic procedit Aristoteles contra istam opinionem ad istum intellectum, 7 Metaphysicae<sup>21</sup>

In un modo per certi versi curioso, Aureoli ritiene che Platone non abbia mai considerato le Idee come realtà separate, se con questo si intende dire che le Idee nella propria interezza si trovano in un altro luogo, rispetto al soggetto particolare che le partecipa. Al contrario, secondo l'interpretazione di Platone, qui avanzata da Aureoli, le Idee sarebbero separate dagli individui, secondo un altro tipo di separazione: l'Idea è separata dal particolare che le istanzia, secondo una forma di separazione reale. Ciò che ora diventa decisivo è cercare di capire in che senso una separazione reale non implichi anche una separazione locale. Dire con Aureoli che le Idee platoniche sono realmente altro dagli individui che compongono e a cui sono comuni, senza per questo esistere come tali in un mondo diverso da quello contingente è possibile solo ad una condizione. In particolare, ciò è vero, se e solo se l'Idea, dandosi tutta nell'individuo, mantiene comunque intatta la propria alterità da ciò in cui si istanzia; se e solo se in Socrate, oltre alla sua esistenza individuale, si ammette anche la presenza della totalità dell'umanità comune, in sé completa e indeterminata. Secondo Aureoli, è solo di questo che Platone afferma che un Idea *esiste come comune in* e contemporaneamente *realmente altra da* ogni individuo, in cui però si incarna. Egli lo ribadisce qualche riga più sotto: «mens eorum erat quod idea erat realitas intra individuum, sed tamen extra, non per separationem localem, sed entitativam, quia realiter distincta ab individuo»<sup>22</sup>. Alla luce della sua interpretazione della soluzione platonica al problema della separazione fra mondo reale e mondo ideale, Aureoli riqualifica tutte le proprietà delle Idee che Platone aveva loro attribuito. Dal suo punto di vista, questa separazione entitativa permette a Platone di considerare le Idee ingenerabili e incorruttibili; pensare le diverse specie come il

---

<sup>21</sup> Cf. *Ibi.*, pp. 7 – 8, n. 22. Per un'analisi della ricezione e dell'uso della filosofia Platone nei secoli XIII e XIV, si veda il contributo di Lami su Bonaventura. Cf. A. LAMI, *Plato metaphysicus (Quando Platone supera Aristotele): alcune riflessioni di Bonaventura, storico del pensiero*, in M. BORRIELLO, A. M. VITALE (eds.), *Princeps Philosophorum. Platone nell'Occidente tardo-antico, medievale e umanistico*, Città Nuova, Roma 2016, pp. 343 – 376.

<sup>22</sup> Cf. *Ibi.*, p. 8, n. 22.



prodotto di una reciproca comunicazione delle realtà ideali – per esempio, quella del genere prossimo e della differenza; ritenere che le Idee contraggano l'individualità e una forma di esistenza contingente per l'aggiunta della materia; descrivere i fenomeni di generazione, mutamento e corruzione degli individui come l'ingresso e la fuoriuscita degli stessi dall'Idea di cui partecipano. Infine, è proprio perché è questa la corretta interpretazione della dottrina di Platone che si può capire la critica che Aristotele gli rivolge nel libro VII della *Metafisica*.

Ora, il valore di questa sintesi per il percorso che stiamo svolgendo è sia teorico che storico. Essa è importante dal punto di vista teorico, perché permette di apprezzare il presupposto su cui si fondano le critiche di Aureoli e la posizione che in seguito egli proporrà. Lo è ancor di più da un punto di vista storico, perché ci offre un criterio per formulare alcune ipotesi su quali fossero le teorie che Aureoli considerava – a torto, o a ragione – 'platoniche' o platonizzanti e gli autori che le sostenevano. Tenendo conto di questo aspetto, è bene andare a vedere, anche se in maniera cursoria, in che misura i controargomenti e le ragioni contro cui Aureoli si scaglia possono effettivamente dirsi platonici. Come si è visto, ciò che principalmente qualifica come platonica l'opinione discussa nell'a. 1 è il fatto di ammettere una realtà comune a più individui realmente esistente negli stessi. Vediamo come questa precisazione si esemplifichi nel testo ed a tale scopo prendiamo come campione tre argomenti:

1. Quantum ad primam quaestionem arguo primo quod unitas specifica est unitas rei alicuius existentis extra intellectum, sic: quia impossibile est aliqua eadem realiter convenire et differre; sed si non detur unitas alicuius realis extra intellectum, sequitur quod aliqua eodem reali omnino conveniant realiter et realiter differant; quare, etc. Minorem probo, quia haec albedo et haec albedo differunt inter se realiter et certum est quod conveniunt realiter in albedine, circumscripto actu intellectus, magis enim ex natura rei convenit haec albedo cum hac albedine quam cum hac nigredine, et haec convenientia non est nisi in unitate specifica; igitur, etc.<sup>23</sup>
2. Dices: illa communis realitas non est humanitas distincta ab illa, sed sit propria et determinata per proprietatem hypostaticam isti, quae quidem proprietas trahit eam ad esse individui, et ideo individuum super illam non dicit aliam humanitatem, sed tantum

---

<sup>23</sup> Cf. *Ibi.*, p. 2, n. 1.

dicit proprietatem illam contrahentem, et ambo sunt una propria substantia ipsius individui<sup>24</sup>

3. Nunc pono instantias et difficultates quae occurrunt circa hoc. Et prima quidem est quia omni uni potentiae correspondet unum obiectum formale sub una ratione; sed visus est una potentia circumscripto actu intellectus; igitur correspondet sibi unum obiectum formale sub una ratione. Illud est color, et non hic color; igitur color, in quantum abstrahit ab hoc colore, est aliud in rerum natura.<sup>25</sup>

Il primo qui riportato è l'argomento principale: esso è posto a sostegno della tesi discussa in apertura dell'a. 1. Il secondo fa parte della batteria di argomenti prodotti a favore dell'esistenza di un'unità specifica, realmente esistente negli individui che la istanziano. Il terzo rappresenta la prima delle obiezioni in risposta alle critiche che Aureoli ha precedentemente rivolto alla tesi discussa. Non è nostra intenzione analizzare tali argomenti in questa sede. Giova ricordarlo, ciò che innanzitutto ci interessa ora è cercare di identificare le fonti di Aureoli e stabilire la relazione fra la tesi discussa all'a.1 e all'a. 2 della q. 2. Per fare questo, occorre senz'altro prendere in considerazione il contenuto dei testi. D'altra parte, ciò non verrà fatto con l'intento primario di ricostruire il pensiero, ma di definirne il retroterra storico. Muovendo da questa cautela teorica, una prima evidenza si impone, non appena si comparino i tre testi qui riportati. Per dimostrare la necessità dell'esistenza reale di una natura specifica in ogni individuo che la istanzia, ciascuno di questi argomenti suppone come vera l'interpretazione della dottrina di Platone che Aureoli ha proposto. Brevemente, andiamo a vedere come questo accada. La prima prova fornita funziona grosso modo in questa maniera: se si considera inammissibile la presenza di un'unità specifica esistente negli individui appartenenti ad una certa classe e quindi si ritiene che non ci sia un'altra unità oltre l'unità numerica, allora non ci sarebbe nessuna ragione per affermare che due bianchezze particolari convengono fra loro, più di quanto possa mai fare una data bianchezza con una data nerezza. Siccome questo è assurdo – è evidente, infatti, che due cose bianche convengono nella loro bianchezza indipendentemente da qualsiasi attività cognitiva, più di quanto possa mai fare una cosa bianca con una cosa nera – è necessario ammettere la presenza di un'unità specifica negli individui che riconosciamo

---

<sup>24</sup> Cf. *Ibi.*, p. 4, n. 9.

<sup>25</sup> Cf. *Ibi.*, p. 5, n. 14.

appartenenti ad uno stesso insieme. L'argomento è valido solo se l'umanità in Socrate e Platone è presente tutta e contemporaneamente in ciascuno: questo è il tipo di separazione, secondo cui – a detta di Aureoli – Platone aveva pensato la separazione delle Idee. La seconda dimostrazione è pensata come una risposta ad un problema che quanti sostengono una forma di realismo degli universali come quella delineata all'a. 1 devono fronteggiare: se si ammette in più individui di una stessa specie la presenza reale dell'unità comune che li rende tali, conviverebbero allora nello stesso individuo l'unità comune e la sua individualità – l'umanità generale e la socraticità. In altre parole, l'unità dell'individuo esistente sarebbe perciò stesso compromessa. Per disinnescare questo cortocircuito teorico, Aureoli ritiene che i *multi*, che invece sostengono la validità di questa tesi, elaborerebbero grosso modo un controargomento di questo tipo. Non può darsi il caso che in Socrate esistano contemporaneamente l'umanità generale e la sua umanità particolare: attraverso l'applicazione di una proprietà ipostatica alla natura specifica, l'umanità comune e generale è contratta in un individuo. Ciò che esiste è un'unica sostanza, un'unica umanità: l'individuo non esprime nulla di più che l'umanità generale contratta in un particolare per l'aggiunta di una proprietà deputata a fare questo. In questo modo, resta vero dire che in Socrate è presente la totalità dell'umanità generale: ciò non significa necessariamente ammettere l'esistenza di due umanità distinte. Ora, come il precedente, anche questo argomento suppone la lettura che Aureoli ha dato di Platone: in Socrate, oltre alla socraticità, è presente la totalità dell'umanità comune. D'altra parte, esso aggiunge qualcosa in più: esso spiega come unità specifica – o Idea platonica, secondo l'interpretazione di Aureoli – e unità dell'individuo convivono, senza che sia compromessa l'unità del proprio soggetto. Da questo punto di vista, la chiave di volta è rappresentata dalla proprietà ipostatica: essa è lo strumento teorico che permette all'Idea di essere una con e insieme separata da l'individuo che la istanzia. Il terzo argomento cerca di dare ragione dell'esperienza sensibile e si sviluppa come segue. Ogni potenza o facoltà ha un proprio oggetto formale. Tale oggetto è definito dal fatto di corrispondere in modo unico ad una potenza: unico è il modo di cogliere gli oggetti che ogni potenza dispone. In questo contesto, la vista è senz'altro una potenza e quindi ad essa corrisponderà in modo univoco un oggetto formale. Ora, ciò che definisce la vista in quanto tale non è la capacità di vedere questo o quest'altro colore, ma di vedere la realtà in quanto colorata: essa coglie le cose sotto il rispetto del colore. Infatti, se l'oggetto formale della vista non fosse il colore in quanto tale, ma un colore determinato, le sarebbe impossibile

riconoscere altri colori da quello dal suo oggetto formale. Siccome questo è evidentemente falso, bisogna dire che la vista tende al colore come tale indipendentemente dal fatto che se ne sia coscienti o meno. Ora, occorre notare un aspetto, direbbero quanti sostengono la tesi contestata da Aureoli: dire che l'oggetto formale di una potenza reale come la vista è il colore in quanto tale e non questo singolo colore, implica che il colore in quanto tale sia realmente altro dal colore in cui si istanzia: per quanti colori diversi ci siano, in ognuno è la presenza dell'unità specifica del colore che lo qualifica come tale. La ragione per cui tale argomento può dirsi platonico, è, alla luce delle considerazioni fatte per i due precedenti, ancora più chiara. Grazie alla sua interpretazione della dottrina delle Idee, Aureoli offre dei criteri molto chiari per definire l'insieme a cui quei *multi* appartengono: una teoria è platonica per il fatto di ammettere una realtà comune a più individui realmente esistente negli stessi. D'altra parte, la sua interpretazione di Platone gli dà anche la possibilità di estendere i limiti di questo insieme ben al di là dei confini della lettera della dottrina delle Idee. In forza di questo, dunque, teorie che difficilmente potevano sembrare platonizzanti possono di diritto essere incluse in tale insieme.

### 2.2.2 Il riferimento a Duns Scoto

La combinazione di questi due fattori non sembra fornire una griglia interpretativa sufficientemente stretta per arrivare all'individuazione di tutti quegli autori cui Aureoli si riferisce con il termine *multi*. Tuttavia, alcune ipotesi preliminari possono essere fatte. In aiuto giunge la ricostruzione di Suarez-Nani. Dal suo punto di vista fra i *multi* cui Aureoli fa riferimento, è senz'altro possibile includere Duns Scoto:

la formulation de cette position permet sans doute d'y inclure celle de Jean Duns Scot, même si celui-ci ne semble pas représenter le seul terme de référence<sup>26</sup>

Il fatto che Aureoli si riferisca ad un gruppo più o meno esteso di persone, o stia comunque prendendo in esame una posizione generale rende difficile credere che egli si stia riferendo ad un autore soltanto. Da questo punto di vista, è evidente che qui Duns

---

<sup>26</sup> Cf. T. SUAREZ-NANI, *Singularité et individualité selon Pierre Auriol*, cit. p. 342. «la formulation de cette position permet sans doute d'y inclure celle de Jean Duns Scot, même si celui-ci ne semble pas représenter le seul terme de référence».

Scoto non può in nessun modo rappresentare il solo bersaglio polemico di Aureoli. Tuttavia, sembra lecito ipotizzare che la sua posizione possa essere una di quelle cui egli allude. Anzi, sembra proprio essere questo il caso. Si considerino i testi sopra riportati in rapporto ad alcuni argomenti che Duns Scoto produce nei suoi scritti. Senza avere la pretesa di affermare che Aureoli avesse in mente esattamente, o – meglio – solo questi testi, quando elaborava le proprie critiche al realismo della tesi del primo articolo, ciò che però risulterà immediatamente evidente è la somiglianza che si può riscontrare fra essi. Giova ricordarlo, per Aureoli è sufficiente che una teoria ammetta in qualche modo l'esistenza in atto dell'unità specifica all'interno degli individui che la istanziano, perché questa possa essere di diritto considerata platonica.

PETRUS AUREOLI

*II Sent.*, d. 9, q. 2, a. 1

Quantum ad primam quaestionem arguo primo quod unitas specifica est unitas rei alicuius existentis extra intellectum, sic: quia impossibile est aliqua eadem realiter convenire et differre; sed si non detur unitas alicuius realis extra intellectum, sequitur quod aliqua eodem reali omnino conveniant realiter, et realiter differant; quare, etc. Minorem probo, quia haec albedo et haec albedo differunt inter se realiter et certum est quod conveniunt realiter in albedine, circumscripto actu intellectus, magis enim ex natura rei convenit haec albedo cum hac albedine, quam cum hac nigredine, et haec convenientia non est nisi in unitate specifica; igitur, etc

IOANNES DUNS SCOTUS

*Ordinatio II*, d. 3, p. 1, q. 1, in *Opera Omnia*, ed. Vaticana, vol. VII, p. 400

Quia si omnis unitas realis est numeralis, ergo omnis diversitas realis est numeralis. Sed consequens est falsum, quia omnis diversitas numeralis in quantum numeralis est aequalis, - et ita omnia essent aequae distincta; et tunc sequitur quod non plus posset intellectus a Socrate et Platone abstrahere aliquid commune, quam a Socrate et linea, et esset quodlibet universale purum figmentum intellectus

PETRUS AUREOLI

*II Sent.*, d. 9, q. 2, a. 1

Dices, illa communis realitas non est humanitas distincta ab illa, sed sit propria et determinata per proprietatem hypostaticam isti, quae quidem proprietas trahit eam ad esse individui, et ideo individuum super illam non dicit aliam humanitatem, sed tantum dicit proprietatem illam contrahentem, et ambo sunt una propria substantia ipsius individui

PETRUS AUREOLI

*II Sent.*, d. 9, q. 2, a. 1

Nunc pono instantias et difficultates quae occurrunt circa hoc. Et prima quidem est quia omni uni potentiae correspondet unum obiectum formale sub una ratione; sed visus est una potentia circumscripto actu intellectus; igitur correspondet sibi unum obiectum formale sub una ratione. Illud est color, et non hic color; igitur color, in quantum abstrahit ab hoc colore, est aliud in rerum natura

IOANNES DUNS SCOTUS

*Reportatio I-A*, d. 28, q. 2, sch. 2, in *Opera Omnia*, ed. Wadding, vol. XXII, p. 330

modus vero ponendi est iste: Essentia enim, ut intellecta a se, est omnino prima, et sic non intelligitur ut apta nata fundare relationes per modum informationis, ut ipsam informando, sed per modum quo forma quidditatis fundare dicitur proprietates hypostaticas, quae etiam in creaturis non informant quidditatem, sed solum dant ei esse incommunicabile

IOANNES DUNS SCOTUS

*Ordinatio I*, d. 2, p. 2, q. 1-4, in *Opera Omnia*, ed. Vaticana vol. II pp. 348-349

Ista differentia manifestatur per exemplum: si ponatur albedo species simplex non habens in se duas naturas, est tamen in albedine aliquid realiter unde habet rationem coloris, et aliquid unde habet rationem differentiae; et haec realitas non est formaliter illa realitas, nec e converso formaliter, immo una est extra realitatem alterius – formaliter loquendo – sicut si essent duae res, licet modo per identitatem istae duae realitates sint una res

La ragione che ci ha spinto a paragonare i testi di Duns Scoto con il testo di Aureoli è innanzitutto di carattere teorico. Come emerge dai testi qui considerati e se si tiene in considerazione la lettura di Platone che Aureoli propone, si potrebbe affermare, senza commettere abusi teorici che Duns Scoto – senza saperlo, probabilmente – potesse essere considerato un autore di stampo platonizzante. Il procedimento dei primi due testi è sostanzialmente speculare. Come fa Aureoli riportando il principale argomento a favore dell'esistenza dell'unità specifica negli individui in cui si istanzierebbe, così procede Duns Scoto. Sinteticamente: è necessario ammettere l'esistenza di un'unità altra dalla semplice unità numerica, altrimenti non ci sarebbe nessuna ragione per affermare che Socrate e Platone convengono fra loro, più di quanto possa mai fare Socrate con una linea. Ciò che è sottinteso in questo passaggio, ma sappiamo grazie ad altri testi di Duns Scoto è che questa unità è presente negli individui che la istanziano; è dotata di una densità ontologica propria, al punto da essere completamente indipendente da qualsiasi atto dell'intelletto<sup>27</sup>. I due argomenti successivi fanno appello alla proprietà ipostatica, come a quello strumento teorico in grado di contenere un possibile paradosso cui il realismo degli universali potrebbe andare incontro. Infatti, se si ammette in più individui di una stessa specie la presenza reale dell'unità comune che li rende tali, bisognerebbe dire che nello stesso individuo convivono l'unità comune e la sua individualità. Come fa Aureoli, così Duns Scoto: la proprietà ipostatica non aggiunge un contenuto formale alternativo a quello della natura

---

<sup>27</sup> In margine a quanto qui sottolineato, ci limitiamo a segnalare quanto segue. A testimonianza del fatto che la formulazione della tesi del primo articolo possa essere in effetti considerata scotista, è interessante constatare il modo in cui Ockham in un suo testo riassume, prima di criticare, l'opinione di Duns Scoto. Cf. G. DE OCKHAM, *Ordinatio I*, d. 2, q. 6, p. 173 in ID., *Opera Theologica*, (ed.) S. BROWN, G. GÁL, A. GAMBATES, C. HARKINS, Istituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, New York 1970. «Praeterea, impossibile est idem eodem omnino a parte rei realiter differre ab aliquo et realiter convenire cum eodem; sed Sortes realiter differt a Platone et realiter convenit cum eodem; igitur etc». Come si noterà, essa è sorprendentemente simile alla presentazione che Aureoli dà dell'opinione all'a. 1. Ragionevolmente – ma ciò si vedrà meglio da quanto segue –, tutto questo rappresenta una preziosa testimonianza del modo in cui la posizione di Duns Scoto era percepita e rielaborata. In altre parole, secondo degli interpreti come Ockham, ma – potremmo forse dire – anche come Aureoli, l'insegnamento del Dottor Sottile poteva essere effettivamente sintetizzato nell'affermazione, secondo la quale è necessario ammettere, in due entità simili secondo un certo rispetto, la presenza reale in quegli stessi individui della proprietà in virtù della quale sono detti essere simili. In altre parole, questa testimonianza può offrire una dimostrazione, benché indiretta, di quanto Aureoli, alla luce della sua rilettura della dottrina delle Idee, potesse considerare quello di Duns Scoto un pensare effettivamente platonizzante.

presente nell'individuo. In altre parole, non c'è una duplicazione di nature, ve n'è una soltanto. Ciò che la proprietà ipostatica aggiunge a questa stessa quiddità è solo la proprietà dell'incondivisibilità. La terza coppia di testi, benché presenti più differenze, è in fondo una applicazione dei primi due passaggi presi in considerazione e quindi sono giustificati dal medesimo procedimento argomentativo. Alla luce di quanto detto, risulta più chiaro in che termini sia possibile includere Duns Scoto fra i *multi* cui Aureoli qui si riferisce. Dopotutto, bisogna dire che Duns Scoto è più di un 'normale' realista moderato: le essenze comuni, in certi passaggi dei suoi testi – come in quelli qui citati – sembrano dotate di una consistenza ontologica ben più solida di quella degli enti di ragione; sono indipendenti da qualsiasi attività cognitiva; esistono nella realtà extra-mentale, in quanto istanziate in entità particolari. Da questo punto di vista, la teoria di Scoto offriva forse più di qualche pretesto perché Aureoli la considerasse platonizzante. In conclusione, senza volere asserire che i testi di Duns Scoto qui presi in considerazione siano tutti e soli gli argomenti che Aureoli aveva in mente come bersaglio polemico delle critiche prodotte nel primo articolo – le differenze che qua e là si ritrovano, anche se non sostanziali, non lo permetterebbero –, è però ora forse più chiaro come sia possibile ammettere, specialmente in forza della lettura che Aureoli fa di Platone, anche la posizione di Duns Scoto nell'insieme di quei *multi* platonici, richiamato nell'a. 1; un insieme in cui il criterio di accesso è chiaro, ma la cui estensione è tale che difficilmente l'operazione di individuazione dei suoi membri non sia più che una semplice ipotesi.

### 2.2.3 La tesi di Cross e sua confutazione

La seconda ragione che ci ha spinto ad analizzare i testi di Duns Scoto e confrontarli con quelli di Aureoli è di natura storica: non tutti sono concordi sul fatto che sia lecito ammettere Duns Scoto fra i possibili autori cui Aureoli si rivolge con l'accusa di platonici. R. Cross ha avanzato una tesi al riguardo. Dal suo punto di vista, è assolutamente impossibile che la posizione di Duns Scoto sia considerata analoga a quella discussa all'a. 1, dal momento che si tratta di due teorie differenti.

Come egli fa presente:

Auriol distinguishes the view of Scotus – which he interprets as positing 'a reality [...] to which neither universality nor particularity is repugnant, [...] not the same as that to which universality is repugnant' (*Reportatio in libros sententiarum* II, d. 9, q. 2, a. 2 (II, 107a)) – from



that of Plato, according to which ‘there is a reality in which Socrates and Plato coincide, and other realities though which they differ’, and notes that, in his opinion, ‘many today really fall into [this view]’ (*Reportatio in libros sententiarum* II, d. 9, q. 2, a. 1 (II, 103b))<sup>28</sup>

Cross distingue nettamente la posizione di Platone da quella di Duns Scoto. Egli lo fa, prendendo in considerazione le due formulazioni delle tesi contestate da Aureoli prima nell’a. 1 e poi nell’a. 2. Infatti, se esistono dei dubbi su chi siano i *multi* che sostengono che in ogni individuo di una data specie sia presente realmente l’unità specifica che li definisce, è invece assolutamente certo che quella trattata all’a. 2 della stessa questione sia l’opinione di Duns Scoto. Anche Suarez-Nani concorda con questa attribuzione: «se référant à Scot par la formule “quidam Doctores moderni”, Auriol rappelle la théorie des trois unités»<sup>29</sup>. D’altra parte, è vero che, se per Cross la tesi presentata all’a. 1 non solo non è unicamente quella di Duns Scoto, ma è addirittura impossibile che lo sia è perché egli ritiene che rappresenti l’opinione di un altro autore: in particolare, quella di Walter Burley

As I show below, this position is Burley’s [...] On the way through his discussion, Auriol makes it clear that Burley’s view is in effect committed to the claim that a universal has a ‘numerical unity’<sup>30</sup>

Come argomenta nelle pagine successive, Cross ritiene che la posizione che Aureoli contesta nell’a. 1 sia quella di Burley, dal momento che essa concede – come farebbe il realista di Oxford – un’unità numerica, un’esistenza piena e separata, anche dal singolare che la istanzia, all’unità specifica o all’universale. Questo sarebbe – a suo dire – assente nell’opera di Duns Scoto. Ora, è senz’altro vero che Burley in un particolare momento della sua carriera accademica elabora una teoria di questo tipo;

---

<sup>28</sup> R. CROSS, *The medieval Christian Philosophers*, I. B. Tauris, London, 2014, pp. 214 – 215. D’ora in poi: R. CROSS, *The medieval Christian Philosophers*.

<sup>29</sup> Cf. T. SUAREZ-NANI, *Singularité et individualité selon Pierre Auriol*, cit. p. 345. Come è noto, l’appellativo *doctor modernus* o più comunemente quello di *doctor subtilis* sono di solito usati da Aureoli per menzionare Duns Scoto: Cf. P. AUREOLI, *Scriptum I*, d. 8, q. 3, a. 5. «[...] licet iste modus dicendi valde subtilis sit, nihilominus deficit in duobus». Se questo non fosse abbastanza, il riferimento all’unità di indifferenza toglie qualsiasi dubbio restante: «quoad secundam quaestionem arguo primo quod unitas specifica sit unitas rei alicuius indifferentis».

<sup>30</sup> R. CROSS, *The medieval Christian Philosophers*, pp. 214 – 215.

che le posizioni espone all'a. 1 e all'a. 2 sono presentate con alcune differenze e che delle due è sicuramente la seconda a presentare un più marcato riferimento a Duns Scoto. D'altra parte, dichiarare con sicurezza che qui Aureoli si stia riferendo unicamente a Burley è un'affermazione che necessiterebbe di prove altrettanto certe a favore. Sfortunatamente per Cross, non sembra questo il caso: le motivazioni sui cui fonda la propria tesi sono insostenibili da un punto di vista storico. A supporto della propria interpretazione e quindi per giustificare il suo riferimento a Burley, Cross porta esclusivamente testi tratti dal *Tractatus de Universalibus* di Burley<sup>31</sup>. Ora, in base a quanto conosciamo oggi di Burley ed in particolare grazie agli studi di Conti<sup>32</sup>, si è concordi nell'affermare che tale trattato sarebbe stato composto dallo stesso Burley dopo il 1337. Questo di per sé potrebbe non significare nulla, se non fosse che Aureoli – almeno in base ai dati di cui siamo a conoscenza oggi – a quella data non solo era morto da almeno quindici anni, ma aveva addirittura terminato la lettura del Secondo Libro delle Sentenze già da diciannove. Come si legge nell'explicit del manoscritto di Firenze 3.120 al f. 123rA: «Explicit lectura super secundum librum sententiarum sub magistro Petro Aurioli de ordine fratrum Minorum doctore in sacra theologia tempore quo legebat reportata Parisius sententias videlicet anno Domini millesimo trecentesimo decimo octavo et sunt questiones numero CXL». Questo squalifica necessariamente il *Tractatus de universalibus* dall'essere la fonte cui Aureoli avrebbe attinto per la discussione dell'a. 1. Pertanto, se si vuole mantenere che sia Burley l'interlocutore di Aureoli nell'a. 1, occorrerà fare riferimento a dei testi se non precedenti, contemporanei alla lettura aureoliana del Secondo libro delle Sentenze. Ora, le opere in cui Burley tratta di questi argomenti scritte prima del 1317 sono il *Commento mediano alle Categorie*, il *Commento al Perihermeneias*, il *Commento per questioni al Perihermeneias* ed il *Commento al De anima*<sup>33</sup>. Purtroppo per Cross, la posizione di Burley in materia era allora molto differente da quella che espone nel *Tractatus de Universalibus*. Egli presenta per la prima volta la sua tesi

<sup>31</sup> Cf. R. CROSS, *The medieval Christian Philosophers*, pp. 221 – 222.

<sup>32</sup> Cf. A. D. CONTI, *Ontology in Walter Burley's Last Commentary on the Ars Vetus*, in *Franciscan Studies*, 50, 1990, pp. 121 – 76; *Significato e verità in Walter Burley*, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 11, 2000, pp. 317 – 350; *Ockham and Burley on Categories and Universals: a Comparison*, in *The Modern Schoolman*, 86.1-2, 2008-09, pp. 181-210; *Introduction*, pp. 1 – 14; *Burley's Theory of Categories*, pp. 191 – 222; *Knowledge*, pp. 225 – 46, in ID., (ed.), *A Companion to Walter Burley, Late Medieval Logician and Metaphysician*, Brill, Leiden-Boston 2013.

<sup>33</sup> Cf. A. D. CONTI, *Walter Burley*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (ed.) E. N. Zalta,

(<https://plato.stanford.edu/entries/burley/#OntoBefo1324CateUniv>).

della distinzione reale di universali e singolari – per quel che ne sappiamo – nel 1324, allorché inizia a scrivere il suo ultimo *Commento alla Fisica* di Aristotele. Anche in questo caso, a quella data, non solo Aureoli era già morto da due anni, ma aveva già terminato la lettura e il commento del II Libro delle Sentenze da almeno sei: in ogni caso, troppo presto perché egli potesse avere in mente il Burley iper-realista post 1324 e forse troppo presto anche per Ockham, le cui tesi ‘estreme’ – indirizzate contro il realismo moderato, di cui pure Burley in quel periodo era un sostenitore – solleciteranno una risposta altrettanto radicale da parte dello stesso. Resta dunque difficile capire su quali basi Cross fondi la propria ipotesi e su quali fonti si sia documentato. In assenza di riferimenti certi, ci sembra più adeguato assumere un atteggiamento più cauto e tutt’al più formulare congetture che, benché tali, abbiano un qualche riscontro in dati storici a nostra disposizione. Forse, la ragione che ha spinto Cross ad individuare in Burley l’interlocutore di Aureoli all’a.1 è, insieme e più del fatto che le tesi discusse nei due articoli siano presentate come distinte, la fama di platonismo che accompagna il pensiero di Burley. D’altra parte, nemmeno questa sembra poter essere una motivazione adeguata: essa manca completamente di considerare la rilettura che Aureoli svolge della dottrina platonica delle Idee. Ciò non sembra essere un particolare secondario, se si considera che si tratta di una lettura molto particolare delle teorie di Platone, e contemporaneamente essa rappresenta il presupposto teorico alla luce del quale Aureoli valuta il ‘grado di platonicità’ di una teoria, piuttosto che di un’altra. Da questo punto di vista, non è necessario concedere agli universali un’esistenza piena al di fuori dell’intelletto e separatamente dagli individui che li istanziano – come farebbe Burley nel *Tractatus de universalibus* – perché Aureoli consideri platonica una teoria di questo tipo. Di nuovo, è sufficiente che essa ammetta la completa presenza dell’unità comune e specifica nell’individuo che la particularizza: per il fatto di continuare ad esistere come tale pur nell’individuo, essa è realmente distinta da quest’ultimo. Da quanto detto, non deriva che le opere di Burley precedenti al 1324 non possano essere in alcun modo fra i bersagli polemici di Aureoli nell’a. 1. Semplicemente si è voluto mostrare quanto fosse incauto – e ultimamente falso – affermare che i *multi*, cui il teologo francescano fa riferimento, si condensino nella sua sola figura e che per questo fosse impossibile considerare anche Duns Scoto un sostenitore di questa opinione. Dopotutto, se Aureoli usa proprio il termine *multi* è perché non uno, ma più autori possono a suo avviso essere compresi all’interno di questa categorizzazione. Può sembrare poco, ma forse non è così.

### 2.2.4 Due prove ulteriori: gli argomenti di a.1 e a. 2 e la testimonianza di Landolfo Caracciolo

Non tutto, però, sembra essere stato chiarito, da quanto appena detto. Se, infatti, l'evidenza costituita dal confronto precedentemente svolto fra gli argomenti usati da Aureoli all'a. 1 e quelli di Duns Scoto in diversi suoi testi è già di per sé sufficiente a provare che il Dottor Sottile può di diritto essere considerato uno dei *multi*, di cui Aureoli parla, bisogna però ammettere che se Aureoli tratta esplicitamente la posizione di Duns Scoto nell'a. 2, questo potrebbe creare più di qualche problema a quanti sostengono questa interpretazione. Nell'ipotesi in cui la posizione di Duns Scoto fosse effettivamente ricompresa in quella espressa all'a. 1, ciò vorrebbe dire che Aureoli offre due confutazioni distinte della stessa dottrina. Perché mai avrebbe dovuto farlo? Perché mai ripetersi? Che senso avrebbe la ripartizione in due articoli diversi, se le opinioni in essi discusse potrebbero di diritto essere associate? Queste perplessità sembrano spingere in direzione della lettura di Cross, di una lettura, cioè, della discontinuità tra a. 1 e a. 2. Ciò che è ancor più rilevante è che esse sono sostenute da una affermazione dello stesso Aureoli, cui però Cross non fa riferimento. Prima di iniziare la sua critica della posizione di Duns Scoto, Aureoli fa una notazione:

Licet ista opinio sit valde pulchra et subtilis, et rationes factae in praecedenti quaestione non videantur esse contra eam, tamen videtur mihi quod non sit rationabilis usquequaque.<sup>34</sup>

Sorprendentemente, Aureoli dichiara che gli argomenti prodotti contro quanti asserivano l'esistenza di una natura specifica – una e completa – in ogni individuo della specie corrispondente non valgono a nulla se si considera l'unità specifica come un'unità di indifferenza. Ciò fa legittimamente supporre che l'a.1 e l'a. 2 trattino posizioni differenti. D'altra parte, non sembra essere questa la conclusione della vicenda. Due ulteriori testimonianze, infatti, aiutano a confutare forse del tutto l'ipotesi della discontinuità tra i primi due articoli della q. 2.

Il primo argomento si fonda, anche in questo caso, su evidenze testuali. Andando a vedere gli argomenti che Aureoli elabora per contestare la tesi dell'unità di indifferenza ed anche alcuni di quelli che egli riporta a sostegno della tesi scotista è curioso notare un fatto. Per quanto egli dichiara la necessità di trattarle come due

---

<sup>34</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 9, q. 2, a. 2, in Tomo II, p. 17, n. 5.

opinioni distinte e di servirsi di critiche diverse per confutarle – come sappiamo, le prove fornite nel primo articolo non sarebbero in grado di contestare la seconda tesi, muovendo da premesse diverse – nondimeno Aureoli usa in diversi momenti argomenti sostanzialmente identici a quelli che si trovano nell'a. 1. È questo il caso, sia che si tratti di riportare la tesi di Duns Scoto, che di fornire la propria confutazione della stessa. Vediamone alcuni esempi:

PETRUS AUREOLI

*II Sent.*, d. 9, q. 2, a. 1

Cum igitur Sorteitas sit quaedam humanitas, quia Sortes in existendo est quidam homo, igitur humanitas Sortis est substantia Sortis; et sic dicam de Platone. Igitur, quilibet est homo per propriam humanitatem. Sed secundum te est alia communis istis; igitur, etc. Sequitur etiam ex hoc consequenter quod sit dare tertium hominem a Sorte et Platone - hoc est inconveniens, ad quod Aristoteles adducit, 7 *Metaphysicae*

PETRUS AUREOLI

*II Sent.*, d. 9, q. 2, a. 2

Res indifferens et res differens non sunt eadem res; sed res Sortis est differens, quia sibi propria est; res humanitatis est res indifferens, quia est res, quae per te est indifferens, quia Sorteitas est quaedam humanitas. Sic igitur extra intellectum est in Sorte duplex humanitas. Una propria sibi, alia vero indifferens. Ex quo sequitur quod est dare tertium hominem communem Sorti et Platoni, et alia inconvenientia similia quae adducebantur supra

PETRUS AUREOLI

*II Sent.*, d. 9, q. 2, a. 1

Haec solutio non valet, quia quaero post illam appropiationem factam, utrum sit verum quod aliqua res sit communis Sorti et Platoni, vel non. Si sic, cum illa humanitas appropriata per te sit communis sequitur quod Sortes et Plato non differant substantialiter, sed solum hypostaticae, quia per proprietatem hypostaticam qualis distinctio ponitur inter personas in divinis

PETRUS AUREOLI

*II Sent.*, d. 9, q. 2, a. 1

Contra. Secundum hoc tu vis habere in Sorte humanitatem ut quandam rem indifferentem, et proprietatem hypostaticam qua sit haec 435 humanitas Sortis propria. Tunc sic, aut Sortes et Plato differunt humanitate sua, aut humanitate conveniunt et differunt tantum penes differentias individuales et proprietates hypostaticas. Si secundo modo, igitur ibi Sortes et Plato non differunt quidditative et substantialiter, sed proprietate extrinseca, et quasi sicut in divinis

Il fatto che, partendo da due premesse diverse – in un caso, unità comune della natura, nell'altro unità di indifferenza – due diverse dottrine incappino nella stessa contraddizione, fa giustamente supporre che poi tanto diverse esse non siano. O meglio – e questo sembra essere il parere di Aureoli – la differenza che le contraddistingue è più una differenza nelle formulazioni, che non nella sostanza. In entrambi i casi, la conclusione è sempre la stessa. Indipendentemente dal fatto che l'unità specifica sia pensata come comune o indifferente, entrambe le posizioni, secondo Aureoli, cadono nell'aporia del terzo uomo – dimostrazione che, peraltro, Aristotele costruisce appositamente per confutare la teoria delle Idee di Platone. Sia che ci si schieri per Duns Scoto o per i platonici, si finirà per pensare – in maniera assolutamente assurda – alla costituzione dell'individuo concreto, come quella di una delle Persone della Trinità.

Ora, se Aureoli avesse davvero avuto la preoccupazione di distinguere in maniera netta una posizione platonica da quella di Duns Scoto, non si vede perché avrebbe dovuto correre il rischio di generare questa confusione, scegliendo argomenti di fatto sovrapponibili. Ma se questo è vero, risulta ancora più difficile condividere con Cross l'idea che la posizione di Duns Scoto non abbia nulla a che vedere con le accuse di platonismo che Aureoli rivolge.

La seconda ed ultima evidenza a favore di una lettura che enfatizza la complementarità di a. 1 e a. 2 è una testimonianza indiretta: quella di Landolfo Caracciolo<sup>35</sup>. Come Mancinelli mette bene in luce, nella d. 12, p. 3, q. 1 del Commento

---

<sup>35</sup> Cf. M. MANCINELLI, *Il principio di individuazione nel Commento di Landolfo Caracciolo alle Sentenze. Testo e studio*, Tesi di Dottorato inedita presso l'Università degli Studi di Salerno, 2017, pp. 35 – 37. «<Quaestio prima> Respondeo ad duo quaesita. Ad primam quaestionem dico quattuor conclusiones. <Conclusio prima: opinio Platonis>. Prima ponit opinionem Platonis, qui imaginabatur quod quaelibet species esset quaedam natura abstracta etiam secundum esse a quolibet individuo, et istam dixit ideam, cuius participatione omnia inferiora [E 56 ra] talia erant et quae in quid de omnibus diceretur, et movebatur quadruplici medio. Primum: sicut se habent res in intelligendo, ita in essendo, quia, sicut res se habet ad esse, ita ad intelligi, sed in intelligendo est dare [C 133 b] talem naturam seu ideam, ergo etc. Secundum: omne quod praedicatur de omnibus individuis non est in aliquo individuo, quia quidquid est in individuo est individuum<sup>6</sup>, sed specifica [V 250 a] natura praedicatur de omnibus [W 65 vb] individuis, ergo etc. Tertium: omne quod participatur ab omnibus individuis non est in individuo, quia tale esset individuum, sed specifica natura participatur ab omnibus individuis, ergo etc. Quartum: in quibuscumque est perpetua generatio est aliquid perpetuum secundum esse, sed in qualibet specie est perpetua generatio est aliquid perpetuum, et illud non est individuum, quia omnia corrumpuntur, ergo in specifica natura. <Conclusio secunda: opinio Aristotelis>. Secunda conclusio: quod istam opinionem Philosophus repellit in diversis locis pluribus rationibus. Prima: omne individuum est tale specificè per naturam sibi inexistentem, sed talis natura separata secundum esse non potest inexistere, ergo etc. Maior patet, quia esse tale specificè est esse formaliter tale per inexistentem formaliter naturam. Minor patet, quia contradictio est naturam esse separatam secundum esse, et tamen formaliter inexistere. Secunda: si est dare talem naturam separatam cuius participatione individuum sit tale, unus homo esset duo homines, consequens est falsum, patet, ergo etc. Probo consequentiam: quia quilibet homo est homo entitate sua propria, sed si cum hoc esset homo humanitate illa separata communi, esset bis homo. Tertia: quilibet homo realiter existens est individuum, sed natura illa separata esset realiter existens, ergo esset individua: [S 59 ra] quomodo enim habebit esse separatum, nisi sit in esse suo ab omni particulari homine distinctum, et tunc erit particularis homo. Quarta: illius participatione Petrus non est homo, quod est separatum secundum esse, talis est idea per te [vid. Petrus Aureoli, *Commentarii in Secundum Librum Sententiarum*, d. 9, q. 2, a. 1] , ergo etc. Maior probatur, quia Petrus est homo humanitate, quae formaliter participatur et inest, non autem separata. Quinta: impossibile est remanere totam naturam specificam, corrupto omni eius individuo, patet, sed, si natura specifica sit separata secundum esse, poterit corrumpi omne individuum et ipsa manebit, patet, ergo etc. Sexta: illa non faciunt ad individuorum generationem vel perpetuationem quae non faciunt ad entitatem, sed hoc [P 73 ra] est illa idea separata, ergo etc. Maior patet, quia generatio et perpetuatio entium est per eorum entitates vel ponendo eas effective vel conservando vel formaliter tenendo vel essendo [F 215 rb] vel aliter, nullum istorum facit illa idea separata secundum esse, cum sibi nihil competat tale respectu individui. <Conclusio tertia: opinio Ioannis Duns Scoti et aliorum>. Tertia conclusio ponit opinionem dicentium<sup>16</sup> quod, quamvis natura specifica non sit separata ab individuis, est tamen entitas naturae in

al Secondo Libro alle Sentenze, Landolfo risponde direttamente alle conclusioni proposte da Aureoli alla d. 9, qq. 2 – 3. In particolare, egli ne denuncia la parzialità nel porre il problema e riportare l'opinione altrui. Così, prima di presentare la propria soluzione al problema dell'individuazione e al rapporto tra individualità e universalità, egli manifesta l'esigenza di chiarire i termini della discussione. La q. 1, p. 3 del testo di Caracciolo si apre con una approfondita riproposizione delle dottrine di Platone ed Aristotele. Diversamente da quanto ci si potrebbe aspettare, tale trattazione occupa una porzione di spazio molto più ampia di quella che Landolfo riserva all'esposizione della posizione di Duns Scoto e della propria. La ragione di questo è molto semplice: cercando di definire nella maniera più prossima all'autentica intenzione degli autori la posizione di Aristotele e Platone, Caracciolo vuole mostrare la sostanziale inassimilabilità della posizione di quest'ultimo a quella di Duns Scoto. In particolare, una volta riproposta nella sua corretta interpretazione la posizione di Platone, sarebbe apparso ancora più evidente quanto questa fosse in realtà distante da quella del Dottor Sottile. Ciò, d'altra parte, rivela più di quanto si pensi. Adottando questa strategia, Landolfo non solo risponde ad Aureoli, ma allo stesso tempo offre una testimonianza indiretta del fatto che quella rivolta da Aureoli a Duns Scoto era effettivamente percepita come un'accusa di platonismo, al punto che era proprio questa quella che era sentita come la più urgente da contestare, nell'ottica di chi – come Landolfo – aveva assunto e desiderava difendere i termini della soluzione scotista al problema dell'individuazione. Alla luce di quanto detto, risulta più chiaro perché solo un spazio esiguo viene concesso alla presentazione della posizione di Duns Scoto: una volta chiarita la dottrina platonica delle Idee, sarebbe stato superfluo dilungarsi nel mostrare quanto questa si differenziasse da quella del maestro francescano. Allo stesso modo, sembra così infondato ritenere che le due posizioni espresse all'a. 1 e 2 della q. 2 si

---

quolibet individuo, et humanitas in me et in te est aliquid unum ex natura rei extra intellectum unitate specifica, quae minor est unitate numerali. Et aliqui addunt ad ista quod etiam in illis conceptibus in quibus univocatur Deus et creatura, accidens et substantia, ut conceptus entis, conceptus intellectus et voluntatis, ut sunt transcendentia in istis, dicunt ex natura rei extra intellectum habere aliquam unitatem, ita quod entitas divina et creatura sunt aliquid unum ex natura rei extra intellectum, et est minima unitas; motiva istius opinionis ponentur quinque conclusiones statim. <Conclusio quarta: opinio propria>. Quarta conclusio: teneo oppositum, et in hoc respondeo ad hanc primam quaestionem dicendo quod natura specifica non habet aliquam unitatem talem extra intellectum, qua unitate plura individua sint unum ex natura rei, circumscripto intellectu: nihil enim quod est in me positivum alicui, quod sit in te ex natura rei, est idem, et multo minus Deo et creaturae, et accidenti et [C 134 a] substantiae».



distinguano come una posizione puramente platonica, da una che non lo è, al punto da far sospettare il riferimento al solo Burley, in un caso e a Duns Scoto, nell'altro. È vero il contrario: i dati ora presi in considerazione sembrerebbero indurci a concludere che Duns Scoto era considerato da Aureoli, fra i suoi contemporanei, uno dei rappresentanti più importanti – se non il più importante – di una forma di platonismo delle essenze.

### 2.2.5 Le fonti di Aureoli in d. 9, q. 2, a. 2

Dopo avere provato che l'opinione di Duns Scoto può di diritto essere inclusa fra coloro che nel primo articolo Aureoli definisce platonici, nonostante egli stesso le dedichi poi un articolo intero e una trattazione separata, una questione resta ancora inevasa. In particolare, resta ancora da capire *perché* effettivamente Aureoli *decida* di riservare una discussione approfondita a una opinione che – come si è visto – è legittimo ritenere egli considerasse ricompresa nella formulazione della tesi del primo articolo e quindi perlomeno già parzialmente affrontata. Rispondere a tale quesito, coincide con il chiarimento del rapporto in cui stanno a. 1 e a. 2.

Per fare questo, il primo passo da compiersi consiste nell'andare a vedere alcuni aspetti di come Aureoli presenti la tesi discussa in a. 2. Ciò permette di cogliere pienamente il significato di tale formulazione e, insieme, il rapporto in cui questa si situa con quella discussa nel precedente. Con il secondo articolo, Aureoli si domanda: «*utrum unitas specifica sit unitas rei alicuius indifferentis*»<sup>36</sup>. Come già accennato, il bersaglio polemico è senza ombra di dubbio Duns Scoto. Questo sarebbe provato dall'esplicito riferimento alla dottrina delle nature comuni e alla loro unità di indifferenza e contestualmente al fatto che Aureoli definisce «*Doctores Moderni*» quanti sostengono questa tesi – «*Doctor Modernus*» è l'appellativo con cui Aureoli normalmente interpella Duns Scoto. Tuttavia, è rilevante notare che Aureoli qui usi deliberatamente il plurale, appunto «*Doctores Moderni*». Si tratta di un dato che occorre spiegare e merita forse più di qualche riflessione. Il fatto che qui Aureoli usi la forma plurale sembrerebbe ragionevolmente implicare che egli intende riferirsi ad un gruppo più o meno ampio di pensatori e non soltanto a un unico individuo. D'altra parte, l'esplicita attribuzione di teorie elaborate da Duns Scoto a questo stesso gruppo impone di interrogarsi sulla dibattuta questione dell'esistenza di una 'scuola scotista' a Parigi e sulla validità

---

<sup>36</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 9, q. 2, a. 2, p. 16, n. 1.

storiografica della nozione di ‘primi scotisti’. Nell’opinione di chi scrive, risulta particolarmente convincente e in tal misura conclusiva la ricostruzione fatta da W. J. Courtenay<sup>37</sup>. Secondo questa interpretazione, è opportuno considerare due aspetti, fra loro interconnessi, per offrire una lettura coerente del problema in questione. Il primo: occorre riconoscere che, nell’impostazione educativa medievale del secolo XIV e francescana in particolare, studiare con un baccelliere o un maestro non coincideva necessariamente per uno studente con l’adesione meccanica alle posizioni teoriche dello stesso: uno studente non era perciò stesso qualificato come *studente* di un maestro, piuttosto che di un altro. Era piuttosto vero il contrario. In maniera davvero molto simile alla prassi educativa in vigore nelle università contemporanee, il più delle volte questo significava per uno studente trovarsi a frequentare un determinato corso, tenuto da un determinato maestro o baccelliere, in un determinato periodo di un determinato anno accademico. In quest’ottica, ciò che qualificava primariamente l’insegnamento universitario era un impegno educativo volto a favorire una assidua familiarità con la Sacra Scrittura, i problemi e le tematiche della teologia e a fornire tutta la strumentazione tecnica necessaria per una riflessione critica e personale sulla stessa<sup>38</sup>. Di

---

<sup>37</sup> Cf. W. J. COURTENAY, *The Parisian Franciscan Community in 1303*, in *Franciscan Studies* 53, 1993, pp. 155 – 173; *Early Scotists at Paris: a Reconsideration*, in *Franciscan Studies* 69, 2011, pp. 175 – 229. D’ora in poi: W. J. COURTENAY, *The Parisian Franciscan Community in 1303*; W. J. COURTENAY, *Early Scotists at Paris: a Reconsideration*.

<sup>38</sup> Cf. W. J. COURTENAY, *Early Scotists at Paris: a Reconsideration*, p. 178 – 179. «There are also problems with the view from the other side of the lectern, the view of Scotus as teacher, training his own students. It is not the case that Franciscan students at Paris were “studying under” a bachelor or master in the sense that they were learning and adopting his philosophical and theological positions, or that the bachelor or master thought of those who attended his lectures as “his students.” That was a feature of Parisian intellectual life in the early twelfth century when those attending the lectures of Peter Abelard or other masters at Paris formed distinct groups frequently opposed to positions maintained by other masters and their students. At various times from the fifteenth century into the modern period that atmosphere and educational structure reemerged. But such was not the structure of mendicant education in the early fourteenth century and, for that matter, even in the second half of the thirteenth century. Student friars in the lectorate program were probably expected to attend the lectures of whatever bachelor was reading the *Sentences* in the Parisian convent in a particular year, but they did not choose to study with that person, and they were not “his students” in the sense of modern graduate education. They were not “enrolled” with him, nor was he responsible for examining them. Those attending his lectures would be expected to learn the text of the Lombard, to become familiar with the important theological questions and current issues, to understand how arguments were developed, what scriptural, patristic, and scholastic sources were employed, and the different positions held by various doctors in earlier decades».

conseguenza, uno studente che poi intraprendeva la carriera accademica non era quasi mai solo un divulgatore che ripeteva in maniera pedissequa e senza accento personale le tesi di chi lo aveva educato. Allo stesso modo, la nozione di ‘scuola’ intesa come fissità e cristallizzazione di dottrine sedimentatesi nel tempo deve forse essere abbandonata. Perciò, da questo punto di vista:

we should, however, abandon the idea that Scotus had pupils. As a bachelor of theology lecturing on the *Sentences* Scotus was not in charge of anyone’s education but his own. He was himself a student fulfilling a program requirement of the faculty of theology. No doubt many attended his lectures, but they did so voluntarily; no one was required to do so apart from the *socius* appointed to assist him, one or more *reportatores*, and perhaps the Franciscan regent master<sup>39</sup>

D’altra parte – ed è questo il secondo fattore – occorre registrare la grande stima che i pensatori dell’epoca accordavano agli esiti della riflessione di Duns Scoto e l’autorità che gli riconoscevano, nell’aver inaugurato un modo di fare teologia. Egli era presto diventato l’autorità con cui era perlomeno necessario paragonarsi, per qualsiasi discussione in merito. Perciò, come c’erano coloro che, pur tributandogli il rispetto che da tutti gli era riconosciuto, si discostavano dalle sue posizioni, anche con critiche pungenti, c’erano però anche coloro per i quali lo sviluppo della propria originalità teologica e filosofica coincideva con l’avvio di una riflessione, che seguiva la traccia lasciata da quella di Duns Scoto. Come dice Courtenay:

it is certainly the case that by the middle of the second decade of the fourteenth century Scotus had followers and that *Scotistae* was a label alongside such phrases as “*a sequentibus [Thome]*” or “*sequaces Aegidii*” (Giles of Rome). Peter Auriol recognized Duns Scotus as one of the major, if not *the* major theological and philosophical figure in the previous decade. Scotus is the most frequently cited theologian in Auriol’s *Scriptum*, which was essentially completed by 1316. Dionysius de Borgo San Sepulchro, an Augustinian Hermit lecturing on the *Sentences* at Paris as a bachelor in 1317, recognized not only the stature of Scotus, but that Scotus had followers. Dionysius defended the opinions of Giles (*doctor noster*) against those of Thomas *et sequaces* and *opiniones Scotistarum*. Although Scotus had never been designated as the official doctor of the Franciscan Order, as Thomas had been for the Dominicans in 1286

---

<sup>39</sup> Cf. *Ibid.*, p. 179.

and Giles for the Augustinian Hermits in 1287, by 1315 Scotus seems to have been chosen, *de facto*, to play that role

Le testimonianze di Aureoli e soprattutto di Dionigi di Borgo San Sepolcro permettono di apprezzare l'autorità che veniva accordata dai contemporanei alle riflessioni di Duns Scoto e allo stesso tempo indicano la necessità di ammettere l'esistenza, a partire dal 1315, di un gruppo di pensatori che si riuniscono attorno al suo pensiero. La conclusione cui giunge Courtenay è che l'espressione 'primi scotisti' può avere un qualche significato, se con essa ci si riferisce a quel gruppo di teologi di cui fanno parte Guglielmo di Alnwick, Aufredo Gonteri il Bretone, Ugo di Novocastro, Giacomo d'Ascoli<sup>40</sup>, Enrico di Harclay. Applicando queste considerazioni al testo di Aureoli, appare dunque verosimile supporre che con quel 'Doctores Moderni' egli si rivolga almeno a qualcuno di questi autori. Una parziale conferma di quanto detto può essere trovata in un lavoro di Brown<sup>41</sup>. Stando alla ricostruzione delle fonti proposta dallo studioso, nella d. 2, p. 1, qq. 1 – 3 e p. 2, qq. 1 – 2 della *Reportatio I*, Aureoli si confronterebbe, oltre che con le tesi di Duns Scoto, con la posizione di alcuni di quelli che – secondo la tesi di Courtenay – farebbero parte del gruppo dei suoi primi interpreti. Ciò di cui si discute in questo testo è il concetto di *ens* e – a scanso di equivoci – è bene notare che si tratta di tematiche che indirettamente si legano a quelle affrontate in d. 9, qq. 2 – 3: faremo riferimento a questo testo più avanti. Ora, quando Aureoli si interroga sull'estensione del concetto di *ens* e sulle sue modalità di predicazione, egli si sofferma anche sul procedimento di contrazione dell'essere, analizzando come, attraverso genere e specie, si giunga fino alle differenze individuali. Il tema è estremamente complesso e la discussione ampia. Ciò che ci interessa qui sottolineare è che, nel corso della sua argomentazione, Aureoli, accanto a quella di Duns Scoto, prende in considerazione la posizione di altri autori. In particolare, quella di Antonio Andrea e di Guglielmo di Alnwick<sup>42</sup>. In entrambi i casi, le opinioni dei due teologi vengono trattate in modo distinto, in accordo alle diverse sfumature che le

---

<sup>40</sup> Occorre notare che, secondo i parametri utilizzati per formulare questa ipotesi, esiste qualche perplessità sulla correttezza dell'attribuzione della nozione di 'primi scotisti' a Ugo di Novocastro e Giacomo d'Ascoli.

<sup>41</sup> S. F. BROWN, *Petrus Aureoli: De unitate conceptus entis (Reportatio Parisiensis in I Sententiarum, dist. 2, p. 1, qq. 1-3 et p. 2, qq. 1-2)*, in *Traditio* 50, 1995, pp. 199-248. D'ora in poi: S. F. BROWN, *Petrus Aureoli: De unitate conceptus entis*.

<sup>42</sup> Cf. S. F. BROWN, *Petrus Aureoli: De unitate conceptus entis*, pp. 226 – 227.

caratterizzano e però pensate come variazioni della stessa tesi scotista. Sapere affiancare da un punto di vista teorico più autori, senza che questo significhi ignorare i diversi accenti che ne qualificano le rispettive dottrine è dimostrazione di una conoscenza non superficiale delle tesi di ciascuno, del modello a cui si rifanno e del rapporto in cui si pongono rispetto a quel modello. In altre parole, tutto questo presuppone che di tali individui sia perfettamente nota l'identità di ciascuno e insieme le eventuali ragioni di appartenenza ad un gruppo comune. Questo sembra essere proprio il caso di Aureoli: egli considera come seguaci Duns Scoto sicuramente alcuni di quegli autori che lo stesso Courtenay definisce 'primi scotisti'. Da questo punto di vista, è lecito credere che, oltre al Dottor Sottile, siano proprio questi coloro che ha in mente quando egli usa il plurale *Doctores*.

### 2.2.6 Il rapporto fra d. 9, q. 2, a. 1 e d. 9, q. 2, a. 2

Ora, dopo avere stabilito con un ragionevole grado di certezza a chi Aureoli si riferisce discutendo la tesi presentata all'a. 2, è bene cercare di capire in che relazione essa si collochi con quella presentata all'a. 1. In precedenza, si è mostrato come sia difficile ritenere che Aureoli all'a. 1 si riferisca al pensiero di un solo autore. Diverse prove sono state portate a sostegno di tale ipotesi. Non da ultimo, gli argomenti che hanno condotto alla confutazione dell'interpretazione di Cross. Ora, per potere determinare ciò che ci interessa, è necessario tenere in mente tutto il percorso fin qui svolto. In particolare, occorre fare leva sulla risposta che abbiamo fornito alla possibile prova da noi stessi addotta in favore della tesi di Cross. Per un verso, si è dimostrato come Aureoli, pur dichiarando che le prove prodotte contro la tesi trattata all'a. 1 non sono in grado di produrre alcuna confutazione della tesi presentata all'a. 2, fa comunque riferimento in questo luogo ad argomentazioni che aveva elaborato nell'articolo precedente. Per l'altro, si è visto come non sia di per sé illegittimo includere la posizione di Duns Scoto fra quelle che Aureoli tratta all'a. 1. Alla luce di tutto questo, l'ipotesi più verosimile ed insieme meno impegnativa è che Aureoli in realtà le considerasse come due formulazioni fondamentalmente omogenee. In particolare, esse si distinguerebbero come si distingue una presentazione generale – in grado di includere parte dei realismi allora in voga – da una più specifica e successiva, modellata sulla posizione del solo Duns Scoto. In altre parole, esse si differenzerebbero un po' come un assunto si differenzia da una sua esemplificazione. Non sembra necessario affermare una loro

incommensurabilità, una loro reciproca irrelatezza. A ben vedere, è il contenuto stesso delle due formulazioni a suggerire una lettura di continuità. La diversità che le contraddistingue si riscontra su un punto in particolare: la prima posizione muove dalla premessa secondo la quale una stessa unità comune è reperibile in più individui di una stessa specie; la seconda, dalla qualificazione di questa unità comune: un'unità indifferente a più individui di una stessa specie. Ora, considerare l'unità specifica come comune a più individui ed in essi presente non sembra possa escludere di diritto che questa stessa unità possa darsi come indifferente nei singoli particolari. In fondo, la seconda tesi fornisce delle nuove ragioni con cui giustificare la presenza in più individui di un'unità comune: l'indifferenza dell'unità specifica esprime semplicemente una modalità d'essere di quella stessa unità. Da questo punto di vista, la posizione contestata all'a. 2 rappresenta un caso particolare fra le tesi generalmente contestate all'a. 1: fra le diverse forme di realismo presenti al tempo di Aureoli, una in particolare viene affrontata. Il fatto che egli decida di farlo, dedicando tempo e spazio a confutare una tesi in parte riassorbibile in un'altra già precedentemente confutata, utilizzando per di più argomenti in parte identici, riflette innanzitutto la sua ferma volontà di discuterla separatamente. Per Aureoli, era irrinunciabile dedicare un articolo alla posizione di Duns Scoto e di quanti ne seguivano il percorso. Per quanto possa sembrare sorprendente, questo si spiega con un fatto molto semplice: la grandissima stima che Aureoli riconosce a Duns Scoto, al di là di qualsiasi divergenza dottrinale. Oltre al supporto della lettura di Courtenay in materia, si tratta di un dato anche ampiamente documentato dai testi. Non si tratta di un caso, se tutte le volte che Aureoli discute l'opinione del Dottor Sottile, questa viene puntualmente presentata – come anche all'a. 2 – in termini elogiativi. Ciò è ancora più curioso – e, per noi, probante – se si considera che tale stima non è quasi mai accompagnata da una condivisione sul piano teorico e dottrinale. Anzi è piuttosto vero il contrario: dopo essere stata più o meno esaustivamente riportata, la posizione di Duns Scoto è il più delle volte aspramente criticata<sup>43</sup>. Il 'platonismo' di cui Aureoli accusa il suo confratello rappresenta, in altre

---

<sup>43</sup> Cf. P. AUREOLI, *Scriptum I*, d. 8, q. 3, a. 4, pp. 21 – 24. Qui, Aureoli si dilunga in una difesa puntuale ed agguerrita della distinzione formale di Duns Scoto, contro le opinioni di quanti l'avevano contestata. A suo dire, tutte queste critiche sarebbero partite da una «falsa imaginatio», da un fraintendimento clamoroso delle intenzioni teoriche del Dottor Sottile. In particolare, esse muoverebbero dalla mistificazione di una dottrina – anche qui – «valde subtilis» e «si bene intelligatur, rationabilis». Ciò che è

parole, una forma di realismo, a suo avviso, decisamente più sofisticata e, per certi versi, più ‘pericolosa’ delle altre, meritevole, cioè, di un’attenzione particolare. A fronte di questo, che egli decida di discuterla in un articolo a parte, pur essendo in sé una posizione che poteva essere considerata già implicitamente confutata al termine dell’articolo precedente, non rappresenta più alcuna contraddizione.

### 2.2.7 L’identificazione dei *multi* dell’a. 1. Il caso di Walter Burley

Se quanto appena detto è vero, l’identikit di chi fra i *multi* del primo articolo può essere incluso appare più netto. Da questo punto di vista, avanzare qualche ipotesi può non essere inutile. In base a quanto dimostrato, sappiamo che ‘platonico’ non è, per Aureoli, necessariamente sinonimo di quello che noi oggi definiremmo un realismo esagerato: platonico non è chi crede che le Idee esistano nella realtà extra-mentale separatamente dagli individui che le partecipano. Al contrario, anche diverse posizioni di realismo moderato – benché con diversi gradi di intensità – possono far parte di questo insieme: un esempio su tutti è quello di Duns Scoto.

Se precedentemente l’ipotesi di Cross è stata scartata, ciò – come si è visto – non dipendeva tanto dall’erroneità dell’attribuzione, ma da due distinti aspetti: (i) le evidenze portate a sostegno della tesi e (ii) l’affermazione che la posizione di Duns Scoto non avesse diritto di cittadinanza nel primo articolo, dal momento che Aureoli in quel caso stava prendendo di mira solo e soltanto quella di Burley. Avere confutato la teoria di Cross non implica necessariamente che Burley non possa essere annoverato fra i *multi*, cui Aureoli si riferisce. Anzi, si potrebbe forse dire il contrario, se si considerino i suoi testi, precedenti la svolta del 1324. Come è noto, Burley muta la propria posizione sugli universali, in seguito alle critiche di Ockham:

In his *Summa Logicae* (pars I, chs. 14–15, and 40–41) and *Commentary on the Categories* (prologue, and chs. 7, §1 and 8, §1), the *Venerabilis Inceptor* had shown that many unacceptable consequences follow from the idea that universals are something existing *in re*, really identical with their particulars considered as instances of a type (e.g., the universal man *qua* man is identical with Socrates), but different considered as properly universal (e.g., man *qua* universal is different from Socrates). That is because whatever is predicated of the

---

ancora più interessante, è che dopo aver speso diverse pagine a difendere Duns Scoto e ad elogiarne la teoria della distinzione formale, è lo Aureoli a presentare una serrata confutazione della stessa.

particulars must be predicated of their universals too, and so a unique common nature would possess contrary attributes simultaneously via the attributes of different particulars. Also, God could not annihilate Socrates or any other singular substance without at the same time destroying the whole category of substance and therefore every created being, since every accident depends on substance for its existence. For these and other similar reasons, Ockham concluded that the thesis that universals exist *in re* must be rejected. Burley was persuaded that Ockham's objections are sufficient to show that the traditional realist account of the relation between universals and particulars is unacceptable<sup>44</sup>

Prima di questa svolta, Burley era un realista moderato, anche se a differenza di altri autori che pure possono comunque definirsi tali, come Tommaso d'Aquino o Enrico di Gand – ma in modo estremamente simile a Duns Scoto – egli riteneva che gli universali esistessero in atto nella realtà extra-mentale, in quanto presenti negli individui che li istanziano. La sua *Expositio libri de Anima* è precedente al 1310. In una questione del suo commento, Burley si interroga apertamente sulla possibilità che gli universali esistano come tali al di fuori dell'intelletto. Rispondendo a tale quesito, egli rivela il proprio realismo: dal suo punto di vista, gli universali sono da considerarsi parti costitutive della quiddità dei loro individui. Per esempio, corpo e anima di Socrate, che qui sono denotati dalle espressioni *haec materia et haec forma*, non sono i soli costituenti metafisici di quella entità che è Socrate. Al contrario, essa è anche composta da tutte le forme che lo definiscono:

Sub aliis verbis potest dici, et melius, quod universale potest accipi vel pro eo quod est natum praedicari de multis, vel pro conceptu, seu pro specie, illius quod est natum praedicari de multis. Loquendo de universali primo modo, est distinguendum ulterius quod quoddam est universale natum de pluribus praedicari quod solum natum est habere supposita extra animam, cuiusmodi est res signata per hoc nomen 'lapis' ; et quoddam est universale natum praedicari de multis quod solum natum est habere supposita in anima, <cuiusmodi est hoc universale, scientia ; et quoddam est universale natum praedicari de multis quod natum est habere supposita in anima> et extra animam, cuiusmodi est hoc universale, qualitas. Quaedam enim qualitates sunt in anima et quaedam extra animam. Universale quod non est natum praedicari nisi de suppositis extra animam solum habet esse extra animam; universale quod solum est natum praedicari de universali in anima non habet esse nisi in anima; sed universale quod est natum praedicari de suppositis in anima et extra animam

---

<sup>44</sup> Cf. A. D. Conti, *Walter Burley*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (ed.) E. N. Zalta, (<https://plato.stanford.edu/entries/burley/#OntoBefo1324CateUniv>).



habet esse in anima et extra animam. Et ratio omnium istorum est quod universale habet esse in quolibet suo singulari, et non habet aliud esse quam in singulari, vel in suppositis [...] Ad aliam, quae probat quod universale non est pars substantiae singularis, dicendum quod universale est pars substantiae determinatae, nec componitur Sortes sufficienter ex hac materia et ex hac forma; immo ex hac materia, et ex hac forma et ex universalibus praedicatis in quid de eo. Unde illud quod praecise componitur ex hac materia et ex hac forma non est Sortes, sed pars Sortis<sup>45</sup>

Come si può ben vedere da questo testo, Burley prima del 1324 ritiene che gli universali abbiano una propria consistenza ontologica propria: essi sono i componenti metafisici di ciò che esiste nella realtà extra-mentale. Esistendo in atto negli individui che li istanziano, essi esistono realmente; permanendo come distinti negli individui che li istanziano, essi esistono come realmente distinti. Dopo quanto visto, è facile riconoscere in queste affermazioni i tratti della tesi che Aureoli contesta all'a. 1. Lo è ancora di più vedere in che modo, alla luce dell'interpretazione della dottrina delle Idee fornita nello stesso articolo, il primo Burley – e non il secondo, come erroneamente pensa Cross – possa legittimamente essere incluso fra gli autori cui Aureoli si sta rivolgendo, nella sua contestazione del realismo degli universali.

### 2.2.8 L'identificazione dei *multi* dell'a. 1. Il caso di Ruggero Bacone

Un'altra grande figura che potrebbe essere annoverata fra i bersagli di Aureoli in questo articolo è Ruggero Bacone. Nonostante la collocazione temporale, è verosimile pensare che il suo insegnamento fosse ben presente ad Aureoli: in diversi punti del suo lavoro – specialmente nelle discussioni intorno alla natura della percezione, della visione e alla definizione della nozione di *esse apparens* – il riferimento a Ruggero Bacone è esplicito<sup>46</sup>. Nel suo commento al libro VII della Metafisica di Aristotele<sup>47</sup>, Bacone espone la propria posizione in merito agli universali e alla natura del loro fondamento. Dal suo punto di vista, l'universale come tale è la fonte di giustificazione della

---

<sup>45</sup> Cf. GUALTERUS BARLAEUS, *Expositio libri De anima*, lib. I, q. 3: «utrum universale habeat esse extra animam», f. 10ra – vb, cit. in A. D. CONTI, *Significato e verità in Walter Burley*, p. 323.

<sup>46</sup> Cf. K. H. TACHAU, *Vision and Certitude in the Age of Ockham: Optics, Epistemology and the Foundation of Semantics, 1250-1345*, Brill, Leiden 1988, esp. pp. 91 – 107.

<sup>47</sup> Cf. R. BACONIS, *Quaestiones supra libros primae philosophiae Aristotelis*, in ID., *Opera hactenus inedita* (Voll. I-XVI), (ed.) ROBERT STEELE, fasc. X, Oxford, 1909–1940.

predicazione; non è innanzitutto qualcosa che dipende da o si trova nell'intelletto. L'universale è la condizione di possibilità della conoscenza scientifica e in quanto tale esso si trova nella realtà extra-mentale: «multiplex est universale; quoddam est quod est vere praedicabile de rebus, et istud non est in anima»<sup>48</sup>. Tutto questo per Bacone non significa affermare l'esistenza di realtà ideali indipendenti dai soggetti che le istanziano. La sua non è l'affermazione di un platonismo ingenuo; dopo avere dimostrato che gli universali si trovano effettivamente come tali negli individui, egli dichiara:

non contingit ymaginari nisi triplex esse; aut in se, aut in anima, aut in rebus; set universale non est in se per se stans, quia sic esset ydea Platonica, nec in anima ut visum est, ergo etc<sup>49</sup>

Secondo Bacone, gli universali esistono realmente e come tali solo nei singolari. In modo molto simile a quanto aveva fatto Aureoli, ricostruendo il principale argomento in favore dell'esistenza di un'unità specifica nei diversi singolari di una stessa specie, Bacone considera tale unità come la natura in cui Socrate e Platone convengono, indipendentemente da qualsiasi attività cognitiva. Senza che tale unità sia presente in ogni individuo di una data specie, è impossibile dare ragione di un fenomeno di cui pure si fa esperienza. In questo modo, l'umanità occorre in ogni uomo come se fosse in ciascuno replicata. Come sarà poi anche per Burley<sup>50</sup>, l'immutabilità dell'universale non è una proprietà che gli spetta di diritto; è una proprietà che gli spetta solo di fatto. Tale diversità, che è anche all'origine della stessa separazione tra universale ed individuo, non dipende dal fatto che l'universale si troverebbe in un'altra realtà, ma durerà fintanto che ci saranno individui in cui tale universale sarà istanziato.

Item, universale est natura communis in qua conveniunt particularia; set Sor et Plato et hujusmodi non possunt convenire in aliqua natura communi que est in eis nisi aliquo modo natura replicata in eis, quia universale nichil est nisi natura communis continuata in particularibus et existens in illis replicata, in quibus sunt omnia secundum veritatem, et ita

---

<sup>48</sup> Cf. *Ibid.*, p. 241.

<sup>49</sup> Cf. *Ibid.*, p. 242

<sup>50</sup> Cf. GUALTERUS BARLAEUS, *Tractatus super Librum Praedicamentorum*, in ID., *Tractatus super Librum Praedicamentorum*, cap. *De Substantia*, (ed.) A. D. CONTI, p. 34. «Notandum quod hec conclusio habet veritatem ex his duobus, quia universalia non habent esse nisi in singularibus, et similiter accidentia non habent esse nisi in subiectis; <J 59vb> si ergo destruantur prime substantie, cum secunde substantie non habent esse separatum a primis, sequitur quod secunde substantie <G 12a> destruantur».

sine eis non possunt esse unviersalia, et hoc quia destructis primis etc [...] Ad objectum dico, quoddam est perpetuum omnino, et tale non dependet secundum esse suum a corruptibili; aliud est perpetuum per accidens, corruptibile tamen per se, et sic universale est perpetuum, quia corrupto uno singulari continuatur in alio, set si omnes corrumperentur, non remaneret, immo corrumperetur omnino<sup>51</sup>

Lette sullo sfondo dell'interpretazione che Aureoli ha dato della dottrina di Platone, tutte le affermazioni di Bacone sembrano disporsi ordinatamente, andando perfettamente a combaciare con la griglia interpretativa che Aureoli stesso aveva fornito, laddove aveva definito quei *multi* dei platonici. L'unità specifica esiste realmente in atto all'interno degli individui che la istanziano ed insieme esprime un modo specifico di separazione: l'umanità comune esiste come tale in ogni uomo e, nella misura in cui in ciascuno si dà come tale, essa è realmente altra da ogni individuo. Questo è sufficiente per Aureoli, perché una teoria possa dirsi platonica. All'interno di questo quadro teorico, la posizione di Bacone sembra inserirsi a pieno titolo.

### 2.2.9 L'identificazione dei *multi* dell'a. 1. Il caso di Thomas Wylton

Un ultimo autore che potrebbe essere incluso fra i bersagli polemici di Aureoli nell'a. 1 è Thomas Wylton. Come è noto, i due sono protagonisti di diversi dibattiti a Parigi: contestazioni e rimandi ad opere e teorie del proprio avversario si ritrovano in più punti dei loro testi. Forse, il problema del fondamento degli universali può rappresentare un ulteriore capitolo di questo scontro teorico<sup>52</sup>. Diversi studi del settore ormai mostrano come in ontologia Wylton assuma delle posizioni che, quando non sono direttamente tratte da Duns Scoto, le richiamano molto da vicino. Un esempio in particolare è quello della teoria della distinzione formale: pur caratterizzandola secondo sfumature parzialmente diverse da quella di Duns Scoto, essa è fondamentale

---

<sup>51</sup> Cf. R. BACONIS, *Quaestiones supra libros primae philosophiae Aristotelis*, p. 244.

<sup>52</sup> Cf. L. O. NIELSEN, *The Debate between Peter Auriol and Thomas Wylton on Theology and Virtue*, *Vivarium* 38, 2000, pp. 35-98; *The Quodlibet of Peter Auriol*, in C. SCHABEL, (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, Leiden, 2007, pp. 267-331; *Parisian Discussions of the Beatific Vision after the Council of Vienne: Thomas Wylton, Sibert of Beka, Peter Auriol, and Raymundus Bequini*, in *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, S.F. BROWN, T. DEWENDER, T. KOBUSCH, (eds.), Leiden, 2009, pp. 179-209.

incorporata da Wylton<sup>53</sup>. Dal suo punto di vista, se due nozioni o proprietà possiedono due differenti definizioni, al punto che la definizione dell'una non può mai essere compresa nella definizione dell'altra e viceversa, allora tali proprietà occorreranno come pienamente distinte anche nell'individuo di cui si predicano. In tal senso, «arguing that distinct abstract notions yield distinct concrete objects when the notions are applied to individual things falling under those notions, Wylton claims that there are as many formally distinct 'individuals' within a given individual concrete substance as there are such formally distinct abstract notions»<sup>54</sup>. Ogni proprietà è astratta, distinta ed insieme completamente identica all'individuo che la istanzia; ogni individuo è una collezione delle proprietà che lo definiscono. Un passaggio della q. 5 del suo *Quodlibet* esprime bene questo punto:

Non enim oportet quod qualis sit non-identitas inter rationalitatem et sensibilitatem, quod talis sit non-identitas inter Sortem et sensibilitatem. Nam Sortes per se primo modo includit sensibilitatem seu animalitatem, non sic autem rationalitas<sup>55</sup>

Dal suo punto di vista, come la razionalità, anche l'umanità di Socrate esiste come tale in Socrate e in Platone: Socrate è una totalità che include le proprietà che lo definiscono, fra cui la sua stessa quiddità. Leggendo queste affermazioni in relazione ai parametri che Aureoli fornisce per individuare i *multi* che sposerebbero una posizione platonica, si vede bene come questi si tocchino in più punti: anche per Wylton, in ogni individuo che istanzia una proprietà universale, tale proprietà permane tutta e distinta, indipendentemente da qualsiasi atto dell'intelletto. L'unità specifica è presente come tale negli individui esistenti e questo basta perché possa essere tacciata di platonismo da parte di Aureoli.

---

<sup>53</sup> Cf. L. O. NIELSEN, T. B. NOONE, C. TRIFOGLI, *Thomas Wylton's Question on the Formal Distinction as Applied to the Divine*, in *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* 14, pp. 327-388, 2003; T.B. NOONE, *Ascoli, Wylton, and Alwick on Scotus's Formal Distinction: Taxonomy, Refinement, and Interaction*, in *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, STEPHEN F. BROWN, THOMAS DEWENDER, AND THEO KOBUSCH, (eds.), pp. 127-49, *Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters* 102, Leiden, Brill 2009.

<sup>54</sup> Cf. L. O. NIELSEN, T. B. NOONE, C. TRIFOGLI, *Thomas Wylton's Question on the Formal Distinction as Applied to the Divine*, p. 336.

<sup>55</sup> Cf. T. WYLTON, *Quodlibet*, q. 5, 2.2.3 in ID., p. 353.

### 2.2.10 Conclusione

Alla luce di tutto il percorso svolto e del tentativo fatto per individuare alcuni possibili membri dell'insieme di autori cui Aureoli si rivolge all'a.1, ciò che sembra più ragionevole è che è sufficiente – e forse più cauto – asserire che la tesi presentata all'a. 1 e i *multi* che in qualche modo la sosterebbero individuerebbero un insieme piuttosto esteso di vari autori attivi nella scena filosofica e teologica di inizio XIV secolo, accomunati da una posizione genericamente definibile di 'realismo degli universali'. Fra questi possono senz'altro figurare Duns Scoto, Burley, Bacone e Wylton, per i motivi messi in evidenza. D'altra parte, se questo è vero, bisogna ammettere che il problema dell'attribuzione di questa opinione resta nella sua organicità un problema aperto: difficilmente si riuscirà a raggiungere un'attribuzione complessiva inoppugnabile; difficilmente si arriverà a individuare tutti e soli gli autori cui Aureoli stava riferendosi. Concludendo, ci limitiamo a notare che, se tale difficoltà è destinata a rimanere, essa però rivela anche tutto il fascino del periodo storico qui preso in esame. Questo si deve in parte a ciò cui Fedriga<sup>56</sup> si riferisce con la felice espressione di «comunità conversazionali». Il secolo XIV è caratterizzato da un'incredibile ricchezza speculativa, la cui complessità è esponenzialmente accentuata dal fatto che i protagonisti di questa stessa comunità sono perennemente in dialogo. Ciò cui si assiste è uno scambio permanente di opinioni, in un clima di dibattito aperto e incalzante, in cui diventa sempre più difficile individuare rigidi confini dottrinali di scuole immuni all'influenza di ciò che le circonda. In un mondo come questo nessun autore è un'isola: l'influenza di un pensiero anche apparentemente distante può attraversare l'opera di un teologo o di un filosofo del XIV come un fiume carsico, che scorre sotterraneo, salvo emergere in superficie laddove meno ce lo si aspetta. Analizzando il retroterra storico e culturale di q. 2, aa. 1 – 2, abbiamo esattamente cercato di seguire alcuni di questi solchi, per ricostruire in parte gli interlocutori ed il contesto teorico in cui Aureoli si trova a sviluppare il proprio pensiero.

---

<sup>56</sup> Cf. R. FEDRIGA, *La sesta prosa. Discussioni medievali su prescienza, libertà e contingenza*, Mimesis Edizioni, Sesto San Giovanni, 2015.

### 3.

#### **Gli universali in Pietro Aureoli.**

#### **Fondamenti e presupposti.**

##### **3.1 Introduzione**

Dopo avere cercato di stabilire il contesto storico che fa da sfondo teorico per la discussione di Aureoli in merito al fondamento dei concetti universali, è bene analizzare, per un verso, le critiche che egli rivolge ai realisti dell'a.1 e a Duns Scoto nell'a.2; per l'altro, la soluzione che egli offre al medesimo problema.

##### **3.2 Le critiche al realismo degli universali**

Proprio in considerazione del retroterra teorico nascosto dietro alla domanda posta all'inizio del primo articolo, è possibile soppesare tutta la gravità della risposta che Aureoli fornisce. Egli identifica la posizione di quanti sostengono favorevolmente la tesi in discussione in modo sintetico: esiste una realtà nella quale Socrate e Platone convengono e ne esistono altre in virtù delle quali si distinguono<sup>1</sup>. A questa opinione e alle ragioni portate in favore, Aureoli contrappone in modo netto la sua posizione<sup>2</sup>. Diversi sono gli argomenti che egli adotta per definire la sua posizione in merito, la gran parte dei quali costruita in antitesi a quelli ipoteticamente avanzati dai sostenitori della tesi avversa. Si tratta per lo più di dimostrazioni per assurdo volte ad evidenziare l'autocontraddittorietà del ragionamento contestato o a svelare la presunta fallacia su cui si fonda. Ciò da cui attingono la propria forza probatoria è la prospettiva diacronica con cui Aureoli tende ad interpretare gli argomenti forniti dai realisti.

Le prime due prove fornite da Aureoli sono speculari e fanno rispettivamente appello alla nozione di annichilimento e a quella di creazione. Esse sono sostanzialmente sovrapponibili a quelle che produrrà Ockham qualche anno più tardi

---

<sup>1</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II.*, d. 9, q. 2, a. 1 in Tomo II, p. 2, n. 2. «Dicunt enim quod alia est realitas in qua conveniunt Sortes et Plato et aliae sunt realitates per quas differunt».

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.* «Propositio est ista: quod unitas specifica non potest esse unitas alicuius rei existentis extra animam realiter in individuis».

nella *Summa Logicae*<sup>3</sup> e nel *Commento alle Categorie* e che spingeranno Burley ad abbracciare un'ontologia decisamente più ricca di quella che accompagnava fino a quel punto il suo realismo moderato.

Ora, secondo Aureoli, se si accettasse l'esistenza di una qualche realtà esistente negli individui a fondamento della loro unità specifica, occorrerebbe necessariamente affermare che Dio dovrebbe di necessità annichilare tutti gli individui di una specie, tutte le volte che decidesse di distruggerne uno soltanto. Stando all'opinione di quanti sostengono l'esistenza di una presunta unità specifica negli individui esistenti, questa stessa unità dovrebbe trovarsi tutta in ciascun individuo della specie corrispondente. Come istanziazione di una proprietà, essa sarebbe completamente identica agli individui in cui si realizza; come universale, essa manterrebbe la sua completa separazione in ciascuno: la reinterpretazione della dottrina delle Idee, fornita da Aureoli nell'a.1, serve a giustificare esattamente questo assunto. Ora, annichilare un'entità particolare significa annullarne completamente la realtà, ridurla letteralmente al nulla. D'altra parte, i realisti sostengono che la realtà di ciascun individuo di una data specie è costituita in parte anche dall'unità specifica corrispondente. Ciò significa che, distruggendo la realtà di un individuo, Dio distruggerebbe anche la realtà dell'unità specifica che in esso si

---

<sup>3</sup> Cf. G. DE OCKHAM, *Summa Logicae*, pars I, capp. 14–15; 40–41, in ID., *Opera Philosophica*, vol. 1, (ed.) P. BOEHNER, S. BROWN, G. GÁL, Institutii Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, New York 1974, pp. 47 – 54, pp. 111 – 118; cf. ID., *Expositio in librum praedicamentorum Aristotelis*, cap. 7, § 1, pp. 157 – 161; cap. 8, § 1, pp. 162 – 171, in ID., *Opera Philosophica*, vol. 2, (ed.) P. BOEHNER, S. BROWN, G. GÁL. Come Aureoli, anche Ockham mostra le assurdità in cui cadono, quanti ritengono che l'universale esista nella realtà extra-mentale, completamente identico ai particolari, come istanziazione e realmente distinto, come universale. In particolare, due sono le aporie che un realista moderato dovrebbe accettare, dal suo punto di vista. Per un verso, se si ammette che l'universale è presente nella sua totalità in ciascun individuo di una data specie, allora tutto ciò che si predica dei singolari di quella stessa specie dovrebbe perciò stesso predicarsi anche degli universali che li compongono. In questo modo, un'unità specifica comune a più individui possiederebbe contemporaneamente attributi contrari, in virtù degli accidenti che qualificano ciascun singolare di una data specie. Questo è evidentemente assurdo. Per un altro – e in modo molto più interessante per noi –, concedere che l'universale occorra nella sua totalità in ciascun individuo di una data specie implicherebbe che per Dio è impossibile annichilare Socrate senza per questo contemporaneamente distruggere qualsiasi realtà che ricade sotto la categoria della sostanza e con essa tutto ciò che esiste come tale. Anche tale conclusione è inammissibile. Le assurdità, cui il realismo degli universali conduce, spingono Ockham – come del resto anche Aureoli – a negare la presenza di una qualche unità comune negli individui di una certa specie.

trova. Ma se l'unità specifica si trova *tutta* in ciascun individuo di una determinata specie, come quelli che qui Aureoli contesta, annichilandone uno, Dio non potrebbe fare altro che distruggere in un colpo solo anche tutte le realtà di tutti i particolari esistenti in cui quella determinata unità specifica si trova: distruggendo un individuo, Egli distruggerebbe una specie. Più che soffermarsi sugli impacci teologici a cui la forma di realismo degli universali qui discussa conduce, limitando insieme la libertà e l'onnipotenza di Dio, Aureoli si limita a mettere in luce quelli cui porta nella sola esperienza ordinaria. Concedere in ciascun individuo di una data specie la presenza dell'unità specifica corrispondente obbliga a degli impegni ontologici che la ragione filosofica non può certo onorare. Così, se ciò che è stato assunto come vero porta a conseguenze contraddittorie, occorre scartarlo e sostenere il contrario<sup>4</sup>.

Il medesimo procedimento argomentativo può essere applicato alla nozione di creazione. Come Aureoli fa presente: se si assume che l'unità specifica è presente nella sua completezza in tutti gli individui della specie corrispondente, allora Dio, creando un individuo, non potrebbe che creare contemporaneamente anche tutti gli individui di quella stessa specie<sup>5</sup>:

Tunc capio animam quae creatur. Quando creatur, quaero: aut realitas aliqua communis est in anima alia quae prius fuit creata isti quae nunc creatur, vel non. Si non, igitur nulla est communitas alicuius rei extra. Si erat iam in alia anima, igitur, cum in ista anima sit creata, quia anima ista creatur secundum totam suam realitatem, igitur in alia anima creatur, et sic in omnibus istis individuis<sup>6</sup>

Anche in questo caso, Aureoli mette qui in luce una conseguenza che, almeno in apparenza, è difficile non trarre, se si accettano le premesse di questa teoria. Se creare significa costituire qualcosa dal nulla ed in ogni individuo di una data specie è presente

---

<sup>4</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 9, q. 2, a. 1, p. 2, n. 3. «Prima ratio est adducens ad impossibile, quia si talis unitas daretur, Deus non posset aliquod unum individuum sub una specie annihilare, quin eo ipso annihilaret omnia individua eiusdem speciei. Consequens est falsum; igitur, etc. Probo consequentiam, quia si annihilaret totum individuum, aut tollit totam suam realitatem, et tunc cum realitas illa specifica sit in aliis individuis, quae est in isto quod annihilatur, igitur oportet eam in aliis annihilari; vel si non, igitur tota entitas totius individui non est annihilata».

<sup>5</sup> Cf. *Ibi.*, n. 4. «Consimile argumentum in consimili forma sit quod Deus non poterit creare unum individuum nisi crearet omnia individua ipsius speciei, quia creare est de nihilo facere».

<sup>6</sup> Cf. *Ibi.*, n. 4, pp. 2 – 3.



la totalità dell'unità specifica corrispondente, è sufficiente che Dio ne crei anche uno soltanto, perché tutti gli individui possibili di quella stessa specie siano con esso creati ed in esso ricompresi. Per definizione, l'unità specifica è comune a tutti e soli gli individui di una data specie, essa esiste, perché istanziata in ciascuno nella sua completezza. Si prendano in considerazione due anime individuali create in sequenza temporale. Si danno due alternative, di cui solo una è possibile: o in entrambe si dà la totalità dell'unità specifica corrispondente, oppure no. Se la seconda ipotesi è vera, la necessità del conseguente è invalidata. Non essendoci alcuna unità comune alle due anime create, costituendole, Dio produrrebbe soltanto realtà individuali. D'altra parte, ciò significherebbe contraddire l'ipotesi di una natura comune attualmente esistente negli individui che la istanziano, abbandonando qualsiasi forma di realismo degli universali. Ovviamente, non può essere questo il caso. Non resta che la seconda ipotesi. Secondo Aureoli, concedere un fondamento extra-mentale degli universali, come quello qui discusso, richiede l'assenso a più di una conclusione assurda anche in questo caso. Se si prendono in esame le due anime create in sequenza e si concede che in ciascuna di esse si dia la presenza dell'unità specifica corrispondente, bisogna ammettere che l'unità comune che si trova in quella che delle due è stata creata per seconda in realtà già si trovava tutta nell'anima che delle due era stata creata per prima. In qualche modo, la natura specifica della seconda anima – completamente identica ad essa, come sua istanziazione e allo stesso tempo realmente distinta, in quanto universale – già la precedeva nell'esistenza, perché completamente realizzata in quell'anima che per prima era stata creata. D'altra parte, se la natura specifica *della* seconda anima è comune a quella che per prima è stata creata ed entrambe sono contemporaneamente identiche ai suppositi in cui si istanziano, una volta creata la prima anima, anche la seconda verrebbe ad esistere, senza essere stata effettivamente creata. Ciò varrebbe per tutti gli individui di quella specie. Tutto questo è evidentemente assurdo, tanto quanto lo è dire che per Dio creare un individuo sarebbe lo stesso che creare una specie. Quanti assumono una posizione di questo tipo sono posti davanti ad un dilemma, secondo Aureoli: ammettere conseguenze assurde, allo scopo di mantenere intatto il fondamento extra-mentale dell'unità specifica, o accettare l'inesistenza dello stesso, abbracciando un'ontologia meno impegnativa, per salvaguardare la ragionevolezza dell'esperienza. In entrambi i casi, la conclusione è la stessa: la tesi dell'esistenza dell'unità specifica negli individui di una determinata specie va abbandonata.

D'altra parte, Aureoli sa bene che i realismi con cui si sta confrontando hanno sviluppato alcune strategie di difesa per disinnescare critiche come quelle da lui mosse. La prima consisterebbe nella riqualificazione dell'unità che caratterizza l'unità specifica. Nell'opinione di quanti sostengono questa tesi, essa non deve essere concepita come un'unità numerica, ma soltanto formale. Evitando di rientrare nella composizione materiale della sostanza, che pure definisce, essa non vi si trova numericamente presente. Secondo Aureoli, questa linea di difesa è assolutamente inefficace. Il suo argomento si sviluppa per assurdo. Si ammettano pure le precisazioni appena fatte e si conceda che l'unità specifica definisca un tipo di unità non numerica. In accordo con tale assunto, quando un individuo viene creato e poi distrutto, ciò che è creato e poi distrutto è solo ed esclusivamente ciò che ha un'unità numerica. L'unità specifica precede la creazione del particolare che la istanzia e sopravvive alla sua distruzione: come tale, essa si trova in un'entità numericamente individuata, senza per questo coincidere con essa<sup>7</sup>. Per quanto si sforzi di provare il contrario, Aureoli ritiene che questa puntualizzazione non faccia altro che confermare le critiche già avanzate. Preoccuparsi di assicurare all'unità specifica uno statuto ontologico privilegiato non impedisce a Dio, creando o distruggendo un individuo, di creare o distruggere nello stesso momento anche tutti gli individui della specie corrispondente.

Haec responsio confirmat propositum, quia illa realitas, quae est una existens et eadem in multis, non tollit creationem unius sine alio [...] Da enim quod esset extra animam: ex quo esset in alio iam posita, non posset creari de novo in illo, alias idem bis crearetur, creare enim est de nihilo facere; ista autem realitas secundum te iam prius est in alio.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Cf. *Ibi.*, p. 3, n. 5 «Dices quod ratio ista procedit ac si illa unitas esset unitas numeralis, quod non est de mente opinionis alterius, sed est unitas specifica et communis, et tunc verum est quod totum creatur in illo quod creatur, quod est unum unitate numerali. Similiter totum corrumpitur in illo quod corrumpitur quod est unum unitate numerali; et tamen adhuc manet ista alia realitas communis communitate specifica».

<sup>8</sup> Cf. *Ibi.*, p. 3, n. 6. È impressionante notare come gli argomenti di Aureoli siano pressoché identici a quelli usati da Enrico di Harclay per contestare il realismo di Duns Scoto ed altri pensatori a lui affini su questo punto. D'altra parte, questa notevole assonanza non fa che supportare quanto si diceva sopra a proposito delle «comunità conversazionali». Il secolo XIV, con i suoi centri universitari di Parigi, Oxford e la vita degli *studia* è un luogo in cui si consolidano delle posizioni e delle critiche che entrano a far parte come di un portato condiviso. Lungi dal configurarsi come una tendenza a cristallizzare le dottrine ed un limite per la creatività, tutte queste discussioni rappresentano una tradizione viva, un bagaglio comune e permanentemente a disposizione per questi autori. A questo riguardo, si veda H. HARCLAY, *Quaestiones*

Fintanto che le si concede una forma di sussistenza autonoma, indipendente da qualsiasi attività cognitiva, l'unità specifica sarà sempre presente nella sua interezza in ciascun individuo di una data specie: identica, come istanziazione; distinta, come universale. Qui sta il cuore del problema. In quanto comune, essa esiste già tutta fin dalla creazione del primo esemplare creato. In quanto identica all'individuo in cui si istanzia, essa è ricreata tutte le volte che un individuo di quella stessa specie viene generato. A partire dal secondo esemplare creato, essa sarebbe presente tutta intera due volte in ogni individuo di quella specie, ma questo è evidentemente inammissibile.

Ciò che Aureoli trova profondamente irragionevole è il fatto che una simile unità debba essere in qualche modo tutta presente negli individui che la istanziano, senza per questo esserne anche parte. L'appello all'autorità di Aristotele serve a rinforzare questa conclusione:

Secunda ratio est Philosophi, 7 Metaphysicae, quia si ponatur aliqua talis res communis in pluribus, sequeretur quod in homine essent duae humanitates<sup>9</sup>

L'argomento che Aureoli sviluppa è molto interessante e vale la pena riportarlo per intero:

Probo consequentiam, quia homo iste datus particularis per te habet humanitatem, unam rem quae est communis alteri. Certum est autem quod habet humanitatem propriam quam nullus alius habet, quia substantia cuiuslibet rei est propria sibi, sicut substantia qua Sortes est Sortes est propria sibi. Cum igitur Sorteitas sit quaedam humanitas, quia Sortes in

---

*Ordinariae*, q. 14, § 41 – 43, (ed.) M. G. H. HENNINGER, in ID., *Henry of Harclay. Ordinary Questions*, 2 vols., Oxford University Press, Oxford 2008, vol. 1, pp. 614 – 616. «secundo arguo sic: accipio humanitatem Socratis ut est res distincta contra Socratem praecise et humanitatem Platonis ut est res distincta contra Platonem praecise (volo loqui de humanitatibus non includendo socrateitatem et platoneitatem), quaero: utrum istae duae humanitates sint una humanitas numero vel duae numero, distinctae secundum se. Primum est impossibile, quod humanitas una numero in se indivisa sit in Socrate et Platone. [...] Alio modo probatur, sine contradictione, quod non est possibile quod eadem humanitas numero sit in Socrate et Platone. Tunc enim Deus non posset adnichilare Socratem cum humanitate nisi adnichilaret Platonem, et non posset unam ranam adnichilare nisi adnichilaret omnem ranam. Et tunc sequitur quod cum hic panis in sacramento altaris convertitur in corpus Christi virtutis verborum sacramentalium [...] in eodem instanti convertetur omnis panis in mundo».

<sup>9</sup> Cf. *Ibi.*, p. 3, n. 7.

## Fondamenti e presupposti

existendo est quidam homo, igitur humanitas Sortis est substantia Sortis; et sic dicam de Platone. Igitur, quilibet est homo per propriam humanitatem. Sed secundum te est alia communis istis; igitur, etc<sup>10</sup>

Anche in questo caso, la critica di Aureoli si sviluppa come una dimostrazione per assurdo. Per ipotesi, si ammetta l'esistenza di un'unità meno che numerica in ogni entità di una determinata specie: una realtà comune a tutti gli esemplari della stessa, identica ai supposti in cui si istanzia e cionondimeno pienamente distinta, in quanto universale. La si ammetta come umanità presente in ogni individuo della specie uomo. Accanto a questo, si conceda ciò che è evidente per esperienza: che (i) ogni individuo della specie uomo abbia effettivamente una propria umanità, unica e irripetibile e che (ii) questa esprima la sostanza di ciascuno: la sostanza prima di un individuo della specie uomo coincide con la sua umanità particolare – è in questo senso che diciamo che la sostanza di Socrate appartiene a Socrate. Ora – nota Aureoli – se ogni individuo della specie uomo ha una propria umanità, essa rappresenta a ben vedere una ragione sufficiente per spiegare non soltanto il fatto che quell'individuo sia effettivamente quel determinato individuo, ma che gli appartenga anche e contemporaneamente l'umanità in generale. Si prenda Socrate come esempio. La 'Socraticità' di Socrate è effettivamente la sua umanità: è esistendo come Socrate che Socrate esiste anche come uomo. Egli è un uomo in virtù della sua umanità propria, della sua 'Socraticità'. In questo modo, l'umanità generale di Socrate – il fatto di esistere ed esistere come uomo – appartiene a Socrate e a Socrate soltanto, unicamente per mezzo della sua Socraticità. Ancora di più, l'umanità generale di Socrate appartiene a Socrate, tanto quanto la sua stessa Socraticità. L'umanità generale che qualifica Socrate come uomo è una con la sua Socraticità: essa è la sua sostanza. Alla luce di questo, Aureoli fa notare che se all'umanità particolare che è la sostanza di ogni uomo individuale se ne aggiungesse un'altra in sé comune, finirebbero per esserci due umanità distinte in un medesimo soggetto e quindi due sostanze. In altre parole, si ammetterebbe un'indebita moltiplicazione di entità all'interno della stessa sostanza prima, compromettendone la semplicità: l'umanità comune ricopre una funzione che è già pienamente svolta dalla sostanza particolare. Secondo Aureoli, la ragione per cui Socrate è Socrate è la stessa per cui Socrate è uomo: l'umanità comune e generale è uno strumento teorico filosoficamente superfluo e va quindi rigettato. Dal suo punto di vista, questa teoria si

---

<sup>10</sup> Cf. *Ibid.*

regge sulla contraddizione di questa evidenza ed in questo sta la sua absurdità: se si accettasse l'esistenza di una umanità comune in sé distinta dall'unità particolare di un determinato individuo, bisognerebbe contestualmente affermare che la ragione per cui Socrate è uomo è di per sé diversa dalla ragione per cui Socrate è Socrate<sup>11</sup>.

Per supportare la propria tesi, Aureoli fa ricorso all'argomento del terzo uomo, sviluppato da Aristotele nel libro Z della *Metafisica*:

Sequitur etiam ex hoc consequenter quod sit dare tertium hominem a Sorte et Platone – hoc est inconveniens, ad quod Aristoteles adducit, 7 *Metaphysicae*<sup>12</sup>

Il riferimento in sé è sorprendente: l'argomento di Aristotele è diretto contro le Idee, concepite da Platone come realtà, la cui sussistenza è indipendente da quella dei suppositi che le partecipano. Esso si struttura sostanzialmente così: tutti gli individui della specie uomo sono tali nella misura in cui partecipano dell'Idea di Uomo, perfetta in sé e separata da ciascun particolare. Assunta una tale separazione, occorre contestualmente ammettere un legame, o elemento in comune, in base al quale i singoli individui della specie uomo siano effettivamente partecipi dell'Idea corrispondente: se non vi partecipassero, non potrebbero essere uomini. Per spiegare la relazione tra l'Idea di uomo e i singoli uomini esistenti nel mondo sensibile occorre ammettere un terzo uomo comune sia all'Idea che ai particolari che la partecipano: un'idea comune in cui l'Idea di uomo ed i singoli individui possano convenire. Tuttavia, una volta che si sia ammesso questo elemento intermedio tra Idea e particolari, lo stesso problema che si

---

<sup>11</sup> La formulazione di questa confutazione – nella sua distinzione tra 'humanitas' generale e 'substantia' particolare – qui sviluppata da Aureoli ricorda molto da vicino la strategia argomentativa elaborata in *Quodlibet*, q. 1 in ms. 136, Assisi, Biblioteca Comunale, f. 58rA: «Utrum in aliqua re formalitas et realitas distinguantur». In questo testo, Aureoli contesta radicalmente la teoria della distinzione formale di Duns Scoto, contrapponendo a quest'ultima la sua teoria della distinzione per connotazione. Sintetizzando la posizione scotista in materia in una distinzione di realtà e formalità, Aureoli intende provare come in verità non si possa porre alcuna differenza tra i due termini, se non di carattere semantico. Non è un caso che gli argomenti che Aureoli porta per confutare la dottrina di Duns Scoto siano analoghi: la teoria della distinzione formale e quella delle nature comuni si co-implicano vicendevolmente. A questo riguardo si veda: G. FORNASIERI, *Peter Auriol on Connotative Distinction and His Criticism of Scotus's Formal Distinction*, in *Documenti e Studi della Tradizione Filosofica Medievale*, 29, 2018, pp. 231 – 274.

<sup>12</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep.* II, d. 9, q. 2, a. 1, in Tomo II, pp. 3 – 4, n. 8. Cf. ARISTOTELES, *Metaphysica*, Z, 6, 1032a 2 - 4; Z, 13, 1039a 2 - 3.

poneva tra i singoli individui umani e l'Idea di uomo in quanto tale sussiste anche adesso: come l'uomo sensibile, anche il terzo uomo è separato dall'Idea di uomo. Per dare ragione della relazione tra i singoli individui della specie uomo, il terzo uomo e l'Idea di uomo, si rende necessario un altro elemento che questa volta sia comune a ciascuno di essi. Dopo averlo individuato, occorrerà trovarne un altro ancora che sia comune a quest'ultimo e ad ognuno dei precedenti. In questo modo, si attiverrebbe un regresso infinito che porterebbe soltanto ad una moltiplicazione di media ultimamente incapaci di spiegare in che modo i singoli uomini partecipino dell'Idea corrispondente. Aureoli sembra dare una sfumatura diversa in generale a tutto l'argomento ed alla nozione di terzo uomo in particolare. Dal suo punto di vista, l'umanità comune a Socrate e Platone è innanzitutto un componente reale delle sostanze di ciascuno, una duplicazione delle umanità particolari, realmente presente in entrambi i suppositi. Tale umanità è un terzo uomo nella misura in cui essa rappresenta una terza entità, oltre le due singolari umanità di Socrate e Platone, in cui pure sussiste; non è terza perché separata da tali umanità individuali e funzionale alla spiegazione di come queste partecipano dell'Idea generale, come invece vorrebbe la dottrina delle Idee genuinamente intesa. D'altra parte, questa lettura – più strettamente ontologica, che metafisica – è perfettamente coerente con l'interpretazione che Aureoli fornisce della teoria platonica. Dal suo punto di vista, Platone non aveva mai inteso la separazione delle Idee nei termini di una separazione locale: le Idee non sono separate, perché risiedono effettivamente in un altro luogo. Al contrario, ciò che ne qualifica la separatezza è la capacità di rimanere realmente altre dal supposito individuale in cui tuttavia si istanziano e nel quale unicamente esistono come tali. In questo modo, il terzo uomo, che dovrebbe garantire e insieme dare ragione della reale appartenenza di Socrate e Platone alla specie uomo, si configura come qualcosa di realmente presente in ognuno di essi: identico ai suppositi in cui si realizza, come istanziazione; pienamente distinto, come universale.

Le contraddizioni cui questa dottrina conduce non finiscono qui, secondo Aureoli:

*Tertia ratio est, quia sicut ponitur secundum hoc una natura communis extra intellectum, ita per eandem rationem oportet ponere de omnibus generibus, et sic erit animalitas communis extra intellectum, et similiter corporeitas, et sic de aliis. Consequentiam probo, quia Sortes et Brunellus realiter conveniunt in animalitate, circumscripto omni intellectu,*

plus convenit Sortes cum Brunello quam cum planta. Hoc non potest esse nisi sit unitas alicuius rei extra animam in qua conveniunt Sortes et Brunellus. Consequentia est falsa, quia sic essent multae substantiae distinctae in una substantia, impossibile est autem quod una substantia per se constituatur ex pluribus substantiis distinctis, sed homo est per se una substantia; igitur, etc<sup>13</sup>

Per un principio di coerenza interna, ammettere l'esistenza di una realtà comune ad ogni individuo di una determinata specie obbliga necessariamente ad ammettere l'esistenza anche di ogni realtà, in virtù della quale quello stesso individuo è associabile – senza l'ausilio di un'operazione dell'intelletto – perfino ad enti di specie e generi diversi. Come si è visto, i realisti sostengono che, aldilà dalle rispettive differenze individuanti, Socrate e Platone convengono nell'essere uomo, indipendentemente da qualsiasi atto del pensiero. Dal loro punto di vista, questo è sufficiente per provare l'esistenza in Socrate e Platone di una umanità comune a entrambi e realmente identica ai suppositi in cui si istanzia. Ora, nello stesso modo in cui Socrate e Platone hanno in comune l'umanità, Socrate e la scimmia Brunello hanno in comune l'animalità: indipendentemente da qualsiasi atto del pensiero, essi convengono fra loro molto più di quanto ciascuno di essi possa mai convenire con una pianta. In questo modo, come la convenienza reale nel fatto di essere uomini è una prova sufficiente per ammettere l'esistenza in Socrate di un'umanità comune a quella di Platone, la convenienza reale nel fatto di esistere come animali di Socrate e Brunello è una ragione sufficiente per ammettere la presenza completa dell'animalità comune in ciascuno di essi. Accanto all'umanità propria e comune che già lo definiscono, anche l'animalità comune andrebbe ammessa in Socrate, così come la si ammette in Brunello. Secondo Aureoli, è la validità di questa conseguenza a provare la contraddittorietà dell'intera teoria. Se si concede una consistenza di questo tipo all'animalità, non si vede perché lo stesso non debba valere per le differenze, i generi remoti e tutte le proprietà degli enti. Da questo punto di vista, tutto ciò che risulta comune a due o più individui indipendentemente da qualsiasi atto dell'intelletto dovrebbe esistere come tale in ogni supposito in cui pure si istanzia. D'altra parte, Aureoli fa notare come ciò significherebbe compromettere la semplicità stessa della sostanza prima, trasformarla in un mosaico composto da tante sostanze, quante sono le proprietà, in virtù delle quali essa è accomunabile ad altre entità, indipendentemente da qualsiasi attività dell'intelletto. Per tornare all'esempio

---

<sup>13</sup> Cf. *Ibi.*, pp. 4 – 5, n. 11.

precedente, accanto all'umanità propria e comune, sarebbe lecito affermare che in Socrate si trovano la razionalità, l'animalità, la corporeità, la sensibilità, la sostanzialità: tutti aspetti realmente comuni a più individui, completamente presenti in ciascuno, pienamente distinti l'uno dall'altro e di cui Socrate non sarebbe che l'aggregato. In altre parole, secondo Aureoli, questa teoria, sulla base delle sue stesse premesse, sarebbe costretta ad avviare un processo infinito di reificazione degli universali; porterebbe ad abbracciare un'ontologia forse troppo impegnativa e causerebbe, infine, la frammentazione delle sostanze prime in una molteplicità di aspetti quidditativi.

È però vero che i diversi realismi, fra cui anche la scuola scotista, avevano elaborato almeno un secondo strumento teorico con cui raffinare la propria posizione e insieme contrastare gli argomenti di chi, come Aureoli, non riconosceva altra unità reale, oltre l'unità numerica. Questo è costituito dalla tesi per cui l'unità specifica comune a più individui di una stessa specie si contrae in una umanità individuale per mezzo di una proprietà ipostatica (*proprietas hypostatica*), grazie alla quale l'umanità comune presente in Socrate e la sua umanità determinata sono realmente identiche e formalmente distinte. È a questo argomento che Aureoli rivolge ora la sua attenzione. Come evidenziato in precedenza<sup>14</sup>, uno dei contesti teorici cui egli si rifà potrebbe essere la riflessione elaborata da Duns Scoto intorno all'individuazione delle Persone Divine in relazione alla comune Divinità, in particolare nella versione di Reportatio I-A. Il termine 'proprietà ipostatica' è un termine tecnico del vocabolario della teologia trinitaria e della Cristologia. Trovarlo in un contesto di ontologia ordinaria potrebbe quindi sembrare strano e far pensare ad un errore di attribuzione dello stesso Aureoli. D'altra parte, l'interpretazione della nozione di *proprietas hypostatica* qui proposta è, nei suoi tratti essenziali, condivisa anche da altri autori, per quanto sia legata alla trattazione di Duns Scoto. Se, poi, questo non bastasse, è possibile individuare anche alcune ragioni che invitano a pensare diversamente ed a considerare il riferimento di Aureoli molto meno impreciso di quanto a prima vista non appaia. Nella produzione di Duns Scoto, il sintagma '*proprietas hypostatica*' definisce la proprietà attraverso la quale l'essenza divina è individuata in una delle Persone della Trinità. Il rapporto che si istituisce tra la Divinità e tale proprietà non è descrivibile in termini di forma-materia. In altre parole, la proprietà ipostatica non informa in nessun modo l'essenza divina per attualizzarla come Persona: l'essenza divina è già di per sé pienamente attuale. Ciò che

---

<sup>14</sup> Cf. *supra*, c. 2, § 2.2.2.



qui è rilevante è che per chiarire la propria tesi, Duns Scoto elabora una analogia con il mondo naturale:

modus vero ponendi est iste: Essentia enim, ut intellecta a se, est omnino prima, et sic non intelligitur ut apta nata fundare relationes per modum informationis, ut ipsam informando, sed per modum quo forma quidditatis fundare dicitur proprietates hypostaticas, quae etiam in creaturis non informant quidditatem, sed solum dant ei esse incommunicabile<sup>15</sup>

Secondo Duns Scoto, il modo con cui la proprietà ipostatica contribuisce ad individuare l'essenza divina in una delle Persone della Trinità è lo stesso con cui le proprietà ipostatiche degli enti finiti ne determinano l'essenza. In particolare, ciò che la proprietà ipostatica assicurerebbe alla natura specifica in sé comune a più individui sarebbe l'essere incommunicabile di quello stesso individuo che così costituisce. Da questo punto di vista, l'umanità comune presente in Socrate non sarebbe in realtà un'altra cosa da quella particolare e determinata di Socrate in quanto Socrate. Al contrario, l'umanità comune sarebbe, per dirla con Aureoli:

propria et determinata per proprietatem hypostaticam isti, quae quidem proprietates trahit eam ad esse individui, et ideo individuum super illam non dicit aliam humanitatem, sed tantum dicit proprietatem illam contrahentem, et ambo sunt una propria substantia ipsius individui<sup>16</sup>

Nonostante le precisazioni, postulare l'esistenza di un'umanità comune in Socrate e Platone appare ancora ad Aureoli una concessione filosoficamente insostenibile. Dal suo punto di vista, questa teoria inciampa in un dilemma, già individuabile ponendo un semplice quesito. Se nella realtà extra-mentale si incontrano soltanto enti particolari, è ancora possibile ammettere negli individui di una determinata specie l'esistenza di una proprietà comune, che rimanga tale una volta che questa stessa particolarizzazione sia realizzata? E se sì, in che modo? Come Aureoli mette in luce, il problema sta proprio qui. Esprimendo un rapporto di contraddizione, non si dà una

---

<sup>15</sup> Cf. I. DUNS SCOTUS, *Reportatio* I-A, d. 28, q. 2, sch. 2, in ID., *Opera Omnia*, (ed.) L. WADDING, vol. XXII, p. 330.

<sup>16</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 9, q. 2, a. 1, p. 4, n. 9

terza modalità, altra dalle due qui poste in questione: è impossibile che una stessa realtà possa contemporaneamente essere comune ed individua. In questo modo, se, anche, si affermasse che l'umanità comune resta comune anche dopo l'appropriazione per cui essa è di Socrate, si sarebbe comunque costretti ad affermare che Socrate e Platone ed ogni membro della specie umana si distinguono tra loro come si distinguono le Persone della Trinità in relazione all'essenza divina cui realmente partecipano. Si farebbe ricorso ad un ambito distinto da quello della filosofia, si invocherebbe il miracolo laddove basta la ragione: «sequitur quod Sortes et Plato non differant substantialiter, sed solum hypostaticè, quia per proprietatem hypostaticam qualis distinctio ponitur inter personas in divinis»<sup>17</sup>. Si ammetterebbe come valida una soluzione evidentemente assurda e già dichiarata tale in uno degli argomenti precedenti. Alla luce di questo, non resterebbe che ammettere in ogni uomo l'esistenza di un'umanità comune effettivamente altra dalla sua umanità propria e determinata: accanto alla Socraticità ed alla Platonicità di Socrate e Platone, andrebbe posta in ciascuno la presenza di una umanità comune ad entrambi. In altre parole, andrebbe ammessa la presenza in Socrate e Platone di un terzo uomo, di una umanità terza alle loro umanità individuali, aprendo così il fianco alle contraddizioni evidenziate dagli argomenti immediatamente precedenti. La lettura diacronica che Aureoli dà degli argomenti prodotti dai realisti è quanto mai evidente in questo caso. Dal suo punto di vista, la Socraticità di Socrate è qualcosa di aggiunto estrinsecamente alla sua umanità generale: il processo di contrazione dell'umanità generale particularizza la natura comune e però la lascia intatta. Egli, infatti, ritiene che, se accanto alla umanità individuale di Socrate rimane comunque una umanità comune a qualsiasi altro membro della specie uomo, la sopravvenienza e la capacità particularizzante della proprietà ipostatica devono operare dando vita ad una nuova realtà, che resta però contigua a quella dell'umanità generale cui pure si applica. In tal senso, l'interpretazione che Aureoli dà di questi argomenti sembra avere una qualche validità, a patto che si verificino due condizioni: (i) che si dia almeno un momento in cui l'umanità generale esiste come tale, indipendentemente dal supposito particolare, in cui pure si istanza; (ii) in modo analogo, che si dia almeno un momento in cui l'umanità individuale esiste come tale indipendentemente dall'umanità generale, contraendo la quale pur tuttavia si realizza. Immaginare la realtà comune sussistente quasi indipendentemente dalla o precedentemente alla sua stessa particularizzazione e quindi

---

<sup>17</sup> Cf. *Ibi.*, n. 10.

considerare l'aggiunta della proprietà ipostatica, come se questa sopravvenisse alla prima all'interno di una sequenza temporale non è ovviamente qualcosa che si può ritrovare negli argomenti che i realisti qui contestati elaborano per spiegare la presenza di una unità comune in più entità particolari, appartenenti ad una stessa specie. D'altra parte, bisogna concedere che ciò che Aureoli sta facendo è cercare di dare una giustificazione di uno degli assunti fondamentali dei realismi che egli qui prende in considerazione, cioè che l'universale come istanziazione sia identico al particolare in cui si realizza, ma che come universale rimanga da questo pienamente distinto. Dal suo punto di vista, lo stato che una proposizione del genere descrive è possibile solo ammettendo che realtà comune e realtà individuale, presenti in uno stesso individuo, si rapportano fra loro come due sostanze diverse. Se una cosa non può essere contemporaneamente comune e particolare e si vuole mantenere che in ogni membro di una certa specie si dia anche la sua natura specifica, oltre alla sua individualità, Aureoli non vede altra strada che concedere a ciascuna di queste due componenti dello stesso supposito una consistenza autonoma e indipendente.

Un argomento particolarmente significativo è quello che viene proposto da Aureoli al termine di questa batteria di critiche. Esso si fonda sulla nozione di predicazione ed ha il pregio di rivelare in contropunto la posizione che Aureoli assume al riguardo. Ciò di cui qui si discute è la modalità secondo cui una natura specifica comune a più individui – ammesso che esista – si predicerebbe di ciascuno di questi. Due sono le alternative che Aureoli esamina: «l'alternative entre une prédication d'identité ou formelle et une prédication qui ne l'est pas»<sup>18</sup>. Ora, si dà il primo caso, allorché tra la proposizione 'Socrate è un uomo' o 'Platone è un uomo' e 'questa umanità è la Socraticità' o 'questa umanità è la Platonicità' si verifica una relazione di identità. In altre parole, tale ipotesi si realizza a patto che la Socraticità significhi la totalità dell'umanità di Socrate e l'umanità non sia altro da questa stessa Socraticità. Si dà il secondo, nel caso in cui l'umanità di Socrate *non* è la stessa cosa della sua Socraticità, ma significa soltanto una parte di Socrate stesso. Come è naturale, Aureoli considera la seconda alternativa inaccettabile. Se si vuole assicurare un qualche grado di attendibilità alla conoscenza umana, non è ammissibile supporre che l'umanità di Socrate si rapporti a Socrate, come una parte di rapporta al tutto: se questo fosse il caso, conoscendo l'umanità, non si conoscerebbe mai nulla di Socrate stesso: «nec potest dari

---

<sup>18</sup> T. SUAREZ-NANI, 2009, *Singularité et individualité selon Pierre Auriol*, cit. p. 343,

secundus modus, quia tunc cognoscendo humanitatem, nihil in toto mundo cognoscerem de Sorteitate, quia alia omnino est»<sup>19</sup>. Scartata la seconda delle due modalità di predicazione, Aureoli si concentra sulla prima. A ben vedere, neppure questa gli appare sostenibile: dal suo punto di vista, la teoria dell'unità specifica non sembra essere in grado di giustificare la predicazione formale. Se si accettassero le premesse da cui muove, si cadrebbe in ogni caso in un assurdo. Per un verso, è certo che si realizzerebbe l'identità tra Socraticità ed umanità in Socrate, così come tra Platonicità e umanità in Platone. Per l'altro, ciò si verificherebbe a caro prezzo. Concedere l'identità tra Socraticità ed umanità in Socrate, così come tra Platonicità e umanità in Platone implicherebbe che l'umanità specifica di Socrate identica a quella di Platone si predichi indifferentemente della Socraticità di Socrate, così come della Platonicità di Platone. In altre parole, l'umanità comune presente nella sua pienezza in Socrate e Platone si predicherebbe contemporaneamente di due entità realmente distinte. Nella realtà ordinaria, è impossibile che una «réalité peut être prédiquée par identité de plusieurs réalités réellement distinctes»<sup>20</sup>. L'unico caso in cui questa contraddizione può essere accolta è – di nuovo – il mistero della Trinità<sup>21</sup>. Ammettere che questo possa valere anche per l'umanità di Socrate e Platone significherebbe associare essenzialmente creatura e creatore, ossia due realtà per natura incommensurabili. La teoria dell'unità specifica manca uno dei bersagli per colpire il quale era stata ideata: giustificare la validità dei concetti generali e garantire una fondazione alla conoscenza scientifica. Alla luce di queste conclusioni, «Puisque aucun de ces modes de prédication n'est valable, il faut en conclure que l'hypothèse de départ —l'existence réelle d'une nature commune — est fausse»<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 9, q. 2, a. 1, in Tomo II, p. 5, n. 12.

<sup>20</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>21</sup> Cf. *Ibid.* «Quarta ratio est ista: quaero de illa realitate communi, aut praedicatur identice et formaliter de ista realitate propria, et de qualibet cui est communis, aut non. Verbi gratia: ut utrum sic praedicetur homo de Sorte et Platone quod verum sit dicere 'haec humanitas est Sorteitas', et e converso, aut non praedicatur identice de ipsis ut non sit verum dicere quod humanitas sit Sorteitas et Platonitas, sed sit res quaedam in Sorte et Platone. Non potest dari primum, quia tunc una res praedicaretur identice de pluribus differentibus realiter, quod nos male intelligimus etiam in divinis, immo esset quasi una res communis realiter pluribus, sicut est in divinis. Nec potest dari secundus modus, quia tunc cognoscendo humanitatem, nihil in toto mundo cognoscerem de Sorteitate, quia alia omnino est».

<sup>22</sup> T. SUAREZ-NANI, *Singularité et individualité selon Pierre Auriol*, cit. p. 343.

### 3.3 Le critiche alla natura comune di Duns Scoto

Come già anticipato precedentemente, nell'a. 2 Aureoli critica la dottrina delle nature comuni di Duns Scoto. In particolare, egli insiste sulla contraddizione cui tale teoria porterebbe: (i) il fatto che esista qualcosa che possieda un'unità meno che numerica, equidistante dall'esser uno e dall'esser molti, non può che condurre ad affermare (ii) il fatto che l'universale abbia ultimamente – come in precedenza – un'unità numerica.

La presentazione della posizione di Duns Scoto è classica e segue molto da vicino il testo di *Ordinatio* II, d. 3, p. 1, q. 1<sup>23</sup>. Oltre all'unità numerica, propria di ciò che è individuo, e a quella dell'universale, propria del pensato in quanto tale, è necessario postulare un terzo tipo di unità: un'unità di indifferenza. Quando in Socrate si considera l'umanità, si prende in considerazione un aspetto essenziale che è indifferente al fatto che si trovi individuato in Socrate e sia comune a tutti gli individui della specie uomo. In altre parole, il fatto d'essere in uno o di molti non ha nulla a che fare con l'umanità in quanto tale. In virtù di tale indifferenza, l'umanità è realmente e contemporaneamente tutta in Socrate, Pietro e Platone, senza essere per se stessa individuale<sup>24</sup>. Nella prospettiva di Duns Scoto, la giustificazione di questa tesi è semantica: se non si assumesse l'esistenza di una natura di questo tipo, i concetti universali non avrebbero valore, non significherebbero nulla, non avrebbe quindi fondamento la predicazione essenziale e nessun sapere scientifico sarebbe giustificato. In questo quadro teorico, tre diversi tipi di unità sono contemplati: l'unità numerica, l'unità dell'universale e l'unità dell'indifferenza. Secondo Duns Scoto «l'unité numérique ou individuelle est la plus accomplie et la plus parfaite, car elle coïncide avec l'ultime actualité de la chose. L'unité du concept universel est une unité neutre, produite par l'intellect, grâce à laquelle le concept peut être prédiqué de plusieurs sujets. L'unité de la nature commune est moins

<sup>23</sup> Cf. I. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* II, d. 3, p. 1, q. 1, in ID., *Opera Omnia*, ed. Vaticana, vol. VII, pp. 404 e seguenti.

<sup>24</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep II*, d. 9, q. 2, a. 2, in Tomo II, p. 16, n. 1. «Quoad secundam quaestionem arguo primo quod unitas specifica sit unitas rei alicuius indifferentis, quia quando aliqua realitas talis est quod ei non repugnat universalitas nec particularitas, illa necessario est realitas indifferens, nec eadem cum illa cui repugnat universalitas. Sed albedini convenit quod possit concipi universaliter, quod repugnat huic albedini. Igitur albedo importat realitatem aliquam unam unitate indifferentiae, aliam a propria realitate huius albedinis ut est haec albedo. Sed unitas albedinis ut distinguitur ab unitate huius albedinis est unitas specifica. Ergo etc».

parfaite que celle de l'individu, mais lui est antérieure en tant qu'elle est neutre à l'égard du singulier et de l'universel: cette unité dite d'«indifférence» est celle de l'entité qui, selon Scot, est réellement commune à plusieurs individus, dans lesquels elle est présente en étant réduite à la singularité»<sup>25</sup>.

Ora, secondo Aureoli, è questa – come sempre quando viene presentata la posizione di Duns Scoto – una «opinio valde pulchra et subtilis»<sup>26</sup>. Cionondimeno, essa deve essere rigettata: «tamen videtur mihi quod non sit rationabilis ullo modo»<sup>27</sup>. Come anticipato, in parte gli argomenti addotti da Aureoli per contestare questa tesi sono simili a quelli formulati per confutare l'opinione discussa al precedente articolo, in parte si tratta di argomenti differenti. Il nucleo del suo ragionamento riflette la sua opzione metafisica di base ed è da lui stesso sintetizzato in questo modo:

unitas specifica non est unitas rei indifferentis extra intellectum. Ratio enim est quia nulla res est quae extra intellectum sit indifferens, immo quaelibet res se ipsa extra intellectum est determinata ad particularitatem, hoc tamen non obstante potest concipi universaliter<sup>28</sup>

---

<sup>25</sup> T. SUAREZ-NANI, *Singularité et individualité selon Pierre Auriol*, cit. p. 345. Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 9 q. 2, a. 2, in Tomo II, pp. 16 – 17, n. 3. «haec quaestio introducta est, quia quidam Doctores moderni distinguunt de triplici unitate. Quaedam enim unitas singularis cui repugnat contradictorie plurificari, et concipi universaliter. Alia est unitas universalis /Fb 40rB/ qua dicitur quod universale est unum in multis, /Pg 36rA/ et haec unitas non est alicuius rei extra animam, quia secundum Damascenum nulla res est quae sit eadem in pluribus praeter essentiam divinam; rediret opinio etiam Platonis. Et ideo illa unitas non est prima, nec fundatur immediate super unitatem singularis, quia illi repugnat concipi universaliter; igitur requirit aliam unitatem in re quam singularitatis et ista est tertia unitas quae dicitur unitas cuiusdam indifferentiae, quia extra intellectum est accipere rem existentem in isto individuo, ut in Sorte accipio humanitatem quae non habet unitatem singularitatis, alias non posset concipi plurificabilis. Ergo oportet quod habeat unitatem indifferentiae alicuius ad hanc unitatem numeralem et illam, et super istam fundat intellectus unitatem universalis, quando concipit unum in multis. Et pro tanto unitas istius dicitur unitas indifferentiae, quia potest esse universalis in conceptu, et potest esse haec signata extra intellectum; sed neutrum horum habet per naturam propriam, sed universalitatem habet per actum intellectus, quod autem sit haec signata, hoc habet per differentiam individualement, quae facit eam hanc. Et haec est secundum illos ista unitas quae est minor unitate numerali, et maior unitate rationis».

<sup>26</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 9, q. 2, a. 2, in Tomo II, p. 17, n. 5. Questo tipo di valutazione è da Aureoli normalmente riservato alle posizioni di Duns Scoto, quasi a formare una sorta di introduzione standard alla discussione delle tesi del Dottor Sottile. Si veda per esempio: *Scriptum I*, d. 8, q. 3, a. 5. «[...] licet iste modus dicendi valde subtilis sit, nihilominus deficit in duobus».

<sup>27</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>28</sup> Cf. *Ibi.*, pp. 17 – 18.

Secondo Aureoli, è contraddittorio ammettere nella realtà extra-mentale l'esistenza di enti che non siano perciò stessi particolari e determinati: dal suo punto di vista, l'unica unità realmente esistente è l'unità numerica. In modo analogo, l'universalità è ammessa solo come modo del pensato, come termine di un processo cognitivo. Dopotutto, se l'unità specifica fosse davvero indifferente all'uno e ai molti, essa non potrebbe che essere o una realtà *comune* presente in più individui – e questo significherebbe ricadere nell'opinione confutata nell'articolo precedente – o una realtà particolare in sé distinta da tutte le altre – ma questo significherebbe abbandonare ogni tentativo di dare un fondamento diretto dell'universale.

Venendo agli argomenti che Aureoli elabora per confutare la tesi di Duns Scoto e dei suoi seguaci, il primo ricalca quello della doppia umanità, presentato in precedenza. La sottile vicinanza teorica tra la nozione di comune e quella di indifferenza sembra rappresentare la garanzia per l'applicabilità di tale dimostrazione anche alla dottrina scotista. La prova si presenta in questo modo:

Res indifferens et res differens non sunt eadem res; sed res Sortis est differens, quia sibi propria est res; <res> humanitatis est res indifferens, quia est res quae per te est indifferens, quia Sorteitas est quaedam humanitas. Sic igitur extra intellectum est in Sorte duplex humanitas: una propria sibi, alia vero indifferens. Ex quo sequitur quod est dare tertium hominem communem Sorti et Platoni, et alia inconvenientia similia quae adducebantur supra<sup>29</sup>

Come Aureoli fa notare, una realtà indifferente si oppone necessariamente ad una realtà determinata: indifferenza e determinazione rappresentano i due termini di una contraddizione. Altrettanto evidente è il fatto che l'umanità di Socrate – la sua Socraticità o il fatto stesso d'essere Socrate – sia particolare: essa è umanità in quanto *di* Socrate. D'altra parte, è vero che, secondo le premesse di questa stessa teoria, tale umanità non è l'unica ad essere presente in Socrate: in qualche misura, essa è da considerarsi *altra* dall'umanità indeterminata – l'umanità, in quanto umanità. Giacché è impossibile asserire l'identità reciproca dell'una e dell'altra – indifferenza e determinazione sono proprietà fra loro inconciliabili –, è necessario porre in Socrate, per le stesse premesse da cui muove questa dottrina, due umanità, ricadendo in tutte le

---

<sup>29</sup> Cf. *Ibi.*, p. 18, n. 6.

contradizioni sopra riportate: «Ex quo sequitur quod est dare tertium hominem communem Sorti et Platoni, et alia inconvenientia similia, quae adducebatur supra»<sup>30</sup>. Se si vuole mantenere che l'unità specifica di indifferenza in un determinato supposito vi occorra in tutta la sua completezza e totalità, è inevitabile, secondo Aureoli, trattare tale unità di indifferenza come una realtà contigua e irriducibile all'unità numerica e particolare che pure contraddistingue quello stesso supposito. Come già evidenziato, indifferenza e determinatezza sono nozioni contraddittorie. Di conseguenza, mantenere che in una stessa sostanza ci sia una realtà che per un verso è indifferente e per l'altro determinata non significa altro che ammettere in una stessa sostanza la presenza di due realtà completamente distinte: ogni individuo non sarebbe altro che la composizione di due distinte entità, risultando così compromesso nella sua semplicità.

Il ricorso ad una proprietà ipostatica o individuante non giova a nulla nemmeno questa volta: il procedimento argomentativo è lo stesso che abbiamo riscontrato in precedenza. A titolo di ipotesi, si conceda pure l'esistenza di un principio individuante, in grado di particolarizzare l'umanità indifferente di Socrate e di renderla tale. Come nota Aureoli, l'umanità indifferente e tale principio individuante non sono la stessa cosa. D'altra parte, per uno scotista – sottolinea Aureoli – esse sono tutto ciò che serve per definire la natura di un individuo. Da queste premesse, infatti, deriva il fatto che in Socrate non sarebbero presenti due umanità, ma una soltanto: è la stessa umanità ad essere indifferente quanto a se stessa, particolare a seguito dell'appropriazione operata dalla differenza individuante. Non c'è alcuna giustapposizione di umanità distinte: solo un'umanità comune e una proprietà individuante. In questo modo, in Socrate vi sarebbero due *res*, ma una sola umanità<sup>31</sup>.

Ora, ad Aureoli questo sembra un circolo vizioso. Infatti, pure ammettendo che l'umanità comune e generale si distingua dalla proprietà ipostatica ed individualizzante, è necessario che almeno una delle due ipotesi qui prese in considerazione sia vera: (i) o

---

<sup>30</sup> Cf. *Ibid.* Questa valutazione sembra essere un'ulteriore prova della non giustapposizione, ed anzi dello stretto collegamento tra la tesi proposta all'a. 1 e quella all'a. 2.

<sup>31</sup> Cf. *Ibi.*, pp. 18 – 19, n. 7. «Dices: vero volo quod humanitas et illud per quod Sortes est hic signatus non sint eadem res, quia humanitas illa quae est indifferens individuatur per additum, scilicet individualem differentiam. Argumentum igitur non probat quod in Sorte sit duplex humanitas, sed una quae est, quantum est de se, indifferens. Ipsa autem sit humanitas Sortis per illud additum, et sic humanitas Sortis et Sorteitas, licet includant duas res, non tamen duas humanitates, sed unam tantum cum aliquo addito, quod non est humanitas nec haec humanitas, sed illud quo humanitas formaliter est haec humanitas Sortis».



Socrate e Platone si distinguono in virtù delle loro distinte umanità, (ii) oppure Socrate e Platone, partecipando di un'umanità comune e indifferente, si distinguono in virtù delle proprie differenze individuali, in corrispondenza delle rispettive proprietà ipostatiche. Secondo Aureoli, entrambe queste possibilità hanno come esito quello di confutare le premesse teoriche della tesi da cui pure sono dedotte. Vediamo come questo si verifica.

Se si accetta la seconda delle due opzioni, Socrate e Platone si distinguono non come due sostanze distinte, ma come si differenziano le persone della Trinità: partecipando realmente della stessa natura, altrettanto realmente si distinguono l'uno dall'altro. Tale conclusione è evidentemente assurda, come messo in luce da Aureoli nell'articolo precedente. Tuttavia, se tale ipotesi è insostenibile, occorre che sia vera la sua contraddittoria. Questa è per l'appunto espressa dalla prima delle due alternative. Perciò, negata la prima ipotesi, è necessario ammettere che in Socrate e Platone, oltre l'umanità comune e le rispettive proprietà individuanti, debba essere effettivamente posta in ciascuno un'umanità propria e particolare; un'umanità individuale in virtù della quale Socrate e Platone effettivamente si distinguono: l'umanità *di* Socrate e l'umanità *di* Platone. Sfortunatamente per Duns Scoto e i suoi seguaci, fare questo – sottolinea Aureoli – significa concedere proprio ciò che in principio si voleva evitare e cioè che in Socrate siano poste due umanità distinte, con tutte le complicazioni che ne derivano<sup>32</sup>.

Successivamente, Aureoli dedica molto spazio a presentare e poi confutare un argomento che Duns Scoto e la sua scuola avevano elaborato per giustificare la presenza dell'unità di indifferenza nella realtà extra-mentale. La motivazione teorica su cui questo argomento si fonda è la distinzione che intercorre tra ciò che si differenzia (*illud quod*) e ciò in virtù del quale qualcosa effettivamente si differenzia (*illud quo*). Per usare un esempio, ciò che è bianco e ciò per cui un oggetto è bianco formalmente non sono la

---

<sup>32</sup> Cf. *Ibi.*, p. 19, n. 8. «Contra. Secundum hoc tu vis habere in Sorte humanitatem ut quandam rem indifferentem, et proprietatem hypostaticam qua sit haec humanitas Sortis propria. Tunc sic: aut Sortes et Plato differunt humanitate sua, aut humanitate conveniunt et differunt tantum penes differentias individuales et proprietates hypostaticas. Si secundo modo, igitur ibi Sortes et Plato non differunt quidditative et substantialiter, sed proprietate extrinseca, et quasi sicut in divinis; igitur necesse est dicere quod differant humanitatibus propriis, ut sic non sit tantum in isto humanitas indifferens et proprietas hypostatica, sed sit humanitas propria quae fundet immediate differentiam a Platone, ita quod humanitas Sortis, quae est Sorti propria, est alia in se ab humanitate propria Platonis - non autem, quia proprietas est alia, ideo humanitas est alia. Tu autem ponis humanitatem indifferentem; igitur argumentum stat quod in Sorte est duplex humanitas».

stessa cosa. In particolare, ciò a cui tale distinzione dovrebbe servire è evitare a Duns Scoto e ai suoi seguaci di inciampare nel dilemma appena sopra riportato: affermare che Socrate e Platone si distinguono come le Persone della Trinità, per salvaguardare la presenza dell'unità di indifferenza in entrambi, o rinunciare definitivamente a tale dottrina, per adeguarsi all'evidenza dell'esperienza. Ora, se ciò che una cosa è (*illud quod*) e ciò in virtù di cui una cosa è ciò che è (*illud quo*) sono due realtà distinte, si può tranquillamente sostenere che in Socrate e Platone, in ciascuno dei quali si dà umanità indifferente e proprietà individuante, sia davvero l'umanità di ciascuno *ciò che* si distingue e li distingue e non le loro proprietà ipostatiche. Queste rappresenterebbero semplicemente *il principio in virtù del quale* l'umanità di Socrate e quella di Platone si distinguono. In altre parole, per quanto rimanga indifferente in se stessa in entrambi, è l'umanità di Socrate e di Platone la causa della loro diversità: la sopravvenienza delle due diverse proprietà ipostatiche alla medesima umanità indifferente è solo la condizione formale perché tale distinzione si realizzi, non la sua causa diretta<sup>33</sup>.

Nonostante la finezza dell'argomento qui riportato, anche questa soluzione appare ad Aureoli insoddisfacente. La ragione è la seguente:

Contra: quando forma aliqua advenit alicui substrato indifferenti, ita quod illa invenit ipsum indifferens, totam indifferentiam intrinsecam ei relinquit, quia non tollit ab eo aliquid quod ei inesset intrinsece, et praecise ponit effectum suum formalem circa eam. Ideo si facit differre, tantum differre facit penes suum effectum formalem; et ratio huius est quia non causat distinctionem nisi per hoc quod communicat suum effectum formalem; et ideo in substrato priori nullam facit differentiam, sed tantum in suo effectu formali quem communicat. Sed effectus formalis illius differentiae individualis non est esse hominem, sed aliquid aliud extrinsecum. Igitur Sortes et Plato non distinguuntur in hoc quod est esse hominem, et sic non distinguuntur in humanitate, sed in aliquo alio extrinseco actuali, quod est esse hypostaticum. Igitur sequitur ut prius. Maior istius rationis potest probari exemplo.

---

<sup>33</sup> Cf. *Ibi.*, p. 19, n. 9. «Dicitur quod multum refert dicere “nec est idem quod est aliquid et quo est aliquid”, quia in huiusmodi effectibus formalibus non est idem quod et quo, sicut non est idem quod est album et quo est album. Ad propositum: bene verum est quod humanitas Sortis est illud quod est aliud ab humanitate Platonis, et e converso; sed tamen humanitas Sortis non est illud quo inest haec alietas, nec humanitas Platonis e converso, sed illud est differentia individualis. Hinc inde non igitur est inconveniens quod aliqua realitas sit se ipsa differens ab alia tanquam quod differt, et cum hoc quod illud quo differt non sit illa, sed aliquid additum; et per hoc salvatur quod Sortes et Plato differant substantialiter, quia ad hoc sufficit quod humanitas Sortis se ipsa differat ab humanitate Platonis tanquam quod. Non requiritur autem quod se ipsa differat tanquam quo».

Albedo enim adveniens superficiei non aufert sibi indifferentiam quam habet ad alios colores, sed tantum ponit distinctionem quantum ad effectum suum formalem, qui est esse album et hoc modo distinguit a non albo<sup>34</sup>

Quando una forma si aggiunge ad un sostrato indifferente, non lo priva di diritto della sua proprietà di indifferenza. Il bianco che sopravviene ad una superficie non la priva della sua intrinseca indifferenza verso il colore. Essa semplicemente dà origine ad una distinzione nei limiti del suo effetto formale, cosicché la superficie bianca accoglie una distinzione secondo la modalità con cui il bianco si oppone a ciò che è non-bianco, cioè come termine infinito. Secondo Aureoli, il caso dell'umanità indifferente presente in Socrate e Platone e delle loro rispettive proprietà individuanti è completamente diverso. Come egli, infatti, nota, ciò che quella supposta proprietà individuante otterrebbe come effetto formale della sua applicazione all'umanità indifferente non sarebbe tanto il fatto di esistere come uomo del soggetto cui inerisce – ciò sarebbe una proprietà già di per sé ascrivibile all'umanità in generale – ma qualcosa di estrinseco a, non ultimamente ricomprendibile nella specie uomo: l'individuo nella sua irripetibilità. Socrate non si rapporta mai all'umanità indifferente che lo qualifica, come il bianco si rapporta alla superficie cui inerisce: l'essere bianco di una certa superficie esprime la specie del colore di tale superficie, non così l'essere Socrate per Socrate. In altre parole, le proprietà individuanti di Socrate e Platone estirpano, applicandovisi, ogni forma di indifferenza dall'umanità comune: il loro effetto è quello di rendere Socrate, Socrate e Platone, Platone; non di rendere ciascuno di essi un uomo. D'altra parte, se questo è vero, non si può certo dire che Socrate e Platone si distinguono secondo la loro propria umanità e cioè secondo la sostanza: essa è per definizione indifferente ad entrambi. È ciò che li individua ciò che li distingue. In altre parole, essi si differenziano come due particolarizzazioni della stessa unità specifica. Si distinguerebbero – di nuovo – come si distinguono le Persone divine: *hypostatice* e non *substantialiter*.

L'argomento successivo procede per assurdo e si fonda sulla nozione di indifferenza propria dell'unità specifica. La premessa da cui egli parte è la seguente: una realtà indifferente all'uno e ai molti – come quella teorizzata da Duns Scoto – ed inerente a un individuo di una determinata specie è per definizione indifferentemente trasferibile da Dio – almeno come possibilità teorica – da quello a qualsiasi altro

---

<sup>34</sup> Cf. *Ibi.*, p. 20, nn. 10 – 11.

individuo della medesima classe di riferimento. La dimostrazione si svolge in questo modo:

Tertio sic: omnem realitatem indifferentem ad plura aliqua potest Deus transferre ab uno eorum in aliud. Hoc patet exemplo isto: quia enim materia est indifferens ad plures formas, non repugnat ei ab una in aliam transferri. Sed humanitas est res extra intellectum indifferens ad proprietatem meam et tuam, per te; igitur Deus potest transferre humanitatem quae est sub proprietate mea ad tuam proprietatem, et per consequens potest fieri tua, et per consequens humanitas mea potest esse humanitas tua, quod videtur absurdum<sup>35</sup>

Secondo Aureoli, indifferenza è sinonimo di sostituibilità e trasferibilità di una proprietà. Un esempio eclatante della verità di questa assunzione è offerto dalla materia indeterminata: indifferente a qualsiasi forma, essa è per se stessa trasferibile da un ente all'altro. Ora, sia tale unità specifica – indifferente alle particolarità individuali ed indipendente da qualsiasi operazione cognitiva – l'umanità presente in Socrate e Platone. Stanti le premesse teoriche della tesi qui discussa, non è in linea di principio contraddittorio ammettere che, in virtù di tale indifferenza, Dio possa indifferentemente sostituire l'umanità comune di Socrate con quella di Platone. Nulla cambierebbe davvero. Solo, il risultato di questa operazione sarebbe tanto assurdo, da risultare difficile da immaginare: «humanitas mea potest esse humanitas tua»<sup>36</sup>. Questo argomento rappresenta uno degli esempi più trasparenti dell'interpretazione diacronica che Aureoli dà agli argomenti dei realisti, in genere e degli scotisti, in specie, in questo testo. Perché sia conseguente, Aureoli ammette sotto traccia qualcosa che non era apertamente concesso nelle tesi degli autori che lui pure contesta: egli concede che l'umanità indifferente presente in Socrate e Platone sia realmente separabile da quella individuale dei suppositi nei quali si realizza; in altre parole essa può sussistere come tale – completa e definita in se stessa, come se fosse una sostanza – indipendentemente dalla sua realizzazione particolare. Se questa interpretazione è parzialmente arbitraria, d'altra parte bisogna fare attenzione. Aureoli non è certo un pensatore approssimativo. Semplicemente, egli qui esagera un aspetto, che è però realmente presente nelle teorie che cerca di confutare: secondo la scuola scotista, l'umanità indifferente di Socrate e

---

<sup>35</sup> Cf. *Ibi.*, pp. 20 – 21, n. 13.

<sup>36</sup> Cf. *Ibid.*

Platone resta in qualche modo tale in entrambi, anche successivamente alla sua individuazione e indipendentemente da qualsiasi attività cognitiva. Ora, secondo Aureoli, l'aporia emerge proprio qui e il suo ragionamento, cogliendo un punto vero, risulta particolarmente efficace. Come egli sottolinea, se l'umanità indifferente deve permanere come tale in Socrate e Platone, nonostante l'individuazione, è impossibile, a suo modo di vedere, non concedere contestualmente che tale umanità indifferente sussista come realmente altra nell'individuo in cui occorre, che non disponga, in altre parole, di una consistenza ontologica pari a quella della sostanza in cui essa si realizza. Durante il trasferimento da Socrate a Platone e viceversa, Aureoli tacitamente sostiene che l'umanità indifferente di entrambi, dopo essere stata estratta da Dio, permane indifferente lungo tutta l'operazione di sostituzione. Ciò significa che l'unica unità reale ammissibile per tale unità specifica è l'unità numerica e il taglio che egli dà agli argomenti che qui prende in esame è più fisico che ontologico.

D'altra parte, Aureoli sa molto bene che Duns Scoto e i suoi seguaci si sono sforzati di provare che l'unità della natura comune non può essere in nessun modo concepita come un'unità reale o perlomeno come qualcosa di sussistente a parte dal supposito in cui si realizza. Ciò che, quindi, egli ora intende provare è che considerare l'umanità indifferente realmente identica, ma formalmente distinta dalla proprietà individuante, attraverso l'aggiunta della quale essa si contrae in una umanità particolare, non basta a scagionare tale umanità indifferente dal sospetto della sostituibilità. In altre parole, ammettere in Socrate soltanto l'umanità indifferente e la sua proprietà ipostatica e che esse siano realmente identiche, ma formalmente distinte non è sufficiente per risolvere il dubbio che in questo modo vi siano in Socrate due distinte umanità. Al contrario, dice Aureoli, mantenere che l'umanità indifferente occorra come effettivamente tale in ogni membro della specie umana – per quanto solo formalmente distinta dalla proprietà ipostatica che la contrae –, sembra confermare, più che evitare, le contraddizioni appena sollevate<sup>37</sup>:

Contra: quaero per quid humanitas, quae est in me, appropriat sibi proprietatem meam.

Aut per rationem humanitatis simpliciter, et hoc non, quia ponitur quod est indifferens;

---

<sup>37</sup> Cf. *Ibi.*, p. 21, n. 14. «Dices quod ratio non valet, quia humanitas in me pro tanto est indifferens, quia non claudit infra rationem suam formalem aliquam proprietatem, tamen illa in secundo modo determinat sibi proprietatem meam, cum qua est realiter idem, licet non formaliter, ex hoc autem habetur hoc individuum, quod ego sum, quod nullo modo potest fieri aliud, nec humanitas sub alio individuo».

## Fondamenti e presupposti

indifferens autem ad plura non appropriat sibi alterum eorum per rationem propriam, quia iam non esset indifferens. Igitur per aliquid additum quod tollit ab ea indifferentiam; sed ablata ab ea indifferentia est individua; igitur humanitas ante adventum illius proprietatis est individua.<sup>38</sup>

Per disinnescare la controargomentazione che a questo riguardo Duns Scoto e i suoi discepoli opporrebbero, Aureoli approfondisce il significato della nozione di indifferenza. In particolare, egli si chiede quale sia la ragione per cui l'unità comune e indifferente presente in un dato individuo si appropri dell'individualità del particolare in cui si esprime; come l'umanità indifferente presente in Socrate e Platone diventi effettivamente l'umanità *di* Socrate o *di* Platone. Occorre notare che per Aureoli l'individualizzarsi di una natura coincide letteralmente con il fatto d'essere proprietà esclusiva del soggetto in cui questa stessa natura si istanzia. Ora, Aureoli fa un rilievo pertinente: perché questa appropriazione si realizzi in modo corretto, è necessario che la natura comune e indifferente presente in ciascun individuo di una certa specie abbia in qualche modo una predisposizione ad individualizzarsi precisamente in quel particolare individuo nel quale poi effettivamente si realizza. In altre parole, perché l'umanità indifferente di Socrate possa effettivamente diventare l'umanità *di* Socrate, senza essere indifferentemente sostituibile con quella di Platone o di qualsiasi altro essere umano, essa deve avere in sé un principio che in qualche modo la indirizzi e le permetta di essere ipostatizzata dalla sola proprietà individuale di Socrate. In caso contrario, non ci sarebbe nessuna ragione negare – come fa del resto Aureoli – l'identità di indifferenza e sostituibilità della natura specifica. Alla luce di quanto detto e tenendo conto delle premesse teoriche da cui la dottrina dell'indifferenza della natura muove, le possibilità sono due: o l'individualità dipende dall'umanità in quanto tale – ma tale eventualità è esclusa per ipotesi – o essa si realizza in virtù di altro. Dal momento che soltanto la seconda alternativa può considerarsi valida, è necessario supporre che, per essere *di* Socrate o *di* Platone, l'umanità comune e indifferente, presente in ciascuno, in entrambi i casi venga dotata della sua capacità ad essere individualizzata attraverso l'aggiunta di un fattore estrinseco. D'altra parte, l'esito di una tale operazione non potrebbe che coincidere con la spogliazione dell'umanità dalla sua indifferenza: essere essenzialmente predisposte ad essere individualizzate una determinata proprietà ipostatica significa per qualsiasi unità di indifferenza perdere precisamente tale indifferenza. L'indifferenza

---

<sup>38</sup> Cf. *Ibi.*, n. 15.

della natura specifica è per definizione indifferenza a questa stessa predisposizione. In altre parole, La applicazione di questo fattore all'umanità indifferente, allo scopo di renderla atta a ricevere l'individuazione corrispondente non farebbe altro che rendere tale umanità indifferente individua, ancor prima dell'avvento dell'individualità vera e propria. Come dice bene Suarez-Nani, «il faut bien admettre que ce qui est ainsi privé d'indifférence serait une réalité nécessairement individuée, ce qui impliquerait que la nature commune d'humanité soit déterminée et individuée avant même qu'une telle propriété ne vienne s'y ajouter»<sup>39</sup>.

Secondo Aureoli, l'esistenza di una natura indifferente che inerirebbe ai diversi soggetti di una medesima specie, indipendentemente da qualsiasi atto cognitivo è così da scartare. In un caso, accettarla significherebbe ammettere che gli individui di una stessa specie partecipino di una natura comune, distinguendosi fra loro come si distinguono le Persone della Trinità. In un altro, ciò implicherebbe l'esistenza in un membro – per esempio – della specie uomo di due umanità, postulando l'esistenza di una realtà comune e indifferente nella realtà extra-mentale e concedendo che questa stessa unità possa essere indifferentemente sostituita all'unità specifica presente in ogni individuo della stessa classe. Le conclusioni contraddittorie cui – secondo Aureoli – conducono le premesse teoriche della tesi qui discussa, richiedono che questa venga rigettata completamente.

### 3.4 La critica al principio di individuazione

Ogni teoria consistente degli universali deve includere al suo interno una altrettanto coerente spiegazione dell'individuazione e della sua relazione con l'universalità. Aureoli si fa carico di questa esigenza e la discute ampiamente nella q. 3. I primi due articoli di tale questione presentano una lunga serie di argomenti contro la necessità teorica di un principio di individuazione. Secondo lo schema già utilizzato per la questione precedente, Aureoli tratta l'opinione di Duns Scoto e degli scotisti separatamente da quella degli altri autori. In modo analogo a quanto fatto nella questione precedente, egli decide di discutere l'opinione del Dottor Sottile e dei suoi seguaci all'a. 1 e all'a. 2 una tesi generica sotto il cui ombrello più posizioni – tra cui, peraltro, anche quella discussa all'a. 1 – possono essere ricondotte.

---

<sup>39</sup> T. SUAREZ-NANI, *Singularité et individualité selon Pierre Auriol*, cit. p. 347.

Al di là delle differenze, la conclusione è la stessa in entrambi gli articoli: secondo Aureoli, ammettere l'esistenza un principio di individuazione è assolutamente inutile. Dopotutto, si tratta di una posizione coerente con le conclusioni raggiunte nella questione precedente. Contestare l'esistenza di una natura comune a più individui – nelle diverse accezioni teoriche secondo cui questa viene postulata – significa contestualmente negare la necessità di un principio di individuazione. Senza un'unità specifica comune o indifferente, una proprietà in grado di particolarizzarla mancherebbe del supporto materiale cui potersi applicare, finirebbe per rivelarsi uno strumento teorico assolutamente superfluo.

### 3.4.1 La critica al principio di individuazione di Duns Scoto

Nell'a. 1, Aureoli affronta l'opinione di Duns Scoto e di alcuni suoi seguaci. Come era accaduto nella questione precedente, il pensiero del Dottor Sottile è introdotto con parole piene di stima: «quaestio ista mota est propter unam subtilem valde opinionem cuiusdam Doctoris»<sup>40</sup>. Ciò di cui si discute è se l'individuo sia tale in virtù di una proprietà che inerisca essenzialmente alla natura della specie cui l'individuo appartiene: «utrum individuum sit formaliter individuum per aliquid positivum pertinens intrinsece et per se ad naturam speciei»<sup>41</sup>. Perché la questione sia colta nella sua complessità, Aureoli decide di fare alcune chiarificazioni terminologiche preliminari. Ciò su cui egli si sofferma con particolare attenzione è il significato dell'espressione 'intrinsece'. Appoggiandosi all'autorità di Aristotele, quanti sostengono questa tesi ritengono che le differenze individuali si rapportano alla specie come le differenze specifiche si rapportano al genere. Come la differenza specifica attualizza il genere unendosi ad esso e distinguendolo in specie, così la differenza individuale attualizzerebbe la natura comune, producendo individuali concreti, sopravvenendovi. La plurificazione di una specie in diversi individui avverrebbe attraverso l'aggiunta di una proprietà contraente, situata in un rapporto di predicazione essenziale con la specie che verrebbe a contrarre. Prodotto della contrazione della specie per mezzo di una differenza individuale, l'individuo si configurerebbe come istanziazione di una specie. In quanto individuo, esso rappresenterebbe il limite oltre il quale nessuna divisione non

---

<sup>40</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 9, q. 3, a. 1, in Tomo II, p. 30, n. 4.

<sup>41</sup> Cf. *Ibi.*, p. 29, n. 1.



accidentale può realizzarsi. È questo il senso in cui coloro che sostengono questa tesi affermano che la divisione per differenza individuale è l'ultima attualità della forma<sup>42</sup>. D'altra parte, non è questa la sola preoccupazione terminologica di cui Aureoli si fa carico. Dando prova della sua profonda conoscenza del pensiero scotista, egli sottolinea come della tesi qui in discussione esistono storicamente almeno due versioni alternative. Ciò che le differenzia è una sfumatura che ciascuna di esse dà al principio di individuazione. Si tratta innanzitutto di una differenza nominale: «aliqui illa talia intrinseca vocant gradus individualis [...] alii talem differentiam vocant proprietatem hypostaticam»<sup>43</sup>. Tuttavia, tale precisazione rivela anche dell'altro. Entrambe le espressioni sono utilizzate da Duns Scoto. La prima formula si alterna con quella di *gradus intrinsecus* e si ritrova soprattutto nelle *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*<sup>44</sup>. Con questa espressione, Duns Scoto mira a sostituire l'espressione più nota di *forma individualis*, con l'intento di limitare l'impegno ontologico e le possibili equivocità che questo filosofema sembrava portare con sé. La seconda è applicata perlopiù sullo sfondo di contesti di teologia trinitaria e ricorre con particolare frequenza nei *Reportata Parisiensia*<sup>45</sup>. Con essa, Duns Scoto vorrebbe sottolineare il fatto che le differenze individuali sono da considerarsi come delle proprietà che contribuiscono *particulariter* a contrarre la natura comune e determinarla in un individuale concreto. Ora, se è possibile ritrovare in più punti dei testi di Duns Scoto queste espressioni, è però anche vero che queste due formulazioni sono all'origine di diverse interpretazioni che la sua stessa lezione ha subito nel tempo. Questo è in particolare il caso dell'espressione *gradus*

---

<sup>42</sup> Cf. *Ibi*, p. 30, n. 4. «Dicunt enim quidam quod, sicut genus intrinsece dividitur per differentias pertinentes ad rationem generis - sicut dicit Philosophus 7 Metaphysicae quod pedale, si debet dividi intrinsece, oportet quod dividatur per differentias pertinentes per se ad rationem pedis, puta per bipedem et quadrupedem, non per differentias extrinsecas et accidentales, ut per alatum, et non alatum - hoc ergo modo accipiendo 'pertinere ad rationem generis' dicit ista opinio quod species suo modo dividitur in individua per differentias aliquas pertinentes ad rationem speciei, per quas intrinsece et formaliter constituuntur ista individua; ut sic individua constituentur in esse tali, et differant ab invicem aliquibus constitutivis intrinsecis, quae per se dividunt specificam rationem.» Cf. I. DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 6, § 179-180, in ID., *Opera Omnia*, ed. Vaticana, vol. 7, pp. 479-480; *Lectura*, II, d. 3, p. 1, q. 6, § 171, in ID., *Opera Omnia*, ed. Vaticana, vol. 18, pp. 282-283.

<sup>43</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>44</sup> Cf. I. DUNS SCOTUS, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, VII, q. 13, § 131, pp. 263-264; § 133 - 138, pp. 264-266; § 160, p. 272 in ID., *Opera Philosophica*, ed. Bonaventure, vol. 4.

<sup>45</sup> Cf. *supra*, c. 2, § 2.2.2.

*individualis*. Grazie soprattutto all'insegnamento di Guglielmo di Alnwick sarà proprio questa formula ad imporsi progressivamente in gran parte della scuola scotista<sup>46</sup> come il nome proprio del principio di individuazione.

Ora, per quanto nominalmente distinte, Aureoli ritiene che le due diverse presentazioni non siano altro in realtà che due facce della stessa medaglia. Medesimi sono gli argomenti a sostegno della validità delle due tesi. Il primo si fonda sulla priorità della sostanza sull'accidente: la causa di un individuo appartenente alla categoria della sostanza non può in nessun caso essere un accidente, ciò che quindi presiede alla costituzione di un individuo non può in alcun modo inerire accidentalmente alla natura specifica dello stesso. Il secondo è l'apparente agilità con cui l'analogia di proporzione che sussisterebbe tra genere e differenze specifiche, da una parte e specie e differenze individuali, dall'altra spiegherebbe il rapporto tra natura comune indifferente ed individui concreti. Come razionalità e cavallinità non hanno nulla in comune fra loro, cosicché uno stesso ente appartenente al genere 'animale' non può in nessun caso essere un uomo e un cavallo allo stesso tempo e ciononostante un uomo e un cavallo

---

<sup>46</sup> La questione dell'evoluzione della dottrina dell'individuazione elaborata da Duns Scotus; le sue variazioni nel corso del tempo ed in dipendenza delle diverse modalità con cui è stata trattata dai diversi autori sono problemi enormi e che esigerebbero uno studio dedicato esplicitamente a questo tema. Non è quindi nostro compito addentrarci in tali tematiche in questa sede. Qui ci limitiamo a riportare una essenziale bibliografia sul tema, tenendo conto del fatto che si tratta di un dibattito storico-filosofico ancora aperto. Su queste tematiche si vedano: G. PINI, *Scotus on Individuation*, in *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics*, 5, 2005, pp. 50-69; S. D. DUMONT, *The Question on Individuation in Scotus's «Quaestiones super Metaphysicam»*, in L. SILEO (ed.), *Via Scoti. Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale. Roma, 9-11 marzo 1993*, (2 voll.), Antonianum, Roma 1995, vol. 1, pp. 193-227; A. NANNINI, *Univocità metafisica dell'ens e individuazione mediante intensità di potenza in Duns Scotus*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 3, 2011, pp. 389 – 423. D'altra parte, il fatto che Aureoli si dimostri sensibile alle diverse sfumature con cui la dottrina dell'individuazione di Duns Scotus è trasmessa dai suoi seguaci rivela un tratto importante della personalità intellettuale di questo autore. Esprimere con cognizione di causa una preoccupazione terminologica, come quella da Aureoli qui avanzata, richiede una notevole dimestichezza con il pensiero di Duns Scotus: essere consapevoli dell'esistenza di diverse anime che vivono all'interno della stessa tradizione, saperne identificare le diverse sfumature significa avere una conoscenza profonda dello sviluppo che la posizione del Dottor Sottile nel tempo ha avuto. Aureoli dà prova di tutto questo. Se questo è vero, allora tale chiarificazione ci consegna un profilo più definito di questo autore: quello di un pensatore di primo piano, veramente attento a e consapevole di quanto stava accadendo nell'ambiente accademico in cui viveva, un pensatore le cui critiche e la cui proposta non potevano certo risultare indifferenti per i suoi contemporanei. Di tutto questo, la ricostruzione storica del suo pensiero non può che beneficiarne.

particolari hanno qualcosa in comune – la loro animalità – lo stesso accade per la socraticità e per la platonicità. Esse nulla hanno in comune: nessun individuo appartenente alla specie ‘uomo’ può contemporaneamente essere Socrate e Platone. Ciononostante Socrate e Platone mantengono fra loro qualcosa di comune e questo è la loro umanità<sup>47</sup>.

Per quanto ‘probabilis’, Aureoli ritiene che questa non possa essere in nessun caso una posizione filosoficamente soddisfacente. Di conseguenza, condividere gli stessi argomenti significa condividere anche lo stesso vizio formale e come identiche sono le prove a favore, identiche saranno quelle che dimostreranno l’inconsistenza di entrambe le formulazioni.

La posizione di Aureoli è netta e non lascia spazio ad interpretazioni: «individuum non est formaliter individuum per talem differentiam intrinsece constituentem ipsum et per se ad speciem pertinentem»<sup>48</sup>. Quattro – anche se variamente declinati – sono gli argomenti portati a favore di questa posizione. Il primo ripropone in una forma parzialmente diversa una prova già prodotta all’a. 2 della questione precedente<sup>49</sup>. Se ciò che consegue non può in quanto tale – cioè come ‘ciò che consegue’ – essere in nessun modo causa di ciò che in quanto tale precede, qualsiasi proprietà individuante – sia essa concepita come *proprietas hypostatica*, *gradus individualis*, *differentia individualis*<sup>50</sup> – essendo per se stessa sopravveniente alla natura specifica, non

---

<sup>47</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 9, q. 3, a. 1, in Tomo II, p. 31, nn. 5 – 6. «sic igitur haec est opinio, et videtur esse probabilis propter duo. Primo, quia posterius non est causa prioris; sed individuum substantiae est prius individuo cuiuscumque accidentis; igitur non est formaliter individuum per aliquid quod sit accidens [...] Secunda ratio, quia ex hoc apparet quomodo differunt ad invicem. Ratio enim speciei est in potentia ad differentias individuales, etiam infinitas, sicut sunt possibilia infinita individua esse sub specie, et quodlibet individuum constituitur intrinsece per aliquam talem differentiam et differt a quocumque alio, ita quod per differentiam individualem meam sit quod humanitas mea non sit humanitas tua, sicut per rationale sit quod animalitas, quae est in homine, non sit animalitas asini».

<sup>48</sup> Cf. *Ibi.*, n. 7.

<sup>49</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 9, q. 2, a. 2, in Tomo II, p. 21, n. 15.

<sup>50</sup> Come detto in precedenza, Aureoli riconosce la diversità di formulazioni della tesi di Duns Scoto in materia di individuazione. D’altra parte, egli non vede alterazioni significative fra le varie formulazioni: tutte ripropongono in modo solo nominalmente differente la medesima tesi. Oltre quanto detto, questo è provato dal fatto che dopo avere prodotto due brevi argomenti dedicati a contestare l’idea di una *proprietas hypostatica* e *gradus individualis* si dilunga senza soluzione di continuità con le sezioni precedenti sul termine più generale di *differentia individualis*.

può che presupporre tale natura come già individuata<sup>51</sup>. La dimostrazione di questa affermazione è svolta per assurdo. Si ammetta pure per ipotesi che la natura che tale proprietà individuante dovrebbe contrarre sia indifferente, dice Aureoli. Contestualmente, occorrerebbe ammettere l'esistenza di una proprietà deputata a contrarre tale natura indifferente. Una volta ammessa, apparirebbe evidente come la proprietà per cui l'umanità indifferente a Socrate e Platone diventa l'umanità *di* Socrate e *di* Platone sia in realtà *formalmente* la stessa – benché *attualmente* diversa – in entrambi i casi: le proprietà individuanti delle umanità indifferenti di Socrate e Platone sarebbero due proprietà dello stesso tipo. In un contesto teorico come quello qui delineato, Dio potrebbe senza contraddizione sostituire l'umanità generale dell'uno con l'umanità generale dell'altro. Se, infatti, all'umanità di Socrate si togliesse quel principio in virtù del quale essa è di proprietà di Socrate e lo stesso si facesse con l'umanità di Platone, ciò che rimarrebbe in entrambi i casi sarebbe la medesima indifferente umanità. Indifferentemente le si potrebbe applicare il principio di individuazione di Socrate, di Platone e persino di Pietro. In altre parole, la stessa umanità generale potrebbe indifferentemente diventare l'umanità di Socrate o di Platone<sup>52</sup>. Si tratta evidentemente di una conclusione insostenibile. Ma l'assurdità della conseguenza porta a contestare la validità della premessa e ad ammettere come vero l'opposto di ciò che si è concesso: ogni proprietà individuante che si applichi ad una natura specifica per definizione presuppone tale natura come già individuata.

La conclusione sarebbe la stessa anche tenendo in considerazione la possibile controargomentazione che qui Duns Scoto opporrebbe – e che peraltro Aureoli dà prova di conoscere accuratamente, a testimonianza di quanto detto in precedenza a proposito della sua profonda conoscenza delle tesi del Dottor Sottile – secondo cui la

---

<sup>51</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 9, q. 3, a. 1, in Tomo II, p. 31, n. 8. «Primo per motivum principale opinionis oppositae sic: posterius sub ratione qua posterius nunquam est causa prioris in ratione qua est prius; sed proprietates istae hypostaticae est posterior natura specifica individuata et particulata; igitur, etc».

<sup>52</sup> Cf. *Ibi.*, pp. 31 – 32. «Minorem probo: accipiendo istam proprietatem, quaero cui advenit primo: aut naturae specificae ut universalis est vel ut iam est particulata. Verbi gratia: utrum adveniat humanitati simpliciter vel isti humanitati. Si advenit naturae ut particulari, puta huic humanitati, habeo propositum, quod proprietates erit posterior natura particulata. Si vero advenit naturae simpliciter, puta humanitati indifferenti. Contra. Primo, quia quae ratio humanitas sit tibi propria per tuam differentiam, eadem ratio fiet mihi propria per meam differentiam, et tunc humanitatem tuam faciet Deus in me destructa differentia propria quae est in te».

divisibilità reale di due termini dipenderebbe soltanto dalla loro separabilità. Detto altrimenti, Duns Scoto potrebbe ritenere valido un argomento come quello di Aureoli, soltanto se l'umanità indifferente e l'umanità individuale di Socrate fossero logicamente separabili e quindi realmente distinguibili. Non essendo questo il caso, esso andrebbe integralmente rigettato. Ora, Aureoli ritiene che questa chiarificazione non aggiunga nulla all'argomento già precedentemente confutato. Per mostrare ciò, egli oppone una ragione radicata nelle premesse teoriche della tesi che contesta. È una prova semplice in se stessa: come tutte le cose semplici dimostra di avere una grande forza di persuasione intuitiva. Secondo Aureoli, non c'è nessuna contraddizione nell'ammettere che sia possibile a Dio sostituire l'umanità generale di Socrate con quella di Platone – anche nel caso in cui umanità generale ed individuale non siano realmente distinte – per il semplice fatto che tale umanità generale è di per sé indifferente alle sue diverse particolarizzazioni. In quanto indifferente, essa può per definizione indifferentemente comporsi con il principio di individuazione proprio di qualsiasi particolare, dando vita a questo o a quell'individuo. Assumere che la natura indifferente di un individuo sia formalmente distinta e quindi non attualmente separabile dalla sua proprietà individuante è assolutamente irrilevante. Il fatto è che, se si assume l'indifferenza della natura comune, occorre contemporaneamente ammettere che è del tutto casuale – non c'è alcuna necessità, nessuna legge e quindi nessuna giustificazione – che l'umanità generale di Socrate sia *di* Socrate e non *di* Platone. Fondato, in parte, su alcune intuizioni del senso comune è questo un argomento almeno apparentemente difficile da contestare: se a quanto appena detto si opponesse il contrario e si considerasse contraddittorio ammettere come possibile tale sostituibilità, questo lo si potrebbe fare solo a patto di considerare tale umanità generale e indifferente già individuata prima dell'avvento della proprietà individuante, cioè contravvenendo all'ipotesi stessa da cui questa teoria era partita. In conclusione, secondo Aureoli, la posizione di Duns Scoto e degli scotisti incappa in un dilemma irrisolvibile: o accettare la compromissione della semplicità e dell'unità della sostanza, o rinnegare le sue stesse premesse teoriche, confinandosi nell'inconsistenza<sup>53</sup>.

---

<sup>53</sup> Cf. *Ibi.*, p. 32, n. 12. «Contra: non est contradictio quod humanitas simpliciter fiat sub diversis proprietatibus, quia non est contradictio quod aliquid fiat sub diversis ad quae est indifferens; sed per te est contradictio quod humanitas mea fiat sub proprietate tua; igitur humanitas mea non est humanitas simpliciter; igitur est haec humanitas; igitur individua priusquam proprietate adveniat».

Come il primo, anche il secondo argomento prodotto da Aureoli è una dimostrazione per assurdo. In questo caso e benché sia irrilevante ai fini della validità dell'argomento il nome attribuito alla proprietà individuante, la prova viene svolta considerando tale proprietà secondo la fattispecie del grado individuale. Ciò che Aureoli vuole mettere in luce è il paradosso cui porterebbe, entro un quadro teorico come quello presupposto da Duns Scoto, la postulazione di un principio di individuazione. Secondo Aureoli, qualsiasi principio di individuazione è per se stesso incapace di offrire una giustificazione consistente proprio di ciò per cui era stato introdotto: esso non è in nessun caso una condizione sufficiente dell'individualità. Il principio che regola le confutazioni di Aureoli è sempre il medesimo e si fonda sulla nozione di pensabilità: se è possibile immaginare senza contraddizione anche solo un caso in cui l'individualità non dipenda direttamente dall'assunzione di un principio di individuazione, se cioè è logicamente possibile pensarla a prescindere da esso, allora ammettere l'esistenza di un principio di individuazione è una conclusione che prova più di quanto richiesto, è quindi superflua. Diversi sono gli esempi che Aureoli porta. Per convenienza, soffermiamoci sul primo. Si prendano due bianchezze particolari, dice Aureoli. A ben vedere, non sembra esserci alcuna contraddizione nell'immaginare queste bianchezze come due bianchezze dello stesso grado. Non sembra esserci, infatti, nessuna contraddizione nell'immaginarle come due bianchezze derivate dalla divisione dello stesso corpo esteso bianco. Dividendo una superficie bianca in due parti, il bianco delle due superfici risultanti è lo *stesso* bianco precedentemente istanziato in un'unica superficie, che ora si realizza in entità realmente distinte. Tali bianchezze restano, dunque, *in se stesse* individuali, indipendentemente da qualsiasi grado. Curioso caso di eterogenesi dei fini, ciò che era stato introdotto per dare ragione dell'individualità, il grado individuale, 'il principio di individuazione per come Duns Scoto lo ha immaginato', si rivela uno strumento teorico insieme fallace ed influente per dare ragione dell'individualità di tali bianchezze: esso è non necessario e non sufficiente. Va dunque rigettato<sup>54</sup>.

---

<sup>54</sup> Cf. *Ibi.*, pp. 32 – 33, n. 13. «Item, illud non est formale quo constituitur individuum, quod non est commune omni individuo. Probo, quia constitutum non potest reperiri sine formali principio constitutivo; sed non est commune omni individuo constitui per gradum individualem. Probo: capio albedinem et albedinem in eodem gradu. Haec duae albedines conveniunt in uno et eodem gradu et tamen sunt duo individua. Igitur duae albedines non constituuntur in esse individuo per gradum individualem, quia manente eodem gradu, variantur in esse individuali».

Successivamente, Aureoli si sofferma un ulteriore aspetto problematico di questa dottrina. Se fosse davvero un certo grado o intensità a determinare l'individualità di un dato ente, si assisterebbe ad una serie di spiacevoli conseguenze anche da un punto di vista teologico. Una su tutte: Dio non potrebbe in nessun caso creare dal nulla o fare di due individui già esistenti due individui dello stesso grado. Sfortunatamente per Duns Scoto e i suoi seguaci, questo è palesemente falso: Dio può costituire senza alcun problema e contraddizione due anime identiche quanto al grado di perfezione, al grado di Grazia e al grado di Gloria. Ciò significa che esiste almeno un caso in cui si può dare ragione dell'individualità senza fare appello ad un grado individuale: si tratta di una nozione superflua. Come tale, è da scartare senza indugi. Dopo questa ulteriore precisazione, la funzionalità di un principio di individuazione risulta agli occhi di Aureoli ancora più compromessa<sup>55</sup>.

---

<sup>55</sup> Cf. *Ibi.*, p. 33, nn. 14 – 15. «Item: capio duas lineas pedales: quid est ibi in quo differant praeter rationem lineae? Certum est enim quod conveniunt in eodem gradu lineae; igitur cum non differant in gradualitate, videtur quod differant intrinsece per rationem lineae in quantum individua sunt. Item: Si gradus individualis constituit individuum, et distinguit eum ab omni alio, sequitur quod Deus non poterit facere duo individua in eodem gradu, quod tamen falsum est, quia Deus potest facere duas animas aequalis gradus perfectionis quantum ad omnia; similiter eundem gradum gratiae potest Deus facere in anima mea et tua; et similiter duo de gradu gloriae». A margine delle argomentazioni di Aureoli, è bene portare alla luce un punto implicito nell'incedere delle sue critiche al pensiero di Duns Scoto. Si tratta di un aspetto che è in grado di chiarire i meccanismi delle prove fornite e che insieme offre uno spunto interpretativo interessante alla letteratura contemporanea su una questione ancora aperta: cioè, quale sia la funzione del *gradus individualis* all'interno della teoria dell'individuazione di Duns Scoto e che cosa debba essere significato con questa espressione. Ora, senza addentrarci in un dibattito annoso, che richiederebbe una sede appropriata per essere dipanato, ciò che è significativo rilevare ai nostri scopi è che tutte le controargomentazioni qui portate da Aureoli hanno senso solo se con la formula '*gradus individualis*' si intende esprimere la funzione individuante, la capacità di contrarre la natura comune ad un *hoc aliquid*. In altre parole, solo se il grado individuale è costitutivo dell'individualità. Indipendentemente da quella che può essere l'interpretazione degli esperti e in un certo senso indipendentemente da quello Duns Scoto poteva davvero intendere, è chiaro che per Aureoli il *gradus individualis* svolge a tutti gli effetti il ruolo di principio di individuazione e che quindi vada trattato come un sinonimo della *differentia individualis*. Solo per dare alcuni cenni relativi alla questione storiografica, ricordiamo che, come già accennato in precedenza (cf. *supra*, c. 3, n. 46) il dibattito sull'evoluzione del pensiero di Duns Scoto in materia di individuazione e come questa debba essere storicamente interpretata è piuttosto vivace. Se possibile, il tema diventa ancora più complesso, proprio quando ci si sofferma sul significato di termini ed espressioni specifiche come quella di *gradus individualis*, con lo scopo di capire in che relazione tale nozione si collochi con gli altri strumenti teorici di cui Duns Scoto si dota per dare ragione dell'individualità. A tale riguardo,

La terza critica di Aureoli si serve delle conclusioni dedotte dalle divisioni dell'albero di Porfirio. La prova è condotta sia con argomenti di autorità, che di ragione e prende di mira il principio di individuazione di Duns Scoto inteso come *differentia individualis*. L'albero di Porfirio – questa tavola di ripartizione dei generi e delle specie – affonda le proprie radici nella più ampia tradizione peripatetica. Non è un caso che sia proprio l'autorevolezza di Aristotele il supporto teorico cui Aureoli ricorre per formulare il suo primo argomento. Secondo l'insegnamento dello Stagirita nel decimo libro della *Metafisica*, è impossibile anche solo immaginare che oltre alla divisione specifica – risultato della sopravvenienza dalla differenza al genere – si diano divisioni che non siano divisioni accidentali. La moltiplicazione di una specie nei suoi individui è un esempio classico di questo: per definizione, essa non può in nessun caso realizzarsi come divisione essenziale. Ora, come mette in luce Aureoli, in un'ottica puramente aristotelica, l'ammissione di una proprietà individuante come quella postulata da Duns Scoto – una proprietà che per ipotesi si assume come non accidentale – comprometterebbe precisamente questa conclusione di Aristotele, minando alla base la razionalità intrinseca del sistema di rapporti fra generi e specie da lui elaborato. Se questo già non fosse abbastanza, Aureoli – in modo molto interessante da un punto di vista metodologico – decide di affiancare a questa prova per autorità una dimostrazione secondo ragione della stessa. L'argomento è ben strutturato e si riassume in questo schema:

impossibile est quod aliqua ratio dividatur per se et primo et ultimate per infinita. Rationes enim per se et essentielles non procedunt in infinitum, processus enim in infinitum solum conceditur in hiis quae insunt per accidens. Sed differentiae individuales sunt infinitae. Igitur divisio speciei per differentias individuales non potest esse per se et essentialis et ultima in praedicamento, immo dicerem quod genus poterit dividi per differentias infinitas prima divisione<sup>56</sup>

---

rimandiamo, oltre che agli studi già citati di Pini, Dumont e Nannini (cf. *supra*, c. 3, n. 46), al lavoro di K. Shibuya e M. Mancinelli. Cf. K. SHIBUYA *Duns Scotus on "ultima realitas formae"*, in M. CARBAJO NUÑEZ (ed.), *Giovanni Duns Scoto. Studi e ricerche nel VII Centenario della sua morte (2 voll.)*, Antonianum, Roma 2008, vol. 1, pp. 379-393; cf. M. MANCINELLI, *Il principio di individuazione nel Commento di Landolfo Caracciolo alle Sentenze. Testo e studio*, Tesi di Dottorato inedita presso l'Università degli Studi di Salerno, 2017.

<sup>56</sup> Cf. *Ibi.*, p. 34, n. 17.



Secondo Aureoli, è la razionalità intrinseca della ripartizione in generi e specie, così come era stata pensata da Aristotele, a condannare le tesi di Duns Scoto. Questa complessa architettura aristotelica si configura come una rappresentazione non esaustiva, ma comunque fedele dei vincoli essenziali secondo cui la realtà è ordinata. Misconoscerla significa contravvenire alla struttura stessa delle cose e confinarsi in una posizione di contraddizione permanente. Secondo Aureoli, concepire la divisione di una specie nei suoi individui come se fosse una divisione essenziale significa fare esattamente questo. Vediamo in che modo.

Dire che la divisione di una specie nei suoi individui si configura come una divisione essenziale implica che essa sia per definizione equiparata alla divisione di un genere prossimo nelle specie che lo compongono. Da questo punto di vista, la moltiplicazione di un genere nelle specie che lo compongono avverrà nella stessa maniera in cui la divisione di una specie si realizza nei suoi individui: come è infinito il numero degli individui in cui una specie può istanziarsi per mezzo della proprietà individuante corrispondente, così infinito sarà il numero delle specie e delle corrispondenti differenze specifiche deputate alla contrazione del genere prossimo. Ora, come Aureoli fa presente, il problema della posizione di Duns Scoto e i suoi seguaci sta proprio qui. Ammettere anche solo teoricamente un numero di divisioni essenziali infinito è, infatti, impossibile. La proprietà essenziale che agisce come differenza sul genere prossimo ne divide necessariamente la nozione in due predicati contraddittori. Essa definisce un numero finito di possibilità, in accordo ad almeno una delle quali quel genere deve realizzarsi. Ammettere infinite proprietà e differenze specifiche dissolve precisamente questa necessità, fino al punto in cui si è costretti ad ammettere il fatto che una sostanza corporea animata sia vincolata ad esistere come razionale o irrazionale debba di diritto esprimere lo stesso tipo di necessità con cui un uomo esiste come Pietro, Giacomo o Giovanni. Questo è palesemente assurdo e come tale va rifiutata la dottrina che su questo assunto si fonda. Dopotutto, Aureoli lo mette bene in luce. L'infinita, infatti, porta con sé una certa inconclusività, giacché è proprio della divisione per accidente il fatto di essere potenzialmente senza fine<sup>57</sup>. Sfuggendo alla capacità di categorizzazione della razionalità, essa è anzi sinonimo di accidentalità; denota, qualcosa che nessuna legge può descrivere. In un'ottica aristotelica, esso è indice di casualità. Pertanto, per Aureoli, una divisione è essenziale e quindi finita, o è infinita e

---

<sup>57</sup> Cf. *Ibid.* «processus enim in infinitum solum conceditur in hiis quae insunt per accidens».

quindi non essenziale. Alternative valide non ne esistono: l'errore di Duns Scoto e della sua scuola sta proprio nell'aver creduto il contrario.

Enfatizza aspetti diversi e muove da testi tratti da altre autorità l'argomento successivo che per queste ragioni è in realtà pensabile più come una declinazione alternativa di quello appena discusso. Richiamandosi questa volta esplicitamente a Porfirio e indirettamente addirittura a Platone – cioè proprio a quell'autore cui Aureoli aveva precedentemente associato lo stesso Duns Scoto – egli vuole mostrare come in realtà non ci siano argomenti validi neppure fra quelli proposti da queste grandi autorità per giustificare una proposta teorica come quella avanzata dal Dottor Sottile. Anzi, ammettere un principio di individuazione come quello teorizzato dalla lezione scotista sarebbe in realtà in aperta contraddizione con l'insegnamento di questi nobili maestri. Come Aureoli mette in luce, le parole di Platone sono chiare: la specie – ancora una volta qui da intendersi come specie infima – rappresenta il termine del processo dialettico di divisione; oltre non ci sono divisioni essenziali, vi è solo l'individuo<sup>58</sup>. Se così non fosse e al contrario si concedesse la possibilità di una divisione essenziale in individui della specie stessa, questa non potrebbe più in nessun caso essere considerata una «ratio atoma», cioè di per sé immune alla plurificazione in ulteriori partizioni essenziali. Anzi sarebbe vero il contrario. In questo modo, essa sarebbe piuttosto in potenza, aperta a ricevere l'attualizzazione tramite l'applicazione di successive differenze specifiche. Vale a dire, la specie specialissima non sarebbe altro che un genere:

Confirmo, quia alias dictum Porphyrii non haberet colorem, qui dicit quod Plato iubet quiescere in speciebus. Item, species specialissima non esset ratio atoma. Ratio est, quia tunc ratio speciei esset ratio possibilis respectu differentiarum. Item, tunc species specialissima esset genus<sup>59</sup>

Servendosi dell'insegnamento di Averroè e in parte prendendo le mosse dall'analogia di proporzione con il genere e la differenza che lo stesso Duns Scoto introduce per descrivere il rapporto tra la specie e il principio di individuazione, Aureoli cerca di chiarire la ragionevolezza di questa conclusione. Se la proprietà individuante

---

<sup>58</sup> Cf. *Ibi.*, n. 18. «Confirmo, quia alias dictum Porphyrii non haberet colorem, qui dicit quod Plato iubet quiescere in speciebus».

<sup>59</sup> Cf. *Ibi.*, nn. 18 – 19. Per la trattazione del termine *ratio* rimandiamo al c. 4.

non può essere in nessun caso una proprietà accidentale, ciò significa che almeno la differenza specifica – cioè la differenza che applicandosi ad un genere definisce una specie – dovrà essere dello stesso tipo della differenza che, applicandosi al genere remoto, individua il genere prossimo: «partim in actu et partim in potentia». Detto altrimenti, la differenza specifica dovrà essere in atto per attualizzare e quindi definire la specie in riferimento al genere prossimo cui si applica; contemporaneamente, dovrà essere in potenza, perché dovrà essere aperta ad essere attualizzata e contratta in un individuo tramite la successiva sopravvenienza di una differenza individuale. Anticipando un tema che si rivelerà essenziale per strutturare la sua personale posizione in merito al rapporto tra individualità ed universalità, Aureoli evidenzia come, a partire da queste premesse, non si possa che giungere ad una conclusione insostenibile. Se, infatti, l'individuo è concepito come l'esito di un processo di contrazione della specie tramite una proprietà individuante non accidentale, si dovrà di necessità affermare che l'individuo in se stesso non sia altro che una specie<sup>60</sup>. La motivazione è lineare:

Ratio est quia differentia per accidens non facit divisum esse alterius rationis, differentiae vero dividentes per se faciunt divisum alterius rationis<sup>61</sup>

Una differenza accidentale applicata ad un genere o anche ad una specie non è per definizione in grado di dividere il soggetto cui si applica in due classi che non hanno nulla in comune fra loro – in altre parole, due classi i cui rispettivi membri, pur condividendo il genere prossimo, non possono in nessun caso non appartenere ad una delle due. Applicando la bianchezza ad una sostanza corporea, non la si divide in un due insiemi definiti da una relazione di contraddizione, ma di sola contrarietà: ciò che non è bianco, non è necessariamente nero, mentre ciò che non è razionale, è necessariamente irrazionale. Aureoli espone questo punto in modo molto chiaro: «masculinum et femininum addita animalis non variant rationem animalis». Ciò che è in

---

<sup>60</sup> Cf. *Ibi.*, pp. 34 – 35, n. 19. «Probo per Commentatorem 2 Metaphysicae, qui dicit quod differentia quae constituit genus est partim in actu, partim in potentia. Differentia vero speciei est totaliter in actu. Sed si ultra differentiam specificam sit dare differentiam individualem, tunc differentia specifica erit partim in potentia, expectabit enim determinationem - differentiae specificae sunt aliquid quod ipsam haberet per se contrahere et determinare - et sequeretur etiam quod quodlibet individuum esset una species».

<sup>61</sup> Cf. *Ibi.*, p. 35.

grado di mutare essenzialmente la nozione del genere subordinato o prossimo è solo una differenza che applicata ad esso individua un insieme – sia esso una specie, o un genere subordinato – la cui definizione esprime un rapporto di perseità del primo modo tra l'insieme esito della contrazione – di nuovo, sia esso una specie, o un nuovo genere subordinato – inteso come soggetto e la differenza contraente intesa come predicato o parte del predicato. Una definizione in cui il predicato esprime la definizione essenziale o una parte della definizione essenziale del soggetto. Perseità è un sinonimo di necessità, proprio perché si oppone direttamente all'accidentalità. Una proposizione è detta essere per sé, quando il rapporto tra soggetto e predicato (o parte del predicato) è definito da una relazione di necessità intrinseca: il legame essenziale si giustifica in forza degli stessi termini che costituiscono la proposizione, un legame accidentale non può. Pertanto, solo una differenza che si situa in una relazione essenziale e necessaria con il genere cui si applica è in grado di variarne la nozione in modo da individuare due classi opposte ed è esattamente questo il punto che Aureoli mette in luce:

si animal dividatur per differentias aliquas pertinentes intrinsece ad ipsum sensum, tales differentiae variabunt utique speciem animalis, et ideo differentiae dividentes animal in hominem et asinum sunt alterius rationis<sup>62</sup>

Applicando queste considerazioni al tema dell'individualità per come Duns Scoto lo ha posto, Aureoli ha buon gioco nel concludere ciò che aveva dichiarato. Se, infatti, la differenza individuale non è pensata come una proprietà accidentale, ma è, al contrario, ciò attualizza e contrae la specie infima istanzialandola in individuo, tale differenza dovrà rapportarsi alla specie nello stesso modo in cui la differenza specifica si rapporta al genere, vale a dire, secondo un rapporto di necessità essenziale. Alterandone la nozione nello stesso modo in cui la differenza specifica modifica il concetto del genere, la differenza individuante dividerebbe la specie in individui fra loro distinti come specie distinte. Ora, appare evidente come il fatto di credere che Socrate e Platone si distinguono come l'uomo si distingue dall'asino implichi necessariamente ammettere che Socrate e Platone siano due specie e Aureoli non manca di sottolinearlo: «Igitur, quodlibet individuum erit alterius rationis ab alio individuo. Igitur, quodlibet individuum secundum hoc erit una species»<sup>63</sup>. Dopotutto, se è vero che gli individui

---

<sup>62</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>63</sup> Cf. *Ibid.*

sono l'esito di un processo di contrazione per mezzo di una differenza individuale non accidentale, per cui la proprietà individuante si rapporterebbe alla specie, come la differenza al genere, non ci sarebbe nessuna contraddizione nel ritenere proposizioni del tipo 'Socrate è un uomo socratico' o 'Platone è un uomo platonico' delle proposizioni valide e dotate di senso. Che cosa tali proposizioni potrebbero effettivamente significare, è difficile dirlo. Controbattere a queste critiche, affermando che, con l'aggiunta della proprietà individuale, ciò che varierebbe non sarebbe tanto la specie, ma solo il composto di specie e proprietà individuante, di modo che non sarebbe più necessario considerare gli individui come particolari appartenenti a nozioni essenzialmente distinte e quindi a specie diverse, non sembra ad Aureoli una linea di difesa consistente<sup>64</sup>. Per quale ragione non dovrebbe valere lo stesso argomento anche per le differenze specifiche rispetto al genere cui si applicano? Dal momento che le differenze specifiche variano essenzialmente la nozione del genere, in modo analogo Socrate e Platone individuano, al di sotto della specie 'uomo', due specie reciprocamente differenti. Il fatto che la proprietà individuante sia come tale una proprietà esclusiva e singolare di ciascun membro di una specie e che la contrazione della stessa sia garantita dalla capacità della specie di essere divisibile in più entità di per sé non prova nulla, secondo Aureoli. Tale divisibilità non è garanzia di niente: nulla vieta che ci sia una specie alla quale di diritto appartiene un solo individuo. Piuttosto, il discrimine sta nel tipo di rapporto che una supposta proprietà individuante istituisce con la specie: se accidentale, i membri della specie saranno specificamente identici, accidentalmente individui; se attuale, i membri della specie si rapporteranno ad essa come ad un genere proprio e ciascuno rappresenterà una intera specie<sup>65</sup>. Nella misura in cui la teoria di Duns Scoto abbraccia

---

<sup>64</sup> Cf. *Ibi.*, n. 20. «Dices sicut quidam imaginantur quod nos possumus loqui de constituto ex natura specifica et differentia individuali, vel de substrato ipsius differentiae individuali - ad propositum dices quod verum est quod constitutum ex differentia individuali et specie est alterius rationis ab alio constituto, et hoc ratione alterius et alterius differentiae individualis hic et ibi; sed tamen substratum, puta species ista non sit alterius rationis ex hoc, non enim variatio sit inter rationem naturae specificae in se, sed in constituto ex utrisque».

<sup>65</sup> Cf. *Ibi.*, p. 36, nn. 24 - 25. «Dices non, quia ratio propria per quam Sortes est individuum est individuale formaliter in plura talia, sed ratio speciei de se est divisibilis in aliqua plura huius. Sed contra: possibile est dare speciem aliquam cui repugnat habere amplius quam unum individuum; igitur instantia non obviat [...] Igitur oportet quod vel differentiae individuales constituent aliam et aliam speciem vel quod non dividant per se rationem speciei, et sic divisio speciei in individua sit per differentias accidentales».

questa seconda possibilità, per Aureoli essa ricade in tutte le contraddizioni fin qui riportate.

Il quarto e ultimo argomento che Aureoli produce contro la dottrina scotista dell'individuazione rappresenta come una sintesi di tutte le prove precedentemente prodotte. Ancora una volta si tratta di una dimostrazione per assurdo. L'argomento di Aureoli può sintetizzarsi in questo modo: il principio di individuazione di Duns Scoto, per quanto possa essere considerato da chi ne ammette l'esistenza una proprietà individuante, non può essere in nessun caso una proprietà individuale. Perdendo questa connotazione, esso di conseguenza perderebbe anche la sua supposta capacità individuante. Ora, ciò che contrae una specie in un determinato individuo non può per definizione avere qualcosa in comune ad un altro membro della stessa specie. Se fosse questo il caso, non si vede perché tale principio dovrebbe essere proprietà esclusiva *di* quell'individuo e non di qualsiasi altro. Sfortunatamente per Duns Scoto e i suoi seguaci, proprio questo sarebbe l'assurdo in cui inciampa la differenza individuale. Aureoli è netto: «*quaecumque differentia individualis de se habet quod possit esse communis et communicabilis alteri, immo hoc habet quaecumque actualitas quae est extra nihil*»<sup>66</sup>. Il nerbo del suo argomento sta nel dimostrare il dilemma in cui la posizione scotista in materia di individuazione cadrebbe: o si accetta che l'individualità sia un dato primitivo, o si ricade in un processo di giustificazione della stessa che è infinito. Per come egli interpreta la lezione di Duns Scoto e dei suoi seguaci, non c'è una alternativa possibile. Se, infatti, si ammettesse che la proprietà individuante sia individuale per se stessa, bisognerebbe dimostrare per quale motivo questo assunto non valga anche per la specie o la natura comune; se, invece, la socraticità come proprietà individuale fosse tale in virtù di altro, occorrerebbe dare ragione della sua individualità appellandosi necessariamente a qualcosa di attuale che sia in sé individuo – un regresso all'infinito nell'ordine delle cause, infatti, sarebbe una possibilità inammissibile, giacché incapace di spiegare il dato stesso dell'individualità:

*ex quo illa proprietas individualis est communis: aut individuabitur se ipsa, aut aliquo alio. Si primo modo, igitur etiam natura speciei potest se ipsa esse individua; si aliquo alio, de illo quaeram: aut est actualitas se ipsa individua - et sic dicam in proposito - aut per aliquid aliud, et procedetur in infinitum*<sup>67</sup>

---

<sup>66</sup> Cf. *Ibi.*, p. 37, n. 26.

<sup>67</sup> Cf. *Ibi.*, p. 37, n. 27.

Che l'alternativa sia proprio quella qui delineata è dimostrato anche dal fatto che, secondo Aureoli, non c'è alcuna contraddizione nell'ammettere che Dio, annichilato Pietro, possa successivamente ricostituire un altro individuo – saremmo tentati di dire: 'un altro Pietro' – definito dallo stesso grado individuale. Nulla, infatti, è impossibile a Dio di ciò che è possibile alla natura creata. Siccome, dunque, l'esperienza ordinaria attesta che è possibile, distrutta una certa bianchezza individuata da un determinato grado di intensità, che un'altra dello stesso grado venga ricreata, tanto più questo dovrà valere anche per Dio:

da quod Deus producat hunc hominem in humanitate contracta per gradum individualem istius hominis, quaero utrum Deus possit facere alium hominem in isto gradu et oportet dicere quod sic, alias Deus non posset, Petro annihilato, facere alium eiusdem gradus - quod est absurdum, cum natura hoc facere possit: corrupta enim una albedine, potest aliam in eodem gradu restituere<sup>68</sup>

Per certi versi e in maniera veramente leale all'impostazione scotista, Aureoli tratta l'individualità come un principio vuoto, puramente formale. Egli, infatti, considera il grado individuale come un fattore che, applicandosi alla specie, non vi aggiunge un contenuto alternativo – esso esprime l'intensità con cui una forma si istanzia in un individuo. D'altra parte, è proprio in virtù di questa sua caratteristica che Aureoli può affermare senza contraddizione non solo che possano darsi in ripetizione due uomini o due bianchezze dello stesso grado, ma che addirittura, nel caso delle sostanze materiali inanimate, possano esistere *contemporaneamente* entità realmente distinte dello stesso grado. Ancora una volta, il grado non ha nessuna funzione individuante, esso descrive soltanto l'intensità con cui qualcosa nel suo genere può esistere. Come è già stato messo in luce precedentemente, infatti, non c'è alcuna contraddizione nell'immaginare due bianchezze realmente distinte, eppure dello stesso grado:

nulla est contradictio quod sint duae tales albedines in eodem gradu, pone enim duas tales: erunt simillimae et ex hoc non erunt eadem, immo una non erit alia. Nec est contradictio quod sint duo simillima ultimate et non eadem - quinimmo ex hoc sequitur quod non eadem<sup>69</sup>

---

<sup>68</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>69</sup> Cf. *Ibid.*

Dire che due bianchezze hanno lo stesso grado non significa certo credere che tale identità sia numerica. L'identità è soltanto qualitativa: «nec est contradictio quod sint duo simillima ultimate, et non eadem». Per dare forza alla propria tesi, Aureoli si appella all'autorità di Ilario che nel suo *De Trinitate* fissa una formula destinata a diventare un punto di riferimento nei dibattiti di ontologia in ambito medievale. L'adagio con cui il pensiero di Ilario si tramanda è il seguente: nulla è simile a se stesso. La maggior parte degli autori del XIII e XIV secolo vengono a conoscenza di questa formula tramite le Sentenze di Pietro Lombardo e l'uso che il Maestro ne fa necessariamente condiziona tutti i successivi commenti. Pietro Lombardo riporta il detto di Ilario nella d. 31 del libro I. In questo testo, la conclusione di Ilario che originariamente era stata pensata per descrivere la relazione di somiglianza viene estesa ed applicata anche alla relazione di uguaglianza: niente è uguale a se stesso. Con questa parziale riformulazione, il Lombardo intende dimostrare che l'uguaglianza si predica di Dio in modo relativo, cioè secondo la relazione e non secondo la sostanza: dal momento che nulla si dice uguale rispetto a se stesso, ma sempre rispetto a un altro, allora l'uguaglianza si predica "rispetto ad altro" e cioè secondo la relazione – secondo la sostanza, infatti, i nomi si predicano *ad se*, non *ad aliud*. Ciò che è rilevante è che, come in Ilario la somiglianza implica la distinzione di individui, anche per l'uguaglianza in Pietro Lombardo vale lo stesso principio. Aureoli si inserisce nel solco di questa tradizione interpretativa, applicando la stessa conclusione, però, al problema dell'individuazione: «quia secundum Hilarium, impossibile est quod aliquid sit idem sibi ipsi»<sup>70</sup>. Il ragionamento di cui Aureoli si serve è il seguente: se nulla è uguale a se stesso, anche nell'ipotesi in cui, distrutto Pietro, Dio creasse un altro individuo dello stesso grado e quindi un altro Pietro, le proprietà individuanti dei due soggetti, pur essendo in certo modo le stesse – esse sono lo stesso grado individuale – nondimeno non sarebbero

---

<sup>70</sup> Cf. *Ibid.* Il fatto che, qui, Aureoli sembri ammettere come possibile la negazione del principio di identità, applicando di fatto il detto di Ilario anche a questa relazione è sicuramente frutto di un'imprecisione espositiva dello stesso autore o di un errore nella tradizione manoscritta. Dal senso dell'argomento questo si evince facilmente: ciò che intende dimostrare è che non è contraddittorio pensare a due individui con gradi individuali qualitativamente indiscernibili, senza che per questo siano lo stesso. Pur parlando di identità (*idem*), è, dunque, evidente come Aureoli intenda qui fare riferimento, in realtà, alla lettura inaugurata da Pietro Lombardo e alla relazione di somiglianza. Particolarmente interessante in tal senso è il fatto che la stessa tradizione testuale, infatti, si ritrova nel manoscritto. 46/85, particolarmente prezioso, conservato nella Biblioteka Seminarium duchownego di Pelplin.



la stessa proprietà. Di conseguenza, i due individui resterebbero comunque tali – cioè realmente distinti – pur avendo lo stesso grado individuale. In altre parole, Aureoli per provare la falsità di un principio formale di individuazione sostiene che esiste almeno un caso in cui l'identità o l'uguaglianza qualitativa non implichi necessariamente l'identità numerica: «possibile est quod duo homines non habeant eandem proprietatem et tamen erunt proprietates eorum similis, immo simillimae»<sup>71</sup>. Alla luce di questo, due conseguenze possono essere tratte. Da una parte, risulta chiaro come non sia necessario postulare un principio di individuazione per giustificare la singolarità di un ente. Dall'altra:

quando duae rationes sunt ad invicem simillimae, possibile est intellectum formare de eis aliquem unum conceptum communem illis. Tunc quaero: ratio communis correspondens conceptui illi per quid appropriatur et determinatur ad individuum? Si se ipsa, igitur pari ratione dicam de illa natura speciei. Si alio, quaeram de illo, et sic in infinitum.<sup>72</sup>

Porre un principio formale deputato all'individualizzazione della specie significa ammettere la possibilità di concepire tale principio in comune con quello degli altri individui della stessa specie. Perlomeno, ciò è teoricamente possibile considerandolo proprio sotto tale rispetto e cioè come principio individuante. Come Aureoli aveva premesso, ogni realtà attuale può per sua natura essere oggetto di attività cognitiva e quindi conoscibile come universale. Ma così facendo, tale principio finisce perciò stesso di essere individuale e quindi individuante<sup>73</sup>. Di fronte a tale paradosso, la posizione scotista è costretta ad ammettere la natura primitiva dell'individualità, a meno di non ammettere ciò che è assurdo: il regresso all'infinito nell'ordine delle cause di questa stessa individualità e l'impossibilità conseguente di poterla giustificare del tutto.

---

<sup>71</sup> Cf. *Ibi.*, p. 38.

<sup>72</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>73</sup> Cf. *Ibi.*, n. 28. «Confirmo, quia omnis quidditas et omnis ratio quae est essentialiter aliquod quid est communicabilis. De ratione enim quidditatis est communicabilitas; sed differentia illa quam ponis esse individualem habet vere rationem quid. Omnis enim res habet rationem quid, quod probo, quia primum quod quaeritur de quolibet est quid ex 7 Metaphysicae. De ratione autem eius quod est quid, est quod ei non repugnet communicari, quia omne tale potest abstrahi et concipi ut commune. Ex hoc infero aliud inconueniens: sequitur enim quod erunt duo quid, unum individui, alterum speciei infra unam rationem individui, unum proprium, aliud commune. Omne enim huiusmodi potest intelligi ut commune, etiam situs et haecceitas, nam Sortes est hic et Plato est hic».

### 3.4.2 La critica alle diverse formulazioni del principio di individuazione

Il secondo articolo della q. 3 raccoglie una panoramica delle principali posizioni in materia di individuazione, al di là di quella apertamente tematizzata e separatamente trattata di Duns Scoto. Già a suo tempo, Pietro Giovanni Olivi nel suo Commento alle Sentenze aveva definito la questione dell'individuazione una «infinita silva opinionum»<sup>74</sup>. Cionondimeno, Aureoli sembra essere perfettamente a conoscenza di tale complessità e con una certa dimestichezza cerca di proporre la propria soluzione. In quest'ottica, è interessante notare da un punto di vista storico che per raccogliere tutte queste dottrine e quindi documentarsi sulla varietà di opinioni relative al principio di individuazione Aureoli sembra in generale fare riferimento alla trattazione che Duns Scoto sviluppa sia nei suo Commenti Sentenziari che nelle *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*<sup>75</sup>. Al di là delle differenze interne alle opere del Dottor Sottile, le

---

<sup>74</sup> Cf. PETRUS IOANNIS OLIVI, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q.12, in ID., *Quaestiones in secundum librum sententiarum quas primum ad fidem Codd. Mss.*, ed. B. Jansen, Quaracchi, Firenze 1922, vol. 1, p. 213.

<sup>75</sup> Cf. I. DUNS SCOTUS, *Lectura*, II, d. 3, p. 1, qq. 1-6, in ID., *Opera Omnia*, ed. Vaticana, vol. 18, pp. 229-301; Cf. ID., *Ordinatio* II, d. 3, p. 1, qq. 1-7, in ID., *Opera Omnia*, ed. Vaticana, vol. VII, pp. 391-516; Cf. ID., *Reportata Parisiensis*, II-A, d. 12, qq. 3-8, in ID., *Opera omnia*, (ed.) L. WADDING, rist. Hildesheim, vol. 11/1, pp. 323-333; Cf. ID., *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, VII, q. 13, in ID., *Opera Philosophica*, ed. Bonaventure, vol. 4, pp. 215-280. È bene notare che, aldilà delle evidenti somiglianze, si possono rinvenire anche significative differenze fra i vari testi di Duns Scoto. Questo è vero già a partire dai tre commenti sentenziari. Pur proponendo una soluzione per certi versi comune alla questione dell'individuazione, presentata attraverso sfumature terminologiche non indifferenti, *Lectura* e *Ordinatio* possono considerarsi identiche nella struttura. Questo non è il caso di *Reportatio*. Tale testo si distingue dagli altri due commenti in due punti. Quanto al primo, Duns Scoto colloca il problema dell'individuazione all'interno della discussione sulla natura della materia, mentre nelle altre due opere si trova all'interno della questione della personalità degli angeli. Quanto al secondo, in *Reportatio* ordine e titoli delle questioni vengono parzialmente variati, se paragonati agli altri due commenti sentenziari. D'altra parte, questa è solo una parte della storia. Una differenza ancora più rilevante si può riscontrare fra i commenti sentenziari e le questioni sulla *Metafisica* di Aristotele. Nei primi, ciascuna delle opinioni prese in esame relativamente al problema dell'individuazione viene discussa in questioni separate. Nelle *Quaestiones*, Duns Scoto presenta il problema in modo compatto. In un'unica questione, egli si domanda se la natura sia particolarizzata attraverso qualcosa di positivo e distinto dalla natura stessa oppure no. Nel primo caso, vengono prese in considerazione cinque alternative: *l'aggregatio accidentium*; la *quantitas*; la *materia*; *l'existentia actualis* ed il *respectus ad producens*. Nel secondo, tre sono le ipotesi valutate: che la natura sia per se stessa singolare; la *duplex negatio*; che la natura sia particolarizzata per mezzo dell'intelletto. Dal momento che Aureoli discute queste stesse tematiche all'interno di una questione dedicata all'angelologia,

tesi riportate e gli autori presi in considerazione nei testi di Duns Scoto e Aureoli corrispondono a tal punto, che appare ragionevole ritenere che proprio questi siano stati – benché indiretta – la sua fonte principale. Il quesito posto da Aureoli è generico e riflette sul fatto se l'individuazione della specie avvenga per l'aggiunta di un carattere o aspetto di natura positiva o privativa<sup>76</sup>. Trattandosi di una discussione complessiva sul tema dell'individuazione, Aureoli la affronta introducendo una premessa di carattere generale. Essa costituirà la base teorica fondamentale per offrire la sua posizione in merito a individualità e universalità. Si tratta della distinzione tra individuo e singolare. Rimandando alla sezione successiva la tematizzazione di tale distinzione, per ora basti dire che, secondo Aureoli, l'individuo è definito da due condizioni: dall'indivisibilità in parti soggettive (*subiectivae*)<sup>77</sup> e dal fatto di ammettere, oltre a se stesso, l'esistenza di altri

---

questo fa supporre che egli prenda innanzitutto in considerazione le lezioni di *Lectura* e *Ordinatio*. D'altra parte, il fatto che egli divida l'a. 2 nello stesso modo in cui Duns Scoto lo divide nelle *Questiones* – Aureoli si chiede se l'individuazione della specie avvenga per l'aggiunta di una proprietà di natura positiva o privativa e divide la trattazione in modo corrispondente a questa alternativa – fa ipotizzare che egli abbia in mente la discussione che Duns Scoto elabora proprio nelle *Questiones*. Oltretutto, che Aureoli tratti le tesi dell'individuazione per mezzo del *respectus ad agens* – assente come tale dal testo dell'*Ordinatio* – sembra accreditare questa ipotesi. In questo contesto, ciò che appare chiaro è che sembra difficile poter disporre di un'evidenza testuale tale da individuare con certezza quale fra i testi di Duns Scoto fosse la fonte esatta di Aureoli. A complicare ulteriormente il quadro interpretativo, basta riportare quanto messo in luce in un altro studio. Cf. G. FORNASIERI *Peter Auriol on Connotative Distinction*, cit. Come qui si mostra, Aureoli in *Scriptum I*, d. 8, q. 3, a. 1, pp. 9 – 10 riporta in modo sostanzialmente letterale un'ampia porzione di testo dei *Reportata Parisiensia*. Si tratta del testo ora in I. Duns Scotus, *Reportatio Parisiensis IA*, dist. 33, q. 2, in ID., *Opera Omnia*, (ed.) L. WADDING, Vivès, Bibliopolam Editorem, vol. 22, p. 402. Questo prova in modo abbastanza solido che Aureoli aveva a disposizione perlomeno il testo dei *Reportatio* di Duns Scoto. Ora, uno studio definitivo sulla circolazione dei testi di Duns Scoto e quali di questi e in che modo fossero noti ad Aureoli è un lavoro complesso e resta ancora da fare. In questa sede ed in via preliminare, ci basta sottolineare come ci siano almeno due indizi che portano a ritenere che Aureoli conoscesse e – ancora di più – avesse sotto mano, oltre a *Reportatio*, altri importanti testi di Duns Scoto.

<sup>76</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 9, q. 3, a. 2, in Tomo II, p. 41, n. 1. «Utrum species contrahatur ad individuum per aliquid positivum vel privativum additum»

<sup>77</sup> Diversamente da quanto l'uso del termine nel lessico italiano faccia supporre, le parti soggettive (*subiectivae*) sono generalmente da intendersi, per la riflessione filosofica medievale, come tutte quelle parti che, anche se separate dal composto di cui facevano precedentemente parte, mantengono una consistenza tale da potere essere soggetti autonomi di nuove proprietà. In tal senso, le parti soggettive (*subiectivae*) si contrappongono alle parti oggettive, per esempio gli accidenti, le quali, a seguito della separazione, non dispongono di sussistere autonomamente. Cf. G. ALLINEY, *Giovanni Duns Scoto. Introduzione al pensiero filosofico*, Edizioni di pagina, Bari 2012, p. 73. «Secondo il filosofo scozzese vi sono ovviamente oggetti

enti concepibili come parte del medesimo insieme specifico o generico; il singolare è definito dall'indivisibilità in parti soggettive (*subiectivae*) e dalla negazione della possibilità di esistenza di altri enti concepibili come parte del medesimo insieme specifico o generico: un singolare è tale nella misura in cui esso è l'unico esemplare possibile di una certa specie o genere. Fatta questa premessa, Aureoli puntualizza come la discussione qui sviluppata si riferisca esclusivamente all'individuo concepito come tale e non al singolare:

Tunc ad propositum, per quid individuum est individuum. Non quaeritur de individuo secundo modo, scilicet per quid repugnat tali habere comparticipem in eadem specie; sed quaeritur de individuo primo modo, quid est illud per quid repugnat tali rationi dividi in partes subiectivas<sup>78</sup>

Venendo alle diverse proposte teoriche riportate nell'a.2, Aureoli ne discute sei. Ammettendo che il principio di individuazione sia da concepirsi come qualcosa di aggiunto alla specie, come una proprietà positiva, si danno cinque variabili:

Si individuum contraheretur per positivum, aut illud esset esse existentiae, aut respectus ad agens, aut collectio accidentium, aut materia, aut quantitas<sup>79</sup>

Come detto in precedenza, si tratta fondamentalmente delle stesse opinioni discusse da Duns Scoto nel suo 'Trattato sull'Individuazione'. La prima opzione che Aureoli prende in considerazione è che l'individuazione sia frutto dell'esistenza attuale (*esse existentiae*). I sostenitori di questa tesi non sono stati identificati in modo univoco dagli studiosi. Approssimativamente, si possono includere fra questi Roberto Kilwardby,

---

distinti realmente, quali le mele in una cassetta o le gambe di una sedia. Si tratta di due casi diversi, dato che le mele non compongono insieme un terzo oggetto, ma un semplice aggregato, mentre le gambe, assieme al piano di seduta e allo schienale, formano qualcosa di diverso dalla somma delle parti: appunto una sedia. Ciò che li rende però simili è il fatto che in ambedue i casi le parti dell'oggetto sono separabili: posso infatti prendere una mela o segare una gamba della sedia e ottenere così delle parti soggettive – nel linguaggio scolastico, delle parti che mantengono una propria identità tanto da poter essere soggetti, ad esempio, di accidenti».

<sup>78</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 9, q. 3, a. 2, in Tomo II, p. 43, n. 8.

<sup>79</sup> Cf. *Ibi.*, p. 44, n. 10.

Pietro di Falco e Pietro di Alvernia<sup>80</sup>. Come fa presente Duns Scoto, tale posizione sarebbe fondata su una formula di Aristotele<sup>81</sup>, secondo la quale funzione dell'atto sarebbe quella di distinguere; in particolare, distinguere fino all'individuazione<sup>82</sup>. Secondo Aureoli, si tratta di un'ipotesi filosoficamente non consistente. La critica più consistente sembra seguire in parte gli spunti offerti dalla confutazione di Duns Scoto alla stessa opinione<sup>83</sup> e si articola nel modo seguente: ciò che è per se stesso indifferentemente concepibile come comune e come individuale, non può essere in alcun modo la causa della contrazione della specie in un individuo. Infatti, da ciò che è comune – così come da ciò può esserlo – non può mai venire ciò che è individuo. Ora, l'esistenza attuale è per natura predicabile di più enti; in particolare, essa si dice di tutti gli enti attualmente esistenti. Ciò significa che nulla vieta che essa possa essere in quanto tale pensata come comune. Tuttavia, se questo è vero, allora l'esistenza attuale è per definizione incapace di generare individualità, al contrario la presuppone e la domanda sulla sua origine resta inevasa<sup>84</sup>. Successivamente, Aureoli discute l'ipotesi

---

<sup>80</sup> Per un'indicazione più precisa dei riferimenti testuali, si rimanda all'apparato delle fonti alla sezione di testo corrispondente contenuta all'appendice testuale.

<sup>81</sup> Cf. ARISTOTELES, *Metaphysica*, Z, 13, 1039 a 3-7.

<sup>82</sup> Cf. I. DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 3, § 60, in ID., *Opera Omnia*, ed. Vaticana, vol. 7, p. 418: «Dicitur quod sic, quia ex VII *Metaphysicae* 'actus determinat et distinguit', igitur ultima distinctio est per ultimum actum; ultimus autem actus individuorum est secundum esse existentiae, quia quidlibet aliud ab eo intelligitur in potentia ad ipsum». Ciò che è rilevante notare è che gli argomenti prodotti da Aureoli e Duns Scoto sono soltanto parzialmente simili. Per provare questo stesso punto, il Dottor Sottile, infatti, fa immediatamente riferimento ad espressioni che hanno validità solo ed esclusivamente all'interno di un quadro teorico, come quello da lui elaborato e che quindi non hanno diritto di cittadinanza nella riflessione di Aureoli. Si prenda ad esempio l'uso dell'espressione: *differentiae propriae*. Questo emerge con maggiore chiarezza nel secondo argomento che Duns Scoto produce per confutare la tesi dell'individuazione per mezzo dell'esistenza attuale: l'esistenza individuale non si pone rispetto alla specie come una differenza intrinsecamente pertinente alla nozione della stessa – tesi di Duns Scoto confutata da Aureoli nell'articolo precedente – ma solo posteriormente alla specie. Nell'ottica del Dottor Sottile, questo la qualificerebbe *de facto* come una differenza accidentale.

<sup>83</sup> Cf. I. DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 3, § 61, in ID., *Opera Omnia*, ed. Vaticana, vol. 7, pp. 418 – 419; ID., *Lectura*, II, d. 3, p. 1, q. 3, § 57, in ID., *Opera Omnia*, ed. Vaticana, vol. 18, p. 245; Cf. ID., *Reportata Parisiensis*, II-A, d. 12, q. 7, § 2, in ID., *Opera Omnia*, (ed.) L. WADDING, rist. Hildesheim, vol. 11/1, p. 330; Cf. ID., *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, VII, q. 13, § 17, in ID., *Opera Philosophica*, ed. Bonaventure, vol. 4, p. 222.

<sup>84</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 9, q. 3, a. 2, in Tomo II, p. 44, n. 11. «Probo igitur quod non per esse existentiae, quod idem est quod respectus ad agens, sic: illud quod potest concipi ut commune et ut

dell'individuazione per mezzo della relazione che la *res* intrattiene con il principio agente, deputato alla sua costituzione. Benché non nell'*Ordinatio*, tale opinione era stata discussa da Duns Scoto nelle *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*<sup>85</sup>. Secondo Aureoli, la teoria dell'individuazione per mezzo della relazione alla causa produttrice è solo una variante della teoria dell'individuazione per mezzo dell'esistenza reale. Come quella presentata in precedenza, anche questa si rivela una dottrina inconsistente. Nell'ipotesi che sia la dipendenza da una causa agente ad individuare una specie, non si spiegherebbe come tramite lo stesso atto si possano produrre effetti e quindi individui differenti: individuale l'effetto, individuale la causa. È però vero che si tratterebbe di una conclusione assurda e palesemente contestata dall'esperienza. Pertanto, non resta che rigettare l'intera teoria. Per rinforzare la propria posizione, Aureoli produce due ulteriori brevi argomenti. Nel primo, rivelando parzialmente il proprio parere sulla categoria della relazione<sup>86</sup>, egli mostra la contraddittorietà della dottrina qui in discussione in questo modo: designando il *respectus* una relazione, come ogni altra relazione, anch'esso presuppone un termine e un fondamento. Ora, ammettere che la relazione sia individuale richiede che anche il fondamento sia tale. D'altra parte, il fondamento è ciò che è supposto da ogni relazione e quindi la sua individualità non potrà mai essere causata dalla relazione che esso contribuisce a fondare. Al contrario, è presupposta. In altre parole, la dottrina che considera l'individualità come l'esito di un rapporto con una causa agente cade in una petizione di principio. Il secondo argomento si limita a riproporre lo stesso schema usato per confutare l'individuazione per esistenza attuale: nella misura in cui la relazione con una causa produttrice definisce una

---

particolare, ita quod sibi non repugnat communicari, illud additum conceptui specifico non contrahit ipsum ad singulare signatum; commune enim cum communi non facit nisi commune; et ratio est quia addito communi illo, adhuc restat quaestio, quare sive per quid sit signatum, sicut de primo. Sed esse existentiae est quoddam commune quod praedicatur de me et de te, et sic de aliis; unde ego sum existens, tu, et ille, quare totum resultans ex re et esse adhuc est commune, et erit quaestio per quid contrahitur».

<sup>85</sup> Cf. I. DUNS SCOTUS, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, VII, q. 13, § 18, in ID., *Opera Philosophica*, ed. Bonaventure, vol. 4, pp. 222-223: «Quinta est de respectu ad agens producens. Quia sicut ex respectu ad intellectum habet rationem universalis, ita ex respectu ad producens videtur singulare. Non enim videtur alia causa communis omni singulari quare natura est singularis nisi quia productum in esse ab agente, et ita per respectum ad agens».

<sup>86</sup> Per una accurata introduzione alla posizione di Aureoli sulla categoria della relazione, discussa criticamente ed in costante paragone con l'opinione di altri autori contemporanei, si veda: M. HENNINGER, *Relations: Medieval Theories, 1250-1325*, Oxford University Press, Oxford 1989.

proprietà che è per se stessa predicabile di più individui – si può infatti parlare di questo rispetto, di quest'altro e di quest'altro ancora – occorre chiedersi che cosa la individualizzi. Nel caso in cui si ammette che sia individuata per se stessa, si ricade nelle contraddizioni evidenziate dal primo e dal secondo argomento. Nel caso in cui è individuata in virtù di altro, occorrerà chiedere quale sia la ragione per cui questo altro è individuo, attivando un processo di regresso infinito delle cause<sup>87</sup>. Per tutti questi motivi è insostenibile che l'individualità dipenda dal rapporto con un principio agente.

Dopo aver trattato il caso del *respectus ad agens*, Aureoli si sofferma sulla teoria per cui l'individuazione sarebbe l'esito di una collezione di diversi accidenti, che così convenendo in un soggetto, contribuirebbero a renderlo unico. Tale teoria è tradizionalmente fatta risalire a Boezio<sup>88</sup>, ma affonda le sue radici più profonde nella riflessione di Porfirio<sup>89</sup>. Ciò che è rilevante da un punto di vista storico è che fino al XII

---

<sup>87</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d 9, q. 3, a. 2, in Tomo II, pp. 44 – 45, nn. 13 – 15. «Secundo probo quod non per respectum ad agens, quia si sic, impossibile esset plura individua produci eadem actione, si productio esset causa individui signati. Secundo, quia respectus signatus supponit fundamentum suum signatum. Probo quia supponit fundamentum suum esse in rerum natura; sed quicquid est in rerum natura, pro quocumque priori est in rerum natura est signatum; quare etc. Item tertio, quia respectus ad agens potest esse quid commune, potest enim dici de isto respectu et de illo, et tunc quaeram de isto respectu, ex quo ei non repugnat communitas, per quid contrahitur: aut a se ipso, et sic standum erat in primo, aut ab alio, et procedetur in infinitum».

<sup>88</sup> ANICIUS MANLIUS SEVERINUS BOETHIUS, *In Isagogen Porphyrii Commenta (editio secunda)*, III, 11, ed. G. SCHEPPS, S. BRANDT, *Anicii Manlii Severini Boethii In Isagogen Porphyrii commenta*, CSEL 48, Vienna-Leipzig 1906, pp. 234-235: «Individua ergo dicuntur huiusmodi, quoniam ex proprietatibus consistit unum quodque eorum, quarum collectio numquam in alio eadem erit. Socratis enim proprietates numquam in alio quolibet erunt particularium, hae vero quae sunt hominis, dico autem eius qui est communis, proprietates erunt eadem in pluribus, magis autem in omnibus particularibus hominibus in eo quod homines sunt [...] At vero individuorum proprietates nulli communis est [...] hae enim proprietates, quae ex accidentibus ei obvenerant, eiusque formam figuramque coniunxerant, in nullum alium conveniebant. Cuius autem proprietates in nullum alium conveniunt, eius proprietates nulli poterunt esse communes; cuius autem proprietates nulli communis est, nihil est quod eius proprietate participet». ID., *De Trinitate*, c. 1, in ID., *De consolatione philosophiae. Opuscula theologica*, (ed.) C. MORESCHINI, Bibliotheca Teubneriana, München-Leipzig, K. G. Saur Verlag 2000, p. 168 (PL 64, 1249): «[...] numero differentiam, accidentium varietas facit». Cf. PORPHYRIUS, *Liber praedicabilium*, cap. 'De specie', AL I6, pp.13-14, cit.; cf. *Auctoritates Aristotelis*, (ed.) J. HAMESSE, p. 300, § 13: «Et sunt septem proprietates, ut dicit Boethius, scilicet forma, figura, locus, stirps, nomen, patria, tempus. Haec septem propria continet omnis homo».

<sup>89</sup> Cf. PORPHYRIUS, *Liber praedicabilium*, cap. 'De specie', in *Aristoteles Latinus*, (ed.) L. MINIO PALUELLO, Desclée de Brouwer-Brill-Brepols, Bruges-Leiden-Turnhout 1966, I6, p. 13: « [...] individuum autem

secolo essa rappresenta il paradigma dominante per le discussioni in merito all'individuazione<sup>90</sup>. Ancora una volta, Aureoli concorda con Duns Scoto sul fatto che un simile criterio è assolutamente inadeguato per giustificare l'individualità. Ancora una volta, però, gli argomenti prodotti ed il procedimento adottato presentano delle diversità. In tal senso, è opportuno rilevare una differenza tra il testo dell'*Ordinatio* e quello delle *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*. Nella misura in cui l'opinione qui in discussione identifica in un fascio di accidenti il criterio di individuazione di una sostanza, tutte le teorie dell'individuazione che attribuiscono la causa dell'individualità ad una proprietà accidentale possono essere in qualche maniera considerate come caso specifico di questa stessa dottrina e quindi ad essa ricondotte. In *Ordinatio*, Duns Scoto affronta il problema da questa prospettiva. La teoria normalmente ascritta a Boezio non viene discussa come opinione separata: producendo una confutazione dell'individuazione per quantità, Duns Scoto ritiene di dimostrare contemporaneamente la falsità della tesi per cui l'individuazione dipende da una collezione di accidenti<sup>91</sup>. Come egli, infatti, evidenzia: «inter omnia accidentia, primum accidens est quantitas»<sup>92</sup>. Solo una piccola sezione nella parte finale della discussione viene riservata all'individuazione per collezione di accidenti. Più che una confutazione, Duns Scoto propone una reinterpretazione delle parole di Boezio, per estrarne una lettura coerente con quella che sarà la propria soluzione in materia<sup>93</sup>. Nelle *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, dopo aver prodotto un'argomentazione in cui vengono attaccate in maniera compatta la teoria dell'individuazione per collezione di accidenti,

---

<dicitur> de uno solo particulari (individuum autem dicitur Socrates et hoc-album et hic-videns, ut Sophronisci filius, si solus ei sit Socrates filius)». Cf. *Ivi*, cap. 'De specie', AL I6, pp. 13-14: «Individua ergo dicuntur huiusmodi quoniam ex proprietatibus consistit unumquodque eorum quorum collectio numquam in alio eadem erit; Socratis enim proprietates numquam in alio quolibet erunt particularium; hae vero quae sunt hominis (dico autem eius qui est communis) proprietates erunt eadem in pluribus, magis autem et in omnibus particularibus hominibus in eo quod homines sunt».

<sup>90</sup> A questo riguardo, si veda lo studio di J. J. E. GRACIA in ID., *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, Philosophia Verlag - Catholic University of America Press, München - Washington D. C 1984, con particolare riferimento al cap. II, alle pp. 65 – 122.

<sup>91</sup> Cf. I. DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 3, § 122 – 125 in ID., *Opera Omnia*, ed. Vaticana, vol. 7, pp. 421-457.

<sup>92</sup> Cf. I. DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 3, § 67 in ID., *Opera Omnia*, ed. Vaticana, vol. 7, p. 421-422.

<sup>93</sup> Cf. I. DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 3, § 122 – 125 in ID., *Opera Omnia*, ed. Vaticana, vol. 7, pp. 453-455.



per quantità e per materia, in quanto esempi di individuazione *per accidens formaliter*<sup>94</sup>, ciascuna di queste opinioni viene singolarmente discussa. Diversamente dall'*Ordinatio*, la prova addotta da Duns Scoto per contestare la teoria dell'individuazione per collezione di accidenti è parzialmente simile a quella prodotta da Aureoli. A tale riguardo, è bene notare che le prove addotte da quest'ultimo contro l'individuazione per accidenti nascondono in filigrana alcune delle sue posizioni in ontologia più rilevanti. Per il momento, basterà accennarvi, dal momento che avremo modo di trattarle tematicamente più avanti. Ora, Aureoli ritiene impossibile che una collezione di accidenti sia in grado di individuare una sostanza, dal momento che essa può essere comune a più entità singolari. Infatti, non c'è alcuna ragione per cui un certo aggregato di proprietà accidentali debba necessariamente trovarsi in un individuo, piuttosto che in un altro. Essendo accidentali, è indifferente il soggetto cui tali proprietà si applicherebbero. Anzi, ciò che Aureoli sembra ammettere è che non c'è nessuna contraddizione nel concedere che la stessa collezione di accidenti possa trovarsi in più soggetti: «potest enim eadem reperiri in me et in te»<sup>95</sup>. Tuttavia, ciò significa ammettere che tale collezione non ha alcun ruolo nell'individuazione di una sostanza. Neppure il fatto di occupare una certa porzione di spazio – proprietà individuale derivante dal fatto di avere un'estensione – può servire come principio di individuazione. E questo, secondo Aureoli, per due ragioni. Innanzitutto, ciò è impossibile secondo ragione: lo spazio occupato da un certo corpo varia con lo spostamento dello stesso e ciononostante tale corpo rimane individuo. Questo sarebbe impossibile se il *situs* fosse in qualche modo causa dell'essere individuale di una certa entità. In secondo luogo, nulla vieta a Dio di poter far coesistere nel medesimo spazio due individui in sé distinti. Se davvero fosse il *situs* ad individuarli, il principio di individuazione sarebbe ancora qualcosa di comune, di condiviso e quindi per definizione incapace di individuare<sup>96</sup>. Per tutte queste ragioni,

---

<sup>94</sup> Cf. I. DUNS SCOTUS, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, VII, q. 13, § 20-30, in ID., *Opera Philosophica*, ed. Bonaventure, vol. 4, pp. 223-228.

<sup>95</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d 9, q. 3, a. 2, in Tomo II, p. 45, n. 16.

<sup>96</sup> Cf. *Ibi.*, p. 45, nn. 16 – 19. «Tertio probo quod illud non est collectio accidentium, quia tota collectio accidentium potest esse communis, potest enim eadem reperiri in me et in te; igitur de ista restat quaestio, per quid contrahitur. Dices: per interemptionem, quia situ impossibile est quod sit communis, quia idem situs non est in me et in te. Contra dupliciter: quia situs variatur manente individuo; sed effectus formalis variatur variata ratione formali. Secundo, quia duo distincta individua possunt esse divina virtute in eodem loco; igitur situs non est illud quo quodlibet istorum est individuum ab alio distinctum. Nihil enim commune duobus distinguit illa».

nemmeno un aggregato di accidenti può essere considerato causa dell'individualità di una sostanza.

Successivamente, Aureoli passa in rassegna le diverse variazioni della dottrina dell'individuazione per mezzo della materia e della quantità. L'ordine con cui vengono trattate è il seguente: individuazione per mezzo dell'appropriazione di forma e materia<sup>97</sup>; individuazione per mezzo della quantità; individuazione per mezzo della materia. La sequenza degli argomenti fa supporre che Aureoli consideri questa come una sezione compatta. D'altra parte, ciò sarebbe plausibile in forza dello speciale legame fra materia e quantità.

Come egli mette in luce, l'individuazione di una sostanza non può essere dovuta all'appropriazione della materia attraverso la forma. Infatti, se fosse questo il caso, occorrerebbe chiarire se l'appropriazione di una materia avviene nella specie o nell'individuo. Nel caso in cui si ritiene valida la prima opzione, bisogna ammettere che l'appropriazione della materia si realizza nella specie e non nell'individuo, ma allora ci si potrebbe comunque chiedere che cosa rende individua una sostanza. Se invece si accetta la seconda ipotesi, si postula ciò che andrebbe dimostrato. Se l'appropriazione avviene nell'individuo, che cosa rende individua la materia che verrebbe così appropriata? Ciò che è evidente è che tale individuazione non può realizzarsi per l'azione di un'altra materia – se fosse questo il caso, non si vedrebbe per quale ragione anche la materia che subisce l'appropriazione non possa essere concepibile come individuale per se stessa. Di conseguenza, o si ammette un ricorso infinito nell'ordine delle cause, o si concede che tale materia è in se stessa individuata, postulando, così, la natura primitiva dell'individualità<sup>98</sup>. A margine di questa conclusione, è bene notare che

---

<sup>97</sup> Duns Scoto non sembra trattare questa posizione laddove discute le diverse teorie in materia di individuazione. Ciò è parzialmente spiegato dal fatto che si tratta, in fin dei conti, di una variazione non sostanziale della versione della dottrina dell'individuazione per mezzo della materia. D'altro canto, è interessante notare come proprio questa formulazione venga discussa, benché con argomenti differenti, da Pietro Giovanni Olivi. Cf. PETRUS IOANNIS OLIVI, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 12, in ID., *Quaestiones in secundum librum sententiarum quas primum ad fidem Codd. Mss.*, (ed.) B. JANSEN, Quaracchi, Firenze 1922, vol. 1, p. 220.

<sup>98</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d 9, q. 3, a. 2, in Tomo II, p. 45, n. 20. «Quarto, non potest esse appropriatio materiae cum forma, quia aut intelligis appropriationem istam materiae non in individuo, sed in specie, et sic forma in specie appropriat sibi materiam in specie.

– nonostante Aureoli lo lasci implicito – considerare l'individualità come un dato primitivo rende superflua ogni discussione sul principio di individuazione: ogni cosa, per il fatto stesso di esistere, è individua.

Secondo Aureoli, il principio di individuazione non può essere neppure la quantità. Tra i sostenitori di questa tesi si possono includere Goffredo di Fontaines e Thomas Sutton<sup>99</sup>. Per confutare tale dottrina, Aureoli produce soltanto un argomento: la discussione qui svolta è molto più stringata di quella che Duns Scoto sviluppa nelle sezioni corrispondenti dei suoi testi<sup>100</sup>. Dal suo punto di vista, la quantità non può essere il principio di individuazione di una sostanza perché nulla vieta di pensarla come proprietà generale, cioè appartenente alla specie e predicabile di più individui. Come Aureoli puntualizza: «possum enim intelligere hominem abstractum ab isto et illo individuo, et tamen pro tunc intelligo eum organicum, et possum intelligere corpus organicum, non intelligendo hoc corpus»<sup>101</sup>. Se questo è vero, ciò significa che aggiungere la quantità alla specie non prova nulla: il fatto di applicarla ad essa non costituisce di per sé una condizione sufficiente per la contrazione in un individuo. A nulla vale specificare che, non la quantità in generale, ma questa determinata quantità sarebbe deputata alla costituzione del particolare materiale. Occorrerebbe trovare una causa per tale contrazione e delle due, l'una: o si ritiene che tale quantità sia individuata dal soggetto, o si ammette che sia individuata per se stessa. Nel primo caso, si cadrebbe in una petizione di principio: coloro che sostengono questa tesi sostengono che il soggetto sia individuato dalla quantità. Nel secondo, si dovrebbe riconoscere che

---

Si vero accipis materiam individuum et appropriationem formae in individuo, quaero, per quid materia erit individua: non per aliam materiam, quia idem est quod de prima, quaero enim de ista, per quid, et stabitur quod se ipsa, vel erit processus in infinitum».

<sup>99</sup> Cf. GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet* VII, q. 5, (eds.) M. DE WULF - J. HOFFMANS, *Les Quodlibets cinq, six et sept de Godefroid de Fontaines*, Institut Supérieur de Philosophie de l'Université, Louvain 1914, pp. 324 - 327, *Quodlibet* VI, q. 16, in Id., pp. 256 - 259; Cf. THOMAS DE SUTTON, *Quodlibet* I, q. 21, in corp., (ed.) M. SCHMAUS, *Thomas von Sutton. Quodlibeta*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, München 1969, p. 140 - 143.

<sup>100</sup> Cf. I. DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 4, § 75-110; *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 5-6, § 155-167, pp. 468-474 in ID., *Opera Omnia*, ed. Vaticana, vol. 7, pp. 426-446; Cf. ID., *Lectura*, II, d. 3, p. 1, q. 4, § 73-108, in ID., *Opera Omnia*, ed. Vaticana, vol. 18, pp. 250-263; Cf. ID., *Reportata Parisiensis*, II-A, d. 12, q. 3-4, § 4-9, in ID., *Opera Omnia*, (ed.) L. WADDING, rist. Hildesheim, vol. 11/1, p. 324-325; Cf. I. DUNS SCOTUS, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, VII, q. 13, § 33-39, pp. 229-232 in ID., *Opera Philosophica*, ed. Bonaventure, vol. 4.

<sup>101</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d 9, q. 3, a. 2, in Tomo II, pp. 45 - 46, n. 21.

l'individualità non ha una causa formale, ma è concomitante all'esistenza<sup>102</sup>. Ad ogni modo, mancando il proprio bersaglio, l'ipotesi dell'individuazione per mezzo della quantità va scartata.

L'ultimo breve argomento della sezione è diretto da Aureoli contro la tesi per cui causa dell'individuazione sarebbe la materia. A tal riguardo, sono noti coloro che hanno sostenuto questa stessa posizione o dottrine in qualche modo riconducibili ad essa e questi sono: Alberto Magno, Tommaso d'Aquino ed Egidio Romano<sup>103</sup>. Anche in questo caso, la discussione che parallelamente segue Duns Scoto<sup>104</sup> nei suoi testi è decisamente più approfondita. Qui Aureoli sembra ritenere sufficiente per la confutazione della teoria in discussione dare solo coordinate teoriche di base. Il suo ragionamento si svolge in questo modo: la materia è incapace per se stessa, se aggiunta alla specie, di privarla della sua generalità, di particolarizzarla. Per definizione, essa è principio di indeterminazione. Ciò è suffragato dall'autorità di Aristotele, il quale, nella *Metafisica*<sup>105</sup>, mostra come negli enti dotati di estensione la materia – benché considerata nella sua generalità – sia parte integrante della stessa nozione della specie. Come potrebbe dunque contribuire alla costituzione di un individuo ciò che è proprio

---

<sup>102</sup> Cf. *Ibi.*, nn. 21 – 22-. «Item quinto, non potest illud additum esse quantitas, quia quantitas intelligitur in specie ut abstrahit ab omni individuo: possum enim intelligere hominem abstractum ab isto et illo individuo, et tamen pro tunc intelligo eum organicum, et possum intelligere corpus organicum, non intelligendo hoc corpus. Tunc sic: illud non est, quo formaliter sit individuum, quod additum conceptui specifico non habetur eo ipso individuum, sed manet hoc species; sic est in proposito; quare, etc. Plato enim et Sortes aspiciunt hominem quantum pro quodam communi. Dices: quantitas in genere non est principium individuationis, sed haec quantitas. Contra, per quid igitur contrahitur quantitas ad hanc quantitatem? Si per subiectum, erit circulus in causis formalibus, quia per te subiectum est individuum per quantitatem. Si se ipsa, habeo propositum, quia pari ratione standum erat in primo per easdem rationes».

<sup>103</sup> Cf. ALBERTUS MAGNUS, *Physica* III, tr. 2, c. 12, (ed.) P. HOSSFELD, in *Alberti Magni Opera Omnia*, ed. Münster 1987, vol. 4/1, p. 191 - 192; Cf. THOMAS DE AQUINO, *De ente et essentia*, c. 2, ed. *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita* (ed. Leonina), Editori di San Tommaso, Roma 1976, vol. 43, p. 371, *Scriptum Super Sententiis*, IV, d. 11, q. 1, a. 3, (ed.) MOOS, vol. 4, p. 445, *Summa Theologiae*, I, q. 7, a. 3, ed. Leonina, vol. 4, p. 75; Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *Quodlibet* I, q. 11, ed. Venetiis 1502, f. 7ra.

<sup>104</sup> Cf. I. DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 5, § 129-141 in ID., *Opera Omnia*, ed. Vaticana, vol. 7, pp. 458-463; Cf. ID., *Lectura*, II, d. 3, p. 1, q. 5, § 125-135, in ID., *Opera Omnia*, ed. Vaticana, vol. 18, pp. 268-272; ID., *Reportata Parisiensis*, II-A, d. 12, q. 3-4, § 1-7, in ID., *Opera Omnia*, (ed.) L. WADDING, rist. Hildesheim, vol. 11/1, p. 323-325; Cf. ID., *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, VII, q. 13, § 40-47, pp. 233-234; § 92-95, pp. 249-250 in ID., *Opera Philosophica*, ed. Bonaventure, vol. 4.

<sup>105</sup> ARISTOTELES, *Metaphysica*, Z, 11, 1036b 3-6.

dell'essenza dello stesso? L'unica possibilità per cui l'argomento sia consistente è che la materia qui deputata alla individuazione non sia la materia in generale, ma una materia determinata e particolare. Ora, una materia è determinata e particolare nella misura in cui essa è definita – in particolare, individuata – da una certa quantità. In altre parole, una materia determinata e particolare presuppone la postulazione della quantità come principio di individuazione. Ma questo, come Aureoli ha appena mostrato, è impossibile e quindi la materia non può rappresentare in nessun caso una condizione sufficiente per l'individualità<sup>106</sup>.

Dopo aver discusso l'ipotesi dell'individuazione per mezzo di una proprietà che si aggiunge positivamente alla specie e aver dimostrato che nessuna delle soluzioni in merito è accettabile, Aureoli mette alla prova le ragioni di quanti sostengono che l'individuazione sia invece l'esito di una proprietà di natura privativa. Dal suo punto di vista, questo equivale a chiedersi se l'individuazione sia l'esito di una doppia negazione: indivisione in sé e divisione da qualsiasi altro individuo. Il principale sostenitore di questa tesi – come è noto – è Enrico di Gand<sup>107</sup>. Benché in senso assoluto lo spazio concesso a questa opinione sia decisamente minore rispetto al caso di Duns Scoto<sup>108</sup>, come il Dottor Sottile, anche Aureoli dedica pochissimo spazio alla confutazione di questa dottrina, che a suo avviso descrive, piuttosto che giustificare, l'individualità della sostanza. Come nel caso delle teorie precedenti, la doppia negazione non sembra essere uno strumento teorico sufficiente a produrre una contrazione della specie: «duplex illa

---

<sup>106</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d 9, q. 3, a. 2, in Tomo II, p. 46, n. 23. «Probo aliud, quia quod illud additum non est materia, quia materia addita conceptui communi speciei non aufert ab eo communitatem, eo quod materia est de ratione speciei 7 et 8 Metaphysicae. Dices, non materia in communi, sed materia haec. Contra: materia in communi per quid sit haec. Dices: per quantitatem. Contra hoc arguo supra».

<sup>107</sup> Cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa quaestionum ordinarium*, a. 39, q. 3, a. 2, (ed.) G. A. WILSON in *Henrici de Gandavi Opera Omnia*, Leuven University Press, Leuven 1979 - , vol. 28, pp. 187 – 190; Cf. ID., *Quodlibet V*, q. 8 in corp., ed. *Quodlibeta magistri Henrici Goethals a Gandavo doctoris solemnisi, socii Sorbonici, & archidiaconi Tornacensis cum duplici tabella*, vaenundantur a Iodoco Badio Ascensio, Parisiis 1518 (ristampa anstatica Bibliothèque S.J., Louvain 1961, f. 166r-v).

<sup>108</sup> Cf. I. DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 2, § 47-48, in ID., *Opera Omnia*, ed. Vaticana, vol. 7, pp. 412-413; Cf. ID., *Lectura*, II, d. 3, p. 1, q. 2, § 43-45, in ID., *Opera Omnia*, ed. Vaticana, vol. 18, pp. 241-242; ID., *Reportata Parisiensis*, II-A, d. 12, q. 6, § 2, in ID., *Opera Omnia*, (ed.) L. WADDING, rist. Hildesheim, vol. 11/1, p. 329; ID., *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, VII, q. 13, § 56, in ID., *Opera Philosophica*, ed. Bonaventure, vol. 4, p. 237.

negatio addita conceptui communi relinquit ipsum communem»<sup>109</sup>. Dopotutto, il fatto di essere indiviso in se stesso e diviso da ogni altro individuo esistente è un predicato di per sé condiviso da qualsiasi entità esistente nella realtà extra-mentale. Di nuovo, come può ciò che è comune a più individui essere la causa della loro propria individualità? Controbattere che si starebbe parlando non dell'indivisione in senso generale, ma di questa determinata capacità di essere indiviso in se stesso e diviso dagli altri porterebbe necessariamente a chiedere in virtù di cosa tale proprietà è 'questa'. In altre parole, si ricadrebbe nel dilemma in cui tutte le teorie che Aureoli ha fin qui esaminato finiscono per trovarsi: ammettere l'individualità come fatto primitivo e quindi dichiarare implicitamente inutile la necessità di un principio di individuazione, o ammettere un regresso infinito nell'ordine delle cause di tale individualità. Dal momento che questo è impossibile, come tutte le precedenti opinioni, anche la duplice negazione non può rappresentare in alcun modo una teoria dell'individuazione soddisfacente<sup>110</sup>: essa va quindi rigettata.

Concludendo la sua disamina delle varie posizioni in merito al problema dell'individuazione, Aureoli propone come un riassunto finale del procedimento fin qui svolto. Nessuna proprietà assoluta o accidentale può essere causa di individuazione. Per un verso, ciò significherebbe ammettere la possibilità di concepire tale proprietà come qualcosa di comune a più individui, laddove invece doveva essere ciò che ne garantisce l'irripetibilità. Per l'altro, significherebbe compromettere la perseguitazione della specie nei riguardi dell'individuo. Se non è l'esito di un processo di contrazione attraverso una proprietà assoluta, la sostanza individuale sarebbe tale in virtù di una proprietà accidentale. In altre parole, essa sarebbe un ente per accidente. Ciò che è problematico è che di un ente per accidente non si dà predicazione essenziale: la specie non si potrebbe più predicare correttamente dell'individuo. Essendo questa la base di qualsiasi sapere scientifico, minarla significa compromettere definitivamente la possibilità stessa di qualsiasi sapere scientifico. Non ci sarebbe conoscenza della realtà, non sarebbe possibile costruire un modello entro cui gli individui, per quanto impenetrabili ed inesauribili nella propria essenza individuale, possono essere collocati e

---

<sup>109</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d 9, q. 3, a. 2, in Tomo II, p. 46, n. 25.

<sup>110</sup> Cf. *Ibi.*, nn. 25 – 28. «Probo, quia negatio illa est communis pluribus, Sortes enim est indivisus in se, et ab omni alio divisus, et consimiliter Plato, et sic de aliis. Dices: non indivisio absolute, sed haec indivisio. Contra: per quid indivisio absolute contrahitur ad hanc indivisionem?».

messi in relazione secondo vincoli di leggi universali. Sarebbe impossibile qualsiasi discorso razionale sul mondo<sup>111</sup>.

Introducendo l'ultima possibilità teorica che garantirebbe – almeno in apparenza – a una dottrina che descrive l'individualità come un processo di contrazione attraverso la sopravvenienza di una proprietà positiva non accidentale di essere accettabile, Aureoli riallaccia queste conclusioni a quelle raggiunte nell'articolo precedente. Si tratta di un'operazione di sintesi pregevole, che permette di capire l'organicità e l'unità del discorso che egli qui sta sviluppando. Secondo Aureoli, si potrebbe tranquillamente rispondere alle critiche qui brevemente riportate, ammettendo che la proprietà che presiede all'individuazione possa considerarsi un accidente, che, però, si applichi alla specie, come la differenza specifica si applica al genere. In altre parole, secondo Aureoli, è possibile considerare il principio di individuazione come una proprietà positiva non accidentale, solo accettando la validità dell'analogia di proporzione che Duns Scoto aveva elaborato per descrivere la modalità di sopravvenienza della stessa sulla specie, cioè soltanto accettando le premesse fondanti della dottrina scotista<sup>112</sup>. Questo rilievo è importante, perché permette di apprezzare come per Aureoli la teoria di Duns Scoto non sia che un caso speciale, anche se particolarmente elaborato, di teoria dell'individuazione attraverso l'aggiunta di una proprietà positiva: «sed contra hoc argumentum est supra; non curo replicare». I due articoli sono complementari e si situano in un rapporto di reciprocità speculare con a. 1 e a. 2 della questione precedente: come nella q. 2, l'opinione di Duns Scoto è trattata separatamente ed in seguito ad un articolo dedicato alla confutazione di una tesi di generale realismo degli universali, al punto che per certi versi la stessa posizione di Duns Scoto poteva di diritto essere riassorbita in quella discussa all'a. 1, così nella q. 3, l'opinione di Duns Scoto – ancora una volta discussa autonomamente – precede e dà

---

<sup>111</sup> Cf. *Ibi.*, pp. 46 – 47, nn. 29 – 30. «Igitur sic patet conclusio quod per nihil absolutum, nec quodcumque additum potest conceptus communis speciei contrahi ad individuum [...] Sicut primum, Deus etiam potest duo corpora facere in eodem situ aequalis ponderis, et breviter similia quo ad omnia accidentia, et sic poterit abstrahi ab eis, quidquid additum posueris, ut quoddam commune. Ad hoc etiam est ratio una communis, quia species praedicatur per se de individuo; si autem individuum esset individuum per additum, illud impediret praedicationem per se, esset enim tunc individuum quoddam ens per accidens, de ente autem per accidens nihil praedicatur per se».

<sup>112</sup> Cf. *Ibi.*, p. 47, n. 31. «Dices: illud additum non est accidens, nisi sicut individuum accidit speciei et differentia generi; ex genere tamen et differentia non sit unum per accidens».

l'abbrivio ad una trattazione generica delle varie opinioni allora correnti in materia di individuazione, fra le quali anch'essa potrebbe coerentemente essere inclusa. In un caso come nell'altro, Duns Scoto rappresenta, all'interno della tesi generale discussa, un vertice teorico assoluto che, per Aureoli, merita una trattazione separata e approfondita.

### 3.5 Individualità e Finitezza

Con la trattazione di q. 2, a. 1-2 e q. 3, a. 1-2, Aureoli ritiene di avere provato due cose. Per un verso, egli ha dimostrato l'inconsistenza di qualsiasi teoria che voglia garantire la validità dei concetti universali postulando nella realtà extra-mentale l'esistenza di una proprietà comune a più individui o indifferente all'universalità e all'individualità come tali. Per l'altro, egli ritiene di avere mostrato una volta per tutte come la necessità di un principio di individuazione – che lo si assuma nella sua versione scotista, o in una delle possibili opzioni valutate in q. 3, a. 2 – sia, come tale, un'opzione filosoficamente insostenibile. Dopo essersi dilungato in una disamina critica attenta e puntuale delle opinioni allora in circolazione, tocca ad Aureoli interrogarsi sulla possibilità di un fondamento dei concetti universali, sulle modalità di esistenza di questo stesso fondamento e di come l'intelletto lo colga.

#### 3.5.1 La distinzione fra individuo e singolare

Come anticipato in precedenza, l'a. 2 della q. 3 si apre con una chiarificazione terminologica. Secondo Aureoli, altro è interrogarsi sulla ragione per cui un universale si contragga, affinché così contratto sia infine indivisibile in parti soggettive (*subiectivae*); altro è interrogarsi sulla ragione per cui – supposto che sia dia un individuo indivisibile in parti soggettive (*subiectivae*) – esso non ammetta l'esistenza di altri enti concepibili come parte di una stessa specie:

Aliud est quaerere per quid formaliter universale contrahitur ut sic contractum sit indivisibile in partes subiectivas, aliud est quaerere - supposito quod aliquid sit indivisibile in partes subiectivas - per quid habet quod repugnet sibi habere participem eiusdem rationis infra eandem speciem<sup>113</sup>

---

<sup>113</sup> Cf. *Ibi*, p. 41, n. 5. Trattandosi di uno snodo teorico particolarmente significativo nel complesso delle questioni qui trattate, una precisazione di metodo su questo brano risulterà particolarmente utile.



L'accesso alle fonti manoscritte e la collazione che delle stesse qui è stata proposta permettono di apprezzare una sfumatura che, consultando la sola lezione dell'edizione a stampa del 1605, resta inevitabilmente impercettibile. Si tratta, come detto, di una sfumatura. Al contempo, però, essa ha un'importanza più che accessoria. Si mettano brevemente a confronto il testo dell'edizione a stampa del 1605 con quello della collazione prodotta. Il testo dell'edizione a stampa è il seguente: «Aliud est quaerere per quid formaliter universale contrahitur ut sit contractum, sit indivisibile in partes subiectivas, aliud est quaerere per quid habet participem rationem infra eandem speciem». Cf. *Rep. II*, d. 9, q. 3, a. 2, p. 112b, ed. Romae 1605. Il testo ricostruito in sede critica si presenta in questo modo: «Aliud est quaerere per quid formaliter universale contrahitur ut sic contractum sit indivisibile in partes subiectivas, aliud est quaerere - supposito quod aliquid sit indivisibile in partes subiectivas - per quid habet quod repugnet sibi habere participem eiusdem rationis infra eandem speciem». Come detto, Aureoli distingue qui due aspetti che in gran parte delle discussioni sul tema che lo avevano preceduto erano stati considerati speculari: il problema dell'individuazione di una specie e quello della partecipazione di un individuo a questa o a quella specie. Tale precisazione è presentata in modo sostanzialmente identico in entrambe le versioni qui prese in considerazione. È, quindi, possibile venire a conoscenza dell'impostazione teorica che Aureoli dà al problema anche solo prendendo in considerazione il testo del 1605. D'altra parte, alcune differenze fra le due versioni emergono non appena si prenda in considerazione il secondo termine dell'alternativa qui discussa. Come si può notare, il soggetto della stessa proposizione è diverso nei due diversi casi. Se si considera il testo dell'edizione a stampa, il soggetto dell'interrogativa indiretta – determinata dal verbo *habet* – è sottinteso. In assenza di riferimenti evidenti, occorre postulare che sia lo stesso della proposizione precedente. In altre parole, il soggetto della seconda interrogativa diretta dovrebbe essere, come nel caso della prima, ciò che il termine *universale* significa. Cf. *Rep. II*, d. 9, q. 3, a. 2, p. 112b, ed. Romae 1605: «Aliud est quaerere per quid formaliter **universale** contrahitur ut sit contractum, sit indivisibile in partes subiectivas, aliud est quaerere per quid **habet** participem rationem infra eandem speciem». Se si considera il testo per come si presenta in entrambe le fonti manoscritte qui prese in considerazione, il soggetto della seconda interrogativa indiretta è un altro. Esso non è più l'universale contratto della proposizione precedente. Al contrario, è un particolare (*aliquid*) preso nella sua indivisibilità, dato nella sua individualità. Si consideri il testo come è riportato nel Tomo II: «Aliud est quaerere per quid formaliter universale contrahitur ut sic contractum sit indivisibile in partes subiectivas, aliud est quaerere - supposito quod **aliquid** sit indivisibile in partes subiectivas - per quid **habet** quod repugnet sibi habere participem eiusdem rationis infra eandem speciem». È senz'altro una sfumatura: il senso del passaggio in sé non sfugge pure nella versione dell'edizione a stampa. D'altra parte, è però vero che la finezza filosofica della distinzione che Aureoli qui fa è pienamente apprezzabile soltanto accedendo alla fonte manoscritta. Molto di più, la versione del testo così per come si trova in Fb e Pg rappresenta un'introduzione breve, ma efficace alle tesi fondamentali di Aureoli sugli universali. Queste verranno trattate con la necessaria attenzione lungo questa sezione. Ciò che per ora è sufficiente notare è come esse siano già in parte contenute nei termini dell'alternativa proposta in apertura dell'a.2. Così, come si evince da questo passaggio, per Aureoli l'individuo passibile di essere concepito come parte di una specie non è un universale contratto, esso non è l'esito di un processo di contrazione o individuazione. Al contrario, ciò che esiste come particolare è dato come tale; la priorità metafisica è dell'individuo: esso è il prerequisite

Questa distinzione rivela la grande chiarezza concettuale di Aureoli. Egli, infatti, ritiene che l'analisi dell'indivisibilità dell'individuo e lo studio delle condizioni di possibilità per un tale individuo di ammettere all'interno dello spazio formale delimitato dalla propria definizione specifica l'esistenza di altri enti concepibili come simili siano due ambiti nettamente distinti. Da questo punto di vista, l'unità di una sostanza realmente esistente definisce un dominio completamente differente dalla sua (non) concepibilità come parte di una specie. Individuazione e predicabilità vengono trattate distintamente: ciascun aspetto è affrontato secondo il metodo che gli è proprio, senza che l'ambito dell'uno si sovrapponga all'ambito dell'altro. Il fatto che Aureoli affronti direttamente la questione dell'impossibilità per un ente di ammettere l'esistenza di altri esemplari a lui simili non deve trarre in inganno. Analizzare le condizioni di possibilità per cui un individuo non possa ammettere per sua natura l'esistenza di altri enti concepibili come suoi simili, in accordo alla nozione specifica che lo qualifica come tale, non significa interrogarsi soltanto sull'origine della sua irripetibilità. Al contrario, ciò significa anche e di riflesso verificare se esistano – ed eventualmente quali siano – le ragioni per cui tale possibilità è invece teoricamente ammissibile. Risulta, quindi, chiaro come tale quesito coincide con l'indagine sulle condizioni di possibilità della predicazione, una verifica delle condizioni di concepibilità di un ente come parte di una specie. Benché fatta basandosi sulla lezione trasmessa dall'edizione a stampa, che risulta in parte lacunosa, la notazione di Suarez-Nani resta valida ed aiuta a comprendere a fondo ciò che qui è messo a tema:

la question qui porte sur le fondement de l'individualité n'équivaut pas à celle qui porte sur la raison de l'appartenance d'une pluralité d'individus à une même espèce. Cette précision implique une critique claire de la perspective universaliste, et jusqu'alors dominante, dans

---

reale di ogni predicazione essenziale. D'altra parte, se si prendono in considerazione le critiche che Aureoli ha appena finito di rivolgere ai vari realismi degli universali ed alle teorie di quanti sostenevano la necessità di un principio di individuazione, si coglie molto bene l'organicità del percorso teorico che Aureoli sta svolgendo: dal suo punto di vista, non è nemmeno lecito parlare di universale contratto, proprio perché nella sua ontologia non vi è nulla che vi possa partecipare come soggetto di tale contrazione. Come detto in precedenza, queste sfumature possono essere colte esclusivamente grazie all'analisi del testo manoscritto. Ciò che, quindi, vale la pena di sottolineare è che un'indagine delle fonti permette non soltanto di formulare ipotesi di natura filologica e storiografica, ma costituisce un punto d'accesso obbligato per la corretta interpretazione degli argomenti di Aureoli.

l'approche du problème de l'individuation: rappelons, à cet égard, que pour un Thomas d'Aquin, par exemple, la question de l'individuation revenait à celle du principe de distinction numérique à l'intérieur d'une unité préalablement donnée, et que, après lui, Jean Duns Scot—malgré sa critique de la solution thomasienne—continuait à envisager l'individualité comme résultat d'un facteur réduisant la nature commune à l'individualité. Ce faisant, ces penseurs opéraient une fusion entre les deux dimensions du problème qu'Auriol s'attache au contraire à distinguer, à savoir précisément l'irréductibilité de l'individu d'une part (son indivisibilité en parties subjectives), et d'autre part l'appartenance des individus à une même espèce (le fait qu'une pluralité peut être conçue sous une raison commune). Par cette séparation, Auriol va donc plus loin que ses illustres prédécesseurs et fait preuve d'une nesse d'analyse qui apparaît notamment dans une distinction significative aussi bien au niveau de la compréhension du problème que sur le plan ontologique: il s'agit de la distinction entre l'individuel et le singulier<sup>114</sup>

Secondo Aureoli, irriducibilità dell'individuo e comunicabilità secondo la specie sono problemi nettamente distinti. D'altra parte, questa alternativa ha valore perché riflette direttamente<sup>115</sup> una distinzione nel modo d'essere delle realtà extra-mentali. Questa è la distinzione tra individuo e singolare, o tra individualità e singolarità. Aureoli si sofferma su questo punto per quasi metà dell'articolo. Si tratta di una distinzione molto importante: essa serve a dettare le linee teoriche per lo svolgimento e l'interpretazione non solo dello stesso articolo, ma anche di a. 3 e a. 4. In più, e ciò è decisivo per l'indagine che si sta svolgendo, Aureoli ritiene che tale distinzione sia

---

<sup>114</sup> Cf. T. SUAREZ-NANI, *Singularité et individualité selon Pierre Auriol*, cit., p. 350.

<sup>115</sup> La reciprocità fra l'alternativa con cui si apre l'a. 2 e la distinzione tra singolarità e individualità non può essere sottolineata con la giusta enfasi da Suarez-Nani. Il testo su cui la studiosa fonda la propria interpretazione è quello dell'edizione a stampa – in questo passaggio molto simile alla lezione trasmessa da Fb. L'alternativa proposta in apertura dell'articolo si pone in termini diversi da come lo troviamo in Pg e da come è riportato nella ricostruzione testuale qui avanzata. Cf. *Rep. II.*, d. 9, q. 3, a. 2, p. 112b in ed. Romae, 1605. «Aliud est quaerere per quid formaliter universale contrahitur ut sit contractum, sit indivisibile in partes subiectivas, aliud est quaerere per quid habet participem rationem infra eandem speciem». Posta in questi termini, l'alternativa qui discussa non richiama direttamente, ma solo mediatamente, la distinzione tra singolarità e individualità. Al contrario e – ci sembra – in modo più coerente, la ricostruzione testuale qui proposta riconsegna precisamente questa immediatezza. La diversità degli interrogativi che Aureoli sottolinea – quella tra l'origine dell'individualità e quella della (non) predicabilità – ha senso perché riflette direttamente una diversità che si radica nel modo d'essere delle entità extra-mentali, quella, appunto, tra individuo e singolare.

fondamentale per affrontare e risolvere in modo corretto il problema del rapporto tra individualità della realtà extra-mentale e universalità del concetto.

### 3.5.2 Indivisibilità

L'esposizione di Aureoli comincia affrontando il primo dei due interrogativi con cui l'articolo si è aperto. La sua posizione al riguardo è molto chiara: qualsiasi ente che esiste nella realtà extra-mentale è perciò stesso indivisibile in parti soggettive (*subiectivae*). L'indivisibilità è il marchio dell'esistente e come tale essa non dipende da una alcuna causa specifica. L'indivisibilità è una proprietà che accompagna necessariamente l'esistenza e tutto ciò che esiste è indivisibile in virtù di se stesso. Esempi di questo possono essere ritrovati sia nella realtà naturale o ordinaria, come in quella soprannaturale o divina:

Exemplum: divina essentia est indivisibilis in partes subiectivas, et hoc unde habet? Dico quod habet se ipsa, quia omnis res in quantum est res extra intellectum est se ipsa sic indivisibilis in partes subiectivas hoc modo. Haec albedo est indivisibilis in huius partes<sup>116</sup>

La ragione per cui Aureoli ritiene che l'indivisibilità sia ultimamente una proprietà incausata di ciò che esiste si fonda su un'incolmabile distanza che separa concetto e realtà: se è vero che non c'è alcuna contraddizione nell'ammettere che un concetto venga plurificato o istanziato da più individui, questo non può in nessun caso valere per una sostanza realmente esistente<sup>117</sup>. Secondo Aureoli, l'indivisibilità è una proprietà primitiva. Dire, infatti, che l'indivisibilità *accompagna* necessariamente l'esistenza significa soltanto che l'indivisibilità di ciò che esiste è un proprio della sua stessa esistenza. Niente di più. Ben altra cosa sarebbe dire che l'esistenza è la causa dell'indivisibilità. D'altra parte, Aureoli non lascia spazio ad interpretazioni. Tanto più che non è stato trovato un luogo tra quelli qui consultati in cui il rapporto tra individualità ed esistenza sia stato descritto come un esempio di relazione causale. Negare che l'esistenza si rapporti all'indivisibilità come una causa si rapporta al suo effetto non può che far emergere con grande potenza il senso di radicale contingenza

---

<sup>116</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d 9, q. 3, a. 2, in Tomo II, pp. 41 – 42, n. 5.

<sup>117</sup> Cf. *Ibi.*, p. 42. «Et causa est: differentia enim est inter conceptum et rem, quia conceptui non repugnat plurificari; rei autem omnino plurificari repugnat».

dell'esistenza che Aureoli aveva: se non è possibile risalire nell'ordine delle cause dell'indivisibilità è perché l'esistenza semplicemente accade (*accidit*), è gratuita, imprevedibile, inafferrabile per qualsiasi legge.

Il senso complessivo di questa prima conclusione si può apprezzare solo se lo si considera in relazione a quanto egli afferma in risposta al secondo problema menzionato in apertura dell'a. 2. Si tratta del problema dell'ultima solitudine o incomunicabilità di ciò che esiste. Tutto ciò che esiste è perciò stesso indivisibile in parti soggettive (*subiectivae*), secondo Aureoli. D'altra parte, non tutto ciò che esiste esiste allo stesso modo. L'indivisibilità, che è propria di tutto ciò che esiste, si dà sempre in accordo ad almeno una di due diverse modalità d'esistenza. Queste sono l'individualità e la singolarità<sup>118</sup>.

### 3.5.3 Singolarità

Aureoli è estremamente netto nel presentare la distinzione tra queste due nozioni. Dal suo punto di vista, esiste almeno una proprietà appartenente al singolare, che come tale è impossibile che appartenga anche a ciò che è individuo: «singulare autem [...] non idem est quod individuum»<sup>119</sup>. L'evidenza di questa affermazione si manifesta non appena Aureoli si impegna a definire ciò che è singolare. Esso rappresenta in qualche modo un caso limite dell'indivisibilità. Come tutti i casi limite,

---

<sup>118</sup> Da un punto di vista esclusivamente storico, ci limitiamo a fare presente che questa distinzione era già stata tematizzata da Tommaso d'Aquino. Tuttavia, la diversità dell'ontologia del maestro domenicano da quella di Aureoli impedisce di considerare le due distinzioni, analoghe. È, infatti, lo stesso francescano a riconoscerlo. Il problema dell'individuazione in Tommaso equivale a capire che cosa permetta ad una medesima forma di disperdersi nei diversi individui di una specie. Non esistendo, però, in natura nulla di comune o universale, il problema dell'individuazione, per Aureoli, non potrà mai porsi nel modo in cui, invece, per Tommaso si pone. Cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Boethium de Trinitate*, q. 4, a. 2, ad. 4, in ID., *Super Boethium de Trinitate*, Opera Omnia, vol. 50, ed. Leonina – Cerf, Roma – Parigi 1992, pp. 75 – 151. Se, però, la posizione di Aureoli sembra avere avuto in qualche modo un precedente, in maniera altrettanto parziale sembra che la sua distinzione abbia segnato la riflessione successiva. Un'eco della distinzione fra individuo e singolare, benché anche qui trattata in maniera differente, potrebbe essere alla base dei diversi modi con cui, secondo Francesco della Marca, il termine 'singolare' si dice. Cf. FRANCISCUS DE MARCHIA SIVE FRANCISCUS DE ESCULO, *Commentarius in Prologum secundum redactionem B*, q. 7, a. 3, in ID., *Commentarius in IV libros Sententiarum Petri Lombardi / critice editae a Nazareno Mariani*, Grottaferrata, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 2003, vol. 1 p. 561.

<sup>119</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d 9, q. 3, a. 2, in Tomo II, p. 42, n. 5.

serve a definire le condizioni di validità di una teoria: le proprietà che qualificano la singolarità come tale servono a delimitare lo spazio formale dell'esistenza come individuale. Ora, ciò che qualifica una singolarità in quanto tale è l'impossibilità di ammettere l'esistenza di altri enti concepibili come suoi simili in virtù di una determinata proprietà o aspetto. Tale impossibilità è un'impossibilità di diritto, non di fatto: una impossibilità la cui negazione è contraddittoria. Questo è importante perché permette di affrontare il discorso di Aureoli in modo corretto: l'impossibilità è qui intesa in senso trascendentale e non categoriale. Per chiarire la propria tesi, Aureoli si serve di alcuni esempi. Dal suo punto di vista, le sostanze angeliche per come vengono pensate nel sistema teologico di Tommaso d'Aquino<sup>120</sup> rappresentano un modello perfetto di che cosa sia una singolarità. Come è noto, nel complesso della riflessione del maestro domenicano, la materia svolge il ruolo di principio di individuazione. Ora, essendo le intelligenze angeliche collocate a metà strada tra l'uomo e Dio ed essendo quindi per definizione prive di materia, esse necessariamente esistono come entità prive di individualità. Come Tommaso stesso mette in luce, ogni Angelo è di per sé una specie<sup>121</sup>. Seguendo l'argomento del maestro domenicano e sviluppandolo all'interno dell'universo semantico che sta costruendo, Aureoli ne mette in luce alcune conseguenze paradossali. Se si prende per vera la teoria di Tommaso d'Aquino in merito ad individuazione ed angelologia, è necessario ammettere che ogni angelo sarà come un singolare, ma senza individualità. Dopotutto, nel quadro teologico del maestro domenicano, nessuna intelligenza angelica ammette l'esistenza di altri enti concepibili come suoi simili al di sotto della nozione specifica che la definisce:

tunc quilibet angelus ibi est singularis, et tamen nullus est ibi individuum, quia non habet coindividuum, et comparticipem<sup>122</sup>

---

<sup>120</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 50, a. 4, in THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, ed. Leonina, vol. 5, pp. 10 - 11.

<sup>121</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d 9, q. 3, a. 2, in Tomo II, p. 42, n. 5. «secundum etiam illos qui ponunt angelos non esse plures eiusdem speciei, quilibet angelus est indivisibilis, cum sit quilibet una species tota subsistens».

<sup>122</sup> Cf. *Ibid.*

### 3.5.4 Individualità

Dopo avere brevemente introdotto la nozione della singolarità, Aureoli si concentra su quella dell'individualità. Dal suo punto di vista, è solo confrontando queste due nozioni che si chiariscono le loro rispettive proprietà essenziali. Se la singolarità era definita dall'impossibilità di ammettere l'esistenza di altri enti in qualche modo concepibili come suoi simili, l'individuo è principalmente caratterizzato dal fatto di ammettere di tale possibilità:

individuum dicit duo, quia aliquid indivisum in se et divisum contra aliquid aliud infra istam speciem<sup>123</sup>

Un ente è individuo se e solo se non è contraddittorio affermare l'esistenza di altri enti a lui simili al di sotto della natura che la sua definizione esprime; se e solo se esso è concepibile o pensabile senza contraddizione come parte di un insieme più esteso. L'individuo è per definizione aperto all'esistenza di altre realtà a lui comparabili. La ragione di questa disponibilità è presto spiegata da Aureoli:

Et ratio est quia nulla res habet comparticipem, nec est individua, nisi quae potest esse pars. Et totum individuum autem et indivisibile primo modo, licet in se sit indivisibile in plura talia, tamen ei non repugnat habere comparticipem, et ratio est quia ibi individuum non dicit totam rationem istam, sed est portio quaedam speciei<sup>124</sup>

Secondo Aureoli, una realtà può dirsi individua solo se soddisfa contemporaneamente queste condizioni: l'indivisibilità in se stessa; l'impossibilità di esprimere ed esaurire con la propria esistenza la totalità della nozione espressa dalla specie a cui appartiene; la concepibilità come parte di nozione più ampia. Suarez-Nani mette bene in risalto questo aspetto:

Comme on vient de le voir, l'individualité implique l'indivisibilité ou l'irréductibilité en parties subjectives, c'est-à-dire le fait que chaque individu constitue comme tel et par lui-même une réalité ultime (ou "première", selon la perspective d'Auriol). L'individualité implique cependant encore une autre condition, à savoir le fait qu'il existe d'autres réalités

---

<sup>123</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>124</sup> Cf. *Ibid.*

semblables comprises sous la même espèce, si bien que lorsque l'individu est envisagé en relation à ses semblables, il peut être considéré comme une partie du tout qu'est l'espèce à laquelle il appartient. Pour Auriol, l'individualité implique donc la réalisation concomitante de ces di différentes conditions: indivisibilité, ressemblance dans l'être, participation à un tout (*indivisibilis, habere comparticipem, esse pars speciei*)<sup>125</sup>

D'altra parte, l'analisi di Suarez-Nani tralascia un punto che è bene sottolineare. Il testo di Aureoli non offre soltanto un elenco delle proprietà che caratterizzano la modalità di esistenza dell'individuo e, per converso, del singolare. Al contrario, esso offre una panoramica anche sulle relazioni di dipendenza fra tali proprietà. L'indivisibilità contraddistingue come tale tutto ciò che esiste. Non si dà individuo che non sia indivisibile. Tuttavia, c'è dell'altro. Come si evince dal passaggio sopra citato, la possibilità di ammettere l'esistenza di altri enti concepibili come a sé simili è sicuramente una caratteristica che qualifica essenzialmente un individuo. È però anche vero che si tratta di una proprietà derivata. Come tale, essa dipende del fatto che un individuo, esistendo come implurificabile, suppone con il proprio esistere soltanto una porzione limitata della specie che lo definisce. È solo perché non può che esprimere e significare attraverso la propria esistenza una porzione limitata della natura che lo contraddistingue che un individuo non può per se stesso impedire la (possibile) esistenza di altri esemplari della stessa specie.

### 3.5.5 Individualità vs Singolarità

Come detto, Aureoli tratta la distinzione tra individualità e singolarità all'interno di una questione dedicata al problema dell'individuazione. Occorre, quindi, capire come tale distinzione sia utile a rispondere al quesito posto in apertura dell'articolo e cioè se un individuo sia tale in virtù di una proprietà positiva o privativa aggiunta alla specie. Procedendo in questa direzione e a seguito della breve introduzione delle nozioni individualità e singolarità, Aureoli fa un primo parziale bilancio di come fra loro si combinino. Come egli ha dimostrato, l'individuo genericamente inteso denota due possibili modalità di esistenza:

---

<sup>125</sup> Cf. T. SUAREZ-NANI, *Singularité et individualité selon Pierre Auriol*, cit. pp. 350 – 351.



Uno modo illud quod est indivisibile in plures partes subiectivas, potest tamen habere simile sui participem; alio modo cui repugnat dividi in tales partes, nec tamen potest habere participem<sup>126</sup>

L'indivisibilità – che è propria di tutto ciò che esiste – si esprime come individualità o come singolarità. Ciò significa che, per quanto sia netta la distinzione tra loro, il termine '*individuum*' può essere detto tanto del singolare, quanto dell'individuo, proprio in virtù di tale indivisibilità. Singolare ed individuale, dunque, definiscono due modi distinti di essere indivisibile. L'individuo in senso stretto – l'individuo come opposto al singolare – è detto individuo per il fatto di indicare il modo d'essere di ciò che esiste nella realtà extra-mentale; l'individuo può anche dirsi di una singolarità, nella misura in cui esso esprime la sua natura indivisibile<sup>127</sup>. Questa precisazione è estremamente preziosa. Essa, infatti, sarà alla base di tre aspetti importanti della proposta teorica che Aureoli andrà progressivamente sviluppando. Questi sono: la definizione del rapporto fra particolarità dell'esistente e universalità del concetto; la definizione della relazione tra individualità e singolarità; alla luce delle prime due questioni, l'esplicitazione definitiva della ragione per la quale egli ritiene che tutte le soluzioni discusse in merito all'individuazione siano ultimamente inefficaci.

Per chiarire che cosa significhi davvero il fatto che l'individuo inteso come singolarità sia tale perché esprime la totalità della natura di quello stesso individuo e contestualmente che l'individuo come opposto al singolare definisca la modalità di esistenza standard degli oggetti nella realtà extra-mentale, Aureoli elabora un esperimento mentale. Si ammetta che questa rosa particolare sia una singolarità. Come tale, essa significherà la totalità dell'essenza della rosa. La sua stessa esistenza coinciderà del tutto con quella della specie: essa sarà una natura completa e per sé sussistente. Ora, se una rosa di questo tipo esistesse, cioè se esistesse una rosa come singolarità e la cui singolarità fosse tale perché la natura espressa dalla sua stessa esistenza fosse quella della specie cui appartiene, allora nessuna altra rosa particolare potrebbe mai esistere: tutta la specie esisterebbe in quella rosa<sup>128</sup>. È la definizione di singolarità: singolare è un'entità

---

<sup>126</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d 9, q. 3, a. 2, in Tomo II, pp. 42 – 43, n. 6.

<sup>127</sup> Cf. *Ibid.*, p. 43, n. 7. «Nunc ad propositum dico quod individuum primo modo [*scil.* individuum] est individuum eo ipso quo est in rerum natura, ut dictum est; individuum secundo modo [*scil.* singulare] est individuum, quia est tota natura subsistens».

<sup>128</sup> Cf. *Ibid.* «si una rosa poneretur extra subsistens, quae esset rosa simpliciter, et tota natura speciei rosae subsistens, illa adaequaret totam multitudinem possibilem rosarum, nec posset alia rosa esse». Cf.

che non ammette l'esistenza di altri enti concepibili come esemplari a sé simili al di sotto della specie cui appartiene. Per chiarire ulteriormente le conclusioni appena raggiunte, Aureoli sviluppa una analogia tra il concetto universale della rosa e la rosa come singolarità. In d. 9, q. 3, a. 4, egli afferma:

si igitur esset rosa subsistens et non esset portio aliqua entitatis rosae, sed adaequaret conceptum totalem rosae, tunc rosa sic subsistens esset denudata ab omni eo quod accidit quidditati, et ideo ibi quidditas esset omnino eadem ei cuius est quidditas et existentia includeretur in conceptu quidditativo eius, et tunc existens talis quidditas esset implurificabilis<sup>129</sup>

Se si ammettesse l'esistenza della singolarità della rosa, essa dovrebbe in qualche modo riflettere il tipo di estensione e generalità che appartiene al concetto universale della stessa. In altre parole, tale rosa andrebbe intesa come una reificazione del concetto corrispondente. Ora, la proprietà di esprimere la totalità della natura di un oggetto – il

---

PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 17, quaestio unica, ed. Romae 1605, f. 231a. «Quilibet ergo Angelus secundum opinionem illam est tota species illa subsistens adaequans naturam totius speciei, eo modo quo rosa simpliciter in intellectu meo est tota natura rosarum subsistens in esse intentionali, et per consequens contradictio est quod plurificetur in tali esse, ita quod contradictio est quod sint duae rosae simpliciter subsistentes in intellectu meo, quia tunc neutra esset rosa simpliciter, et neutra adaequaret totum conceptum rosae, sed quaelibet diceret portionem aliquam conceptis rosae, et per consequens quaelibet esset signata et contracta, et haberet se materialiter ad totalem conceptum rosae. Et hoc, quia ab illis pluribus, si poneretur, posset abstrahi conceptus communis et abstractus, et ille esset conceptus nobilior quolibet illorum duorum. Ergo nullus illorum esset natura tota rosae, seu totalis conceptus rosae subsistens, sed quilibet illorum conceptuum esset conceptus signatus, et particulatus, et materialis sub illo totali tertio communi abstracto. Et hoc est, quod dicunt Doctores ponentes opinionem quod, quia in Angelis non est materia, ideo Angeli non possunt esse plures in una specie, non accipiunt enim hanc materiam pro parte, quae simul cum forma cognoscit compositum, sed accipiunt materiam pro designatione et particulatione quae est materialis, quoddam contractio\* respectu conceptus specifici, ut sit sensus in Angelis nulla est designatio, particulatio, sive contractio; ergo quaelibet species Angelorum est implurificabilis, quia tunc quilibet Angelus erit totalis natura illius speciei. Et tenet hoc argumentum ex terminis, supposito quod antedecens sit verum, quod est communiter philosophorum. Sic in proposito 'unitas intellectus in omnibus' non est intelligenda unitas materialis alicuius individui figurati infra speciem, sed entitas unius totalis naturae totaliter subsistentis in uno, ut sic intellectus sit natura simpliciter una tota subsistens, non particulata nec designata; sicut si totalis conceptus rosae simpliciter poneretur subsistere extra, et ex hoc sequebatur necessario quod erat implurificabilis, et per consequens unus in omnibus hominibus».

<sup>129</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 9, q. 3, a. 4, in Tomo II, p. 67, n. 14.

fatto di non significarne soltanto un aspetto o una parte, al punto da potere essere indifferentemente predicato di ogni realtà parte di quella classe – è ciò che primariamente qualifica il concetto della specie. Esso esprime l'essenza e la definizione della cosa da cui è tratto. Tale proprietà consente al concetto universale della rosa di coprire ed abbracciare la totalità delle rose, siano esse possibili o attuali. L'esistenza della rosa come singolarità farebbe lo stesso: essa coprirebbe ed abbraccerebbe la totalità delle rose. È però vero che una differenza significativa divide la rosa universale espressa nel concetto, da una rosa concepita come universale realmente esistente. Mentre il concetto possiede per definizione un'esistenza soltanto diminuita e parziale – esso come tale dipende da un atto dell'intelletto – la rosa come singolarità disporrebbe di un'esistenza piena ed attuale. Ciò vorrebbe dire che questa rosa universale o specifica, per il solo fatto di esistere, impedirebbe necessariamente l'esistenza di altre entità dello stesso tipo. Essendo la specie della rosa, in sé completa e realmente sussistente, essa racchiuderebbe, esaurendola in se stessa, l'intera potenzialità ad esistere delle altre rose. In altre parole, tale rosa sarebbe letteralmente tutte le rose possibili. Esemplicando con la sua sola esistenza la totalità della specie, essa non potrebbe rappresentarne in nessun caso soltanto una porzione, non potrebbe essere in alcun modo soltanto un individuo. Non ci sarebbe spazio formale a sufficienza perché altre rose possano mai esistere: sostanzialmente, essa verrebbe a coincidere con l'Idea platonica della rosa. Il caso degli Angeli per come sono pensati nel sistema teologico di Tommaso d'Aquino non si allontana troppo da queste conclusioni: non più di un Angelo per specie è formalmente ammesso, perché ogni Angelo rappresenta una specie. Esistendo come la specie della rosa attualmente esistente ed essendo tutto ciò che è proprio della specie essenziale e necessario, tale rosa sarà per definizione esente da qualsiasi forma di accidentalità. Essa sarà una quiddità attualmente esistente, una quiddità completamente identica a ciò di cui è quiddità, una sostanza la cui l'esistenza è compresa nella definizione essenziale della stessa. Aureoli è attento a sottolineare questo punto. Se esiste, una rosa di questo tipo esiste necessariamente. La singolarità, infatti, è tale per il fatto di non ammettere l'esistenza di altre realtà a sé comparabili al di sotto della nozione specifica che essa esprime. D'altra parte, questa condizione viene qui soddisfatta, proprio perché una rosa così concepita esaurisce con la sua sola esistenza la totalità della specie che suppone, è letteralmente la specie che rappresenta. L'essenza della rosa è tutta racchiusa nella sua esistenza. Essa, dunque, sarebbe un'entità necessaria, che, proprio in virtù della sua necessità, impedisce che altre realtà simili possano mai darsi. Alla luce di queste

considerazioni, si vede bene come, per Aureoli, solo una realtà necessaria può anche essere una singolarità<sup>130</sup>.

### 3.5.6 Esistono singolarità?

Dopo aver definito la modalità di esistenza del singolare, Aureoli deve rispondere ad una domanda importante: esistono realtà di questo tipo? L'attribuzione della categoria di singolarità alle sostanze angeliche era esclusivamente esemplificativa: gli Angeli avrebbero potuto essere considerati delle singolarità solo nel caso in cui le premesse della dottrina di Tommaso d'Aquino fossero state valide. Come si è visto,

---

<sup>130</sup> È esattamente questa la ragione per cui, secondo Aureoli, è impossibile che non ci sia più di un Angelo per specie: ammetterlo, equivarrebbe a sostenere che gli Angeli siano in qualche modo creature necessarie e quindi assimilabili a Dio. Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 9, q. 3, a. 2, in Tomo II, p. 43, n. 7. «haec est ratio potissima, quae probat quod est impossibile plures angelos esse in eadem specie». D'altra parte, bisogna notare che la posizione qui espressa da Aureoli ricorda molto da vicino quella che Enrico di Gand elabora in *Quodlibet II*, q. 8. Cf. HENRICUS DE GANDAVO *Quodlibet II*, q. 8 in ID. *Opera Omnia*, vol. 6 pp. 35 – 57. Entrando anche lui in polemica con Tommaso d'Aquino sul tema dell'individuazione degli Angeli, Enrico trova che le conclusioni raggiunte dal maestro domenicano siano insostenibili per alcune ragioni. Pur condividendo con Tommaso il fatto che le sostanze angeliche debbano considerarsi come delle pure forme, egli dissente sul fatto che il principio possa essere la *materia signata quantitate*. Come Aureoli, Enrico ritiene che se fosse davvero questo il caso, gli Angeli finirebbero per essere delle sostanze necessarie e perciò stesso radicalmente simili a Dio. Tale implicazione si fonda sul nesso che egli istituisce tra esistenza attuale ed individuazione. In queste pagine, Enrico dimostra in che modo sia l'esistenza, come atto creativo di Dio, il principio di individuazione di tutto ciò che esiste – Angeli inclusi. Secondo la sua opinione, un'essenza è individuata, solo se esiste attualmente. Se non si dà nella realtà extra-mentale, essa può esistere soltanto come concetto universale. Così, non esistono realtà o forme essenziali che siano individue per se stesse: l'esistenza non ricade nel concetto della specie, piuttosto le *accade*. Tale estrinsecità dell'esistenza – si potrebbe dire la sua 'accidentalità' – è la condizione del principio di individuazione. Ciò che, secondo Enrico, particularizza le varie essenze angeliche è la loro causa efficiente, l'atto creatore di Dio. Ora, la vicinanza con le tesi di Aureoli è facilmente riscontrabile. D'altra parte, non assoluta. Se è vero che Enrico di Gand – perlomeno in questo testo – riconosce all'atto creativo di Dio il rango di principio di individuazione, bisogna però dire che questa associazione in Aureoli non viene mai fatta. Come si è visto, per Aureoli, l'indivisibilità e con essa l'individualità in senso largo sono due nozioni primitive: non esiste alcun principio di individuazione. Brutalmente, le cose stanno così: nella misura in cui esistono, esse sono individuali, ma questo non significa concedere neanche per un momento che l'esistenza sia la causa efficiente dell'individualità. Come tale, essa è un dato puro e incausato.

Aureoli non ritiene che questo sia possibile. L'unico caso in cui il termine 'singolarità' può essere correttamente predicato di una realtà è Dio:

individuum secundo modo [*scil.* singulare] est individuum, quia est tota natura subsistens. Hoc modo repugnat quod sint plures dii, quia Deus est tota entitas eminenter subsistens, ita quod sua ratio est adaequata conceptui entis<sup>131</sup>

Dire che Dio è 'singolare' implica due cose: indivisibilità e irripetibilità. D'altra parte, Aureoli arricchisce queste considerazioni con un breve argomento dal valore esplicativo. La prova può sintetizzarsi in questo modo. È necessario che Dio sia una singolarità, dal momento che, se così non fosse, non potrebbe nemmeno essere Dio. Se, infatti, potessero esistere più divinità, nessuna potrebbe davvero considerarsi tale. Dopotutto, il concetto a nostra disposizione che più adeguatamente descrive Dio è il concetto di essere (*ens*). Dio è appunto l'essere in senso pieno e assoluto. Dovendo, dunque, significarlo senza limitazione, Dio corrisponderà perfettamente a ciò che si esprime in questo concetto. Dio, quindi, per Aureoli, è universale tanto quanto il concetto di *ens*, non perché sia un'entità astratta, predicabile di più individui contemporaneamente, ma perché Egli realizza pienamente in se stesso ciò che il contenuto del concetto esprime solo a livello mentale:

deitas non est aliqua partialis entitas contracta vel portio aliqua sub entitate. Sed dico quod deitas est tota entitas eminenter subsistens, sic quod Deus est universale ens simpliciter subsistens. Non dico universale per praedicationem, sed entitative per adaequationem<sup>132</sup>

Se esistessero altre realtà simili a Dio, Egli sarebbe limitato dalla loro esistenza e gli sarebbe perciò stesso impossibile supporre l'intera natura che per definizione rappresenta. Un paragone tra Dio e la rosa come singolarità prima teorizzata è utile per comprendere questo punto e insieme definire in modo più netto quale sia il rapporto tra individualità e singolarità. Il discrimine tra i due casi è rappresentato dalla diversa nozione di infinità che li accompagna. Si consideri il caso della rosa. Se una rosa siffatta pure esistesse, essa coprirebbe nella sua estensione la totalità di tutte le rose possibili.

---

<sup>131</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 9, q. 3, a. 2, in Tomo II, p. 43, n. 7.

<sup>132</sup> PETRUS AUREOLI, *Reportatio I*, d. 2, p. 2, q. 2, in S. F. BROWN, *Petrus Aureoli: De unitate conceptus entis*, cit., p. 242.

Esaurendo con la sua sola esistenza l'interezza della specie che rappresenta, essa impedirebbe senza eccezione il sorgere di altre entità a sé somiglianti. Essa sarebbe l'unica rosa esistente, una rosa infinita. D'altra parte, si tratterebbe di un'infinità specificamente connotata:

Quamvis enim poneretur talis rosa subsistens, adhuc non esset infinita universaliter, sed esset infinita rosa adaequans particulares rosas, esset tamen determinata natura et limitata portio in ordine ad entitatem simpliciter, quamvis non in ordine ad rosas. Unde limitata esset ad certum genus et speciem et ad certum modum entitatum, quinimmo et ad certam portionem floris, et propter hoc infinitior esset totus conceptus floris, si poneretur subsistens, adaequaret enim non solum omnes rosas, immo quoscumque flores<sup>133</sup>

L'infinità della rosa come singolarità sarebbe un'infinità limitatamente alla nozione specifica cui essa si applica, un'infinità limitata al solo spazio formale della nozione di rosa ed al suo corrispondente grado d'essere. Infinita in se stessa, tale rosa rappresenterebbe soltanto una porzione del suo genere prossimo: se si immaginasse anche il fiore come una singolarità esistente, esso esaurirebbe in se stesso uno spazio formale ben più ampio di quello corrispondente alla nozione di rosa. L'infinità di Dio è radicalmente differente, secondo Aureoli. Essa rappresenta un caso unico e inimitabile:

Sic autem ponendum est in Deo, cum deitas non est aliud quam entitas non arctata ad specialitatem aliquam. Unde infinita est simpliciter magis quam rosa, quae semper manet arctata ad rationem unicam specialem<sup>134</sup>

L'infinità della rosa resta soltanto l'infinità *della* rosa: si tratta dell'infinità di una realtà particolare, i cui confini coincidono con il perimetro formale stabilito dalla sua definizione. L'infinità di Dio non è e non può essere in nessun caso condizionata. Essa è l'eccezione di qualsiasi limitazione: Dio è l'essere nel senso più pieno del termine. Come l'essere avvolge tutto, senza che nulla possa sfuggirgli, così la Sua infinità attraversa, eccedendola, ogni determinazione: Dio è infinito senza alcuna limitazione di ambito. Affermare il contrario aprirebbe inesorabilmente ad una serie di contraddizioni, secondo Aureoli. Si ammetta pure che Dio sia infinito limitatamente ad un certo aspetto. Infinito ed inimitabile in quel campo, per tutto il resto Egli sarebbe finito e

---

<sup>133</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 43, a. 1, ed. Romae 1596, f. 1004a.

<sup>134</sup> Cf. *Ibi*. f. 1009a.

determinato, come qualsiasi altra realtà. In modo analogo alla rosa, anche Dio apparterebbe ad un genere: nulla è riconducibile ad un genere o ad una specie, senza essere contratto nei limiti di una data nozione e del suo corrispondente grado d'essere<sup>135</sup>. D'altra parte, ciò che è limitato nell'ordine dell'essere è limitato anche nell'ordine delle perfezioni: *entitas* e *perfectio* sono nozioni convertibili, secondo Aureoli. Perciò, se si ammettesse che Dio non è infinito in senso pieno, non si potrebbe neppure affermare che Egli sia Dio<sup>136</sup>. L'assurdità di questa conclusione ne impone il rifiuto, insieme alla sua principale premessa. Dio, dunque, è infinito in senso assoluto. Ora, quanto appena dimostrato serve ad Aureoli per delineare con più precisione il campo d'esistenza della singolarità. Se Dio, infatti, è quella realtà di cui sola si può dire senza eccezioni d'essere singolare, la condizione necessaria perché un particolare sia effettivamente una singolarità è che esso sia una realtà, la cui irripetibilità non si estende ad una o più proprietà specifiche, ma a tutto il reame dell'essere. Il caso di Dio è emblematico: Egli è quella realtà la cui natura è tanto estesa e tanto intensa, da contraddire necessariamente la possibilità che altre realtà simili possano mai darsi. Dio è l'irripetibile per definizione. D'altra parte, se questo è vero, Egli non può esserne solo il

---

<sup>135</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Reportatio I*, d. 2, p. 2, q. 2, in S. F. BROWN, *Petrus Aureoli: De unitate conceptus entis*, cit., p. 243. «Sic dico quod Deus est totalis entitas simpliciter subsistens non condvisa contra hanc vel illam. Omnis autem alia entitas est portio et participans hanc totalem entitatem, quoniam sicut rosa quam Plato ponebat ideam erat totalis rosa, omnes autem rosae apud nos hic secundum eum erant rosae diminutae et participatae; et sic in proposito de deitate, cui bene alludit illud dictum commune: quod Deus est ens per essentiam, omnia autem alia per participationem. Hanc igitur conclusionem probo per rationem talem: si Deus non esset totalis entitas subsistens sed esset specialis entitas divisa contra alias, Deus non esset simpliciter infinitus et illimitatus. Consequens est falsum, et consequentia bona; igitur, falsum est antecedens. Probatio consequentiae: pone enim aliquam ro sam specialem et determinatam condvisam contra alias rosas: illa non esset infinita rosa. Sic deitas: si esset una ratio entitatis specialis condvisa contra alias, licet posset esse infinita infra suam rationem eo modo quo poneretur una linea infinita infra rationem lineae, non tamen ex hoc esset entitas infinita, sicut nec linea esset entitas infinita licet esset infinita linea. Ex quo sequeretur quod deitas arctaretur ad certum genus, quia nihil est esse sub de terminato genere nisi arctari ad determinatam entitatem. Igitur, nullo modo posset esse illimitatus et infinitus simpliciter. Falsitatem autem consequentis habeo pro manifesta. Non curo modo utrum possit demonstare Deum esse infinitum in vigore; saltern pro manifesto suppono nunc quod Deus est infinitus simpliciter, non solum in genere».

<sup>136</sup> Cf. *Ibi.*, p. 244. «Sic dico de deitate, et posset formari ratio talis: illud est limitatum perfectionaliter quod est limitatum entitative, quoniam entitas et perfectio vel sunt [eadem] vel se consequuntur. Sed posito quod Deus non sit totalis entitas, erit quaedam portio entitatis, et per consequens, limitata entitas. Igitur, erit limitata perfectio, quantumcumque in ratione sua esset illimitata».

modello, Egli ne è anche l'unico esemplare. Eccedendo in perfezione ed essere qualsiasi determinazione, Dio è, in senso stretto, anche l'unica singolarità possibile.

### 3.5.7 Individualità e Singolarità. La composizione della realtà

Oltre ad offrire un approfondimento delle condizioni di esistenza della singolarità, questa disamina ha anche il merito di mostrare in controluce – ora in modo ben più nitido – quali siano per Aureoli le condizioni di validità dei concetti universali. In che modo? Si riprendano le fila dell'esperimento mentale che Aureoli ha elaborato per delineare i caratteri del singolare. Precedentemente, Aureoli aveva considerato gli Angeli nell'interpretazione di Tommaso d'Aquino come casi teorici perfetti di singolarità. Per chiarire la propria posizione, egli aveva successivamente immaginato l'esistenza di una rosa che riassume in se stessa la totalità della sua stessa specie. Ora, si ammetta l'esistenza di una rosa del tipo qui teorizzata. Oltre al fatto che Dio non sarebbe più la sola singolarità esistente, che cosa implicherebbe e che ricadute avrebbe dal punto di vista della conoscenza un universo costituito anche da entità singolari?

Il percorso fatto mostra con certezza che questa eventualità rappresenta per Aureoli una pura finzione mentale: è impossibile che una rosa platonica, la natura completa e sussistente della rosa, esista e come tale sia parte della realtà naturale. Dal suo punto di vista, l'unica vera singolarità è e può essere solo Dio. L'esperienza ordinaria lo attesta: si danno più rose, come si danno più esseri umani. Aureoli stesso lo ha puntualizzato. Come tale, la realtà è composta da individui: «dico quod individuum primo modo est individuum eo ipso quo est in rerum natura, ut dictum est». L'individuo come esistente è un'individualità. È solo nella misura in cui esso esprime una natura che è anche singolare: «individuum secundo modo est individuum, quia est tota natura subsistens». D'altra parte, lavorare su questa ipotesi aiuta ad individuare le tracce, disseminate lungo il testo, di alcune dimostrazioni a priori che servono a rispondere alla domanda posta in precedenza. Vediamo la prima. Ammettere l'esistenza di una singolarità come quella qui ipotizzata aprirebbe ad una modalità di esistenza quantomeno ambigua. Si prenda il caso della rosa. La natura che verrebbe espressa attraverso l'esistenza di una realtà di questo tipo e che la qualificerebbe come singolare sarebbe la quiddità stessa della rosa. In tal senso, essa – esattamente come gli Angeli in Tommaso d'Aquino – esisterebbe come un singolare senza individualità. Aureoli ha sottolineato l'eccezionalità di questo stato: «quilibet angelus ibi est singularis, et tamen



nullus est ibi individuum». Ammettendo che la rosa possa esistere come singolarità, non si vede per quale ragione l'eccezione non debba diventare la regola e il paradosso, la normalità. Appare, dunque, lecito chiedersi che tipo di esistenza sarebbe un'esistenza non individuata, meramente specifica. Che cosa esisterebbe e con che forma? Che forma ha la specie della rosa? Quando pensiamo a qualcosa, lo pensiamo sempre secondo certi connotati e qualità. Si prenda il caso della rosa: quando pensiamo ad una rosa, pensiamo sempre ad un rosa di un certo colore, per esempio rossa, con qualche foglia e molte spine sul gambo. Quando pensiamo ad un uomo, lo immaginiamo con un determinato colore di capelli, di una certa corporatura. Tutti questi sono aspetti accidentali e come tali collocati al di fuori dello spazio formale definito dalla quiddità della rosa o dell'essere umano. Che cosa esisterebbe davvero in questo caso? Fermandosi all'ultimo ramo dell'albero di Porfirio – quello della *species infima* o *specialissima* – la singolarità intesa come è intesa in questo caso – cioè come singolarità specifica – esisterebbe secondo un modo d'essere puramente indifferente e indeterminato, come un'entità senza volto. In altre parole, esisterebbe secondo un modo d'essere difficilmente compatibile con l'esistenza reale. Non è questa, però, l'unica prova a favore dell'impossibilità che la realtà sia composta da singolarità specifiche come quella della rosa qui teorizzata, secondo Aureoli. Ve ne è almeno un'altra e si tratta della motivazione realmente dirimente. Essa si declina in due vie e dà nuovo vigore alle istanze espresse dal primo rilievo, dal momento che li colloca più nettamente all'interno del procedimento argomentativo del teologo francescano. In precedenza, si è detto che l'esperimento mentale di Aureoli permette innanzitutto di chiarire la definizione del rapporto fra particolarità dell'esistente e universalità del concetto. Ciò risulta chiaro portando a tensione le premesse teoriche dell'argomento che egli stesso sviluppa. Vediamo in che modo. Se si ammettesse per un momento l'esistenza della rosa come singolarità secondo la specie, non si vede perché questo non dovrebbe valere per tutte le specie e per tutti i generi: perché non dovrebbe essere legittimo ammettere almeno teoricamente l'esistenza di tante singolarità, quanti sono i generi e le specie di ciò che esiste? In assenza di ragioni che impongano il contrario, è lecito ritenere che il fiore possa essere una singolarità tanto quanto la rosa. Dopotutto, essi rappresentano la modalità d'esistenza non individuale. Un'unica differenza li divide. Come il concetto di fiore è per definizione più esteso di quello di qualsiasi specie dello stesso, così da corrispondere a qualsiasi fiore potenzialmente esistente, così la singolarità del fiore supererebbe, eccedendola, quella della rosa:

infinitor esset totus conceptus floris, si poneretur subsistens: adaequaret enim non solum omnes rosas, immo quoscumque flores. Et si procedetur ulterius, quanto communior conceptus poneretur subsistere, tanto infinitor esset<sup>137</sup>

Sia che ci si soffermi o meno sugli impacci metafisici a cui un'ontologia di stampo platonico costringe – si veda, per esempio, l'indebita moltiplicazione di entità, il cui statuto ontologico sarebbe perlomeno metafisicamente sospetto – ciò che è qui rilevante al fine di determinare l'esatto rapporto fra particolarità e universalità è quanto segue. Se l'ipotesi assunta come vera nell'esperimento mentale di Aureoli fosse effettivamente tale, allora la predicazione essenziale sarebbe perciò stesso impossibile: un singolare non può mai predicarsi di un altro singolare. Le proposizioni predicative – proposizioni come: 'la rosa è un fiore' – non potrebbero avere più alcuna validità, l'atto di giudizio corrispondente sarebbe fittizio. Tutto questo avrebbe un impatto devastante sulla conoscenza umana. D'altra parte, le medesime conclusioni si possono raggiungere anche a partire da un'altra prospettiva. Per una teoria che considera la realtà come fondamentalmente costituita da entità singolari, ciò che resta inspiegabile non è solo il rapporto di parità orizzontale fra generi e specie per come si realizza nella predicazione essenziale. Forse in un modo ancora più problematico da giustificare, è la spiegazione di quello di parità verticale fra generi e specie a sfuggirle. Vale a dire, il rapporto che fonda la predicazione essenziale. Un genere contiene implicitamente le specie di cui si predica, al punto da potersi predicare di ciascuna essenzialmente. Se le premesse di questa teoria fossero vere, sarebbe proprio questo rapporto ad essere invalidato. Come potrebbe, infatti, il genere contenere la specie e la specie avere in sé qualcosa del genere, se specie e genere prossimo sono due singolarità? La specie non potrebbe essere implicitamente contenuta in un genere, dal momento che per ipotesi essa esisterebbe come esiste una sostanza – non avrebbe più un'esistenza virtuale. D'altra parte, questo significherebbe negare la possibilità della predicazione essenziale, nella misura in cui fare questo equivale a negare qualsiasi evidenza per il fatto che la rosa sia effettivamente un fiore. Se si volesse garantire – peraltro, compromettendo la coerenza dell'intero sistema – una qualche validità all'evidenza del fatto che la rosa è un fiore, occorrerebbe ammettere che il genere contiene la specie e la specie ha in sé qualcosa del genere. Sfortunatamente, così facendo, si andrebbe incontro a due

---

<sup>137</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 43, a. 1, ed. Romae, 1596, f. 1004a.

problemi interconnessi. Per un verso, la rosa come tale finirebbe per essere contemporaneamente singolare, come specie, e individua, come parte del genere. E non si vede perché questo paradosso non debba valere anche per il fiore in rapporto al suo genere prossimo, per esempio quello di pianta. Per l'altro, occorrerebbe spiegare come questa reciproca composizione possa avvenire. In entrambi i casi, la singolarità del fiore come quella specie perderebbero la propria semplicità e difficilmente si potrebbe sostenere che la porzione di fiore presente nella rosa, come quella della rosa presente nel fiore siano identiche alle corrispondenti nature che da esse sussisterebbero separatamente. In altre parole, se anche si concedesse un punto di intersezione fra la singolarità del fiore e quella della rosa, allo scopo di salvaguardare la predicazione essenziale, il fatto stesso che questo punto di intersezione esista impedirebbe necessariamente alla rosa ed al fiore di esistere come singolarità<sup>138</sup>.

Il percorso fatto – avere sviluppato le premesse dell'esperimento mentale con cui Aureoli ha voluto indicare i punti di somiglianza e differenza di individualità e singolarità, avendole assunte per vere – ci abilita a fare alcune importanti considerazioni in merito al rapporto che il teologo francescano ritiene sussistere fra particolarità e universalità. In particolare, ciò che emerge può essere sintetizzato da quanto segue. Si è per ipotesi dichiarato possibile che una realtà naturale come una rosa possa essere singolare. Come si è visto, una volta che questo sia stato ammesso, nulla impedisce di concepire ogni individuo come un singolare. Ora, in un universo in cui esistessero soltanto singolarità, non ci sarebbe effettivamente spazio per i concetti universali. Si consideri sempre il caso della rosa. Denotando un singolare, il termine 'rosa' non potrebbe più significare una proprietà o un insieme di proprietà condivisibili da più particolari. Ad esso corrisponderebbe un'entità unica e irripetibile. Senza margine di errore, il vocabolo in questione individuerebbe il proprio referente: il nome comune si comporterebbe come un nome proprio e dire 'rosa' non sarebbe diverso da dire 'Socrate' e 'Platone'. Al nome della rosa sarebbe per definizione impossibile attivare un riferimento ad una comunità di entità, dal momento che la natura del singolare che il nome significa è una realtà che, infinita nel suo genere, impedisce di diritto che altri

---

<sup>138</sup> È interessante notare come Aureoli ritenga sia questa la vera ragione per la quale Platone ha concesso l'esistenza ideale alle sole realtà specifiche. Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 43, a. 1, ed. Romae, 1596, f. 1004a. «Nunc autem Plato non posuit ideas nisi specierum, rationes namque generum non possunt concipi subsistere in re extra, quia non sunt una natura, sed plures».

esemplari dello stesso tipo possano mai darsi. Lo stesso discorso, con tutte le sue complicazioni, dovrebbe poi valere per il termine ‘fiore’ e per tutti i termini che denotano generi e specie di ciò che esiste. Come il termine ‘rosa’ denoterebbe un’entità unica e irripetibile, lo stesso farebbe il termine ‘fiore’. Conseguentemente, la proposizione con cui si afferma che la rosa è un fiore non sarebbe troppo diversa da quella con cui si asserirebbe che Socrate è Platone. Come detto, questo equivarrebbe a compromettere la possibilità stessa della predicazione essenziale. D’altra parte, non si tratta di un’operazione senza conseguenze. Invalidare la predicazione essenziale significa minare dalle fondamenta l’intero edificio del sapere scientifico, così come era stato pensato da Aristotele e abbracciato dai medievali. Nessuna proposizione universale sarebbe possibile, perché nulla di davvero universale potrebbe effettivamente esistere. Ma se nessuna proposizione universale è possibile, nessuna premessa universale potrebbe mai darsi e quindi nessuna conoscenza scientifica costituirsi. Ciò significherebbe un radicale ridimensionamento delle capacità dell’intelletto umano, se non una totale compromissione della sua natura. Chiuso in se stesso, perché privo degli strumenti in grado di garantire un accesso legittimo alla realtà e di fornire una conoscenza giustificata della stessa, l’uomo sarebbe condannato ad un mutismo conoscitivo. E questo sarebbe sicuramente inaccettabile anche per Aureoli<sup>139</sup>.

---

<sup>139</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 27, p. 2, a. 2, in *The Electronic Scriptum*, pp. 14 – 15. «Non potest etiam dari quintum, videlicet quod flos vel rosa quos in animo praesentialiter experimur sicut existentes extra in aliqua realitate. Tum quia naturae simpliciter, destructis particularibus et nullo intellectu apprehendente, in aliqua realitate manerent, et sic ponerentur quidditates abstractae, et redirent ideae Platonicae. Tum quia nec praedicationes essent verae unius taliter subsistentis de alio subsistente; tum quia nec scientiae essent de particularibus, sed de talibus subsistentibus rebus, nec, scito quod omnis triangulus habet tres, aliquid noscerem de particulari triangulo. Tum quia hoc signum ‘omnis’ et eius consignificatum non haberet locum circa res huiusmodi subsistentes; sed nec circa actus vel species vel talia subsistentia in particularia possint distribui, aut particulari, vel distrahi; unde impossibile est triangulum illum circa quem quasi praesentem in animo ponimus consignificatum universalitatis importatum per ‘omnis’ esse subsistens aliquid vel inhaerens intellectui per modum speciei aut actus vel formae exemplaris. Non potest etiam poni sextum, quod videlicet particulares rosae vel flores ut sunt extra in rerum existentia particulariter et distincte sint rosa vel flos simpliciter quod experimur in mente: tum quia nullo modo aliquid experimur de rosa vel flore particulari dum ista concipimus, quinimmo ab ipsis abstrahimus; tum quia non esset verum quod omnis rosa sit flos, si non esset in animo obiective rosa aliqua simpliciter, sed ista vel illa, particularibus enim rosis non potest addi signum distributivum, quod est ‘omnis’; tum quia scientiae et definitiones non essent de naturis simpliciter et universalibus, sed de particularibus et individuis ut particularia et individua sunt, quod est contra Philosophum, VII

Considerare la realtà come essenzialmente composta da singolarità conduce ad una ingiustificata moltiplicazione di entità e ad una serie di cortocircuiti teorici senza fine. È sufficiente e quindi più conveniente ritenerla costituita da entità individuali. Del resto, è lo stesso Aureoli ad averlo fatto presente: nella misura in cui lo si considera attualmente esistente, l'individuo non può che essere una individualità. Questa conclusione rivela una prima vera e propria risposta al problema del rapporto fra particolarità dell'esistente e universalità del concetto. Se è vero che in un universo in cui esistono soltanto singolarità, non c'è spazio per i concetti universali, questo significa che, per Aureoli, la condizione di possibilità perché si dia validità degli stessi è che la realtà sia effettivamente costituita da individui. L'individualità di ciò che esiste è la garanzia dell'universalità del pensato. L'individuo non esaurendo in se stesso la totalità della natura che lo definisce occupa solo una porzione limitata dello spazio formale delimitato dalla nozione della specie: «individuum non dicit totam rationem istam, sed est portio quaedam speciei». Esso si rapporta alla specie come una parte si rapporta al tutto. La parzialità che l'esistenza dell'individuo attesta è la condizione perché altre realtà concepibili come simili ad esso possano mai darsi e per questo ciò fonda la possibilità di conoscerle attraverso un concetto generale. D'altra parte, il fatto di non supporre con il proprio esistere la totalità della natura che lo definisce è qualcosa che accade all'individuo. Secondo Aureoli, l'individuo per definizione non è necessitato ad esistere. Come tale, un particolare non è nemmeno necessitato ad esistere come individuo. L'unica proprietà di cui ogni entità realmente esistente dispone per il fatto stesso di esistere è l'indivisibilità: essere indivisibile è il carattere di tutto ciò che esiste nella realtà extra-mentale. Vale a dire, l'indivisibilità è una proprietà essenziale dell'esistente: essa ricade all'interno della sua definizione. Benché tutto ciò che esiste deve necessariamente esistere come individuo o come singolare, il fatto di esistere come individualità o

---

*Metaphysicae et II Priorum*, qui ait quod scire possum de omni mula quod est sterilis, vel de omni triangulo quod habet tres, et tamen ignorare de hac mula particulari (vel quia nescio quod sit mula, vel quia nescio si forte propter aliquod accidens contra rationem naturae specificae sit fecunda), et similiter de hoc triangulo qui est in pulvere, ignorare possum utrum habeat tres, quia ignoro ipsum esse triangulum, unde quia non omnem triangulum particularem cognoscimus in sua particularitate – cum cotidie fiant de novo et sint quasi mutabiles et incerti – non oportet quod cognoscens quod omnis triangulus habet tres, cognoscat hoc de omni particulari triangulo in sua singularitate. Et ita patet quod rosa vel flos vel triangulus simpliciter quos praesentes mentaliter experimur non sunt particulares flores vel rosae vel trianguli in sua singularitate prout existunt extra».

singularità non presenta però lo stesso tipo di necessità. Prendendo ‘individuale’ e ‘singolare’ in senso stretto, bisogna dire che non tutto ciò che esiste è individuale, come non tutto ciò che esiste è singolare. Suarez-Nani mette bene in luce le importanti implicazioni di questa notazione:

l'indivisibilité en soi et par soi est considérée comme la dimension interne à la constitution de chaque individu, alors que la participation à un tout (l'espèce) est une dimension toujours présente, mais externe à la constitution ontologique de la réalité individuelle. En effet, à partir de sa critique de la nature commune, Auriol ne conçoit en aucun cas la participation à une espèce comme participation à une nature commune réellement existante, mais uniquement comme convenance en une notion ou concept commun: aussi, *habere comparticipem* et *esse pars speciei* signifie simplement pour l'individuel qu'il existe d'autres réalités individuelles semblables et que, avec elles, il peut être conçu sous une notion commune. Autrement dit, l'individuel n'émerge pas sur fond d'un horizon commun, mais compose cet horizon dès lors qu'il est envisagé en relation aux réalités qui lui sont semblables. L'appartenance à une espèce (*esse pars speciei*) ne signifie donc pas participation à une réalité commune, car à la ressemblance réelle entre des individus (*habere comparticipem*) ne correspond pas une nature commune extra-mentale<sup>140</sup>

Le conclusioni appena presentate ci abilitano a fare almeno una considerazione in più. Per descrivere le proprietà qualificanti dell'individuo e del singolare, Aureoli fa appello al concetto di estensione. Se l'estensione della nozione espressa da un particolare esistente è inferiore a quella della specie di riferimento, tale particolare esistente è un individuo. Nel caso esse coincidano, la nozione espressa dal particolare esistente si estende tanto quanto quella di tutta la specie (o di tutto il genere). Nei limiti di questa determinazione, essa è infinita. Al di fuori di essi, tale nozione risulta finita. Ora, se l'individuo è tale per il fatto di non poter abbracciare ed esaurire attraverso la sua sola esistenza la totalità della specie che esprime, al punto da poter supporre soltanto una porzione della stessa, ciò significa che l'individuo è tale per il fatto di essere finito in rapporto alla natura che lo definisce. Lungi dall'essere un rilievo di importanza soltanto esistenziale, questa conclusione rivela un aspetto decisivo dei presupposti della conoscenza. Se la finitezza è la condizione di possibilità dell'individualità, la finitezza – in modo estremamente sorprendente – rappresenta, per Aureoli, anche la condizione di possibilità dell'universalità. Se le cose non fossero finite, non sarebbero individui e

---

<sup>140</sup> T. SUAREZ-NANI, *Singularité et individualité selon Pierre Auriol*, cit., p. 351.

quindi potrebbero mai davvero essere conosciute. D'altra parte, la finitezza della realtà assicura anche più di questo. Come si è visto, dalla validità dei concetti universali dipendono direttamente la predicazione essenziale e la conoscenza scientifica. Così, se il fatto che l'individuo quando esiste come un'individualità è ciò che consente all'intelletto di formare un concetto universale corrispondente dotato di significato, l'individualità come finitezza di ciò che esiste è il fondamento della attuabilità della predicazione essenziale e della edificabilità della conoscenza scientifica. Ma che cosa significa davvero dire che l'individuo è tale perché finito? Supponendo soltanto una porzione limitata, cioè finita, della natura che esso esprime, l'essere dell'individuo non può coincidere con tutta la sua specie. Se la rosa come singolarità includeva nella sua definizione la sua esistenza, la rosa come individuo non potrà mai farlo. Ciò significa che un individuo è tale perché la sua esistenza è non necessaria. Esso è contingente. Che ricadute questo abbia sulla nozione di finitezza è presto detto. Se la finitezza è ciò che rende la realtà individuale, essere un individuo equivale a non avere l'essere da se stessi. L'individuo è tale perché finito, ma è finito perché dipende. Esso è in qualche modo fatto da qualcuno. Vale a dire, è creato. Aureoli sottolinea questo aspetto, aggiungendo alcune considerazioni utile a capire il significato della sua posizione:

nunc autem particulatio quidditatis est quoddam additum ipsi quidditati: quod enim haec rosa non est totalis entitas rosae subsistens, hoc enim accidit ei, quia est quaedam portio entitatis particulata: esse autem portionem est aliquid quod accidit et per consequens est additum quidditati<sup>141</sup>

---

<sup>141</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 9, q. 3, a. 4, in Tomo II, p. 67, n. 14. Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, Quaestio Prooemialis, a. 2, ed. Romae, 1605, f. 6b. «Ad evidentiam ergo difficultatum, quas Aristoteles adducit pro se, praemitto unam distinctionem de infinito, quod infinitum est duplex secundum entitatem et secundum quantitatem, et ambo isti modi infinitatis dicuntur valde aequivoce. Infinitum enim secundum entitatem est possibile esse, immo est necesse esse, et hoc in actu. Infinitum autem secundum quantitatem repugnat in actu esse. Infinitum vero secundum entitatem accipitur per carentiam finis entitatis, ens enim finitum secundum entitatem arctatur per differentiam aliquam contrahentem ipsum. Omnem talem differentiam contrahentem excludit infinitum secundum entitatem, et tale infinitum non est aliud quam totum ens eminenter subsistens. Verbi gratia cum concipio rosam simpliciter, capio naturam rosae simpliciter subsistentem et non contractam per aliquam differentiam individualem ad hanc rosam vel illam, et ideo abstraho eam ab omni contractione, et tunc concipiendo rosam simpliciter habeo conceptum rosae quodammodo infinite, quia in illa concipio omnem rosam, qua infinitae possunt esse. Et hinc est, quod Commentator ait, quod in propositione universali infinita apprehendimus. Sed quando concipio individuum rosae, tunc rosa simpliciter contrahitur et limitatur. Sic in proposito concipiendo ens

Appoggiandosi all'insegnamento di Avicenna e probabilmente di Enrico di Gand<sup>142</sup>, Aureoli rileva come il fatto di rappresentare soltanto una porzione di ciò che la sua definizione indica sia per una rosa un fatto accidentale. La quiddità di ogni entità è in sé indifferente alla sua particolarizzazione: come tale, essa è esterna alla definizione della rosa. Coincidendo con la particolarizzazione, anche l'individualità non appartiene di per sé all'essenza della rosa. Piuttosto, le accade (*accidit*). D'altra parte – e Aureoli lo ha detto chiaramente – l'individuo nella misura in cui esiste nella realtà extra-mentale è da intendersi come una entità indivisibile in se stessa e parte di una classe più ampia di esemplari a sé simili. Vale a dire, come individuo in senso proprio. Ora, questo significa una sola cosa: ciò che contribuisce alla particolarizzazione della quiddità è ciò che spiega la finitezza dell'individuo: il fatto di non avere in sé la ragione della propria esistenza, ma di riceverla. Alla particolarizzazione, si accompagna l'esistenza: come la prima, anch'essa accade alla quiddità. Ma che l'esistenza s'aggiunga dall'esterno è proprio ciò che impone il marchio della finitezza a ciò si genera.

### 3.5.8 La tesi di M. Henninger/1

Ora, che l'individualità degli enti – e quindi la loro finitezza – sia la condizione di possibilità perché si diano concetti universali validi e insieme sia edificabile un sapere scientifico è una affermazione che non ha un valore prima di tutto fattuale. Per come la discussione è stata impostata dallo stesso Aureoli, la riflessione sulle nozioni di individualità e singolarità è stata fin dall'inizio di natura formale. Questo rilievo è

---

simpliciter, quod est ens carens omni contractione, habeo infinitum quoddam secundum entitatem. Sed concipiendo ens contractum per aliquam differentiam, statim habeo ens finitum et portionem quandam entitatis, et contraho ens simpliciter ad illud. Sicut ergo, si esset rosa subsistens, illa esset illimitate omnis rosa nullam contractionem habens in specie rosae, esset tamen contracta in genere florum. Sed si esset flos simpliciter, esset illimitate omnis flos nullam habens contractionem et limitationem in genere florum. Esset tamen limitatum in ratione superioris generis, puta corporis, et sic semper ascendendo quousque perveniatur ad ens illud. Tunc quod esset ens simpliciter, esset illimitate omne ens et nullam haberet limitationem nec ad infra nec supra, et ideo esset simpliciter infinitum secundum entitatem. Et tale est Deus, ut expresse dicit Commentator, ubi dicit, quod Deus cognoscit omnes ens, quia cognoscit naturam entis simpliciter, quod est ipse. In hoc autem infinito secundum entitatem patet, quod nulla contradictio est ponere ipsum, immo est necesse esse, de quo in primo libro dictum est».

<sup>142</sup> Cf. *supra*, c. 3, n. 130.



particolarmente importante, soprattutto se si prendono in considerazione alcune affermazioni di Henninger nel suo volume *Relations. Medieval Theories 1250 – 1325*:

Peter's doctrine is not without ambiguity. Problems arise not only from his vague terminology and his desire to mediate widely differing positions, but also from the fact that he treats universals in two places, and the accounts, though similar in some respects, are not fully compatible. The first account (i) is found in the second book of his *Sentences* commentary, distinction three, question two, articles one to five, and the second account (ii) is found in the second book, distinction nine, question two, articles one to four. The differences can briefly be summarized as follows: in (i) one object suffices for the formation of many universals concepts; in (ii) many objects are required<sup>143</sup>

Secondo Henninger, la presentazione che Aureoli fa della sua teoria degli universali in *II Rep.*, d. 9, q. 2, aa. 1 – 4 è in contraddizione con quella che egli elabora in *II Rep.*, d. 3, q. 2, aa. 1 – 5. Il motivo consisterebbe nel fatto che la versione della d. 9, di cui è qui acclusa un'edizione parziale, richiederebbe la presenza di più realtà particolari perché l'intelletto possa costituire il concetto o i concetti universali corrispondenti. Ora, il testo di Aureoli fa sicuramente riferimento a più individui: egli esplicitamente usa il plurale in qualche occasione – si veda per esempio *II Rep.*, d. 9, q. 2, a. 4<sup>144</sup>. D'altra parte, è vero che la distinzione tra individualità e singolarità che egli discute poche pagine dopo il passo che Henninger prende in considerazione può essere d'aiuto per rivedere, benché parzialmente, l'opinione dello studioso. Come è stato ampiamente mostrato e rimesso in evidenza in apertura di questa sezione, la distinzione che Aureoli presenta ha il merito di identificare le condizioni generali di esistenza di una realtà come individuo o come singolare. Un singolare è tale non perché è unico. È piuttosto vero il contrario: una realtà unica non può che essere un singolare. Ciò che fa di un'entità particolare un singolare – è stato già detto – è l'impossibilità formale di concepire l'esistenza di altre realtà concepibili come parte dello stesso insieme. Si tratta di una impossibilità di diritto, non di fatto. In modo analogo, ciò che qualifica un individuo non è tanto il fatto che effettivamente esistano più particolari concepibili come parte di una stessa specie. Un individuo è tale perché la sua esistenza non esaurisce in se

---

<sup>143</sup> M. HENNINGER, *Relations. Medieval Theories 1250 – 1325*, Oxford University Press, Oxford 1989, p. 158.

<sup>144</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *II Rep.*, d. 9, q. 2, a. 4, in Tomo II, pp. 26 – 27. Per una analisi efficace dei passaggi salienti di *II Rep.*, d. 3, q. 2, aa. 1 – 5, si veda il testo di Wöller. Cf. F. WÖLLER, *Theologie und Wissenschaft bei Petrus Aureoli. Ein scholastischer Entwurf aus dem frühen. Jahrhundert*, Brill, Leiden, 2015.

stessa la totalità della natura che lo definisce. La finitezza è la sua natura. Questo significa che ciò che caratterizza un individuo è innanzitutto la possibilità di immaginare l'esistenza di altri esemplari partecipi della stessa natura senza contraddizione. Il fatto che poi si diano nella realtà extra-mentale realtà di questo tipo è una conseguenza di questa non contraddittorietà. La giustificazione dell'individualità consiste in una concepibilità formale, più che in una induzione a posteriori. Questo vuol dire che, per Aureoli, è teoricamente sufficiente anche un solo particolare – a patto che si tratti di un individuo – perché l'intelletto sia in grado di formarne il concetto universale corrispondente. Se anche esistesse soltanto una rosa ed essa fosse una rosa individuale, finita, sarebbe perciò stesso possibile pensarla universalmente. Poco o nessun peso è dato da Aureoli al fatto che si diano effettivamente più rose perché queste possano essere considerate individue e conosciute attraverso un concetto generale<sup>145</sup>. Ora, leggendo la tesi di Henninger alla luce di queste considerazioni, sorge più di un dubbio sulla loro pertinenza. Ammettere che Aureoli avesse in mente le implicazioni della distinzione fra individualità e singolarità, quando presentava la sua posizione in merito ai concetti universali nella d. 9, q. 2, aa. 1 – 4 appare meno impegnativo che immaginare che nello spazio ora di qualche pagina – quelle che separano in particolar modo gli ultimi due articoli della q. 2 e i primi due della q. 3 – Aureoli abbia cambiato opinione in modo così consistente. In sintesi, una interpretazione unitaria sul primo punto sollevato dalla critica di Henninger sembra ben più coerente nell'insieme e contemporaneamente rispettoso delle evidenze testuali, di quanto non faccia la lettura proposta dall'autore della stessa critica.

### 3.5.9 Socrate come singolarità

Prima di concludere questa sezione, occorre soffermarsi su un ultimo aspetto. Quanto è stato detto non sarebbe di per sé particolarmente problematico, se non fosse per il fatto che Aureoli stesso sembra ammettere almeno un caso in cui sia legittimo considerare Socrate un singolare. I luoghi in cui il teologo francescano apre a questa

---

<sup>145</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 2, sect. 9, a. 5, (ed.) BUYTAERT, cit., vol. 2 p. 519. «Et confirmatur, quia a solo Sorte potest abstrahi conceptus animalis, omnia animalia implicite comprehendens».

eventualità con particolare chiarezza sono in *Scriptum I*, d. 23<sup>146</sup>, a. 3 e in *Reportatio III*, d. 1, qq. 1 – 2<sup>147</sup>. Cominciamo dal primo. Nel Commento al Libro I delle Sentenze, Aureoli fa espressamente riferimento alla distinzione fra i termini ‘singolare’ e ‘individuo’. Diversamente, però, da quanto ci si aspetterebbe, egli afferma che il referente di entrambi i termini può essere in effetti il medesimo. Ciò che distingue individuo e singolare è solo un diverso modo di concepire ciò che nella realtà si dà come uno<sup>148</sup>. Individuo, infatti, è il nome di una *intentio secunda*, singolare quello di una *intentio prima*. Ora, secondo la teoria della conoscenza sviluppata da Aureoli, l'*intentio prima* è un concetto diretto a un contenuto, l'*intentio secunda* è un concetto elaborato su un'*intentio prima*, un concetto di concetto o concetto riflesso che esprime la relazione in cui il concetto dell'*intentio prima* sta con il proprio referente. Ciò che, quindi, contraddistingue il concetto dell'individuo è il fatto di pensare un oggetto in relazione alla sua specie; vale a dire, come membro di un insieme più ampio, come uno fra molti. Viceversa, ciò che qualifica il concetto del singolare è il fatto di considerare il medesimo particolare per come esso esiste realmente, unico, irripetibile, irriducibile a qualsiasi altra realtà diversa da sé. Sembra, dunque, legittimo, per Aureoli, ritenere che si diano singolarità anche nella realtà ordinaria, a seconda che la stessa entità sia considerata in un modo, piuttosto che in un altro. Questa distinzione riflette in parte quella che Aureoli discute nel secondo dei due luoghi qui presi in esame, vale a dire *Reportatio III*, d. 1, qq. 1 – 2. In questo testo, infatti, viene tematizzata in più punti una diversità, benché solo di ragione, fra Socrate e la sua socraticità<sup>149</sup>. Ciò è particolarmente rilevante dal momento che,

<sup>146</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 23, a. 3, in L.M. DE RIJK, *Giraldus Odonis O.F.M. Opera Philosophica. Vol II: De Intentionibus. Critical Edition with a Study of the Medieval Intentionality Debate up to Ca. 1350*, Brill, Leiden 2005, pp. 743 – 745.

<sup>147</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. III*, d. d. 1, qq. 1 – 2, ed. Romae 1605, ff. 334b – 344b.

<sup>148</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 23, a. 3, in L.M. DE RIJK, *Giraldus Odonis O.F.M. Opera Philosophica*, cit., p. 744. «dicendum ad hec quod ‘individuum’, ‘unum numero’, ‘singulare’, etsi idem sint subiective, nichilominus differunt formaliter secundum ipsosmet conceptus quos exprimunt circa idem».

<sup>149</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. III*, d. 1, q. 1, a. 1, ed. Romae 1605, f. 334b. «Sunt et alii, qui aliter dicant intelligi istam unio rem [scil. unionem], ut scilicet sit unio singularis, et naturae specificae, et Sortis, et humanitatis, ita quod singulare sit suppositum, ut Sortes, humanitas vero natura. Isti etiam decipiuntur, ostensum enim est supra, singulare propriam habere naturam divisam ab ea, quae est universalis, sicut enim Sortes est hic homo, sic sorteitas est haec humanitas, humanitas autem simpliciter magis natura propria homini, quantum huius hominis; dico ergo, quod unio hypostatica, ut hic intendimus, non dicit nisi unionem naturae ad proprium suppositum». Cf. ID., *Rep. III*, d. 1, q. 2, a. 1, ed. Romae 1605, f. 344b. «Secundus punctus istius difficultatis ex hoc accipitur. Cum enim concipio istam habitudinem solum

secondo il teologo francescano, in ogni concetto è individuabile un aspetto potenziale e uno attuale<sup>150</sup>. Al primo aspetto corrisponde il concetto di un sostrato ancora privo di qualificazioni, che però «non si identifica con il materiale amorfo, puramente ricettivo, comune a tutti gli enti sensibili, ma è un qualcosa già dotato di una sua certa identità singolare, che coincide con quella dell'individuo e ha la capacità effettiva di divenire una certa cosa»<sup>151</sup>. Al secondo corrisponde il concetto di una natura individuale, numericamente distinta da tutte le nature di tutti i particolari esistenti o potenziali, inclusi quelli della stessa specie, «una forma singolare attualizzante [...] una sorta di principio attivo e informante del suo *suppositum* materiale corrispettivo, che ne è il solo ed unico portatore»<sup>152</sup>, in grado di qualificarlo (*id quo*) come un determinato oggetto. Dunque, «ogni ente finito possiede una sua propria natura, singolare e distinta dalla natura di ogni altro ente finito, sia che questo appartenga alla sua stessa specie sia che appartenga ad una specie diversa. L'umanità di Socrate e l'umanità di Platone non sono la stessa umanità concretizzata in due individui diversi, ma piuttosto due umanità numericamente distinte, di cui una appartiene a Socrate e l'altra a Platone»<sup>153</sup>. La distinzione che, quindi, Aureoli fa tra Socrate e la socraticità non è altro che un esempio della composizione presente nel concetto di Socrate. Il concetto dell'individuo concreto, di Socrate, è, infatti, uguale, secondo il maestro francescano, alla combinazione dei concetti del sostrato materiale e della natura singolare (*id quod*). Ciò che rende Socrate Socrate è, invece, la sua socraticità. Esiste, pertanto, un almeno aspetto in accordo al quale Socrate può di fatto essere considerato come un'entità unica e irripetibile, vale a dire come singolare.

---

rationis, sicut concipio Sortem a Sorteitate solum ratione, et conceptu differre. Modo est difficile videre, quomodo realiter possit dari habitudo, quae sit relatio rationis inter realiter distincta, qualis concipitur inter Sortem, et Sorteitatem, quae differunt solum ratione, et distinguuntur solo conceptu».

<sup>150</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum*, d. 4, q. 2, a. 2, ed. BEUYTAERT, cit., p. 758. «tum, quia in quocumque conceptu est aliquid determinans ad esse quid simpliciter, necesse est ut cointelligatur aliquid simpliciter determinabile; tum quia omnis forma exigit susceptivum».

<sup>151</sup> Cf. C. PALADINI, «*Omnis res, eo quod est, singularis est*». Pietro Aureoli sulla composizione metafisica dell'ente singolare, in *Rivista di Storia della Filosofia*, 4, 2018, p. 579.

<sup>152</sup> Cf. *Ibid.*, p. 580. Su tematiche analoghe a quelle contenute in questo lavoro si veda anche: C. PALADINI, *Essere ed essenza secondo Pietro Aureoli*, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 29, 2018, pp. 275 - 330.

<sup>153</sup> Cf. *Ibid.* Per il testo di Aureoli, si vedano questi. Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 4 q. 1, ed. BEUYTAERT, cit., p. 729; ID., *Scriptum I*, d. 4, q. 2, a. 2, ed. BEUYTAERT, cit., p. 758.

Non è questa, però, la fine della storia. Se, infatti, è stato dimostrato che, per Aureoli, solo Dio è di diritto o in senso pieno singolare, occorrerà capire in che termini queste due conclusioni possono armonizzarsi. La risposta a questa domanda, quindi, passerà dall'individuazione di un modo in cui le proprietà che usualmente accompagnano la singolarità in quanto tale possano effettivamente predicarsi anche di Socrate. Il primo dato immediatamente evidente è che considerare Socrate una singolarità è possibile a patto che ogni entità ad esclusione di Dio si dica 'singolarità' soltanto in senso derivato. Il secondo si fonda sulla premessa da cui Aureoli muove. Se il concetto di uomo e il concetto di Socrate appartengono a due ordini completamente diversi, questo significa che la nozione di uomo e la nozione di Socrate descrivono due spazi formali fra loro distinti. Per quanto sia vero che Socrate è un uomo, il concetto di Socrate non aggiunge alcun contenuto al suo essere tale. Si tratta, per così dire, di nozioni parallele. Ora, concedere questo significa contestualmente ammettere che singolarità ed individualità non siano più necessariamente incompatibili. Per un verso, nulla vieta che Socrate sia un individuo: nella misura in cui egli è un membro della specie uomo, non è in sé contraddittorio che altre entità a lui simili – ammesso pure che si chiamino 'Socrate' – possano esistere. Per l'altro, nulla vieta che egli sia anche un singolare, benché nei limiti di un altro spazio formale. Nella misura in cui Socrate è Socrate, cioè in accordo alla nozione espressa dalla sua irripetibile socraticità, è impossibile che altri 'Socrate' possano mai esistere. Questo fa di Socrate una singolarità<sup>154</sup>. Ora, in modo analogo a quanto fatto in precedenza, un paragone tra Socrate come singolarità e la rosa come singolarità può essere d'aiuto a capire in che senso Aureoli possa considerare il particolare esistente, oltre che un individuo, anche un singolare. Diversi sono i punti di contatto. Come la rosa, anche Socrate con la sua sola

---

<sup>154</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 35, pars 4, a. 3, in *The Electronic Scriptum*, p. 23. «Non procedit quoque secunda, est enim considerandum quod sicut hoc nomen 'Petrus', cum dicitur de diversis, dicitur omnino aequivoce, et non secundum unam aliquam rationem secundum quam illi plures sic nominentur, ita 'iste lapis' totale hoc dicitur aequivoce de pluribus. Cum enim demonstrato lapide dicitur 'iste lapis', falsum est quod sub eodem significato aliquid aliud possit dici 'iste lapis', et ita patet quod significatum istius totalis, 'iste lapis', est omnino incommunicabile et inassimilabile. Unde quot sunt lapides, tot sunt significata huius orationis, 'iste lapis', et propter hoc possunt esse tot propriae similitudines illius totalis. Non est verum quod huic lapidi, in esse istum lapidem, aliquid aliud possit assimilari, quia nullum aliud potest esse iste lapis, sed dum praedicetur\* de aliquo alio haec oratio, 'iste lapis', dicitur aequivoce et secundum aliam rationem et aliud significatum».

esistenza impedisce necessariamente il sorgere di altre entità che condividano con lui il fatto di essere Socrate. La sua singolarità esprime la sua irripetibile personalità. Benché nel limitatissimo spazio della nozione espressa attraverso la sua esistenza, anche Socrate esaurisce i limiti della 'socraticità': nella misura in cui esiste, non c'è spazio sufficiente nella 'socraticità' perché altri 'Socrate' possano mai darsi. Come singolarità, anche egli suppone la totalità della natura, con cui coincide. Ma se questi sono gli aspetti, in rapporto ai quali egli può essere associato alla rosa come singolarità, ancora più rilevanti sono quelli che ne marcano la differenza. Il punto di frizione più rilevante riguarda la necessità dell'esistenza. Diversamente dal caso degli Angeli di Tommaso d'Aquino e da quello della rosa specifica, Socrate non è e non può essere una singolarità in accordo all'essenza espressa dalla sua specie. La necessità della sua esistenza è riferita ad un aspetto sottoessenziale: non c'è nessuna necessità che un uomo esista ed esista come Socrate. Come tale, egli non esiste necessariamente. Esiste, tutt'al più, secondo una necessità condizionata: *se* Socrate esiste, egli esiste necessariamente come singolarità. Esistere come singolare rappresenta per Socrate una proprietà esterna alla sua socraticità: la singolarità è una proprietà che Socrate assume nella misura in cui egli esiste. Questo è ciò che lo distingue dalla rosa come singolarità e distinguendolo dalla rosa, la necessità condizionata della sua esistenza lo distingue ancora di più da Dio. Soltanto Dio, fra tutte le entità realmente esistenti, è davvero necessario. Quanto detto stabilisce l'esatta relazione tra singolarità ed individualità. Secondo un solo verso dell'implicazione esse sono compatibili: è impossibile per una singolarità autentica essere contemporaneamente un individuo; è possibile che un'individualità – sotto un rispetto – sia anche una singolarità – sotto un altro.

Da tutto questo, tre corollari possono trarsi. Il primo. Quanto è stato detto fa presumere che Aureoli ammettesse una sorta di graduatoria fra le singolarità e che questa fosse così ripartita: Dio da una parte e tutta la creazione dall'altra. Il secondo. Per fare una classificazione dell'esistente occorre un criterio. La regola seguita da Aureoli per stendere questo semplice elenco sarebbe la seguente: quanti meno sono gli esemplari concepibili come simili ad essa, tanto più una singolarità è perfetta. Il terzo. Ritenerne che Socrate sia contemporaneamente un individuo e un singolare è possibile solo se si concede che tale differenza sia in qualche modo radicata nell'essere di Socrate e costituita dall'intelletto allo stesso tempo. Che debba avere un fondamento reale si evince dal fatto che, per Aureoli, Socrate è un singolare – quanto alla propria socraticità – e un individuo – in accordo alla nozione espressa nella specie uomo –

indipendentemente da qualsiasi atto cognitivo. Socrate è realmente un particolare irripetibile e contemporaneamente una realtà concepibile come membro di una classe più ampia. La singolarità di Socrate suppone la sua irriducibile identità personale; la sua individualità la natura cui appartiene. Da questo punto di vista, l'individualità di ciò che esiste rappresenta una prima vera garanzia della validità dei concetti universali: il pensiero coglie un aspetto che effettivamente si ritrova nella realtà. D'altra parte, che la distinzione tra individualità e singolarità sia anche e in qualche misura dipendente da un atto dell'intelletto appare dal fatto che, secondo Aureoli, non c'è alcuna umanità, né socraticità che ineriscano realmente in Socrate. Come si è mostrato, prendendo in considerazione i testi della d. 23 del suo *Scriptum I*, la differenza fra individuo e singolare si risolve in ultimo come una differenza fra intenzioni e quindi perciò stesso concettuale. Ciò che esiste, dunque, per Aureoli, è sempre e semplicemente Socrate, una sostanza semplice ed indivisibile<sup>155</sup>. Rivelando in parte la propria speciale forma di concettualismo in merito agli universali, egli ammette che l'intelletto sia libero di indirizzarsi verso un aspetto, piuttosto che un altro: focalizzando la propria attenzione su Socrate come uomo, il pensiero lo conosce come individuo; concentrandosi su Socrate come Socrate, lo coglie come singolarità. La natura che Socrate esprime è la socraticità, ma tale natura non esiste come tale: esiste solo il particolare, esiste solo Socrate. Ricapitolando, il fatto di esistere come individuo o singolare è, dunque, effettivamente una proprietà reale, nella misura in cui Socrate, benché sotto due rispetti distinti, è realmente sia individuo, che singolare. Allo stesso tempo, però, l'individualità e la singolarità in quanto tali – così come l'umanità e la socraticità – non si danno nella realtà extra-mentale. Ciò che esiste, infatti, è soltanto Socrate. Conoscendolo, l'intelletto è libero di decidere sotto quale concetto considerarlo.

Più avanti si cercherà di mostrare in che modo Aureoli cercherà di risolvere questa discontinuità tra intelletto e realtà. Per il momento, è sufficiente soffermarsi sulle sue affermazioni e valutarne le implicazioni. Due in particolare sono degne di nota. La prima. Con questa strategia argomentativa, Aureoli dà ragione di due aspetti decisivi: se singolarità e individualità sono compatibili, questo spiega come i particolari di cui la realtà è composta siano contemporaneamente entità irripetibili, uniche nel proprio genere e cionondimeno possano rappresentare il materiale per una conoscenza

---

<sup>155</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 9, q. 2, a. 2, in Tomo II, p. 22, n. 18. «Confirmo conclusionem istam, quia omne quod est, unum numero est, secundum Boetium; igitur videtur quod omnis entitas eo ipso quod est extra intellectum, sit singularis de se».

universale e necessaria. La personalità di Socrate resta inaccessibile all'intelletto umano, non il fatto che egli sia un uomo. La seconda. La natura ibrida della distinzione fra individualità e singolarità fa risaltare in modo ancora più netto come ciò che segna il discrimine fra i due possibili modi d'essere del particolare sia una proprietà formale: la concepibilità senza contraddizione di altre realtà pensabili come membri di una classe più ampia a cui anche quel particolare apparterebbe. Singolare limitatamente ad un aspetto sottoessenziale, ogni individuo esistente – un particolare nella misura in cui esiste è innanzitutto un individuo – può sempre essere conosciuto attraverso il concetto universale corrispondente. Come dice Aureoli:

omnis res, eo quod existit, est particularis. Eo autem ipso quo potest habere secum participem, fundat quendam conceptum similitudinarium illis, solum enim illud habet conceptum similitudinarium quod potest plurificari<sup>156</sup>

Ciò che qualifica un singolare come tale – e per converso anche ciò è individuo – non è tanto il fatto che esso sia l'unico esemplare esistente di una certa natura. Come si è visto, è vero il contrario: un singolare è un'entità unica e irripetibile, nella misura in cui esso impedisce con la sua sola esistenza che altre entità concepibili come a sé simili in accordo alla nozione che esso esprime possano mai darsi<sup>157</sup>.

Prima di passare alla sezione successiva, una breve puntualizzazione può essere d'aiuto a capire in che modo la distinzione tra individuo e singolare, con tutte le sue implicazioni, si inserisca, contribuendo a determinarne il contesto teorico, nella discussione in merito al principio di individuazione. Come si è visto in precedenza, quando Aureoli in q. 3, a. 2 ha analizzato le varie soluzioni che la tradizione filosofica a lui precedente e contemporanea aveva elaborato per spiegare la causa dell'individualità, tali soluzioni erano innanzitutto volte a risolvere il problema dell'individuazione intesa come origine dell'individuo. A seguito di questa lunga disamina sul valore di

---

<sup>156</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 9, q. 2, a. 2, in Tomo II, p. 53, n. 14.

<sup>157</sup> Benché Aureoli non mostri di essere interessato all'argomento, il fatto che un particolare possa essere contemporaneamente, ma non sotto il medesimo rispetto individuo e singolare offre gli spunti per una soluzione interessante al problema di tradizione aristotelica e ampiamente dibattuto nel Medioevo sul valore dei nomi del Sole e della Luna. Applicando la distinzione tra singolarità e individualità teorizzata da Aureoli, non ci sarebbe alcuna difficoltà nel concepire il Sole e la Luna come singolari irripetibili e cionondimeno individui parte di una specie più ampia. Da questo punto di vista, essi sarebbero questo Sole e questa Luna e contemporaneamente rappresentare un sole e una luna fra i tanti possibili.



individualità e singolarità, il significato di questa affermazione di Aureoli appare ora in tutta la sua complessità. Egli ritiene che le diverse soluzioni che sono state portate al problema dell'individuazione e su cui qui egli esprime la propria valutazione si siano innanzitutto interrogate su che cosa renda un individuo, considerato nella sua capacità di partecipazione ad un insieme più ampio, un'entità indivisibile in parti soggettive (*subiectivae*)<sup>158</sup>, ignorando del tutto una distinzione fondamentale. Esse si sono interrogate soltanto sul fondamento dell'individualità, come opposta alla singolarità, senza peraltro avere veramente chiara questa differenza. Fermandosi, infatti, nell'analisi all'indagine dell'indivisibilità, non hanno saputo rendere conto, pur nella sua finitezza, della assoluta irripetibilità di ciò che esiste. In quest'ottica, il fatto che la posizione di Duns Scoto e dei suoi seguaci sia trattata separatamente, nonostante potesse formalmente essere ricompresa all'interno delle questioni trattate all'a.2, rivela ancora una volta la stima che Aureoli accorda a questa riflessione. Ciò non significa che la distinzione – e quindi il suo misconoscimento – tra individuo e singolare non abbia nulla a che fare anche con la soluzione scotista al problema dell'individuazione. Sembra, piuttosto, vero il contrario: condividendo la stessa impostazione di tutte le altre teorie, essa ne condivide il limite, anche se con una sfumatura diversa. Ciò che, però, Aureoli rimprovera a Duns Scoto è – si può dire ora – il fatto di non essere riuscito, pur avendo prodotto una interpretazione dell'individuo esistente prossima alla definizione del singolare, a concepire lo stesso individuo come un singolare e non come una specie. La soluzione di Aureoli, quindi, sembra collocarsi – almeno nelle sue intenzioni – nello spazio che separa la posizione della scuola scotista e quella delle altre teorie prese in considerazione, cercando di superare le parzialità di entrambe. D'accordo con queste ed in opposizione a Duns Scoto e alla sua scuola, Aureoli ritiene che l'individuo non sia tale per l'aggiunta di una differenza individuale, che si applicherebbe alla natura comune come la differenza si aggiunge al genere. D'accordo con Duns Scoto e i suoi seguaci, ma dissentendo dall'impostazione caratteristica di tutte le altre soluzioni, Aureoli considera l'individuo, oltre che qualcosa di indivisibile in se stesso, una realtà unica in riferimento alla identità profonda che esso è, senza che questo necessariamente significhi il pensarlo come una specie.

---

<sup>158</sup> Cf. *supra*, c. 3, § 3.4.2.

### 3.6 Aureoli e la *quantitas*

Se è vero che tutto ciò che esiste è particolare, resta da vedere se ci sia una differenza nel modo d'essere dell'individualità delle sostanze materiali e immateriali. Già ad un primo sguardo, è facile immaginare come, per le sostanze immateriali, questa tesi sia sufficiente per dare complessivamente ragione della loro individualità. Diverso è il caso delle sostanze materiali: davvero materia, quantità, sito e tutti gli accidenti che caratterizzano l'esistenza nel tempo e nello spazio delle sostanze materiali non hanno alcun ruolo nel processo di individuazione delle stesse? Che sia questo il caso, non è così evidente. La risposta di Aureoli si trova a cavallo dell'ultima sezione di *Rep. II*, d. 9, q. 3, a. 3 e a. 4. Esito del confronto fra le sostanze materiali e le sostanze immateriali, la sua tesi si presenta così: se le sostanze immateriali sono perfettamente individuate e distinte in se stesse, nel caso delle sostanze materiali la *quantitas* svolge un ruolo determinante, operando non come principio di individuazione, ma come principio di distinzione fra i diversi particolari in se stessi individuati al di sotto di una certa specie.

#### 3.6.1 L'individuazione nelle sostanze materiali

Introducendo l'a.3, Aureoli si chiede che cosa permetta al singolare, in sé individuo, di distinguersi da tutti gli altri enti che l'intelletto, in virtù della somiglianza che vi riscontra, può raccogliere sotto la stessa specie. Per rispondere, egli distingue in maniera netta – e ciò è molto significativo – due proprietà dell'individuo che nella tradizione dei dibattiti sul tema erano di solito considerate l'una il correlato dell'altra: indivisibilità in parti soggettive (*subiectivae*) e distinzione da tutto ciò che è altro da sé. Secondo Aureoli, la prima non implica sempre la seconda. Il caso più eclatante è quello che riguarda le realtà corporee<sup>159</sup>. Nelle sostanze materiali, la ragione per cui un

---

<sup>159</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 9, q. 3, a. 3, in Tomo II, pp. 50 – 51, n. 5. «Secunda propositio est quod loquendo de hoc singulari, si quaeratur per quid ei convenit quod possit habere secum participem et coindividuum infra speciem, distinguendum est. Quia aut talia sunt individua quae possunt continuari, et fieri unum continuum, et tunc dico quod omne individuum huiusmodi habet per quantitatem formaliter quod possit cum alio continuari. Sed si individua fuerint indivisibilia sine quantitate, non potentia continuari - sicut loquimur de duabus animabus - sic dico omne tale individuum, sicut per rationem propriam habet quod sit in se indivisum, sic per suam rationem et realitatem habet quod sit ab alio divisum».

individuo è tale non è la stessa per cui esso è distinto da tutti gli altri individui appartenenti alla stessa specie. Indiviso in se stesso, il particolare materiale si distingue dagli altri particolari riconducibili ad una stessa specie in virtù della quantità che lo qualifica:

Secunda [*scil.* propositio] est quod individuum in quantis habet quod possit cohabere secum aliud individuum, et quod sit divisum ab omni alio individuo in specie illa per rationem quantitatis<sup>160</sup>

Secondo Aureoli, il ruolo della *quantitas* non è quello di spiegare l'individuazione, ma la reciproca distinzione o diversificazione degli individui dotati di estensione. La ragione di questo sta, innanzitutto, nella natura della quantità. Dal suo punto di vista, la quantità è la capacità formale di una sostanza di essere divisa in parti. Egli la chiama *partibilitas*: «quantitas non est nisi partibilitas pura»<sup>161</sup>. La quantità non coincide con il modo d'essere di una sostanza, con il suo essere quantificata o estesa. Essa è piuttosto la condizione di possibilità della quantificazione e dell'estensione della stessa. Se così non fosse – dice Aureoli – e la quantità non significasse la capacità di essere divisibile di un corpo, la sostanza potrebbe benissimo godere di tale proprietà senza essere per questo informata da tale divisibilità. Vale a dire, una sostanza potrebbe essere quantificata senza che ciò che serve a renderla effettivamente quantificabile la informi. Ora, questo è palesemente assurdo ed è quindi necessario considerare la quantità come *partibilitas*<sup>162</sup>. Come mette bene in luce Amerini, intesa in questo modo, la quantità esprime qualcosa in più: «Formally, it denotes the substance's property of being divisible into parts, while denominatively, it connotes the substance itself inasmuch as it is characterized by such a property. This description of quantity explains why one substance has just one single quantity and why such quantity extends over the entire

---

<sup>160</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>161</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 2, sect. 9, a. 4, (ed.) BUYTAERT, cit., vol. 2, pp. 501-502.

<sup>162</sup> Cf. *Ibi.*, p. 56, n. 17. «Item, per rationem aliqui putant quod substantia sub quantitate habet partes, et quod quantitas non sit ista partibilitas partium substantiae in abstracto, sed quod substantia habeat partes suas et quantitas suas. Cuius oppositum probo, quia, abstracta quantitate, aut manent partes substantiae distinctae aut non. Si distinctae, igitur erunt vel continuae vel discontinuae; si continuae, sequitur quod habeo continuum sine quantitate; si discontinuae, erunt infinitae, quia in uno quanto sunt infinitae partes in potentia, quae sunt in potentia pro tanto, quia eis non correspondet actus proprius, sed actualitas continui».

substance»<sup>163</sup>. Ora, secondo Aureoli, la quantità si rapporta alla sostanza come una forma al sostrato. Come la bianchezza, applicandosi ad un soggetto, lo rende bianco, così la quantità inerendo in una sostanza la divide da tutto il resto<sup>164</sup>. Da questo punto di vista, ciò che è diviso e si distingue da tutto il resto è altro da ciò per cui la sostanza di ciò che è diviso e distinto da tutto il resto si distingue. La prima corrisponde alla sostanza, la seconda alla quantità:

Cum igitur aqua vel albedo partitur, illud quod partitur et dividitur est substantia illa aquae sive albedinis; illud autem quo substantia aquae est partita, formaliter est ipsa quantitas, quae est ipsa partibilitas in abstracto<sup>165</sup>

La bianchezza e l'acqua si distinguono dalla divisibilità (*partibilitas*), sono altro. Esse appartengono a categorie differenti: la prima è una qualità, la seconda una sostanza, mentre la terza coincide con la quantità. Che siano effettivamente distinte è provato, secondo Aureoli, dal fatto che una sostanza e una qualità possono mutare sensibilmente la propria capacità di divisibilità, senza per questo mutare la natura di ciò che sono<sup>166</sup>. D'altra parte, il fatto di potere considerare la quantità separatamente dalla

---

<sup>163</sup> Cf. F. AMERINI, *Peter Auriol on Categories*, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 25, 2014, p. 509.

<sup>164</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep.* II, d. 9, q. 3, a. 3, in Tomo II, p. 58, n. 23. «quantitas non est forma quae de se habeat partes, sed est quaedam partibilitas habentis partes. Tunc noto hic unum: quod omnis forma denominat suum subiectum, et ponit suum effectum formalem circa ipsum quando advenit ei, sicut patet de albedine, quae, adveniens subiecto, dat ei esse album. Quantitas autem est quaedam partibilitas formaliter. Igitur adveniens substantiae partitur eam et dividit, et tunc ibi est considerare illud quod dividitur et partitur et ipsam partibilitatem et divisibilitatem in abstracto».

<sup>165</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>166</sup> Cf. *Ibid.* «Cum autem aqua mutatur a maiori partibilitate ad minorem vel e converso, nulla sit mutatio in substantia aquae, sed in sola partibilitate, ac per consequens in sola quantitate»; PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 2, sect. 9, a. 4, (ed.) BUYTAERT, cit., vol. 2, pp. 501 – 502. «Omne enim habens partes debet intelligi compositum ex duabus rationibus, sicut simum. Est enim partibilitas, quae est mere quantitas, et est ibi realitas partium. Aliud est enim realitas partium et aliud partibilitas earum; realitas namque potest esse vel substantia, ut lapiditas, vel qualitas, ut albedo, et sic de aliis. Partibilitas autem pura ipsa est quantitas; et sicut simitas non est sima, sic partibilitas non habet partes, sed est id, quo partes sunt formaliter partes. Siquidem partes albedinis sunt seipsis formaliter albedo, partes vero non sunt seipsis formaliter, sed partibilitate, quae est accidens eis».

qualità e persino dalla sostanza cui si applica dipende dal fatto che, secondo Aureoli, la quantità è una proprietà *realmente* distinta dalla qualità e dalla sostanza cui inerisce:

Since substance, quantity, and quality can be the object of different acts of pointing to and the subject of different real properties, they can be really distinguished from each other [...] Substance and quantity are nevertheless inseparably united. This cannot be seen, however, as a proof against their real distinction. as was said, it is true that real distinction does not always entail real separation in fact. But in principle, if two things are really distinct, then there can be given a case, ordinarily or extraordinarily, in which they can be really separated. This precisely obtains in the case of substance, quantity, and quality, and this is enough, for Auriol, to distinguish really these categories from each other<sup>167</sup>

Dopo aver dato la definizione della quantità, Aureoli può finalmente mostrare che ruolo essa svolga nella definizione dell'individualità delle sostanze materiali. Vale a dire, spiegare in che modo essa non sia all'origine dell'individuazione delle sostanze particolari, ma soltanto della distinzione delle stesse. L'occasione per fare questo è fornita dal secondo dubbio che Aureoli discute. Sollevando il problema, infatti, egli si domanda se credere che due sostanze della stessa specie si distinguono per la quantità non significhi contemporaneamente negare che esse siano *sostanzialmente* distinte<sup>168</sup>. Affermare, infatti, che due sostanze distinte non si distinguono per il fatto di essere effettivamente due sostanze distinte sarebbe contraddittorio. La risposta di Aureoli dovrà, dunque, spiegare in che modo sia possibile mantenere che due sostanze della stessa specie restino distinte come sostanze, senza negare allo stesso tempo che si contrappongano per la loro *partibilitas*. Il primo rilievo che egli fa è che l'argomento su cui il dubbio si fonda conclude più di quanto sia lecito a partire dalle premesse da cui muove. Pur ammettendo, infatti, che due sostanze si distinguono *sostanzialmente*, da questo non segue che la loro sostanza debba essere la causa formale (*ratio differendi*) della loro diversità. Anzi, questo dimostra l'esatto opposto. Altro è, infatti, ciò (*illud quod*) che in una distinzione si distingue, altro ciò per cui (*illud quo*) una sostanza si distingue. Due

---

<sup>167</sup> Cf. F. AMERINI, *Peter Auriol on Categories*, cit., p. 510.

<sup>168</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep.* II, d. 9, q. 3, a. 3, in Tomo II, p. 57, n. 20. «quando aliqua praecise distinguuntur aliquo formaliter, illa sunt unum in omnibus aliis praeter illud; quia da oppositum: iam non distinguebantur praecise illo formaliter. Sed haec aqua et illa differunt in substantia aquae non solum in quantitate, quia verum est dicere quod haec aqua non est illa substantialiter. Igitur haec aqua et illa, non solum distinguuntur per quantitatem».

acque, quindi, si distingueranno sempre come due sostanze. Cionondimeno il principio di questa distinzione andrà ricercato non in ciò che si distingue – di nuovo, le due sostanze – ma in ciò che permette tale distinzione. Ora, secondo Aureoli, tale principio è appunto la *quantitas*<sup>169</sup>. Essere distinto, infatti, si dice in due modi: una cosa si dice distinta da un'altra relativamente a ciò *in* cui sono distinte (*tanquam eo in quo*); una cosa si dice distinta da un'altra relativamente a ciò *per cui* sono distinte (*tanquam eo quo*). Ciò *in* cui due acque distinte sono distinte, dice Aureoli, è la loro irriducibile sostanza: «Haec enim aqua in aquaeitate sua distinguitur ab alia aqua, quia aquaeitas in ista aqua est illud in quo differt ab aquaeitate alterius aquae»<sup>170</sup>. La sostanza è ciò in cui due particolari della stessa specie si distinguono, nel senso che la sostanza di ciascuno è il luogo in cui si manifesta come effetto la ragione formale della loro diversità. Questa, secondo Aureoli, è la quantità<sup>171</sup>. La quantità è principio distinguente delle sostanze materiali, che così si ritrovano distinte *nella* loro irriducibile sostanza. Questo non significa che due acque – stando ai termini dell'esempio – si distinguano soltanto *quantitativamente*, che non siano, quindi, due sostanze diverse. Grazie alla precisazione fatta in precedenza, Aureoli può mantenere come valida la premessa molto solida da cui il dubbio parte – due sostanze che si distinguono esclusivamente per un fattore, coincidono in tutto fuorché in esso (*quando aliqua praecise distinguuntur aliquo formaliter, illa sunt unum in omnibus aliis praeter illud*) – senza per questo concludere che, se ciò per cui due sostanze sono contrapposte è la quantità, esse non si distinguono sostanzialmente:

Sed quia quantitas, licet sit illud quo formaliter duae aquae distinguuntur, non tamen est illud in quo distinguuntur, quia in suis substantiis distinguuntur, licet per quantitatem. Ideo non sequitur: “quantitas praecise est illud quo duae aquae formaliter distinguuntur; igitur in quantitate praecise distinguuntur”<sup>172</sup>

---

<sup>169</sup> Cf. *Ibi.*, p. 59, n. 25. «Ad secundum dico quod argumentum non probat quin duae aquae substantialiter differant, licet probet quod substantia earum non est eis ratio differendi. Aliud enim est esse illud quod differt, aliud illud quo differt substantia. Substantia igitur huius aquae differt utique a substantia huius aquae, sed illud quo differt haec aqua ab aqua illa est formaliter quantitas ipsa ad formam».

<sup>170</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>171</sup> Cf. *Ibid.* «sed haec aqua distinguibilitate ipsa distinguitur ab alia aqua, tanquam illud quo formaliter haec aquaeitas et illa distinguuntur. Tunc concedo maiorem proportionaliter».

<sup>172</sup> Cf. *Ibi.*, p. 60, n. 26.

Come si è menzionato in precedenza, altro è ciò per cui (*illud quo*) due o più sostanze si distinguono, altro ciò in cui (*illud in quo*) si manifestano distinte: non accettare questa distinzione significa, per Aureoli, cadere nella fallacia *figurae dictionis*. La premessa maggiore del dubbio, dunque, è vera e con essa il fatto che la quantità sia il principio di distinzione delle sostanze materiali, a patto che con essa si intenda la distinzione del primo tipo (*illud quo*). Da questo punto di vista, il fatto che due o più sostanze convengano in ogni altro aspetto, ad esclusione di quello per cui sono distinte, significa soltanto che non si dà altra causa di distinzione (*ratio differendi*) oltre quella per cui già lo sono, non che non siano *sostanzialmente* distinte:

Si vero aliqua per aliqua praecise distinguuntur, non tanquam per illa in quibus distinguuntur, sed quibus formaliter distinguuntur, concedo quod nihil est in eis aliud quo formaliter distinguuntur. Tunc ad maiorem, cum dicitur “haec aqua et illa aqua praecise distinguuntur per quantitatem”, concedo, tanquam per illud quo formaliter distinguuntur, et cum infertur: “ergo in omni alio conveniunt”, non sequitur nisi iste sit sensus “in omni alio conveniunt”, id est “nihil est in eis quod sit ratio differendi et distinguendi”<sup>173</sup>

Un ultimo aspetto vale la pena di essere notato. La *quantitas*, per Aureoli, è la *ratio differendi* delle sostanze materiali. Se, però, essa è principio di distinzione e non di individuazione – ogni sostanza, per Aureoli, è singolare per il fatto stesso di esistere – questo significa che la quantità deve in qualche modo agire su una sostanza che è già individuata, che ciò che è posteriore modifichi ciò che lo precede. Questo, a prima vista, sarebbe contraddittorio e insieme inutile. Contraddittorio, perché ciò che segue non sembra in grado di poter modificare ciò che lo previene; inutile, perché, se – come lo stesso Aureoli ammette – due sostanze materiali si distinguono *nella* loro sostanza, sarebbe sufficiente proprio la loro sostanza a dare ragione della diversità e quindi superfluo ogni appello alla quantità<sup>174</sup>. Ora, nonostante queste premesse, Aureoli mantiene che la quantità si aggiunga ad una sostanza che è già particolare. D'altra parte, questo non è contraddittorio, nella misura in cui essa le conferisce un modo d'essere che da sola – senza quantità – tale sostanza non potrebbe mai avere. Se così

---

<sup>173</sup> Cf. *Ibi.*, pp. 59 – 60, n. 25.

<sup>174</sup> Cf. *Ibi.*, p. 57, n. 20. «Et confirmo: quia nihil posterius causat divisionem in priori; sed haec aqua in substantia est divisa ab alia aqua - sunt enim duae aquae substantialiter; igitur illa dualitas non est a quantitate, cum sit posterior».

non fosse e quindi il principio di individuazione coincidesse con il principio di distinzione, Dio non potrebbe impedire che, nel caso delle sostanze materiali, una volta creato un particolare individuo, esso non venga istantaneamente moltiplicato e diviso:

tunc non posset Deus facere quin aqua stante aqua semper esset multiplicata<sup>175</sup>

Ciò è palesemente assurdo. Si tratterebbe, infatti, di una limitazione inammissibile dell'onnipotenza divina. Pertanto, è vero il contrario: deve, cioè, esistere – dice Aureoli – un modo di applicazione della quantità che non equivalga necessariamente alla individuazione della sostanza a cui si applica. Questo è proprio ciò che Aureoli intendeva dimostrare:

ideo oportet quod habeat hoc per additum, et ideo aqua partita capit quod sit partita per illam partibilitatem, licet partibilitas sit posterior aqua, quia non repugnat posteriori ponere effectum formalem circa prius<sup>176</sup>

### 3.6.2 L'individuazione nelle sostanze immateriali

La discussione sull'individuazione delle sostanze immateriali offre ad Aureoli l'occasione per una riflessione più ampia: affrontando tale questione – a cui, peraltro, egli dedica l'intero a. 4 della q. 3 – anche alcune sue posizioni sul fondamento degli universali vengono ridiscusse e approfondite. La sua tesi, che si colloca in perfetta continuità con quanto visto finora, è la seguente: se nelle sostanze materiali la quantità svolgeva il ruolo di principio di distinzione, nelle sostanze immateriali, che, come le prime, sono individuate in se stesse, la ragione formale della loro individuazione coincide con quella della loro distinzione fra particolari appartenenti ad una stessa specie. Nel caso degli Angeli e delle altre sostanze immateriali, come le anime umane, secondo Aureoli, ciò che è *indiviso in se* è anche *diviso ab alio*:

Tertiam propositionem probō, videlicet quod in abstractis a materia et quantitate res non habet quod sit divisa ab alia, ut a comparticeps per quantitatem [...] Tamen secundum fidem oportet quod talia individua ponantur infra unam speciem, quae sint abstracta a

---

<sup>175</sup> Cf. *Ibi.*, p. 59, n. 24.

<sup>176</sup> Cf. *Ibid.*



quantitate, alias oporteret dicere quod esset una anima et per consequens idem intellectus in omnibus. Talia igitur sunt sine quantitate, et tamen unum divisum est ab altero, sicut a suo comparticipante. Per quid igitur talis sunt divisa? Dico quod per illud quod sunt in quantum sunt talis naturae, quod sunt apta nata fundare negationem qua una est divisa ab omni alia, sic quod non est aliqua alia. Et ideo quaelibet res creata, non continuabilis nec continuata, eo ipso quod est extra animam, est formaliter indivisa in se et divisa a quacumque alia.<sup>177</sup>

La tesi dell'individualità delle sostanze angeliche è senz'altro vera per fede. Aureoli ne dimostra la validità anche con argomenti filosofici. Egli modella la propria soluzione sulle aporie di due teorie dell'individuazione delle sostanze separate: quella di Tommaso d'Aquino e quella che potrebbe essere attribuita ad Alessandro di Hales e Bonaventura. Dal suo punto di vista, entrambe queste posizioni sono caratterizzate dal fatto di intendere erroneamente il rapporto tra specie ed individuo nelle sostanze angeliche. La prima opinione che Aureoli discute è quella attribuibile Alessandro di Hales e Bonaventura. Secondo costoro, gli Angeli appartenerebbero tutti ad una sola specie. La ragione che fonda questa affermazione sta nel fatto che gli Angeli sarebbero tutti definiti dalla stessa proprietà, una proprietà perfetta nel suo ordine, tale, quindi, da precludere la possibilità a qualsiasi ulteriore differenza di potersi mai dare. La differenza, infatti, contrae e perfeziona il genere cui si applica. Così, se una differenza esprime una proprietà rispetto alla quale è impossibile che ne esista una più perfetta, tale differenza non potrà che essere anche l'ultima applicabile a quel genere: aggiungendovisi, essa contribuirà a costituire la specie infima corrispondente, nella quale tutte le realtà che parteciperanno di tale differenza converranno. Ora, è evidente che ciò in cui gli Angeli convergono è l'intelligenza nel suo massimo grado e nel suo uso più perfetto. Nella misura in cui è impossibile che si dia differenza più nobile – fra tutte le differenze possibili – di quella che caratterizza le sostanze angeliche, qualunque realtà partecipi di tale perfezione appartiene necessariamente alla stessa specie o insieme<sup>178</sup>.

---

<sup>177</sup> Cf. *Ibi.*, p. 61, n. 28.

<sup>178</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 9, q. 3, a. 4, in Tomo II, p. 63, n. 1. «Dicunt quidam quod omnes angeli necessario sunt eiusdem speciei; ratio eorum fundamentalis est, quia quae participant eandem differentiam nobilissimam, cui non potest addi nobilior, sunt eiusdem speciei; sed huiusmodi sunt omnes angeli, omnes enim participant intellectualitatem, nulla autem differentia est nobilior intellectione; igitur etc. Minor de se nota est; sed maiorem probant, quia differentia contrahens et posterior semper est nobilior; igitur si aliqua conveniant in nobilissima differentia illa, oportet quod sit ultima, ac per

Purtroppo, per i sostenitori di questa tesi, essa è inconsistente, secondo Aureoli, e la motivazione principale è la seguente. Se, infatti, fosse davvero la perfezione della differenza a giustificare l'appartenenza degli Angeli alla stessa specie, allora anche tutti gli animali irrazionali sarebbero necessariamente della stessa specie, dal momento che in essi non si dà proprietà – e quindi differenza – più nobile e perfetta della loro sensibilità:

Contra motivum istius opinionis arguo, quia tunc omnia bruta essent eiusdem speciei, quia conveniunt in sentire, quod videtur esse nobilissimum quocumque alio quod est in eis – nihil enim videtur esse in eis aliud quod habeat rationem vitalitatis<sup>179</sup>

Questa dimostrazione viene perfezionata da Aureoli, confrontandola con una batteria di contro-argomentazioni, che quanti sostengono questa tesi eventualmente opporrebbero alla sua confutazione. Le prove a sfavore dell'argomento di Aureoli si presentano in due versioni. La prima. Il fatto che gli animali irrazionali convengano nell'operazione del sentire – che si distingue, poi, nelle diverse specie animali che l'intelletto ricostruisce – non impone che essi appartengano necessariamente alla stessa specie. Non è, infatti, necessario – direbbe il contestatore di Aureoli – che quanti convengono nell'operazione corrispondente al concetto del genere, come differenza più perfetta, condividano la stessa specie. Se davvero fosse questo il caso, almeno una delle due alternative dovrebbe essere vera: l'intelligenza negli Angeli viene condivisa come un genere che specificamente si distingue nei vari individui corrispondenti; negli animali irrazionali si dà una differenza più perfetta di quella corrispondente all'operazione del sentire. Cionondimeno, entrambe le opzioni sono inverosimili. E se anche si ammettesse che una differenza più perfetta del sentire esiste, sarebbe necessario che ad essa corrispondesse negli animali irrazionali un'operazione altrettanto perfetta. Dal momento che questo non sembra essere il caso, è necessariamente falsa la premessa da cui tali conseguenze discendono<sup>180</sup>. La seconda versione si differenzia dalla prima per il

---

consequens erit differentia speciei specialissimae. Igitur quae conveniunt in illa, sunt eiusdem speciei specialissimae».

<sup>179</sup> Cf. *Ibi.*, n. 2.

<sup>180</sup> Cf. *Ibi.*, nn. 3 – 5. «Primo quia sentire est unum in omnibus brutis genere, differt tamen in eis specificiter, non oportet autem quod aliqua sint eiusdem speciei, quibus differentia aliqua nobilissima secundum conceptum generis est communis. Contra: ita dicam quod intelligere est quoddam commune genere, et differt specie in diversis angelis. Aliter dicitur quod aliqua est differentia in bruto nobilior sensibilitate, puta rudibilitas in asino, vel aliquid aliud simile. Contra: non est operatio aliqua in bruto quae

fatto che la premessa minore su cui si costruisce l'argomento qui contestato da Aureoli viene sostituita. La precisazione introdotta da un *quidam Doctor* – è possibile supporre si tratti, appunto, di Bonaventura – serve a fare chiarezza su un punto lasciato parzialmente inevaso nella prima versione, vale a dire sul modo in cui gli Angeli si dividerebbero in individui distinti, pur restando della stessa specie. Secondo il sostenitore di questa tesi, la proprietà corrispondente ad un genere o ad una specie può contrarsi per l'aggiunta di una differenza ulteriore o per una sola diversità di grado. Un esempio del primo caso: la sensibilità dell'animale è contratta nell'umanità dell'uomo per l'aggiunta della differenza della razionalità. Un esempio del secondo: la sensibilità degli animali razionali, è contratta nei diversi animali non per opera di una differenza, ma solo per una diversità nel grado di contrazione: due animali appartenenti a due specie diverse – ad esempio, una mosca ed un bue – si distinguono per il grado più o meno nobile con cui si contraggono<sup>181</sup>. Secondo quanti sostengono questa posizione, gli Angeli dovrebbero distinguersi in individui distinti rimanendo della stessa specie, in modo analogo a come gli animali irrazionali si distinguono in specie diverse, rimanendo dello stesso genere.

Ora, entrambe queste dimostrazioni risultano, secondo Aureoli, inefficaci. Egli comincia contestando la seconda versione di questa tesi. Ciò che resta piuttosto opaco in questo caso è, dal suo punto di vista, la natura di questi gradi. Aureoli ritiene che si diano soltanto due possibili risposte: o questi gradi rappresentano delle proprietà esterne alla nozione della sensibilità ed aggiunte ad essa, o sono in qualche modo da considerarsi ricomprese nella stessa. Nel primo caso, tali proprietà non sarebbero altro che delle differenze specifiche in grado di contrarre il genere in tante specie differenti. Ma, allora, la sensibilità propria degli animali irrazionali si contrarrebbe in altrettante specie animali differenti e non solo in gradualità differenti. Nel secondo caso, non si tratterebbe di proprietà in alcun modo in grado di diversificare la sensibilità degli

---

transcendat operationem sensibilitatis, nec videtur esse in bruto actus nobilior actu potentiae sensitivae; si autem in eis esset differentia nobilior, necessario inesset eis operatio aliqua sequens differentiam illam, quae quidem operatio est nobilior».

<sup>181</sup> Cf. *Ibi.*, pp. 63 – 64, n. 5. «Sic igitur ratio ista non videtur quod multum concludat. Ideo ad rationem istorum respondet quidam Doctor in summa sua per interemptionem minoris; dicit enim quod sensitivum aliquando contrahitur per differentias, aliquando per gradus; primo modo contrahitur in homine per rationale, secundo modo contrahitur in brutis, non per differentiam, sed per solum gradum nobiliorem et ignobiliorem, alium enim gradum et nobiliorem obtinet sensitivum in bove, alium in musca».

animali irrazionali, che apparterrebbero, di conseguenza, tutti alla stessa specie, nella misura in cui convengono nello stesso genere<sup>182</sup>. Tali gradi, infatti, esprimono o proprietà differenti o la stessa proprietà. In entrambi i casi, vale quanto dimostrato in precedenza:

Si eiusdem, igitur bruta omnia sunt eiusdem speciei. Si vero alterius, ergo bruta differunt ab invicem propriis differentiis, quaecumque sint illae – illis autem differentiis imponetur nomen aliquod et habeo quod sensitivum ubique contrahitur per differentias<sup>183</sup>

Affermare che la sensibilità degli animali irrazionali si contrae in gradualità distinte – la mosca e il bue dell'esempio precedente – impone che sia vera una delle due alternative: che i *bruti* appartengano tutti alla medesima specie, perché condividono la sensibilità o concedere che essi si distinguano per delle differenze specifiche particolari. Entrambe le possibilità contraddicono la tesi che coloro contro i quali qui Aureoli si schiera volevano dimostrare: la prima è falsa per ipotesi, dunque se gli Angeli si distinguono l'uno dall'altro come gli animali irrazionali si distinguono in specie, allora anche gli Angeli dovranno differenziarsi per l'aggiunta di una qualche differenza oltre quella della derivata dalla loro *intellectualitas*<sup>184</sup>. Questo non richiede, secondo Aureoli, che si dia necessariamente una manifestazione dell'operazione corrispondente a tale differenza. Anzi, ritenere che gli Angeli non possano distinguersi in specie, dal momento che, se effettivamente partecipassero di una differenza ulteriore e più perfetta dell'intelligenza, essi dovrebbero di conseguenza manifestare un'operazione ancora più nobile della conoscenza nei termini in cui essa si realizza nelle sostanze immateriali è frutto di un grave equivoco filosofico. Bisogna stare attenti, infatti, a non confondere il procedimento con cui si viene a conoscenza di qualcosa, con il principio formale che rende una cosa ciò che è: *causa essendi* e *ratio cognoscendi* sono due aspetti che devono essere nettamente distinti in qualsiasi operazione di conoscenza. Nel caso degli Angeli,

---

<sup>182</sup> Cf. *Ibi.*, p. 64, n. 6. «Sed hoc dictum videtur esse irrationabile, quaero enim aut illi gradus sunt rationes aliquae superadditae sensitivo contrahentes eum, aut non. Si sic, igitur sunt differentiae specificae - nihil enim aliud capio per differentiam specificam quam rationem formaliter contrahentem rationem generis. Si non sint rationes differentes superadditae, igitur non diversificant sensitivum, ergo erunt eiusdem speciei».

<sup>183</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>184</sup> Cf. *Ibid.* «Dico ergo quod in brutis, est differentia aliqua addita ipsi sensitivitati; similiter in quolibet angelo differentia addita intellectualitati».

questo significa che, secondo Aureoli, la conoscenza della differenza specifica delle diverse tipologie di Angeli non può dipendere formalmente dalla manifestazione dell'operazione che corrisponderebbe a tale differenza. L'ordine di dipendenza è l'opposto: l'origine dell'identità di un oggetto o di una proprietà è la causa, e non l'effetto, dell'operazione che eventualmente ne deriva. Ciò significa che la ragione ultima della differenza di ogni specie angelica dall'altra va innanzitutto ricercata nella natura profonda degli esemplari dei diversi insiemi: non si deve correre il rischio di confondere la modalità con cui si venga a conoscenza di un dato, con ciò che ne fonda l'inequivocabile ed inconfondibile identità: «dico quod differentia specifica non tantum sumitur ab exteriori, puta ab operatione, sed sumitur ab intrinseco»<sup>185</sup>. Il rapporto che c'è tra essere e operazione non è negato da Aureoli, al contrario. Ciò che egli vuole sottolineare, però, è semplicemente il fatto che l'assenza di un'operazione corrispondente ad una eventuale differenza successiva all'operazione dell'*intelligere* non rappresenta una prova sufficiente per affermare che le sostanze angeliche appartengano tutte alla stessa specie: anche se gli Angeli non disponessero di un'operazione più perfetta dell'*intelligere*, sarebbe comunque possibile individuare nella loro natura una differenza specifica, in virtù della quale sarebbe lecito classificarli in specie differenti, mantenendo l'intelligenza come proprietà comune<sup>186</sup>. Come dice Aureoli, infatti, non è necessario che la medesima operazione, svolta da due sostanze appartenenti a specie diverse, sia realizzata da un unico principio. La sensibilità nell'uomo e nel cavallo, pur descrivendo la stessa operazione, deriva da due principi distinti, tanto più se si ammette, come fanno quanti sostengono la tesi che Aureoli sta contestando, che nell'uomo si dia soltanto l'anima intellettuale:

Nec est inconveniens quod operatio eiusdem rationis sit a principiis distinctarum operationum. Sentire enim in equo et in homine, et e converso, videtur esse operatio eiusdem rationis, et tamen principia illius in homine et equo sunt alterius rationis – maxime si principium sentiendi in homine sit sola anima intellectiva, secundum istos, qui ponunt in homine tantummodo unam formam<sup>187</sup>

---

<sup>185</sup> Cf. *Ibi.*, p. 64, n. 7.

<sup>186</sup> Cf. *Ibi.*, pp. 64 – 65, n. 7. «ideo in angelis – etiam si non esset nobilior operatio quam sit intelligere – tamen aliqua alia differentia specifica potest in eis accipi ab intrinseca natura, et ei nomen imponi et definitio, et secundum tales differentias sunt angeli intrinsece alterius et alterius speciei, et operationem habent et nobilissimam secundum hanc rationem communem, quae est intelligere».

<sup>187</sup> Cf. *Ibi.*, p. 65, n. 7.

La negazione del fatto che da una differenza specifica debba necessariamente derivare un'operazione altrettanto specifica mostra la falsità dell'argomento con cui alcuni sosterranno che gli Angeli siano necessariamente tutti della stessa specie e con essa la falsità della stessa tesi. Occorre affermare, pertanto, il contrario e ritenere, come fa Aureoli, che gli Angeli dispongano di una differenza in virtù della quale essi si dividono in specie differenti.

La seconda tesi che Aureoli contesta e in rapporto alla quale modella la propria posizione è quella di Tommaso d'Aquino: «Alia est opinio opposita, quod impossibile est plures angelos esse eiusdem speciei»<sup>188</sup>. La ricostruzione dell'opinione del maestro domenicano risulta piuttosto fedele e cionondimeno, secondo Aureoli, il principale vizio di questa posizione consiste nel fatto di non essere filosoficamente – prima che teologicamente – sostenibile<sup>189</sup>. I sostenitori di questa tesi la presentano come la vera interpretazione dei testi di Aristotele e Averroè. D'altra parte, secondo Aureoli, questo è falso ed è possibile provare che l'intenzione di Aristotele e Averroè fosse proprio affermare il contrario. Allo stesso tempo fare questo gli interessa poco. Ciò che gli preme, innanzitutto, produrre, infatti, è una confutazione della tesi di Tommaso d'Aquino, che non si fondi direttamente su argomenti di autorità, ma di ragione<sup>190</sup>. Per fare questo, egli dimostra che solo Dio è veramente astratto dalla materia e che, di conseguenza, solo in Dio l'indivisibilità numerica dipende direttamente dalla sua immaterialità<sup>191</sup>. Ai fini della validità della prova, è decisivo il significato che Aureoli dà al termine 'materia'. Come fanno presente Aristotele e Averroè, egli ritiene che nessuna forma sia plurificabile ad esclusione di quelle la cui disposizione ammette che la materia possa esservi aggiunta. D'altra parte, non è necessario intendere con il termine 'materia'

---

<sup>188</sup> Cf. *Ibi.*, p. 65, n. 8.

<sup>189</sup> Cf. *Ibi.*, p. 66, n. 11. «Sed contra istam opinionem arguo primo quod ipsa non sit philosophica».

<sup>190</sup> Cf. *Ibid.* «Hoc specialiter dico, quia secundum istos, opinio ista eorum est opinio Philosophi et Commentatoris. Oppositum huius opinionis puto posse probari per mentem Aristotelis et Commentatoris, videlicet quod in formis separatis non repugnat multiplicatio excepta sola prima, quod est Deus. Nec intendo hic multum insistere pro nunc utrum de intentione Aristotelis et Commentatoris fuerit quod substantiae immateriales sint solo numero differentes. Sed vado ad hoc contra opinionem, quod non ideo repugnat substantiis abstractis plurificari, quia carent materia, quae secundum Philosophum contrahit quidditate simpliciter».

<sup>191</sup> Cf. *Ibid.* «sola prima substantia, quae est Deus, est simpliciter abstracta a materia et nulla alia; igitur ratione carentiae materiae soli Deo repugnat plurificari in plura numero».

ciò che entra in combinazione con la forma nelle sostanze composte. Aristotelicamente, infatti, materia è anche tutto ciò che si colloca al di fuori della nozione di forma e che quindi, se c'è, le viene aggiunto dall'esterno<sup>192</sup>. Chiarire questo aspetto, serve ad Aureoli come base per lo svolgimento dell'argomentazione successiva.

Ora, una forma totalmente astratta da ogni materia, intesa in questo modo, coincide con ciò che si esprime nel concetto universale della stessa. Si prenda il concetto universale della rosa. Esso rappresenta tutte le rose possibili e attuali, tanto che, se esso supponesse soltanto una parte di questo insieme, ciò deriverebbe da qualcosa che è esterno al concetto universale della rosa. Rappresentare una porzione della nozione della rosa, dunque, è un accidente – *accidit* – del concetto della rosa. Così, se la rosa universale esistesse realmente e quindi esistesse come forma astratta da qualsiasi materialità, essa sarebbe una sostanza priva di ogni accidentalità, necessaria e quindi non moltiplicabile:

si sit aliqua quidditas quae excludat formaliter omne illud quod accidit quidditati, talis quidditas omnino est implurificabilis<sup>193</sup>

L'assenza di materia che rende la forma non moltiplicabile non significa altro, per Aureoli, che l'assenza di ogni accidentalità della stessa. Proprio questa è la ragione per cui, dal suo punto di vista, solo Dio è, per la sua astrazione dalla materia, non replicabile. Solo la forma prima, come Aureoli la chiama, è scevra da ogni potenza e materialità, dal momento che solo la forma prima esiste necessariamente: «in prima autem forma esse est quidditas eius»<sup>194</sup>. Affermare il contrario significherebbe ammettere che esistano altri enti come Dio, enti che avrebbero l'essere da se stessi; vale a dire – con tutte le complicazioni che questa affermazione porterebbe con sé – altre singolarità. Come si è dimostrato in precedenza, questo è impossibile: solo alla prima forma spetta il titolo di pura singolarità, dal momento che solo la prima forma è esente

---

<sup>192</sup> Cf. *Ibi.*, p. 66, n. 12. «Propter primum sciendum est quod de intentione Philosophi et Commentatoris est quod nulla quidditas sit plurificabilis nisi cui potest addi ratio materiae contrahentis [...] Sed non est putandum quod hic Aristoteles capiat 'materiam' alteram partem compositi condivisam contra formam, quia caeli sunt plures, et tamen secundum intentionem Philosophi non habent materiam quae est altera pars – ut videbitur infra – sed per 'materiam' intendit omne additum quidditati, quicquid sit illud».

<sup>193</sup> Cf. *Ibi.*, p. 67, n. 13.

<sup>194</sup> Cf. *Ibi.*, n. 14.

da qualsiasi materialità, potenzialità e accidentalità<sup>195</sup>. È proprio questo, d'altra parte, secondo Aureoli, il contenuto delle condanne e degli ammonimenti pronunciati dal Vescovo Tempier nel 1277 a Parigi:

Sic igitur patet quod haec opinio non est philosophica. Sed nec etiam theologica. Primo, quia est contra articulum excommunicatum parisiis, qui dicit quod, quia angelus non habet materiam, Deus non possit plures facere angelos eiusdem speciei, error. Et alius articulus dicit sic: formae non recipiunt divisionem nisi per materiam, error<sup>196</sup>

Come la lettera del Concilio, qui astutamente richiamato da Aureoli, indica, la tesi di Tommaso d'Aquino sull'individuazione angelica sarebbe contro l'insegnamento della fede cristiana. Enfatizzare questo aspetto serve al teologo francescano per provare di riflesso la bontà e insieme la correttezza della propria posizione. D'altra parte, Aureoli ritiene che l'opinione del domenicano sia anche apertamente in contraddizione con i dettami della ragione filosofica, secondo Aureoli e lo si è visto. Aristotele e Averroè portano diversi argomenti in favore del fatto che la sola realtà necessaria sia la sostanza prima: tutto il resto non ha l'essere da se stesso, ma lo riceve, tradendo la propria potenzialità<sup>197</sup>. Cionondimeno, Aureoli produce un ultimo e interessantissimo argomento per confutare la tesi di Tommaso d'Aquino sull'individuazione per mezzo della materia e quindi mostrare, ancora una volta, come sia quello di Dio l'unico caso in cui l'immaterialità della sostanza implichi anche la sua implurificabilità. Se, infatti, ad ogni Angelo corrispondesse una specie, per la stessa ragione, dice Aureoli, bisognerebbe ammettere l'unicità dell'anima intellettuale, una volta che le diverse anime umane si fossero separate dal corpo: «eadem ratione qua angelus esset implurificabilis, esset implurificabilis anima. Ergo anima separata non est nisi una»<sup>198</sup>. Ribattere, come farebbe Tommaso, che il caso degli Angeli e quello dell'anima intellettuale sono diversi, secondo Aureoli, non serve a nulla. Nelle sostanze materiali, la divisione di una specie negli individui che la istanziano avviene per il fatto che la forma corrispondente viene

---

<sup>195</sup> Cf. *Ibi.*, p.68, n. 15. «quidditati autem omni praeter quidditatem primam secundum philosophicam veritatem convenit recipere additum quidditati»

<sup>196</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>197</sup> Cf. *Ibi.*, p. 67, n. 14. «Haec est intentio Philosophi et Commentatoris expressa. Probo hoc primo per Commentatorem III De Anima, commento 18 [...] Ipse autem in commento 18 dicit quod in prima forma tantum est idem quidditas et existentia».

<sup>198</sup> Cf. *Ibi.*, p. 68, n. 17.



ricevuta in diverse porzioni di materia. È, quindi, in forza della disposizione (*aptitudo*) potenziale che mantiene con il corpo, presso il quale si è moltiplicata, che l'anima separata mantiene la sua individualità non sembra essere un correttivo sufficiente<sup>199</sup>. Ora, il fatto che l'anima, una volta che si sia separata dal corpo, resti individuata richiede senza eccezione che la causa formale della sua individuazione si mantenga in atto congiuntamente alla sua esistenza come sostanza separata: come l'esistenza piena di un corpo bianco impone la permanenza in atto di ciò per cui esso è bianco, vale a dire la bianchezza, lo stesso deve valere per l'anima separata. Se, però, il principio della sua individuazione coincide con la sua relazione in atto con il corpo in cui si particolarizza, cessato tale rapporto, l'anima separata non può che essere unica per tutto il genere umano. Chi, pertanto, sostiene che non si possa dare più di un Angelo per specie dovrebbe, per la stessa ragione, ammettere l'unicità dell'intelletto<sup>200</sup>. L'assurdità filosofica e teologica della tesi di Averroè, cui, senza che Tommaso lo sapesse, le sue tesi, secondo Aureoli, andavano necessariamente a coincidere, impongono il rifiuto della premessa da cui muovono; vale a dire, che l'individuazione delle sostanze avvenga nel rapporto con la materia e non ci sia più di un Angelo per specie. Sgombrando il campo dalle teorie avversarie, Aureoli cerca di mettere in luce come la sua sia la posizione più adeguata per spiegare l'individuazione angelica e delle sostanze immateriali in genere. Dal suo punto di vista, ogni sostanza immateriale è individuata e perfettamente distinta in virtù di se stessa. Come per la realtà ordinaria, infatti, anche in quella soprannaturale, la particolarità rappresenta il marchio dell'esistenza:

Dico ergo ad quaestionem quod plures possunt esse angeli in eadem specie, plures etiam species sub eodem genere, non enim est magis contracta natura intellectualis quam natura sensibilis; sed natura sensibilis plurificatur in species et individua; igitur etc<sup>201</sup>

---

<sup>199</sup> Cf. *Ibid.* «Dices: non est simile, anima enim multiplicatur penes corpora, quia individuatur per habitudinem ad corpus, quae aptitudine inest animae separatae, licet non actu».

<sup>200</sup> Cf. *Ibi.*, n. 18. «Contra: effectus formalis in actu requirit rationem eius formalem in actu, sicut album in actu requirit albedinem in actu, et non sufficit sola habitudo ad albedinem. Unde puto quod qui dicit quod impossibile est esse nisi unicum individuum angeli in una specie, quia in angelis non est quantitas nec materia, quod eadem ratione habet ponere quod sit unus intellectus numero in omnibus, et hoc, quia per eos individuatio fit per quantitatem».

<sup>201</sup> Cf. *Ibi.*, pp. 68 – 69, n. 19.

Nessun grado contraente presiede, dunque, all'individuazione delle anime umane e degli Angeli. Anzi, affinché, in se stesse individuate, esse appaiano anche reciprocamente distinguibili, le sostanze immateriali rappresentano, secondo Aureoli, un grado di realizzazione della specie cui appartengono in ciascun caso unico e irriducibile (*quodlibet singulare sit ratio specifica totaliter subsistens in tali gradu*). Un grado non divisibile, né equiparabile, tale che ogni anima ed ogni Angelo che lo suppone costituisce, senza per questo esistere come singolarità, un'entità irripetibile, non replicabile<sup>202</sup>. È dunque impossibile, secondo Aureoli, che si realizzi per le sostanze immateriali ciò che invece vale per quelle materiali. Nel dominio degli enti materiali, infatti, nessun individuo esprime completamente in se stesso il grado di intensità con cui pure realizza il particolare della specie cui appartiene. Aureoli lo mette in luce con un esempio, laddove discute del ruolo della quantità nell'individuazione delle sostanze materiali. Due ciottoli derivati dalla frantumazione di un'unica pietra non acquisiscono in forza di tale

---

<sup>202</sup> Per quanto Aureoli qui sembri parzialmente rivalutare – almeno per le sostanze immateriali – la funzione dei gradi di individuazione, precedentemente criticati, occorre notare che egli non riserva loro nessuna capacità contraente o individuante effettiva. Come detto, l'individualità, in quanto tale, non ha una causa o principio formale. Il grado individuale di un'anima o di un Angelo, dunque, sembra qui solo 'accompagnare' – con tutta l'opacità che questa espressione porta con sé – o manifestare l'individualità di una determinata sostanza immateriale. Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 35, pars 4, a. 3, in *The Electronic Scriptum*, p. 20. «Ulterius ergo considerandum quod in substantiis abstractis, utpote in animabus et angelis, ubi non sunt individua signata, sed singularia abstracta, multa quidem sub una specie quod de animabus negari non potest, ibi est impossibile quod singularia apud aliquam cognitivam potentiam distinguerentur, si ratio specifica salvaretur in eis in eodem gradu. Nihil enim esset simile in uno quin simile reperiretur in alio, quia nec ratio specifica nec gradus alius nec etiam signabilitas, quia non est in eis situs nec possunt demonstrari, cum omnis demonstratio per necessitatem situm includat, ut supra dictum est. Unde necesse est, cum omne distinctum ens distincte possit cognosci, quod singularia ista sub alio et alio gradu participant specificam rationem sic quod non possint plura reperiri in eodem gradu, immo quodlibet singulare sit ratio specifica totaliter subsistens in tali gradu, sic quod sit totus ille gradus subsistens adequans omnia signata, si essent possibilis fieri in illo gradu; sicut si poneretur aliquis gradus albedinis totaliter subsistere simpliciter et alius gradus similiter, tunc enim plures albedines essent eiusdem speciei, nec essent albedines istae signatae, sed quaelibet esset, non\* quidem tota albedo simpliciter, sed albedo tota in tali gradu. Secundum hoc ergo multiplicantur animae infra eandem speciem non quod sint individua signata, utpote anima ista vel illa, immo quaelibet est quoddam totale subsistens in suo gradu simpliciter absque omni signatione; et propter hoc recipiunt formas simpliciter et species quae non sunt iste vel ille, sed repraesentant naturas simpliciter et universales. Et idem oportet ponere de intelligentiis separatis, si fuerint plures eiusdem speciei, aliter enim non est possibile quod plurificentur nisi per istum modum».

separazione una forma nuova. Il fatto che ora sussistano come sostanze attualmente discrete, laddove nella pietra di partenza erano soltanto potenzialmente tali, dipende unicamente da una divisione della stessa forma in un due realtà distinte. Ciò che, dunque, le qualifica nella loro nuova individualità non è l'aggiunta di un grado individuante differente, ma semplicemente il fatto di essere distinguibili in virtù di una diversa porzione di quantità che le accompagna. Ogni pietra derivata dalla divisione del nucleo originale realizza l'entità della pietra da cui è tratta come realtà individuale e attualmente discreta con la stessa intensità con cui la realizzava in precedenza, quando, attualmente identica ad ogni altra parte, vi occorreva solo come potenzialmente distinte<sup>203</sup>. La radice della discrepanza fra le sostanze materiali e quelle immateriali sta, dunque, nel fatto che la natura che si realizza nel particolare materiale come sua forma è, diversamente dalle sostanze immateriali, completamente aderente al proprio soggetto ed equamente distribuita in esso, al punto che, diviso in due o più componenti – come la pietra divisa in più parti della stessa – ciascuna porzione realizza la natura della specie che pure istanza con lo stesso grado di intensità con cui la realizza la sostanza da cui come parte ognuna è stata tratta<sup>204</sup>. Questo è irrealizzabile nelle sostanze immateriali: dalla divisione di un Angelo in due parti, non derivano due Angeli, ma la sola distruzione di un'unità sostanziale; dalla divisione di un uomo in due parti non si

---

<sup>203</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 9, q. 3, a. 3, in Tomo II, p. 55, n. 16. «illo differunt duo lapides actu discreti quo different in potentia, si essent continuati. Sed si duo lapides essent continuati, different ad invicem praecise per quantitatem et haec est differentia in potentia, qualis est inter continua. Maior patet, quia quando fiunt actu duo individua quae ante erant continua, non acquiritur eis realitas nova, quia ibi non est generatio alicuius formae, sed tantum est ibi divisio quaedam, immo quicquid est modo actu in eis post divisionem, erat ante; igitur illud quod erat eis prius ratio differentiae in potentia, cum erat continua, est nunc eis post divisionem ratio differendi in actu».

<sup>204</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 35, pars 4, a. 3, in *The Electronic Scriptum*, p. 20. «Cuius ratio est quia omne quantum pars est et in partes divisibile, potest enim omnis lapis, quantum est ex se, alteri continuari, et omnis albedo omni albedini; et rursus dato lapide in aliquo gradu, ille divisibilis est in duos quorum quilibet retinebit formam lapidis in eodem gradu. Et per consequens possibles sunt duo lapides in eodem gradu; et qua ratione duo et infiniti. Unde manifestum est quod dato aliquo individuo corporeae naturae, sive substantialis sive accidentalis, in aliquo uno gradu, cum forma illa extensa sit et habens partes uniformes, statim partes illae formam ipsam participant in eodem gradu, et ita si dividantur, erunt plura individua in eodem gradu. Impossibile est igitur quod aliquod individuum corporeum et extensum sit totus unus gradus alicuius speciei subsistens. Relinquitur ergo quod sit pars signata illius gradus, ex quo totus non est».

ottengono certo due uomini distinti, ma solo la morte dello stesso<sup>205</sup>. Se, dunque, per Aureoli, non è contraddittorio ammettere due o più forme di sostanze o accidenti materiali realmente distinti e pure dello stesso grado, egli però ritiene sia impossibile che questo avvenga per due o più anime o due o più Angeli<sup>206</sup>.

### 3.7 L'unità specifica, o il fondamento dell'universale

La distinzione tra individualità e singolarità rappresenta, per Aureoli, una prima risposta al problema del fondamento degli universali. Nella misura in cui ciò che esiste,

---

<sup>205</sup> Si intravede qui, anche se in controluce, la posizione di Aureoli in merito allo statuto dell'anima umana. Tema in sé complesso, è spesso sottoposto a ripensamenti e parziali ritrattazioni da parte del Maestro Francescano. Il pronunciamento ufficiale della Chiesa sull'argomento, con il Concilio di Vienne del 1311, stabilisce che l'anima intellettuale umana sia veramente e per sé la forma del corpo. Pur non nascondendo la propria preferenza filosofica per la tesi che, cara alla scuola francescana, considerava l'anima innanzitutto una sostanza che solo derivatamente attua la potenzialità della materia ed essendoci contemporaneamente nelle dichiarazioni dei Padri espliciti rimandi a questa stessa dottrina, Aureoli conviene che per fede ed obbedienza sia più opportuno aderire alla formulazione presentata dal Concilio. Su questo tema, ancora in sé poco battuto dagli studiosi, si vedano: A. BALDISSERA, *La decisione del concilio di Vienne (1311) 'Substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis forma' nell'interpretazione di un contemporaneo*, in *Rivista di filosofia neo-scolastica* 34, 1942, pp. 212-32; W. DUBA, *The Souls after Vienne: Franciscan Theologian's Views on the Plurality of Forms and the Plurality of Souls, ca. 1315-1330*, in P.J.J.M. BAKKER, S.W. DE BOER, C. LEIJENHORST (eds.), *Psychology and the Other Disciplines. A Case of Cross-Disciplinary Interaction (1250-1750)*, Brill, Leiden 2012, pp. 171 - 271; L. O. NIELSEN, *The Quodlibet of Peter Auriol*, in C. SCHABEL (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, Brill, Leiden 2007, pp. 267-331. Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 16, q. 2, ed. Romae 1605, f. 223b: «Quantum ad secundam quaestionem arguo primo quod secundum fidei veritatem et sanctorum testimonia non oportet dicere quod anima sit forma corporis univoce cum aliis, sic: quia in symbolo Athanasii dicit quod, sicut ex anima et corpore fit unus homo, ita Deus et homo est unus Christus; igitur, cum divinitas et humanitas in Christo neutrum insit alteri per modum formae, sequitur quod anima et corpus in homine sic se habebunt quod neutrum inhaerit alteri ut forma informans; igitur anima non est univoce forma corporis cum aliis formis informantibus suas materias.— In oppositum est decretalis nova condita in sacro concilio Viennensi, ubi dicitur quod anima est forma corporis univoce sicut formae aliae sive animae aliae, et ponitur illa decretalis *Extra, De summa Trinitate et fide catholica*'».

<sup>206</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 35, pars 4, a. 3, in *The Electronic Scriptum*, p. 20. «Ulterius vero considerandum est quod in speciebus corporeis substantiarum et accidentium in quibus reperibilia sunt individua signata, ut haec albedo et hic lapis, dici non potest quod quodlibet individuum sit totus unus gradus illius speciei subsistens, alioquin non possent duae albedines reperiri in eodem gradu aut duo calores nec duo lapides pretiosi, cuius oppositum experimur».

ad esclusione di Dio, è individuale, le cose, per come si presentano, sono in se stesse la condizione perché si diano concetti universali validi. D'altra parte, Aureoli non si ferma qui e offre una soluzione esplicita a questo interrogativo: per quanto la realtà sia composta da entità particolari, egli ritiene che esista un fondamento extra-mentale dei concetti generali. La complessità connaturata a tale questione è addirittura esaltata dall'ontologia essenziale abbracciata da Aureoli: egli ha esplicitamente negato la possibilità che l'unità espressa dall'universale si dia come tale nella realtà extra-mentale. Alla luce di questo, ammettere che i concetti generali abbiano una validità e un fondamento, senza per questo concedere che tale fondamento esista così come lo si incontra nel pensato riduce drasticamente il numero delle soluzioni possibili.

### 3.7.1 L'unità similitudinaria

In q. 3, a. 3, dopo essersi impegnato in una lunga disamina critica delle varie teorie dell'individualità, Aureoli si chiede che cosa sia il principio di individuazione. Dal suo punto di vista, porsi questa domanda equivale a domandarsi che cosa l'individualità aggiunga alla nozione della specie<sup>207</sup>. La risposta di Aureoli è netta e riflette la sua opzione metafisica fondamentale. La sua preferenza cade su un'ontologia parsimoniosa, nella quale nulla che non sia particolare può effettivamente esistere nella realtà extra-mentale:

Prima est quod realiter loquendo quaestio nulla est, cum quaeritur quid addit individuum ad rationem speciei, quoniam omnis res eo quod est singularis est; et eo ipso quo est indifferens et communis necessario est concepta. Ideo quaerere aliquid per quid res, quae est extra intellectum, est singularis, nihil est quaerere [...] Tunc cum quaeritur per quid est res singularis, dico quod omnis res est se ipsa singularis, et per nihil aliud<sup>208</sup>

Tutto ciò che esiste, per il fatto stesso di esistere, esiste come singolare, secondo Aureoli<sup>209</sup>. Da questo punto di vista, la domanda sull'origine dell'individualità e della

---

<sup>207</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 9, q. 3, a. 3, in Tomo II, p. 50, n. 1. «Universaliter quid est principium individuationis sive quid addit individuum super speciem?».

<sup>208</sup> Cf. *Ibi.*, n. 3.

<sup>209</sup> Per cogliere il senso del procedimento di Aureoli, si tenga a mente la distinzione tra individuo e singolare e delle precisazioni al riguardo che sono state fatte in precedenza.

singularità è svuotata di significato; essa si rivela un interrogativo inutile: «quaerere aliquid per quid res, quae est extra intellectum, est singularis, nihil est quaerere». Ciò è emerso anche in precedenza: indivisibilità, finitezza, individualità e singularità sono, per Aureoli, proprietà primitive. Esse accompagnano l'esistenza secondo sfaccettature diverse, ma senza possibilità di eccezione. Ora, se queste sono le premesse da cui muove Aureoli, ciò d'altra parte non significa che l'universalità non abbia alcun diritto di cittadinanza nel contesto teorico da lui elaborato. Essa va ricollocata: il reame dell'universale è, per Aureoli, soltanto il pensato. Egli afferma con molta chiarezza questo punto. L'unità specifica si dà solo nel concetto universale ed è un'unità *similitudinaria* o qualitativa. L'unità specifica è *similitudinaria*, nella misura in cui essa esprime una proprietà che per la sua generalità potrà essere condivisa da più entità che l'intelletto riconoscerà come qualitativamente indiscernibili. Essa è qualitativa, dal momento che l'universale non denota un'entità dotata di una consistenza ontologica autonoma (*hoc aliquid*), ma un modo d'essere (*quale quid*) e quindi un predicato o una proprietà della sostanza:

Ad tertiam quaestionem utrum unitas specifica sit tantum unitas similitudinaria, et qualitativa, respondeo. Dico quod sic, et ad hoc est auctoritas expressa Aristotelis in Praedicamentis, ubi dicit quod prima substantia significat hoc aliquid, secunda vero substantia, cuius sunt omnia universalia, significat quale quid<sup>210</sup>

Designando la proprietà generale di un individuo, il concetto dell'unità specifica secondariamente esprime la somiglianza in virtù della quale più entità possono fondatamente essere raccolte. D'altra parte, esprimendo qualcosa che non è localizzato, individuato, ma comune, l'unità specifica che fonda l'universale suppone un'unità che come tale non si ritrova nella realtà extra-mentale. Essa è il prodotto del lavoro dell'intelletto sui dati che la realtà gli offre. L'unità che nel concetto si esprime si trova al di fuori dell'intelletto in un modo del tutto diverso, vi occorre quasi implicitamente: «ista unitas est in re extra in potentia et inchoative»<sup>211</sup>. Che cosa significa? Aureoli usa questo termine in modo piuttosto uniforme all'interno della sua produzione. Normalmente, questo avverbio viene impiegato per descrivere la potenzialità di una realtà – in

---

<sup>210</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 9, q. 2, a. 3, in Tomo II, p. 24, n. 1.

<sup>211</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 9, q. 2, a. 4, in Tomo II, p. 27, n. 2.

particolare, la potenzialità della materia – in riferimento al proprio atto<sup>212</sup>. Una cosa che esiste *inchoative* è in sé tronca, mutilata, secondo Aureoli. È una cosa che esiste in modo parziale, indefinito: essa è inespressa e senza volto. Solo per mezzo dell'atto corrispondente, ciò che esiste solo *inchoative* è portato a compimento, acquisisce una determinazione e diventa ciò che è<sup>213</sup>. Ora, affermare che l'unità dell'universale esiste nella realtà extra-mentale soltanto in potenza si inserisce perfettamente nel quadro più ampio dell'ontologia di Aureoli. Se l'unità dell'universale esiste nella realtà solo *inchoative*, ciò significa che essa non può pretendere di avere alcuna consistenza autonoma dall'attività cognitiva. Esistere come unità specifica – la sua determinatezza e attualità – dipende completamente dall'intelletto:

Ideo si quaeras, unitas specifica humanitatis, in quo est formaliter, dico quod in humanitate, non absolute, sed ut concepta est, et hoc modo idem est quod conceptus obiectivus hominis<sup>214</sup>

---

<sup>212</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 12, q. 1, a. 7, ed. Romae, f. 172b. «Ad cuius evidentiam sciendum est quod incompletum uno modo dicitur quasi in gradu parvo et diminuto, eo modo quo albedo in gradu remisso dicitur in incompleta. Alio modo dicitur incompletum, quia est inchoativum alicuius completae rationis, carens tamen ratione, ut sic non sit in se dicens naturam aliquam propriam sed determinatam, sed sit inchoativum determinatae rationis; et hoc modo incompletum idem est quod interminatum et truncatum [...] Est ergo materia ens incompletum, quia truncatum et diminutum, et inchoativum omnis generabilis, et corruptibilis entitatis. Forma vero dicitur complementum et perfectio. Et ideo ex materia et forma sint unum completum perfectum, sicut ex inchoativo rei, et complemento eius».

<sup>213</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 12, q. 2, a. 1, ed. Romae, f. 175a. «Imagino ergo primo realitatem, quae est omne generabile et corruptibile in potentia et confuse, haec realitas est realitas omnis generabilis et corruptibilis amoto complemento. Ideo est realitas incompleta inchoativae rei completae. Imagino secundo quod huic realitati adveniat actuatio, et complementum alicuius unius determinatae rationis. Tale complementum, et actuatio non est realitas in se praecise, ita quod in sua ratione sit ratio determinata in actu, est tamen complementum rationis determinatae in actu. Unde sicut prima realitas erat natura incompleta et truncata, quia inchoata tantummodo rationis determinatae completae in actu, sic realitas haec est truncata ac incompleta, quia tantummodo est complementum rationis determinatae et completae in eo quod est actuatio [175a] quaedam realitatis illius, quae dicebatur inchoativa. Tertio imagino compositum ex inchoativo in suo complemento, et ideo est res et ratio determinata demonstrata in actu completo, alia autem duo tantum modo sunt realitates imprecisae istius, et altera ut inchoatio, altera vero ut complementum. Unde hoc modo non est difficile imaginari quod aliqua sunt talia quod non sunt in se ratio aliqua determinata in actu, sed attendimus quod inchoativum rei non est res aliqua terminata in actu, quia tantummodo est res illa cuius dicitur inchoativum confuse et in potentia».

<sup>214</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 9, q. 2, a. 4, in Tomo II, pp. 26 – 27, n. 2.

L'unità dell'universale, che nella realtà esiste solo in modo confuso ed inespresso, si manifesta nella sua pienezza solo per mezzo della potenza intellettuale. Se questo fa giustamente pensare che senza attività noetica non si dia fondamento dell'universale, d'altra parte, proprio il fatto che tale unità si dia in potenza al di fuori dell'intelletto rappresenta un argine significativo alla riduzione della conoscenza ad arbitrio del pensiero e allo scivolamento definitivo su posizioni nominalistiche. Una cosa che esiste in potenza, portata in atto, non potrà essere nulla di diverso da ciò doveva essere. Il fatto che Aureoli leghi l'unità del concetto universale al suo fondamento reale con la relazione di atto e potenza gli permette di affermare che, nel passaggio dalla realtà al pensiero, ciò che l'intelletto conosce attraverso il concetto non è un'altra cosa da ciò che effettivamente esiste. La necessità del rapporto che vincola l'atto a ciò di cui è atto è la prima garanzia che Aureoli individua della trasferibilità del contenuto conoscitivo dalla realtà all'intelletto: il fondamento degli universali non è arbitrario, essi esprimono come le cose stanno. Quello che resta da fare, per vedere se Aureoli riesca effettivamente a mantenere intatto il principio di trasferibilità delle informazioni dal mondo all'intelletto è analizzare come Aureoli pensi l'universale (i), configuri la potenzialità dell'esistenza del suo fondamento nella realtà (ii) e, infine, ritenga si realizzi il nesso tra questa e l'attività conoscitiva (iii).

### 3.7.2 Il concetto di Socrate come Socrate e il concetto di Socrate come uomo

Per capire il modo in cui Aureoli intenda l'universale (i), è necessario esaminare che cosa, dal suo punto di vista, l'universale esprime. In tal senso, è bene cominciare con l'analisi di un caso concreto. Quando l'intelletto predica una proprietà di un soggetto, esso, secondo Aureoli, non fa altro che predicare la medesima cosa di se stessa: «dico quod non praedicetur alia res quam Sorteitas, cum dicitur 'Sortes est homo'»<sup>215</sup>. In ogni proposizione in cui si realizza una forma di predicazione essenziale, è lo stesso oggetto ad essere pensato, conosciuto attraverso due concetti distinti ed espresso come soggetto e

---

<sup>215</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 9, q. 2, a. 1, in Tomo II, p. 9, n. 27.



predicato<sup>216</sup>. Aureoli giustifica la sua affermazione, introducendo una delle sue tesi più rilevanti in ambito epistemologico:

loquendo de re in ordine ad intellectum qui cognoscit eandem rem alio et alio conceptu, cum accipit Sortem ut Sortem et ut hominem - quaelibet enim res singularis nata est facere de se alium et alium conceptum, et unum notiozem altero, per quem declarat illum - et sic eadem res sub conceptu noto praedicatur de se sub conceptu ignoto, est enim res omnino una sub utroque conceptu, et intellectus ponit per eandem similitudinem confusam omnia individua unum conceptum specificum<sup>217</sup>

Secondo Aureoli, caratteristico dell'interazione tra pensiero e realtà è il fatto che di uno stesso oggetto l'intelletto può formare concetti diversi, distinti per ordine di chiarezza. Si prenda il caso di Socrate. Quando l'intelletto forma il concetto di Socrate e il concetto di uomo, il referente è in entrambi casi lo stesso. Ciò che è conosciuto attraverso l'uno e l'altro è la stessa porzione di realtà: Socrate nella sua irripetibile singolarità. Ciò che li differenzia è la trasparenza della nozione che essi esprimono, l'immediatezza con cui si può cogliere ciò che è conosciuto. Pensata nel concetto più noto, la realtà rivela (*res declarat*) il contenuto del concetto meno noto. Questo emerge con chiarezza nella predicazione essenziale. La validità della congiunzione di concetto noto e concetto oscuro è garantita dal fatto che essi hanno lo stesso referente. Realizzando tale nesso, la predicazione essenziale presenta l'oggetto da conoscere da una nuova angolatura: essa esprime la correlazione tra l'impenetrabile concetto della singolarità e quello della sua natura specifica e quello che ciascuno di essi individualmente intrattiene con il referente di cui sono concetti. Come si è visto, Aureoli ritiene che questo nesso essenziale – il fatto che Socrate partecipi dell'umanità – non faccia capo ad una proprietà che esiste come tale nella realtà extra-mentale. L'unità specifica di Socrate esiste in Socrate soltanto come potenza. Essa è portata al compimento del suo atto – a sussistere come unità specifica – solo attraverso e nella facoltà dell'intelletto: esistendo come materiale grezzo, la consistenza del fondamento dell'universale è determinata dal pensiero. D'altro canto, emerge qui quanto era già stato introdotto in precedenza e cioè che, per Aureoli, la conoscenza umana non è

---

<sup>216</sup> Cf. *Ibid.* «dico quod quantum ad rem, ita est, vere enim secundum rem eadem est res quae ponitur in subiecto et quae ponitur in praedicato».

<sup>217</sup> Cf. *Ibi.*, pp. 9 – 10.

interamente riducibile ad un arbitrio dell'intelletto. L'intelletto è quasi portato dalla realtà delle cose – dal fatto che le cose stanno così – a riconoscere che Socrate è essenzialmente un uomo. Aureoli è molto chiaro. Il primato sia cronologico, che materiale della conoscenza è solo della *res*: «quaelibet enim res singularis nata est facere de se alium et alium conceptum»<sup>218</sup>. È l'oggetto, per ciò che esso è, ad attivare, in collaborazione con il pensiero, un processo di conoscenza. Condizione necessaria per quanto riguarda l'attivazione di tale processo, l'intelletto da solo non basta a spiegare il contenuto di ciò che è conosciuto. Secondo Aureoli, il pensiero è in qualche modo costretto a lavorare sul materiale che la realtà gli offre (*nata est facere de se*). Il risultato di questa cooperazione sono dei concetti che in qualche misura – occorrerà vedere quale – riflettono la realtà nei suoi aspetti essenziali. È importante sottolinearlo: secondo Aureoli, pensare è sempre un pensare in accordo a ciò che la realtà offre e concepire è sempre concepire nei limiti in cui le cose si danno: conoscendo la realtà, l'intelletto sulla realtà si fonda. Così, ciò che nella realtà esiste solo allo stato grezzo ed in potenza, venendo ad esistere in atto per opera della facoltà intellettiva, cambia modo d'essere, ma non il contenuto della propria natura. Da questo punto di vista, una buona fetta della storiografia filosofica meno recente<sup>219</sup>, interpretandola come una forma di concettualismo puro o di nominalismo ambiguo, sembra mancare il vero cuore della posizione di Aureoli. Differentemente da quanto sostenuto da questa tradizione di studi, Aureoli ritiene che gli universali non siano delle entità fittizie, prive di qualsiasi radicamento diretto nella realtà extra-mentale. I testi qui presi in considerazione spingono in un'altra direzione: la priorità della realtà e il fatto che essa svolga il ruolo di fondamento dei concetti universali rappresentano abbastanza chiaramente i presupposti della teoria della conoscenza di Aureoli. Più recentemente, anche R. L. Friedman ha insistito su questo punto, mostrando in maniera molto netta come la tesi di Dreiling e quanti seguono la sua linea interpretativa si riveli ormai poco aderente all'insegnamento

---

<sup>218</sup> Cf. *supra*, c. 3, n. 217.

<sup>219</sup> Cf. R. DREILING, *Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanerbischofs Petrus Aureoli (Pierre d'Auriol)* BGPTM 11.6, Münster 1913; P. A. F. PREZIOSO, *Il nominalismo ambiguo di Pietro Aureolo*, in *Sapienza*, 25, 1972, pp. 265-329; *La teoria dell'essere apparente nella gnoseologia di Pietro Aureolo*, O. F. M. (f. 1322), O. F. M. in *Studi Francescani*, Anno XXII, XLVI – Fasc. 1-2, Gennaio - Giugno 1950, Vallecchi Editore, Firenze 1950, pp. 15 – 43; *Essenza ed esistenza in Pietro Aureolo*, in *Rassegna di scienze filosofiche* 18 1965, pp. 104-25.

di Aureoli<sup>220</sup>. Così, per quanto il teologo francescano abbracci un'ontologia parsimoniosa, lontana dalle forme di realismo dei suoi contemporanei, è vero dire che Aureoli escogita più di un correttivo teorico per controbilanciare il potere dell'intelletto nel processo di conoscenza della realtà. La sua posizione e l'atteggiamento filosofico che lo anima si avvicinano molto di più alle istanze di una forma molto speciale di realismo moderato, o – come la più recente letteratura sul tema lo interpreta – di concettualismo altrettanto moderato<sup>221</sup>.

Questa impostazione del rapporto tra intelletto e realtà può essere ritrovata nella discussione che Aureoli intavola nella prima parte di d. 9, q. 3, a. 3. Dopo aver preventivamente bollato come priva di senso la questione relativa alla causa dell'individuazione della singolarità, Aureoli ammette che ci sia almeno un punto su cui valga la pena riflettere. Se, per un verso, è vero che tutto ciò che esiste è per sua natura singolare, per l'altro, non è altrettanto evidente, secondo Aureoli, se il concetto di Socrate aggiunga effettivamente qualcosa al concetto di uomo. Si tratta di una questione

---

<sup>220</sup> Cf. R. L. FRIEDMAN, *Peter Auriol on Intentions and Essential Predication*, in *Medieval Analyses in Language and Cognition*, in S. EBBESEN, R.L. FRIEDMAN (eds.), The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, Copenhagen, 1999, p. 416. «Auriol claims that “it is the nature (*nata est*) of every singular thing to make one more concept of itself”, and this at least suggests a different interpretation that Dreiling's. In fact, I will show that, for Auriol, there is a direct extra-mental ground for our universal concepts: there is e.g., a characteristic innate to each and every member of the same genus that upon intellectual acquaintance leads us to form the concept of that genus».

<sup>221</sup> A questo riguardo, è importante fare alcune precisazioni. Il termine 'concettualismo' può risultare ambiguo. In senso stretto, esso fa riferimento a quelle correnti filosofiche in cui l'universale non ha di fatto fondamento nella realtà extra-mentale. Questo, abbiamo visto, non è il caso di Aureoli – non è un caso se con questo appellativo viene talvolta interpretata la lezione di Guglielmo di Ockham, dalla quale quella di Aureoli resta distante. Cf. A. GHISALBERTI, *Guglielmo di Ockham*, Vita e Pensiero, Milano 1996, in particolare pp. 89 – 90. Per quanto personalmente si preferisca considerarlo un realista moderato molto particolare, Aureoli può legittimamente essere definito un concettualista, a patto che con questo termine si intenda che, pur non essendoci un fondamento degli universali che esista in atto nella realtà extra-mentale, dal momento che esistono soltanto entità singolari, cionondimeno i concetti universali abbiano un valore, un fondamento effettivo e quindi esprimano realmente qualcosa della realtà. Sul rapporto tra la teoria della conoscenza di Ockham e quella di Aureoli è senz'altro prezioso il contributo di McCord Adams. Cf. M. MCCORD ADAMS, *Ockham's nominalism and non real entities*, in *The Philosophical Review*, 86, 2, 1977, pp. 144 – 176.

complessa, che merita una approfondita disamina<sup>222</sup>. Come è già stato anticipato in occasione della discussione sulla differenza tra individuo e singolare, Aureoli ritiene che il concetto di Socrate non aggiunga nulla al concetto di uomo. La socraticità non esprime un contenuto formale alternativo e quindi esterno all'umanità di Socrate. Ciò significa che Socrate non aggiunge una nozione in più a quella uomo, tale che, una volta sottratta, il risultato ottenuto equivarrebbe al concetto di uomo. Singolare – qui inteso nel senso di Socrate come singolarità – e universale corrispondente – in questo caso, il concetto di uomo – non si rapportano fra loro nei termini di addizione e sottrazione<sup>223</sup>. Che cosa, dunque, sono il concetto di Socrate in quanto Socrate e il concetto di Socrate in quanto uomo? Come l'uno si rapporta all'altro?

Per rispondere a tale quesito, Aureoli introduce la sua soluzione, facendo due puntualizzazioni molto importanti. La prima. Egli ritiene che esistano due modi alternativi per cui due o più concetti possono dirsi distinti: per addizione e per ordine. Due (o più) concetti si distinguono per addizione, quando uno è uguale alla somma dell'altro più il concetto di una proprietà che non era precedentemente inclusa nel concetto a cui si aggiunge. L'esempio che Aureoli fa è quello del concetto di animale e del concetto di uomo o animale razionale. La differenza espressa dalla razionalità si aggiunge, per così dire, dall'esterno al concetto di animale, qualificandolo in modo specifico. In questo modo, il concetto di uomo equivale alla somma del concetto di animale e del concetto di razionalità, lo include nella sua definizione<sup>224</sup>. Due (o più) concetti si distinguono fra loro per ordine quando l'uno non include l'altro in nessun caso. Vale a dire, quando il rapporto che li lega non è equivalente alla somma di due

---

<sup>222</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 9, q. 3, a. 3, in Tomo II, p. 50, n. 3. «Sed saltem difficultas est, utrum addit aliquid in conceptu. Verbi gratia cum concipio hominem et postea hunc hominem, utrum concipiendo hunc hominem aliquid addam in conceptu, quo contraham hominem ad hunc hominem».

<sup>223</sup> Cf. *Ibi.*, n. 4. «Prima est quod quando intelligo hominem, et secundo contraho ipsum per hunc hominem, concipiendo hunc hominem nihil addo in conceptu ad hominem, sed sunt duo conceptus omnino disparati, nec unus alterum includit, nec unus sese habet ad alterum per additionem. Haec propositio est quantum ad singulare, cui repugnat dividi in plura: per quid ei repugnat?».

<sup>224</sup> Cf. *Ibi.*, p. 51, n. 10. «Propter primum sciendum est quod duo conceptus differunt quandoque per additionem – ut conceptus animalis et animalis rationalis, et hic unum conceptus includit alium cum aliquo addito».

addendi<sup>225</sup>. La seconda. Per Aureoli, è possibile – e, del resto, è già stato messo in luce in precedenza – formare di uno stesso oggetto due concetti distinti. Uno è il concetto dell’oggetto considerato per ciò che esso è nella sua irripetibilità, il secondo è il concetto del medesimo oggetto pensato in accordo alla propria capacità di rassomiglianza. Questi due concetti, secondo Aureoli, si distinguono come due concetti di ordini distinti.

Fatte queste premesse, la tesi che Aureoli intende dimostrare è che il concetto di Socrate (*conceptus individui*) e il concetto di uomo (*conceptus specificus*) sono due concetti appartenenti ad ordini distinti, cioè completamente separati – tanto che la singolarità di Socrate nulla è in grado di aggiungere, dal punto di vista del contenuto formale, al concetto di uomo – dal momento che l’universale considera l’oggetto da cui è tratto non in relazione alla sua irripetibilità, ma in virtù della sua partecipabilità ad un insieme più ampio di entità, in accordo ad un criterio in base al quale emerga la sua imitabilità. Si potrebbe dire, perché nell’universale il particolare è pensato come individuo e non come singolare. Come è stato mostrato in precedenza, infatti, il concetto della *res* pensata come uguale ad altre entità possibili o attuali (*conceptus de re ut simillima alteri rei*) e il concetto della stessa *res* considerata nella sua assolutezza (*conceptus rei in se absolute*) corrispondono al concetto di individuo e al concetto di singolare che Aureoli ha precedentemente tematizzato:

Illi, dico, conceptus, quorum unus est de re ut simillima alteri rei, alius vero est de re non ut similis est alteri rei, nec tamen ut differens, sed est rei in se absolute, unus eorum non se habet per additionem ad alterum, sed sunt omnino disparati et alterius ordinis. Sed conceptus specificus est de re ut simillima est alteri rei, conceptus autem individui est de re absolute in se; igitur etc<sup>226</sup>

A questo punto, è innanzitutto necessario analizzare la prima delle due premesse da cui Aureoli muove per mostrare in che modo il concetto di Socrate come Socrate si rapporta al concetto di Socrate come uomo; vale a dire, indagare con attenzione il modo in cui Aureoli pensa la contrazione dei concetti.

---

<sup>225</sup> Cf. *Ibi.*, pp. 51 – 52. «quandoque duo conceptus differunt, quia sunt de eadem re secundum quod concepta secundum alium et alium ordinem, et unus alium non includit aliquo addito, sed ambo sunt alterius ordinis ad invicem disparati: et sic intelligo in proposito».

<sup>226</sup> Cf. *Ibi.*, p. 52, n. 12.

### 3.7.3 La contrazione dei concetti: addizione o esplicazione

La contrazione di un concetto generico in un concetto specifico è un'operazione intellettuale che, secondo Aureoli, «begins with the most universal concept of all, the concept of being; from the concept of being less and less universal concepts are formed in series of steps: from the concept of being to the concept of the most general genera to mediate genera and, eventually, to the most general species. Thus, the contraction from the concept of being to the concept of each and every most special species is a Porphyrian tree»<sup>227</sup>. Concretamente, essa si realizza per addizione o per esplicazione:

dico quod contractio quaedam est per additionem alterius rationis, quaedam est per explicationem eiusdem rationis prius tamen implicitae<sup>228</sup>

La contrazione di un concetto più generico in uno più determinato avviene per addizione, quando il risultato di questa somma è uguale al concetto di partenza più una nozione (*ratio*) non precedentemente inclusa nella definizione corrispondente al concetto di partenza. Il rapporto che si instaura fra i due concetti è simile a quello che sussiste fra un sostrato e la sua forma<sup>229</sup>. La contrazione di un concetto più generico in uno più determinato avviene per esplicazione, quando la stessa nozione espressa confusamente nel concetto più universale viene pensata dall'intelletto in modo più definito nel concetto meno universale. L'esempio di cui Aureoli si serve per chiarire questa duplice correlazione è il rapporto tra il concetto di genere e il concetto di specie. Dal suo punto di vista, nel passaggio dall'uno all'altro, entrambe le modalità di contrazione sono utilizzate:

Ubi nota quod in contractione generis ad speciem concurrat ista duplex contractio. Cuius ratio est quod genus dicit in potentia et indeterminate omnes species sed tamen partialiter, sicut animal dicit indeterminate omnes species, tamen per modum partis quia per modum sensibilis [...] Ratione igitur qua genus dicit implicite omnes species, ut sic, contrahitur per

---

<sup>227</sup> R. L. FRIEDMAN, *Peter Aureoli on Intentions and Essential Predication*, cit., p. 417.

<sup>228</sup> PETRUS AUREOLI, *Reportatio I*, d. 2, p. 2, q. 1, in S. F. BROWN, *Petrus Aureoli: De unitate conceptus entis*, cit., p. 235.

<sup>229</sup> Cf. *Ibi.*, p. 234. «ubi est considerandum quod aliqua possunt duobus modis convenire in tertio. Uno modo: quod illud tertium veniat ad constitutionem eorum per modum partis, aliquo addito, et per modum substrati».

explicationem; in quantum vero dicit species per modum partis, ut sic, contrahitur per additionem rationi<sup>230</sup>

Il concetto della specie rappresenta una possibile esplicitazione del concetto del genere, dal momento che quest'ultimo, proprio in virtù della sua stessa indeterminatezza, contiene implicitamente – vale a dire, ammette senza contraddizione – la totalità delle specie in cui esso può realizzarsi (*dicit in potentia et indeterminate omnes species*). È la stessa nozione (*ratio*) che qualifica l'unità del concetto del genere e in esso si esprime che nel concetto di specie viene pensata in modo più chiaro e distinto. La proprietà della sensibilità – che è ciò che definisce l'animalità – si esplica ed è quindi conosciuta con maggiore evidenza cogliendola in una delle specie in un cui essa si realizza. «For Auriol, we understand the *ratio* of the genus more clearly when we conceive it instantiated in a particular species within the range of the genus than when we conceive it in its own right. What Auriol seems to have in mind here is that when we think about 'animal' or 'sensitivity' in the abstract we do not grasp clearly what these terms mean; we understand much better what it is to be an animal when we think about particular examples like dog, cow, and human being; these examples help clarify what it means to be sensible or an animal, without necessarily requiring us to deal with the specific difference»<sup>231</sup>. La differenza tra il concetto di genere e quello di specie – fra il concetto di animale e il concetto di uomo – è almeno in parte una differenza intellettuale. A seconda di come l'intelletto concepisca la stessa nozione, essa può essere colta e manifestata in modo più o meno esplicito. Nessun fondamento extra-mentale è richiesto per spiegare questo tipo di distinzione<sup>232</sup>. Diverso è il caso della contrazione del concetto del genere nel concetto della specie per addizione. Si è visto che, per Aureoli, nel passaggio dal concetto di genere al concetto di specie si dà, oltre alla contrazione per esplicitazione, anche quella per addizione. Come è possibile? La risposta a questa domanda passa dalla duplice relazione che il genere, secondo Aureoli, intrattiene con la

---

<sup>230</sup> Cf. *Ibi.*, p. 235 – 236.

<sup>231</sup> R. L. FRIEDMAN, *Peter Auriol on Intentions and Essential Predication*, p. 419.

<sup>232</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Reportatio I*, d. 2, p. 2, q. 1, in S. F. BROWN, *Petrus Aureoli: De unitate conceptus entis*, p. 236. «Nam quando entitatem simpliciter contraho explicando per lapideitatem non addo rationem novam, sed eandem prius implicitam explico. Ideo, est ibi tantum alius modus cognoscendi: implicitum enim et explicitum sunt conditiones actus [...] Propter quod, concipere explicite et concipere implicite tantum sunt differentiae actus; non autem requirunt differentiam aliquam alterius et alterius rationis in obiecto».

specie. Per un verso, il genere contiene implicitamente tutte le specie nelle quali può istanzarsi<sup>233</sup>. Da questo punto di vista, il concetto della specie rappresenta una chiarificazione della nozione espressa dal concetto del genere. Per l'altro, ciò a cui il concetto di genere corrisponde ricorre in ogni specie in cui si istanzia, rappresentandone come una porzione. L'animalità di Socrate – se si vuole, la sua sensibilità – rappresenta solo una parte di ciò che Socrate è: l'uomo è animale razionale. Occorre, quindi, un *surplus* formale perché dall'animale emerga l'umano: «a genus is **only** a part of each and every species in its range, and it must be supplemented by something that is quidditatively external to it: the specific difference. 'Human being' is not simply 'animal' conceived more clearly, it is 'rational animal'. The *ratio* of the genus is not the total *ratio* of the species: the species is constituted from two *rationes*, the genus serving as a determinable substrate with respect to the determining specific difference, according to Auriol»<sup>234</sup>. Se il concetto di animale razionale si distingue dal concetto di animale, lo deve innanzitutto al fatto che qualcosa, che nel primo concetto l'intelletto ritrova, è invece completamente assente nel secondo. L'aggiunta di una nozione prima estranea al concetto di genere non può essere prodotta dal solo sforzo di esplicazione del pensiero. L'intelletto, infatti, non può trarre fuori da una nozione più di quanto effettivamente ci sia. Ogni addizione è registrata, più che prodotta. È un dato indipendente dall'attività cognitiva e sul quale la mente si dirige. Per quanto, dunque, dipenda dall'intelletto come un effetto dalla sua causa efficiente, la differenza tra il concetto di genere e quello di specie trova il suo fondamento nella realtà extra-mentale. Essa riflette il modo con cui le cose si presentano al pensiero: «alietas autem rationis se tenet ex parte obiecti»<sup>235</sup>. Se si volesse riassumere in una rappresentazione grafica la relazione di contrazione per esplicazione e addizione dei concetti – qui esemplificata dal rapporto tra il concetto del genere e della specie – si otterrebbe grosso modo una riproduzione di questo tipo:

---

<sup>233</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 2, sect. 9, a. 1, (ed.) BUYTAERT, cit., vol. 2, p. 483. «Ens enim hic valde dubium, utrum ille conceptus claudit omnia sub una ratione communi, sicut animalis conceptus claudit omnes species, non sub rationibus propriis, sed sub una ratione sensibilitatis communis». Cf. ID., *Scriptum I*, d. 2, sect. 9, a. 2, (ed.) BUYTAERT, cit., vol. 2, p. 487. «Compositio enim generis ex speciebus non est nisi quia infra conceptum generis sunt omnes species indeterminate et confuse et mixte, sub una tamen ratione in qua conveniunt».

<sup>234</sup> R. L. FRIEDMAN, *Peter Auriol on Intentions and Essential Predication*, cit., p. 419.

<sup>235</sup> PETRUS AUREOLI, *Reportatio I*, d. 2, p. 2, q. 1, in S. F. BROWN, *Petrus Aureoli: De unitate conceptus entis*, cit., p. 236.



Figura 1

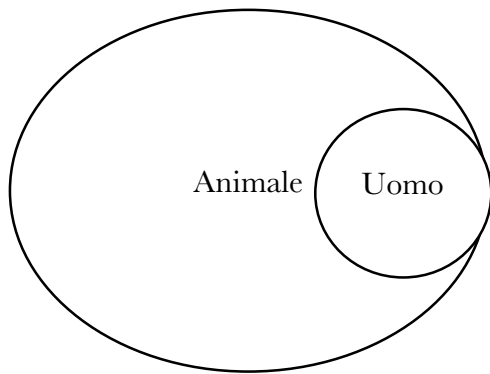
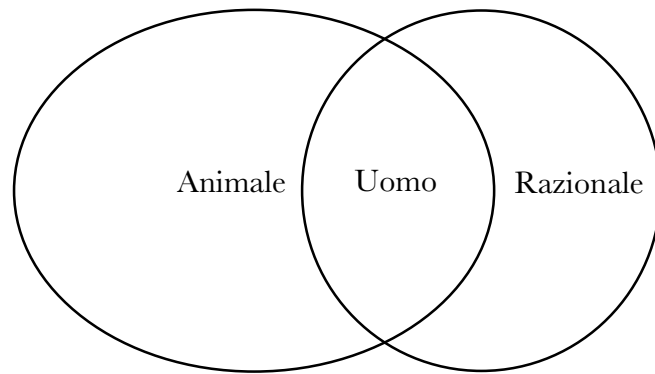


Figura 2



Per un verso, la specie uomo rappresenta soltanto una sezione, cioè una delle possibili esplicitazioni del genere animale. Focalizzando l'attenzione sulla specie, l'intelletto si sofferma sulla nozione della sensibilità e la pensa attraverso l'istanziamento in una delle specie che implicitamente contiene. Così facendo, il pensiero è in grado di cogliere la proprietà dell'animalità in un modo molto più netto e distinto di quanto possa mai fare pensandola direttamente in astratto (Fig. 1). Per l'altro, l'uomo, cioè la specie, rappresenta per l'animale, cioè il genere, una istanziazione che il genere da solo non può mai realizzare. Nulla nella nozione che l'animale esprime, impone all'animale di esistere come uomo. È piuttosto vero il contrario: l'animale, per essere uomo, necessita di una aggiunta formale esterna allo spazio determinato dalla nozione che esprime. L'uomo è animale razionale, perché, per Aureoli, è letteralmente 'animalità + razionalità' (Fig. 2).

Alla luce della teoria della contrazione dei concetti che Aureoli sviluppa, è bene riallacciarsi a quanto detto in apertura di questa sezione. Per chiarire il rapporto tra particolare esistente e concetto universale, Aureoli si chiedeva se il concetto di Socrate aggiungesse effettivamente qualcosa al concetto di uomo. Egli nega esplicitamente questa eventualità: nessuna proprietà individuale viene a sommarsi a quella per cui Socrate è uomo. Nella nozione espressa dal concetto di Socrate non v'è nulla di più di quanto contenuto nella nozione espressa dal concetto di uomo: il concetto universale di uomo coglie Socrate nella sua imitabilità, mentre il concetto di Socrate coglie Socrate nella sua assolutezza; d'altra parte, il concetto nel quale l'oggetto è pensato nella sua capacità di rassomiglianza ad altre realtà esistenti si distingue dal concetto nel quale

l'oggetto è considerato nella sua irripetibilità non per addizione, ma perché entrambi appartengono a due ordini distinti; se dunque al concetto di uomo corrisponde il primo concetto e al concetto di Socrate il secondo, allora anche il concetto di uomo e il concetto di Socrate non si distingueranno per addizione, ma soltanto per ordine.

Il significato della tesi di Aureoli appare ora più chiaro. Per dimostrarla, egli la scompone in due distinte sotto-tesi: (a) il concetto in cui l'oggetto è considerato nella sua imitabilità e quindi come parte di un insieme nel quale possono essere racchiusi più particolari pensati come simili ad esso è un concetto di un ordine separato dal concetto nel quale lo stesso oggetto è pensato nella sua singolarità; (b) il concetto universale – in questo caso, il concetto di uomo – è un concetto del primo tipo, mentre il concetto dell'individuo – in questo caso, il concetto di Socrate – è un concetto del secondo tipo. Veniamo alla prima dimostrazione (a). Secondo Aureoli, la prima condizione perché si dia contrazione per addizione è la commensurabilità degli ordini a cui i due concetti appartengono: perché al concetto generico iniziale possa sommarsi il concetto in grado di contrarlo nel concetto meno universale che di tale addizione è il risultato, occorre che prima questa addizione possa effettivamente realizzarsi. Soddisfatto tale prerequisito, è necessario che il concetto che sopravviene al concetto *similitudinario* sia in grado di spaccarne lo spazio formale in due sottoinsiemi che si dividano tale spazio a metà, un concetto in grado di creare *dissimilitudo* laddove c'era solo *similitudo*:

solus conceptus dissimilis est, qui appropriat conceptum similitudinarium, contractio enim fit per dissimilitudinem<sup>236</sup>

La contrazione per addizione, secondo Aureoli, avviene solo per l'aggiunta di una nozione esterna allo spazio definito dal contenuto del concetto di partenza. Solo una nozione che non è parte di tutte le nozioni implicitamente contenute nel concetto di partenza è in grado di agire come vera differenza sullo stesso e quindi contrarlo in un concetto più proprio e determinato. Si prenda – dice Aureoli – il concetto di animale e quello di uomo. Il concetto di animale viene contratto e appropriato nel concetto di una delle sue specie possibili solo attraverso l'aggiunta di una proprietà che è totalmente esterna alla proprietà espressa dal primo concetto – per esempio, la razionalità. Come è già stato evidenziato, in quest'ottica, il concetto di uomo – vale a dire, animale razionale – è il risultato esatto della somma delle nozioni espresse dai due concetti: uomo =

---

<sup>236</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 9, q. 3, a. 3, in Tomo II, p. 52, n. 13.

animale + razionale. Quello che, dunque, Aureoli intende qui mettere in luce è il fatto che due concetti che si differenziano per addizione possono essere sempre riconosciuti dal fatto che il *definiendum* del concetto risultante è composto da due fattori, tolto uno dei quali si ottiene necessariamente il concetto generico di partenza. Benché possa sembrare una banalizzazione eccessiva, può essere d'aiuto pensare a quanto è stato appena detto nei termini di una vera e propria somma algebrica:

$$\text{uomo} = \text{animale} + \text{razionale}$$

$$\text{uomo} - \text{razionale} = \text{animale}$$

Come Aureoli rileva, niente di tutto questo accade nel rapporto fra il concetto della cosa pensata nella sua imitabilità e la cosa pensata nella sua irripetibilità, fra il concetto dell'individuo e il concetto del singolare. Non c'è alcuna addizione e, di conseguenza, nessuna composizione. Si prenda ancora una volta, a titolo d'esempio, il caso di Socrate:

$$\text{Socrate} = \text{uomo}$$

$$\text{Socrate} = \text{animale (+) razionale}$$

Il concetto di Socrate è, secondo Aureoli, incomponibile in termini primi, esprime un'unità non riducibile e, come tale, nulla entra in composizione con esso. Da che cosa dovrebbe essere composto dopotutto? Il concetto di Socrate non è portatore di alcuna proprietà o differenza in grado di dividere lo spazio formale del concetto di uomo in due sezioni contraddittorie. Secondo Aureoli, la singolarità di ciò che esiste è un dato primitivo. Ciò significa che ad essa non corrisponde alcuna nozione (*ratio*) che, trovandosi all'esterno del perimetro delimitato dal concetto di uomo, ad esso dall'esterno si aggiunga. Qui non c'è somma e non c'è reversibilità: il concetto di Socrate non è composto dal concetto di uomo, in cui Socrate è inteso come individuo, nello stesso modo in cui il concetto di Socrate inteso come uomo, in forza della sua individualità, non rappresenta una parte del concetto di Socrate:

Conceptus autem rei absolute non componitur ex conceptu suo similitudinario, nec e converso, ideo tales, duo conceptus non se habent per additionem sic; igitur maior est vera<sup>237</sup>

---

<sup>237</sup> Cf. *Ibi.*, p. 53.

Secondo Aureoli, il concetto della *res* pensata come uguale ad altre realtà e il concetto nel quale la stessa *res* è pensata nella sua absolutezza – potremmo dire: il concetto di uomo, in cui Socrate è pensato come individuo e il concetto di Socrate come singolare – non si distinguono per addizione, ma perché appartengono a ordini diversi. Che cosa significa che si distinguono per ordine? Precedentemente, è stato mostrato come il processo di contrazione dei concetti avvenisse, per Aureoli, secondo due vie: addizione o esplicazione. Ora, quello che qui Aureoli intende dire è che il concetto di Socrate e il concetto di uomo, distinguendosi per ordine e non per addizione, si distinguono, in senso stretto, per esplicazione. Cerchiamo di capire in che modo questo può essere vero. Tecnicamente, ritenere che due realtà appartengono a due ordini distinti significa affermare che esse appartengono ai due insiemi distinti che i due ordini determinano. Nel caso di Socrate, ciò significa che il concetto di Socrate come Socrate definisce un insieme differente dall'insieme delimitato dal concetto di Socrate come uomo. D'altra parte, il concetto di Socrate come Socrate sembra delimitare il proprio insieme – un insieme che si estende fino e non oltre i limiti segnati dall'esistenza di Socrate come Socrate – all'interno del più ampio insieme corrispondente al concetto di uomo. Dopotutto, il concetto di un particolare inteso come singolarità si rapporta al concetto dello stesso particolare pensato come individualità come l'esemplificazione di una norma si rapporta alla sua formulazione universale. Ora, riprendendo quanto detto in precedenza relativamente alla contrazione per esplicazione, definire in questi termini proprio la relazione tra il concetto di Socrate e quello di uomo sembra essere l'ipotesi più ragionevole. Come si è visto, la contrazione per esplicitazione è contraria – esattamente come la distinzione per ordine – all'aggiunta di qualsiasi proprietà formale (*ratio*) esterna al concetto da contrarre, esemplificando soltanto la stessa nozione che era confusamente pensata nel concetto generico. Si pensi alla Figura 1 prima proposta: esplicitando il contenuto del concetto del genere, la specie circoscrive un proprio spazio all'interno del più ampio insieme del genere. Da questo punto di vista, non sembra esserci differenza con ciò che Aureoli afferma relativamente al concetto di Socrate. Come la specie per il genere, anche il concetto di Socrate va pensato come l'esplicitazione di un implicito che il concetto della specie uomo porta con sé. Analogamente al modo in cui il genere contiene implicitamente tutte le specie nelle quali può realizzarsi, infatti, anche la specie contiene implicitamente tutti i possibili individui nei quali può via via istanzarsi. D'altra parte, qualche piccola differenza fra il concetto di specie e quello di Socrate sembra permanere. Innanzitutto, e

differentemente da quanto fa il genere rispetto alla specie, la specie, secondo Aureoli, non rappresenta in nessun caso una parte dell'individuo nella quale si realizza: la specie non si compone con un principio formale ad essa esterno, per dare origine alla singolarità del particolare. Come è stato messo in luce, per Aureoli, la domanda sul principio di individuazione è una domanda priva di senso. Se, infatti, la singolarità è una proprietà primitiva dell'esistente, nessuna proprietà (*ratio*) esterna alla nozione di uomo ad essa viene aggiunta per dare origine al concetto di Socrate. La distinzione tra il concetto di Socrate e il concetto di uomo è, per Aureoli, una pura differenza per esplicazione. In secondo luogo, il concetto di Socrate si distingue dal concetto di uomo perché nel primo lo stesso referente – Socrate esistente – è concepito secondo un modo d'essere che non potrà mai essere associato a quello della specie. La contrazione per esplicazione – lo si è visto – dipende dall'attività cognitiva dell'intelletto: uno stesso contenuto, a seconda di come l'intelletto lo consideri, può apparire in modi diversi. Le modalità secondo cui questo può avvenire, per Aureoli, sono molteplici: «Auriol mentions several complementary pairs: implicitly and explicitly, clearly and obscurely, “or by mode of coming to be or of being at rest, or of concrete and of abstract, which are the grammatical modes”»<sup>238</sup>. Ora, la distinzione tra il concetto che pensa la cosa nella sua capacità di somiglianza e il concetto della cosa pensata nella sua irripetibilità si radica precisamente in queste differenti modalità di concepire lo stesso referente. Concepire Socrate come uomo, significa concepirlo in modo astratto, per così dire, confusamente, come un'entità senza volto. Concepire Socrate come Socrate significa, secondo Aureoli, considerare il particolare nella sua absolutezza (*absolute*), come un'entità, che, quanto alla propria consistenza, è sciolta da qualsiasi relazione con la realtà circostante, un particolare, quindi, nella sua concretezza. Nel concetto della cosa pensata nella sua irripetibilità, l'individuo è pensato come singolare, come se fosse attualmente esistente – vale a dire – secondo un'attualità e un modo d'essere che non potranno mai essere quelli della specie – nessuna specie, secondo Aureoli, esiste come tale nella realtà extra-mentale. Questo non significa che l'intelletto abbia una perfetta

---

<sup>238</sup> Cf. R. L. FRIEDMAN, *Conceiving and Modifying Reality*, cit., p. 310. Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 8, p. 3, a. 4, in *The Electronic Scriptum*, p. 22. «Sed distinctio rationis quaedam oritur ex ipso intellectu, ut illa quae est penes modos concipiendi implicate et explicite, sicut differt definitio et definitum, vel clare et obscure, vel modo fieri et quietis, vel concreti et abstracti». La distinzione tra la contrazione per *rationes* e *modi concipiendi* – affrontata da Friedman (cf. R. L. FRIEDMAN, *Conceiving and Modifying Reality*, cit.) – verrà direttamente trattata nella sezione dedicata all'analisi del termine *ratio*.

conoscenza intuitiva del singolare in questa vita<sup>239</sup>. La conoscenza del particolare è sempre una conoscenza mediata dai sensi e dall'immaginazione. In collaborazione con quest'ultima, l'intelletto lavora sul fantasma del particolare prodotto dall'immaginazione, senza penetrare la singolarità di ciò che esiste, ma solo conoscendo in modo astratto che il particolare, che con i sensi è colto immediatamente, *esiste* attualmente: «the intellect, in conjunction with the phantasm produced by the imagination, has abstract intellectual cognition of the singular through discursive reasoning, by reasoning “since X has been designated by the imagination, therefore there is a singular X”»<sup>240</sup>. Di conseguenza, quello che Aureoli intende mettere qui in rilievo è solo il fatto che, per quanto la distinzione tra il concetto che pensa la cosa nella sua capacità di somiglianza e il concetto della cosa pensata nella sua irripetibilità si esprima come una esplicazione, essa rappresenta un caso specialissimo di contrazione. Come tale, essa riflette il salto che occorre fare per colmare il fossato che separa il pensato dall'esistenza, rivelando l'assoluta incommensurabilità dei concetti che tentano di esprimere l'inizio e la conclusione di questo passaggio:

Quando igitur intellectus considerat rem ut res est absolute, invenit eam indivisibilem; quando vero considerat eam ut similem, tunc habet eam quasi divisibilem; et ut sic concipiendo eam ut res est, non addit ad conceptum eius ut simillima est nec e converso, sed transfert de ordine concipiendi ad ordinem alium concipiendo. Alius enim ordo conceptuum rerum conceptarum absolute in se, et conceptarum ut simillimae sunt<sup>241</sup>

Con la dimostrazione di (b), Aureoli intende mettere in luce quanto in parte era già contenuto nelle conclusioni appena raggiunte e cioè che il concetto di una *res*

---

<sup>239</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, Prooemium, sect. 2, a. 3, in (ed.) BUYTAERT, cit., vol. 1, p.209. «Sic in intellectu poni debet utraque ista notitia, licet pro statu viae non experiamur intuitivam, propter coniunctionem cum intuitionem sensitivam». Cf. ID., *Scriptum I*, d. 35, pars 4, a. 1, in *The Electronic Scriptum*, p. 8. «Praeterea, supra dictum fuit quod intuitiva notitia est possibilis poni in intellectu. Certum est autem quod, pro statu intellectus coniuncti in via, nullas substantias intuetur, alioquin posset cognosci absentia panis in sacramento altaris et potuisset Eva cognovisse intuitive demonem qui loquebatur in serpente. Igitur multa sunt possibilia intellectui\* simpliciter quae non potest prout est phantasmati coniunctus pro statu viatoris».

<sup>240</sup> Cf. R. L. FRIEDMAN, *Peter Auriol on Intellectual Cognition of Singulars*, in *Vivarium* 38, 2000, pp. 191 – 192. Per un'esauritiva presentazione della teoria della conoscenza intellettuale dei singolari si consulti lo stesso articolo.

<sup>241</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 9, q. 3, a. 3, in Tomo II, p. 55, n. 15.

pensata nella sua imitabilità non può che essere il concetto universale della stessa, mentre il concetto della stessa, considerata nella sua irripetibilità, il concetto dell'individuo, come singolare. Aureoli dichiara la validità della sua asserzione, fondandosi prima di tutto sull'autorità di Averroè:

Minorem probo per Commentatorem 7 Metaphysicae, ubi dicit quod conceptus universalis est conceptus qualitativus et similitudinarius, nec rei ut res est<sup>242</sup>

Lungi dall'essere dimostrabile soltanto per autorità, che il concetto della *res* nella sua capacità di rassomiglianza coincida con il concetto universale della stessa è provabile anche con argomenti razionali. Per farlo, Aureoli si serve della distinzione fra individuo e singolare presentata nell'articolo precedente. Come dimostrato in quella sede, l'individuo è tale perché non esaurisce con la sua sola esistenza lo spazio formale corrispondente alla specie che lo definisce. Esso ammette l'esistenza di altri enti concepibili come simili a sé in accordo a tale proprietà: considerandola, l'intelletto raccoglie tutti e soli gli enti in cui riconosce una somiglianza a quel predicato. L'insieme così formato – tale insieme è il risultato dell'attività cognitiva, non la precede, dal momento che, per Aureoli, tutto ciò che esiste è particolare – è il concetto *similitudinario*: esprimendo in termini generali una proprietà che nella realtà il pensiero ha riscontrato, il concetto in un cui l'oggetto è pensato come individuo manifesta anche la somiglianza che più entità implicitamente condividono o possono condividere rispetto ad esso. Da questo punto di vista, un concetto *similitudinario* è sempre il concetto di un individuo: l'individuo riguarda il proprio referente in rapporto alla sua capacità di essere imitato in qualche aspetto da altre realtà esistenti. Come concetto di un individuo, il concetto *similitudinario* è per definizione condivisibile da più particolari: tratto da un oggetto che non può mai esserne il solo referente, esso ammette implicitamente il fatto che la proprietà che descrive sia o possa essere comune anche ad altre entità. Secondo Aureoli, l'individualità fonda la condivisibilità del concetto; la sua condivisibilità permette che il proprio referente sia pensato in rapporto alla sua capacità di essere imitato in tale aspetto da altre realtà esistenti. Aureoli lo dice chiaramente: «solum enim illud habet conceptum similitudinarium quod potest plurificari»<sup>243</sup>. D'altra parte, è proprio questo ciò che qualifica l'universale. Vale a dire, il fatto di esprimere la natura del proprio

---

<sup>242</sup> Cf. *Ibi.*, p. 53, n. 14.

<sup>243</sup> Cf. *Ibid.*

referente nella sua generalità e, nella misura in cui esso lo considera nella sua capacità di imitabilità, di potere essere condiviso da più particolari contemporaneamente, come massimamente simile: «Et hinc est quod universale est communicabile: quia est res concepta ut simillima»<sup>244</sup>. Secondo Aureoli, il concetto *similitudinario* è sempre un concetto universale, dal momento che, come concetto di un individuo, esso è sempre un concetto condivisibile:

Eo autem ipso quo potest habere secum comparticipem, fundat quendam conceptum similitudinarium illis<sup>245</sup>

Esprimendo una proprietà condivisa da più entità, l'universale, secondo Aureoli, è un concetto, oltre che *similitudinario*, qualitativo. Lo si era già accennato anche in precedenza: esso non esprime un *hoc aliquid*, un qualche cosa dotato di una propria consistenza ontologica, esso esprime una qualità, un *quale quid* che piuttosto si predica di un *hoc aliquid*. Ciò risulta ancora più evidente, se si considera che – come rileva Aureoli – l'universale rappresenta la risposta alla domanda sulle proprietà e sulla natura di ciò che esiste: «Unde, si quaeritur quale quid est Sortes, responderetur quod homo»<sup>246</sup>. Se l'universale non si dà come un *hoc aliquid* nella realtà extra-mentale, questo non significa, per Aureoli, che non ci sia alcun fondamento possibile degli universali. Come si è già detto in precedenza, è il fatto di esistere come individuo che innanzitutto permette al concetto di non essere solo un prodotto fittizio dell'intelletto. In questo modo, se è vero che l'universale come tale esiste solo nell'intelletto e per mezzo di esso, d'altra parte l'intelletto manifesta qualche cosa che implicitamente lo precedeva nella realtà: il fondamento della imitabilità delle cose e quindi della comunicabilità del concetto che le raccoglie è – ancora una volta – l'individualità della loro esistenza. Aureoli chiarisce che cosa significa che l'universale sia un concetto qualitativo, rimarcando in modo molto netto la differenza che c'è tra identità reale e identità qualitativa, tra identità e indiscernibilità. Se per dare ragione dell'unità dell'universale si ammette che esso sia un *hoc aliquid*, l'identità tra particolare e universale andrebbe spiegata in termini di una identità reale. Secondo Aureoli, questo non è necessario. È sufficiente spiegarla in termini di identità qualitativa:

---

<sup>244</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>245</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>246</sup> Cf. *Ibi.*, p. 54.



nihil est in me quod sit in te, et tamen nihil in me, cui simillimum non possit esse in te. Ideo ego et tu non sumus idem, sed tamen ego possum esse talis qualis es tu<sup>247</sup>

Nulla di ciò che esiste in atto può essere replicato o condiviso: la realtà è abitata esclusivamente da particolari. D'altra parte, essendo tutto ciò che esiste in atto aperto all'universalità, in virtù della propria individualità, esisterà sempre qualche cosa per cui l'intelletto potrà predicare veridicamente una stessa proprietà di due individui realmente distinti. Due o più particolari realmente esistenti non potranno mai essere uno, se l'identità che di essi si predica è da considerarsi reale: l'esistenza si accompagna senza eccezione alla singolarità e l'irriducibilità alla singolarità. La convenienza tra essi che l'intelletto riscontra riflette un altro tipo di identità, un'identità qualitativa e intenzionale:

quando aliqua habent similitudinem, possunt poni ut una intentio et unum in esse obiectivo et iudicato, sed omnia individua habent similitudinem; ergo possunt poni ut una intentio, et unum in uno esse iudicato. Ex hoc tamen unum non est aliud, aliud est enim unum esse; aliud et unum esse simillimum alteri<sup>248</sup>

L'unità dell'universale, che esprime la capacità della realtà di essere ricondotta, pur nella sua particolarità, ad un concetto comune, dipende dalla struttura che le cose nella realtà extra-mentale presentano, dalla loro individualità. D'altra parte, il fatto che un fondamento esista non significa, per Aureoli, che esso debba necessariamente esistere nello stesso modo in cui è conosciuto dall'intelletto. Collegando esplicitamente alla discussione sulla formazione degli universali la sua dottrina dell'*esse apparens*, Aureoli mostra ancora una volta come la comunanza che si esprime nel concetto generale e che trova un riscontro nella realtà – al punto che più enti realmente distinti possono legittimamente essere concepiti come uno nel pensiero – è un'unità non reale, ma esclusivamente intenzionale. Pur essendo concepiti come uno, i particolari raccolti nel concetto corrispondente non esistono come realmente identici (*aliud est enim unum esse; aliud et unum esse simillimum alteri*). Unità reale e unità intenzionale sono due unità distinte: la somiglianza qualitativa, per quanto intensa (*simillimum*), non implica in nessun caso,

---

<sup>247</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>248</sup> Cf. *Ibi.*, pp. 54 – 55, n. 15

secondo Aureoli, l'identità numerica. L'inassimilabilità di queste due unità fonda e insieme riflette la disparità fra il concetto di Socrate e il concetto di uomo. Il concetto di Socrate esprime il proprio referente non come un *quale quid*, ma come un *hoc aliquid*, indivisibile e irripetibile. In altre parole, esso considera Socrate secondo una modalità differente dalla sua capacità di essere ricondotto ad una classe di proprietà; lo considera come se fosse realmente esistente. Così, se il concetto di uomo rappresentasse davvero una parte del concetto di Socrate, il *quale quid* che il concetto di uomo esprime entrerebbe in composizione non solo con il concetto di Socrate, ma con Socrate realmente esistente<sup>249</sup>. Tuttavia, per Aureoli, non esiste alcun fondamento comune dell'universale e contestualmente alcuna proprietà individuante dello stesso. Per questa ragione, il concetto di Socrate e il concetto di uomo non possono essere in nessun caso l'uno parte dell'altro, ma appartengono a due ordini del pensiero di distinti, a due diversi modi di concepire lo stesso contenuto.

Come si può vedere al termine della disamina sul rapporto fra il concetto di Socrate e il concetto di uomo, Aureoli ritiene che il concetto universale di un particolare non esprime qualche cosa di diverso, dal punto di vista del referente, dal concetto dello stesso pensato come tale. Nel concetto di uomo è Socrate ad essere conosciuto, così come nel concetto di Socrate in quanto Socrate. Ciò che cambia è il modo con cui l'intelletto considera lo stesso referente. Attraverso alcuni strumenti teorici, dunque, Aureoli evita che si cada in una forma di arbitrio dell'intelletto. Per quanto l'universale esista come tale solo nell'intelletto e la sede della sua diversità dal concetto di Socrate sia soltanto psicologica, infatti, il concetto universale ha le proprie radici nella realtà extramentale. Del particolare che considera, esso ne esprime la natura o le proprietà in relazione al fatto che quel particolare è un individuo nel senso tecnico del termine. Così, quando l'intelletto predica la specie dell'individuo ammette implicitamente tre cose: (I) il fatto che Socrate – come Socrate – sia una singolarità; (II) il fatto che Socrate – come uomo – sia un individuo; (III) il fatto che il concetto di Socrate, che nella predicazione occupa il posto del soggetto, si distingue dal concetto di uomo, che nella predicazione svolge il ruolo di predicato, per esplicazione. Il referente del soggetto e del predicato coincidono e la predicazione è valida, nonostante il predicato non sia effettivamente

---

<sup>249</sup> Cf. *Ibi.*, p. 54. «Si enim esset additus, componeretur substantia ex illo».

parte del soggetto, perché ciò che è confusamente espresso in un caso è più esplicitamente manifestato nell'altro:

Dico igitur quod quando ibi praedicatur homo de Sorte et Platone, homo non est res alia a Sorte et Platone, nec tamen est una res in ipsis nisi unitate rationis, quae consistit in uno concipi, quia istae res, puta Sortes et Plato, et sic de aliis, conveniunt in uno concipi passive, et ideo sub illa ratione attinguntur unica intellectione et uno intelligi. Et ideo est una ratio quae non est aliud quam unitas conceptus<sup>250</sup>

L'unità intenzionale che si realizza tra soggetto e predicato nella predicazione essenziale dipende dalla capacità che l'intelletto ha di raccogliere i dati della realtà così come si presentano. Nel concetto e poi nel giudizio – il fatto che sia possibile affermare che Socrate *sia* un uomo, che Platone *sia* un uomo e che Socrate *e* Platone *siano* uomini – l'intelletto formula ed esprime consapevolmente un'unità che è solo confusamente presente in natura. Il contenuto dell'unità è lo stesso in entrambi i casi, ciò che cambia è il modo con cui tale contenuto appare.

### 3.7.4 La tesi di M. Henninger/2

Quanto detto ci permette di fare alcune valutazioni su altre due affermazioni della tesi che Henninger espone nel suo testo. Vediamo come sviluppa la sua tesi:

In both (i) [*scil. Rep. II, d. 3, q. 3, q. 2, aa. 1 – 5*] (ii) [*scil. Rep. II, d. 9, q. 2, aa. 1 – 4*] the difference between universal concepts, say between 'man' and 'animal', is accounted for by a difference in clarity and determination. But in (i) the more or less clear and determined concepts represents one and the same thing, e.g. Socrates. In (ii) they represent the resemblance between various things, e.g. between Socrates and Plato or between Socrates and Brownie the donkey. Finally, in (i) universal concepts are only unclear concept of individuals; in (ii) universal concepts differ in kind and number from concepts of individuals<sup>251</sup>

Se assumiamo per vere le affermazioni relative a (i), non si può fare certo lo stesso per quanto riguarda quelle relative a (ii). Non dopo quanto si è visto finora.

---

<sup>250</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 9, q. 2, a. 1, in Tomo II, p. 30, nn. 10 – 11.

<sup>251</sup> M. Henninger, *Relations*, cit. p. 158.

Consideriamo la prima affermazione: «they represent the resemblance between various things». Servendosi della contrazione per esplicazione, Aureoli ha mostrato come ciò che nel concetto di uomo non è espresso qualche cosa di diverso da ciò che Socrate effettivamente è. Lo stesso contenuto è pensato sia nel concetto di Socrate, che nel concetto di uomo. Ciò che è espresso non è la somiglianza, Aureoli lo dice esplicitamente. Le affermazioni fatte negli aa. 3 – 4 della q. 2 trovano la loro ragion d'essere nello svolgimento successivo della medesima *distinctio*. L'*unitas specifica* che sussiste nel concetto è *qualitativa* e *similitudinaria* perché è *qualitativus* e *similitudinarius* il concetto che la esprime. Differentemente, quindi, da quanto Henninger sostiene, Aureoli considera il concetto universale un concetto qualitativo o similitudinario perché è esso il concetto di un individuo nel senso tecnico del termine: l'universale esprime confusamente il particolare, dal momento che lo concepisce nei limiti della sua partecipabilità ad un insieme più ampio. D'altra parte, cadendo la prima delle tesi qui espresse, cade anche la seconda. Tralasciando il fatto che il testo a cui Henninger fa riferimento si trova alla q. 3 e non alla q. 2, si è appena mostrato come, la contrazione per esplicazione esprima la diversità per ordine di due o più concetti. L'ordine del concetto di Socrate è un ordine diverso dal concetto di uomo, perché essi riflettono i diversi modi con cui il pensiero concepisce lo stesso contenuto (*transfert de ordine concipiendi ad ordinem alium concipiendo*). Esattamente come in (i), anche in (ii) gli universali sono, dunque, i concetti confusi e generali degli individui. Ancora una volta, la tesi di Henninger sembra fondarsi su assunti che non hanno un riscontro immediato nei testi di Aureoli e come tale va accantonata<sup>252</sup>.

---

<sup>252</sup> Anche Amerini, cercando di confutare la tesi di Henninger, propone una lettura unitaria delle due diverse presentazioni che Aureoli fa della formazione degli universali. Cf. F. AMERINI, *Realism and Intentionality: Hervaeus Natalis, Peter Aureoli, and William Ockham in Discussion*, in S.F. BROWN, T. DEWENDER, T. KOBUSCH (eds.), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Brill, Leiden 2009, pp. 248 – 249; Cf. ID., *Hervaeus Natalis on Universals*, in F. AMERINI, L. CESALLI, (eds.), *Universals in the Fourteenth Century*, (ed.) Edizioni della Normale, Pisa 2017, p. 127. Si consideri il brano tratto da questo secondo testo: «As I argued elsewhere, the two accounts could be reconciled by distinguishing the many perspectives from which we can look at the process of essential-concept formation. Whereas the first account stresses the cognitive side of the process, the point of view of the cognizer, the second account instead focuses on the metaphysical one, adopting the point of view of the cognized thing. But these accounts are strictly related. First, both avoid positing different formalities in extramental things as the foundation of our different essential concepts, identifying instead the foundation of such concepts with the substantial similarity that holds among things and that our intellect can conceptually separate and

La distinzione che Aureoli fa tra il concetto di Socrate e il concetto di uomo risponde in parte alle domande da cui si era partiti: che cosa esprime l'universale; come lo esprime e in che rapporto sia con l'individuo di cui è concetto. D'altra parte, analizzando il percorso fatto da Aureoli, emerge la necessità di fare un passo in più. Se, per un verso, è vero che l'individualità rappresenta una condizione necessaria per la validità dei concetti universali, per l'altro non sembra essere sufficiente: il fatto che una realtà esista come individuale esprime una proprietà della sua estensione. Che cosa definisce il contenuto che viene trasferito dalla realtà all'intelletto nella costituzione del concetto universale? Come si è visto, esso non si dà come universale, ma allora che cosa

---

consider in itself. Second, both assume notwithstanding that one and the same thing can 'solicit' the intellect in different ways, pushing it to form different essential concepts, and this entails that our intellect is made in such a way that it can receive many impressions from one and the same extramental thing, and these impressions vary according to different degrees of confusion/clarity. But what allows the human intellect to conceptually identify and distinguish such impressions is precisely the relation of substantial similarity holding among things. The degrees of extension and different kinds of such a similarity ground the degrees of confusion/clarity and the different kinds of the impressions in the intellect». La valutazione di Amerini coglie nel segno. Riconciliare le due presentazioni fatte da Aureoli mettendo in luce come in una è sottolineato l'assetto epistemologico e nell'altro quello metafisico o ontologico è corretto. Solo un punto risulta erroneo. Tecnicamente parlando, per Aureoli, il fondamento dell'unità similitudinaria espressa nel concetto universale non può essere la somiglianza, altrimenti, come lo stesso teologo francescano afferma, il concetto della specie apparterrebbe, come la somiglianza, alla categoria della relazione. Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 31, q. 1, a. 1, in Ms. Borgh. lat. 329, f. 342rA. «Prima quidem quid sic: similitudo vel aequalitas non est enim indistinctio naturae specificae ut concepta, nec indistinctio naturae specificae ut existens extra, nec indistinctio individuorum in natura specifica apprehensa, nec indistinctio formarum individualium in sua realitate, nec indistinctio formarum individualium in apprehensione, sed indistinctio formarum in individualium in quadam apprehensione, cum qua simul stat cuiuslibet apprehensio propria et distincta. Non est ergo similitudo indistinctio naturae specificae ut conceptae; conceptus enim specificus non est intrinsece et formaliter relationum. Sed indistinctio naturae specificae apprehensae non est aliud quam conceptus specificus, apprehenditur namque quidditativa ratio cuiuslibet speciei ut indistincta in se quidditative, et a qualibet alia quidditate distincta; ergo indistinctio naturae specificae apprehensae non potest esse similitudinem quae est de praedicamento relationis, alioquin conceptus specificus esset de praedicamento relationis». Quanto riportato è coerente con la posizione di Aureoli, per cui è formalmente sufficiente un individuo, perché di questo si possa formare l'universale corrispondente. Diversamente da quanto afferma Amerini, dunque, è il grado di confusione a determinare l'entità della similarità fra più individui e non viceversa. Cf. *infra*, c. 5, n. 39. Una critica particolarmente accurata del testo di Henninger nel suo complesso è offerta da Marmo. Cf. C. MARMO, *Relazioni pericolose*, in *Rivista di Storia della Filosofia*, 47, 1992b, pp. 365 – 374.

## Fondamenti e presupposti

esiste perché di Socrate si possa dire che è un uomo? Secondo Aureoli, infatti, il contenuto del concetto universale non è tanto la somiglianza che l'intelletto riscontra nella realtà tra più particolari. Essa è piuttosto una conseguenza di ciò in cui il pensiero si imbatte e che confusamente esprime nell'universale.

## 4.

### Aureoli e le *rationes*.

#### Il punto di incontro tra intelletto e realtà

##### 4.1 Introduzione

La *ratio* o le *rationes* sono, per Aureoli, ciò che determina il contenuto del concetto universale. R. L. Friedman ha efficacemente sintetizzato questo carattere, quando afferma che la *ratio*, per Aureoli, non è altro che «the most basic unit of intellectual acquaintance»<sup>1</sup>. Secondo il teologo francescano, infatti, ogni individuo di una data specie è pensabile come costituito da una batteria di *rationes*, realmente identiche l'una all'altra e all'individuo in cui occorrono e cionondimeno qualitativamente distinte. Esse sono i mattoni fondamentali di cui la realtà, intesa nella sua capacità di intelligibilità, è composta. È curioso, in tal senso, rilevare come l'importanza delle *rationes* per la gnoseologia e l'ontologia di Aureoli sia inversamente proporzionale alla quantità di studi che sono stati esplicitamente dedicati a chiarire questo punto<sup>2</sup>. Risulta quanto mai urgente, quindi, cercare di fornire un'interpretazione unitaria dell'uso che Aureoli fa di questa nozione. Il compito che una ricerca come questa si assume è, dunque, quello di verificare se si possa effettivamente parlare, in ambito ontologico, di pensiero sistematico o di una vera e propria teoria delle *rationes* nella riflessione del Maestro francescano. Per portarlo a termine, è stata svolta un'analisi del lemma *ratio* in tutti e quattro i libri del suo Commento alle Sentenze, isolandone gli usi nelle discussioni di ambito metafisico ed epistemologico. Attraverso questa indagine, sono state individuate alcune proprietà fondamentali delle *rationes*. Secondo Aureoli, dunque, (i) la *ratio* è ciò che si esprime nel concetto, il suo contenuto, il suo *conceptibile*; (ii) essa definisce una proprietà di una sostanza; (iii) nel senso che ogni particolare esistente è pensabile come costituito da una

---

<sup>1</sup> R. L. FRIEDMAN, *Peter Auriol on Intentions and Essential Predication*, cit., p. 422.

<sup>2</sup> Cf. J. A. AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, Brill, Leiden 2012, in particolare pp. 434 – 456; F. AMERINI, *Realism and Intentionality: Hervaeus Natalis, Peter Aureoli, and William Ockham in Discussion*”, in in *Philosophical Debates*, cit., S.F. BROWN, T. DEWENDER, T. KOBUSCH (eds.), Brill, Leiden 2009, pp. 239 – 260; R. L. FRIEDMAN, *Peter Auriol on Intentions and Essential Predication*, cit.; *Conceiving and Modifying Reality*, cit.; *Peter Auriol on Intellectual Cognition of Singulars*, cit.; F. WÖLLER, *Theologie und Wissenschaft bei Petrus Aureoli*, cit.

batteria di *rationes* in grado di sommarsi fra loro e la cui addizione equivale alla quiddità dell'individuo in questione; (iv) cionondimeno le *rationes* che costituiscono la natura di un particolare appartengono esclusivamente a esso e non esistono come tali nella realtà extra-mentale: esse si comportano come dei particolari astratti; (v) che, per quanto individuali e inerenti ad entità realmente distinte, possono essere raggruppati in classi omogenee: due *rationes* dello stesso tipo sono, secondo Aureoli *simillimae*, qualitativamente indiscernibili. Analizziamo, ora, nel dettaglio le caratteristiche qui elencate.

#### 4.2 La *ratio* come *conceptibile*

Prima di analizzarne le funzioni più particolari, è necessario capire che cosa siano, in senso stretto, le *rationes*, secondo Aureoli. La definizione standard di *ratio* che egli propone nel suo Commento alle Sentenze – escludendo gli usi che di questo termine vengono fatti in altri contesti, che non si riferiscono a discussioni di carattere ontologico o epistemologico – è la seguente: *ratio* è ciò che può essere concepito – «conceptibile et ratio idem sunt»<sup>3</sup>. Benché Aureoli ne proponga una definizione che lega la *ratio* essenzialmente all'attività intellettuale e ci siano passi in cui pure equipara tale nozione a quella di *conceptus*, la *ratio* come tale non si riduce alla sola attività noetica, così come non coincide del tutto con il concetto. Nella sua dimensione più pura, essa sembra descrivere il contenuto – si sarebbe tentati di dire: “noematico” – del concetto. Essa è dunque, per Aureoli, indifferente tanto al modo in cui, quanto al fatto stesso di essere pensata dall'intelletto. Il termine *conceptibile*, infatti, esprime una possibilità che qualifica la natura della *ratio* da un punto di vista formale, non fattuale. Così, se, per un verso, non si può dare concetto senza che qualcosa venga concepito, senza il suo corrispondente *conceptibile*, per l'altro, il *fatto* che il contenuto di una *ratio* venga espresso dall'intelletto nel concetto corrispondente non altera in alcun modo il suo statuto di *conceptibile*. In tal senso, la *ratio* sembra fare riferimento, per Aureoli, ad un ambito dell'essere che è pre-concettuale e che quindi si pone, nei confronti del concetto, come condizione di pensabilità dello stesso. Nel concetto, infatti, non si esprime mai soltanto un *conceptibile*, un contenuto noematico: nella misura in cui è pensato, il contenuto del concetto si accompagna necessariamente, secondo Aureoli, ad una modalità del pensato, un

---

<sup>3</sup> PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 2, sect., 9, a. 5, (ed.) BUYTAERT, cit., vol. 2, p. 508.



determinato *modus concipiendi*<sup>4</sup>. Egli esprime molto bene questo punto in un passaggio della d. 8, del suo *Scriptum*:

ratio appellatur id quod est conceptibile. Nunc autem in conceptu aliquid includitur ultra id quod est conceptibile, quia modus concipiendi. Propter quod possunt esse diversi conceptus absque diversitate conceptae rationis<sup>5</sup>

Secondo Aureoli, la *ratio* ha, pertanto, una natura ambigua. Esprimendo un *conceptibile*, essa non può essere qualcosa di interamente riducibile alla pura attività noetica: rappresentando il materiale su cui l'intelletto lavora per formare il concetto corrispondente, essa deve precedere e quindi garantire – nel senso letterale del termine – l'attività del pensiero, deve in qualche modo darsi nella realtà extra-mentale. Allo stesso tempo, proprio per la sua natura di *conceptibile*, essa vincola necessariamente la sua esistenza all'attività cognitiva del soggetto: per Aureoli, la *ratio* esiste come tale solo perché pensabile. L'ambivalenza di questa nozione nel pensiero del teologo francescano è efficacemente sottolineata da Friedman: «in some way the *ratio* is in extra-mental things, in some way it is in our mind. Auriol's claim that the *ratio* is something prior to our actual conceptualization [...] places the *ratio* in extra-mental things. Used in this first way the *ratio* seems to be equivalent to the quiddity of each and every extra-mental thing [...] This use agrees well with Auriol's repeatedly referring to the ratio as the *ratio obiectiva* or *ratio quidditativa*. The ratio is also, however, in a concept (*in conceptu*). In some fashion, the extra-mental *ratio* is transferred into our minds, and it there serves as a core around which our concepts are built. Thus the *ratio*, both extra- and intra-mental, is the *sine qua non* of our having any concept»<sup>6</sup>. È evidente che, per Aureoli, la *ratio* come *conceptibile* esprime ciò che di una *res* può manifestarsi ed essere conosciuto in un concetto. È la realtà che si presenta all'intelletto nella sua conoscibilità: «Die *ratio* scheint also etwas zu sein, worin der Intellekt dasjenige begreift, was in der Realität bergreifbar ist»<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Sul rapporto fra *ratio* e *modi concipiendi* in Aureoli, imprescindibile è il lavoro di Friedman. Cf *Conceiving and Modifying Reality*, cit.

<sup>5</sup> PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 8, p. 1, a. 4, (ed.) BUYTAERT, cit., vol. 2, pp. 928 – 929.

<sup>6</sup> R. L. FRIEDMAN, *Conceiving and Modifying Reality*, cit., pp. 307 – 308.

<sup>7</sup> F. WÖLLER, *Theologie und Wissenschaft bei Petrus Aureoli*, cit., pp. 62 – 63.

Per descrivere il tipo di relazione che occorre fra il pensiero e la realtà, Aureoli si interroga su quale sia e come debba intendersi l'oggetto proprio dell'intelletto. Dal suo punto di vista, l'oggetto proprio dell'intelletto si dice in quattro modi distinti, a seconda che lo si consideri il principio motivo, come denominazione, come predicazione e come termine dell'intenzione conoscitiva<sup>8</sup>. Ai fini dell'analisi svolta in questo capitolo, è necessario prendere in considerazione il primo, il secondo e il quarto modo di dirsi oggetto dell'intelletto. Ora, una realtà svolge il ruolo di principio motivo di una facoltà, secondo Aureoli, quando rappresenta la causa sufficiente per cui quella facoltà è portata dalla potenza all'atto. Da questo punto di vista, egli ritiene che l'oggetto proprio dell'intelletto sia *l'entitas propria* – così egli la chiama – di ogni particolare esistente. Come, infatti, la vista è portata dalla potenza all'atto per il fatto di attingere direttamente la *ratio* del colore individuale su cui posa l'attenzione, senza per questo soffermarsi o passare attraverso quella della specie del colore corrispondente o del colore in generale, tanto più l'intelletto sarà stimolato ad attivare un processo di conoscenza a partire dalla fattezze che le cose hanno nella realtà extra-mentale<sup>9</sup>. Che la tesi di Aureoli rifletta direttamente la sua opzione metafisica per un'ontologia parsimoniosa è

---

<sup>8</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 2, sect. 9, a. 3, (ed.) BUYTAERT, cit., vol. 2, pp. 544 – 545. «Nunc itaque quarto restat inquirere de obiecto intellectus iuxta id quod videtur. Ubi considerandum est quod obiectum potest respectus alicuius potentiae quadrupliciter assignari. Primo quidem obiectum motive; et est illa ratio quae movet potentiam et actuat eam; et hoc modo quilibet color particularis dicitur obiectum visus, quoniam quilibet seipso formaliter et non per aliquid additum actuat et movet visum. Secundo vero dicitur obiectum denominative; et sic visibile dicitur obiectum visus et audibile auditus, non quia respectu visibilitatis visum moveat aut audibilitas auditum, sed quia ratio motiva denominatur visibilis in quantum movet vel est apta nata movere; et est propositio per se secundo modo: ‚Color est visibilis‘. Tertio quoque obiectum dicitur praedicative, aliquod commune quod de omnibus motivis rationibus praedicatur adaequate, sicut color de omnibus moventibus quidditative praedicatur. Quarto autem obiectum dicitur terminative; et hoc modo colores fictitii et omnia quae apparent, esto quod in re non fuerint, dicuntur obici visui, sicut apparet de coloribus qui iudicantur esse in collo columbae et de pluribus aliis». Per la discussione generale sul tema di veda ID. *Ibid.*, pp. 538 – 550. Per la bibliografia secondaria sul tema, si vedano: J. A. AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, cit., pp. 445 – 447; W. GORIS, *Implicit Knowledge – Being as First Known in Peter of Oriel?*, in *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 69,1, 2002, pp. 33-65, in particolare pp. 56 – 62.

<sup>9</sup> Cf. *Ibi.*, p. 546. «Praeterea, non magis intime et immediate fertur visus in cognita a se, quam intellectus feratur. Sed visus fertur in proprios colores et movetur ab eis per rationes proprias. Non enim movet particularis albedo per rationem specificam albedinis, aut per rationem generis quod est color; ratio namque specifica aut generis non est motiva, cum actiones singularium sunt. Ergo intellectus multo fortius movebitur a propriis entitatibus immediate».

immediatamente evidente. Nella misura in cui la realtà è abitata da sole entità individuali, infatti, non potrà che essere qualcosa di individuale ad offrire lo spunto all'intelletto per una conoscenza della stessa: nulla di comune sussiste al di fuori dell'intelletto e quindi nulla di comune potrà mai portarlo dalla potenza all'atto. È il particolare, così come si presenta, che muove l'intelletto, secondo Aureoli. In tal senso, la funzione che l'oggetto motivo svolge nell'epistemologia del maestro francescano è eminentemente occasionale. Nulla impone, infatti, che ciò che attiva l'intelletto sia anche ciò che poi l'intelletto effettivamente conosce. D'altra parte, bisogna notare che l'oggetto che muove l'intelletto non è, secondo Aureoli, la *res* in sé e per sé. Ciò che spinge il pensiero alla conoscenza è la *res* nella misura in cui essa è in relazione al pensiero, è la *res* come *ratio*. Ogni realtà (*entitas*), ogni particolare esistente muove l'intelletto come *ratio*, attraverso la propria *ratio*, secondo Aureoli. Dal suo punto di vista, infatti, l'*entitas* di un individuo coincide sempre con la sua *ratio obiectiva*:

Prima quidem, quod quaelibet propria entitas est formalis ratio obiectiva respectus intellectus<sup>10</sup>

L'*entitas propria* di un oggetto è l'essere ciò che è<sup>11</sup>. Dire, quindi, che ciò che muove l'intelletto è la sua individuale realtà, attraverso la sua *ratio obiectiva*, significa ammettere che l'oggetto motivo dell'intelletto, secondo Aureoli, coincide con la sostanza dell'oggetto o con un aspetto della stessa, con il suo essere questa cosa e non un'altra. Che sia qualcosa di localizzato ad attivare il pensiero – sia essa questa mela o il suo proprio esser rossa – è provato, per il francescano, dal fatto che l'intelletto, attingendo la realtà, è perfettamente in grado di indicare, fra le diverse entità individuali che la compongono, quella che ne ha attivato il processo di conoscenza. Questo sarebbe impossibile, se il rapporto del pensiero con un determinato oggetto fosse mediato dalla conoscenza degli aspetti generali della stessa, se ciò che attivasse la nostra percezione di questa mela o del suo rosso, fosse non il suo essere questa mela o il suo essere rossa in questo modo, ma la nozione generale della mela o quella del colore<sup>12</sup>. Così:

---

<sup>10</sup> Cf. *Ibi.*, p. 545.

<sup>11</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 33, ed. Romae 1596, f. 732b. «constat autem quod tota entitas uniuscuiusque consistit in esse id quod est, utpote hominis in esse hominem et animalis in esse animal».

<sup>12</sup> PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 2, sect. 9, a. 3, (ed.) BUYTAERT, cit., vol. 2, p. 545. «Illud enim cui competit intellectum movere per se – dictum contra ‚per accidens’ et contra ‚per aliud’ , – videtur esse

intellectus, attingens formalem rationem realitatis essentiae conceptibilis, obiective attingit realitatem ipsam, et nihil plus<sup>13</sup>

La *ratio*, secondo Aureoli, è dunque ciò che può essere concepito nella realtà ed a proposito di essa. Essa è un *conceptibile*, che svolge la propria funzione di *conceptibile* ponendosi innanzitutto come oggetto motivo della conoscenza. È innanzitutto per tale motivo che egli ammette che abbia una sua consistenza e sia quindi in qualche misura da porsi nella realtà extra-mentale. La *ratio*, infatti, è l'individuo esistente o un suo aspetto particolare, nella misura in cui esso si presenta all'intelletto, portandolo, così, dalla potenza all'atto. È, secondo Aureoli, una proprietà che descrive dell'oggetto che rappresenta la natura individuale, il fatto d'essere 'questa cosa qui', una natura e quindi una proprietà che appartengono esclusivamente a quell'individuo. Questa tesi ben si accorda con la più generale preferenza di Aureoli per un'ontologia parsimoniosa, in cui la priorità metafisica è data all'individualità<sup>14</sup>. D'altra parte, essa implica almeno due conseguenze. La prima è di carattere generale e permette una riconsiderazione delle affermazioni di Aureoli sulla natura dell'*obiectum motivum*. Se, infatti, il principio motivo dell'intelletto è una realtà individuale con la quale lo stesso è posto in relazione, ciò significa che, per Aureoli, si dà vera conoscenza della realtà, solo nel caso in cui è la realtà così come essa è configurata a provocare l'intelletto alla conoscenza. Dal suo punto di vista, la *ratio* serve esattamente a svolgere questa funzione. Dal momento che nella realtà extra-mentale esistono soltanto sostanze individuali, la *ratio* mette in moto l'intelletto, presentando la *res* individuale che la veicola, come un qualche cosa passibile di essere concepito e conosciuto dallo stesso; vale a dire, come *conceptibile*. D'altra parte,

---

formalis ratio obiectiva. Formali namque rationi hoc competit ut nec per aliud moveat nec per accidens. Sed quaelibet entitas intellectum movet per se, contra per accidens et contra per aliud. Quod patet quia inter omnes realitates intellectus distinctionem ponit, quod facere non posset si unam attingeret alia mediante. Ergo quaelibet propria entitas est formalis ratio obiectiva».

<sup>13</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 1, sect. 6, (ed.) BUYTAERT, cit., vol. 1, p. 370.

<sup>14</sup> Leggendo lo stesso testo dal punto di vista proprio dell'indagine che sta svolgendo, Aertsen mette in luce questo punto. Cf. J. A. AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, p. 446. « [...] Auriol's presentation of the *obiectum motivum* [...] implies a change of the traditional view, insofar as the focus shifts from what is common to what is proper to things: the "moving object" of the intellect is the "proper entity" of things, not an intelligible feature common to them. From the reasons Auriol adduces it becomes evident that the ontological presupposition of his division is the primacy of the singular thing».

perché questo sia possibile, serve che l'oggetto movente dell'intelletto disponga effettivamente di tale concepibilità. È a questo punto che emerge la pertinenza della seconda conseguenza. Essa aggiunge una qualificazione ulteriore all'oggetto movente e lo fa a partire dal secondo modo con cui le cose possono essere considerate un oggetto dell'intelletto: l'*obiectum denominativum*. Secondo Aureoli, l'oggetto dell'intelletto per denominazione è l'intelligibile che c'è nelle cose. Come, infatti, è detto visibile l'oggetto proprio della vista, così è chiamato intelligibile l'oggetto proprio dell'intelletto. Ora, ciò che è rilevante è che, secondo Aureoli, questo intelligibile coincide con il *verum in re*, si trova, cioè, nella realtà extra-mentale, nel particolare che funge da oggetto motivo dell'intelletto. Intelligibile, infatti, è il *verum* conoscibile che c'è nell'oggetto su cui l'intelletto rivolge la propria attenzione. Ciò, d'altra parte, è provato dal fatto che, se esistono alcune cose, dice Aureoli, che naturalmente sono portate a trarre in inganno il pensiero relativamente a ciò che sono, ne esistono altre – la maggior parte – che, al contrario, sono dette vere, perché in grado di manifestarsi all'intelletto per quello che sono davvero<sup>15</sup>. Il vero, allora, non è altro, per Aureoli, che l'espressione corretta ed adeguata dell'intelligibile che c'è *in re*: *verum* e *intelligibile* sono la stessa cosa:

intelligibile namque, in quantum intelligibile, est obiectum intellectus denominative, sicut visibile visus. Sed verum non est aliud quam esse intelligibile recte, sicut et falsum quam esse intelligibile actu deceptorio et erroneo intellectus. Ergo verum est obiectum intellectus non erronei denominative, falsum vero intellectionis erroneae<sup>16</sup>

L'equivalenza fra *ratio*, *verum* e *intelligibile* è, allora, presto fatta. Quella che li caratterizza, infatti, non è altro che una distinzione di natura esclusivamente terminologica, secondo Aureoli: ciò che è detto oggetto dell'intelletto per denominazione non è nient'altro che «the moving *ratio* under the aspect of denomination»<sup>17</sup>. Dopotutto, ciò che è intelligibile è per sua natura concepibile

<sup>15</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 2, sect. 9, a. 3, (ed.) BUYTAERT, cit., vol. 2, pp. 547. «Videmus autem quod res, quae sunt aptae natae visum aut intellectu decipere, appellantur falsae, sicut aurum vel argentum sophisticatum. Quare res, quae tales se exhibent intellectui quales sunt in seipsis, verae per oppositum nominantur. Et per consequens nihil aliud est esse falsum quam intelligibile in actu deceptionis, et esse verum non aliud quam esse intelligibile actu recto».

<sup>16</sup> Cf. *Ibid.* Importanti su questo punto sono i contributi: W. GORIS, *Implicit Knowledge*, cit., C. BOLYARD, *Truth and Certainty in Peter Auriol*, in *Vivarium* 53, 2015, pp. 45-64.

<sup>17</sup> Cf. *Ibi.*, p. 445.

(*conceptibile*). Appare, quindi, evidente come la *ratio* sia il deposito del *verum* che è presente nei singoli individui esistenti. Essa è considerata intelligibile, nella misura in cui è pensata non come principio movente dell'intelletto ma nella relazione che intrattiene con il pensiero. Intelligibile o *verum* è il nome che la *ratio* assume quando essa è pensata come ciò a cui l'intelletto tende e per cui è fatto.

#### 4.3 Le *rationes* come proprietà della sostanza e fondamento della *quidditas*

Quanto detto fin qui implica un aspetto della *ratio* che ora va analizzato direttamente. Se, infatti, essa come *conceptibile* descrive la *ratio obiectiva* di un singolare, vale a dire, ciò che esso individualmente è e si pone come *obiectum motivum* dell'intelletto, è perché la *ratio* è, per Aureoli, il nome di una proprietà della sostanza. Se a questo si aggiunge che essa, coincidendo con l'intelligibile o il *verum in re* dell'individuo di cui si dice, deve darsi in qualche modo nella realtà extra-mentale, tale proprietà, allora, per quanto si dia in rapporto all'intelletto come *conceptibile*, deve cionondimeno essere una proprietà di cui un individuo dispone realmente, cioè indipendentemente da qualsiasi atto cognitivo. Il termine *ratio obiectiva* esprime efficacemente questo punto. Come è stato già messo in luce, essa significa, per Aureoli, la natura dell'individuo che la veicola. Una natura che, come tale, identifica e distingue quella realtà<sup>18</sup>. D'altra parte, l'esperienza ci suggerisce che di uno stesso individuo si possono predicare più proprietà simultaneamente. A Socrate, infatti, attribuiamo contemporaneamente l'umanità e l'animalità. Come è ovvio, anche Aureoli ammette questa possibilità. Ciò, d'altra parte, significa, dal suo punto di vista, concedere che in uno stesso individuo si possano individuare contemporaneamente più *rationes* differenti. Cosa che, peraltro, è dimostrata dall'uso frequente di espressioni come «*ratio speciei*» «*ratio generis*» «*ratio differentiae*» «*ratio corporeitatis*» in riferimento al medesimo supposito. Ciò che quindi è necessario fare è andare a vedere dove questa molteplicità di *rationes* si verifica, per cercare di capire a quali condizioni si realizzi ed in che cosa consista la diversità che può caratterizzarle.

Aureoli ritiene che di uno stesso individuo si possano predicare sia proprietà essenziali, come il genere o la specie, sia proprietà accidentali, come la bianchezza, e

---

<sup>18</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 22, a. 1, in *Electronic Scriptum*, p. 2. «*omne quod habet distinctam naturam a rebus aliis, potest habere nomen, quia nomen significat qualitatem, hoc est propriam aliquam rationem distinctivam et naturam*».

che, quando si fa questo, si affermi qualcosa che presenti un riscontro nella realtà extramentale, qualcosa che riguardi realmente la sostanza di tale individuo. Socrate è in senso pieno uomo e animale; dispone realmente di sensibilità e razionalità. Per quanto, quindi, ogni realtà abbia una *ratio obiectiva* che le è propria, cionondimeno Aureoli ritiene che si possano attribuire correttamente ad un individuo delle proprietà che sembrano in qualche modo non esaurire del tutto tale *ratio* e che, anzi, ne travalichino i confini. Il caso dell'individuo umano è paradigmatico, per Aureoli. Una volta indicato come il genere, la specie e la differenza si predichino di Socrate<sup>19</sup>, infatti, egli avrà individuato un modello con cui spiegare in che modo le proprietà di tutte le creature ineriscono i propri soggetti. Dunque, il testo guida per l'analisi della teoria delle *rationes* di Aureoli, in questa e nelle sezioni che seguiranno, sarà il medesimo. Lo si introduce ora, per sviluppare poi, in accordo alle diverse prospettive di indagine di ciascuna unità, una riflessione volta a fare emergere progressivamente la definizione che Aureoli dà delle *rationes*. Nella d. 2 del suo *Scriptum I*, laddove discute dell'unità del concetto di *ens*, Aureoli afferma:

addunt [*scil.* Sortes et Plato] ad rationem substantiae rationem corporeitatis, et ad rationem corporis sensibilitatem, et ad rationem animalis rationabilitatem, et ad rationabilitatem autem penitus nihil addunt; idcirco, Sortes et Plato sunt penitus eiusdem rationis, quamvis realiter distinguantur<sup>20</sup>

Secondo Aureoli, ogni individuo è pensabile come costituito da una serie di distinte *rationes*, che lo qualificano secondo l'ordine previsto dall'albero di Porfirio. Dai generi sommi, fino alla specie infima, ogni genere prossimo, differenza specifica corrispondente e specie risultante ineriscono in qualche modo la sostanza prima di cui si dicono. Tralasciando per il momento il rapporto che sussiste fra Socrate e Platone considerati qui da Aureoli come due individui della stessa specie, è opportuno concentrarsi sulla costituzione di uno dei due. Si prenda il caso di Socrate. Alla luce delle affermazioni di Aureoli, bisogna dire che Socrate è rappresentabile, dal suo punto di vista, come un mosaico di proprietà. In lui è in qualche misura individuabile la *ratio* di

---

<sup>19</sup> Per il momento analizziamo soltanto le *rationes* che fanno a capo agli aspetti essenziali della sostanza di cui si dicono. Una volta individuata la modalità con cui Aureoli spieghi tale inerenza, quella delle *rationes* che importano proprietà accidentali sarà inclusa in questa.

<sup>20</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 2, sect. 9, a. 2, (ed.) BUYTAERT, cit., vol. 2, p. 493.

sostanza, di corporeità, di sostanza corporea, di sensibilità, di animalità, di razionalità e, infine, di umanità. La discesa progressiva avviene, come anticipato, seguendo le ramificazioni dell'albero di Porfirio. La *ratio* della sostanza di cui Socrate dispone in quanto esistente – esistendo, Socrate è una sostanza prima – viene contratta dalla *ratio* della corporeità: essa qui svolge il ruolo di differenza del genere sommo, applicandosi al quale produce la *ratio* di sostanza corporea; a quest'ultima si aggiunge la *ratio* della sensibilità – Aureoli qui non menziona la contrazione della sostanza corporea in animata o inanimata per andare subito alla nozione di sostanza corporea animata: attualizzando la *ratio* di sostanza corporea, essa ottiene la *ratio* di animalità; dalla *ratio* di animalità, infine, aggiungendosi la *ratio* della razionalità, si ottiene la *ratio* che presiede alla definizione del composto umano, vale a dire, la *ratio* dell'umanità. Riferite tutte al medesimo soggetto esistente, ogni *ratio* qualifica Socrate, esprimendone un aspetto: Socrate è una sostanza, una sostanza corporea, una sostanza corporea animata (animale), una sostanza corporea animata razionale (uomo). Secondo Aureoli, Socrate è realmente tutte queste cose e nondimeno tutte queste proprietà in Socrate si danno, per il teologo francescano, indipendentemente dal fatto che l'intelletto che le colga come tali. Ciò che, quindi, è importante stabilire è in che rapporto stiano fra di loro queste proprietà ed in che termini di distinguano. Il catalogo delle *rationes* che si possono ritrovare in Socrate che qui Aureoli ha redatto comprende le *rationes* dei generi prossimi, quelle delle rispettive differenze contraenti e da ultimo quelle delle specie derivate dalla combinazione delle *rationes* dei due tipi precedenti, fino alla definizione della specie infima. La prima cosa che può, dunque, essere notata è che, per Aureoli, il concetto di genere, differenza e specie che si predicano di un individuo riflettono e quindi dipendono da certe *rationes* da cui esso è contraddistinto. Egli usa il participio passato del verbo latino *innitor*<sup>21</sup> per esprimere questa idea: i concetti nei quali si esprimono le proprietà di cui l'intelletto riconosce un oggetto essere predicato si fondano, si appoggiano a come esso è realmente, alle sue *rationes*. In secondo luogo, appare evidente come le diverse *rationes* di cui un particolare è composto descrivano in realtà, per Aureoli, delle proprietà che non possono in nessun modo essere ricondotte l'una all'altra. Si prenda il caso della *ratio* del genere e quella della specie. Il concetto della specie esprime una nozione che non potrà mai essere del tutto equiparata a quella espressa nel concetto del genere. Riferite, dunque, al medesimo supposito umano la

---

<sup>21</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 2, sect. 9, a. 2, (ed.) BUYTAERT, cit., vol. 2, pp. 486 – 487.



proprietà d'essere uomo e la proprietà dell'essere animale, su cui i rispettivi concetti si fondano, si distinguono, secondo Aureoli, come due distinte *rationes*<sup>22</sup>. Per chiarire questo punto, è utile richiamare quanto prima è stato detto relativamente alla distinzione dei concetti per addizione ed esplicazione. Come menzionato in quella sede, secondo Aureoli, la nozione espressa dalla *ratio* della specie deriva dalla nozione espressa dalla *ratio* del genere sia per addizione, che per esplicazione. Nel concetto della specie, infatti, oltre all'esplicitazione di un genere, si manifesta un contenuto – la razionalità, nel caso degli individui umani – che nel concetto di genere non era e non poteva essere incluso, neppure confusamente. La *ratio* dell'uno non coincide mai completamente con la *ratio* su cui l'altro è fondato, dal momento che la *ratio* su cui si elabora il concetto della specie non è altro che il risultato della somma della *ratio* del genere prossimo e di quella della differenza specifica, la quale in nessun caso può essere ricondotta all'insieme determinato dalla *ratio* del genere<sup>23</sup>. La razionalità, infatti, rappresenta per l'animalità una proprietà che da sola essa non potrà mai essere in grado di esplicitare. Ora, quanto detto rivela alcuni assunti piuttosto rilevanti della teoria di Aureoli. Se, infatti, la differenza fra la *ratio* del concetto di genere e quella del concetto di specie si configura come una differenza di *rationes*, questo è possibile, perché, per Aureoli, tale distinzione si fonda su una diversità più profonda e contemporaneamente più semplice di quella. Vale a dire, la differenza fra la *ratio* del genere e quella della differenza che lo contrae. È, infatti, solo in virtù della differenza fra la *ratio* del genere e quella della differenza che si realizza la distinzione fra la *ratio* del genere e quella della specie. Sembra, dunque, che Aureoli ammetta come una graduatoria tra le diverse *rationes* e tra i diversi tipi di distinzione che fra loro si possono realizzare. Una classifica il cui criterio di giudizio sarebbe dato dal grado di semplicità delle proprietà prese in esame. Dopotutto, la distinzione che intercorre fra la *ratio* del genere e quella differenza si diversifica dalla distinzione tra la *ratio* del genere e quella della specie, giacché si configura come una distinzione fra una *ratio* che può anche essere derivata – pensiamo alla *ratio* che corrisponde al concetto di sostanza corporea sensibile, equivalente alla somma della *ratio* del genere remoto più quelle delle differenze relative – e una che però è assolutamente semplice, vale a dire, quella della differenza specifica. La distinzione fra la *ratio* del

---

<sup>22</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 23, a. 2, in *Giraldus Odonis O.F.M. Opera Philosophica. Vol II*, cit., p. 716. «manifestum est quod homo inquantum homo et animal inquantum animal differunt [...] intentionaliter et secundum rationem».

<sup>23</sup> Cf. *supra*, c. 3, § 3.7.3.

genere e quella della differenza, dunque, è una pura ed immediata differenza di *rationes*, secondo Aureoli. Quella fra la *ratio* di un genere e della specie sottostante è una distinzione mediata di *rationes*, frutto di una combinazione della contrazione per addizione ed esplicazione. Quanto detto ci porta al cuore di quanto si intende analizzare in questa sezione. Secondo Aureoli, infatti, la motivazione per cui le *rationes* descrivono delle proprietà che in qualche modo esistono *in re* è legata a doppia mandata all'origine della loro distinzione. Con una strategia argomentativa molto simile a quella dei realismi che pure contesta, egli ritiene che se due concetti esprimono nozioni tanto chiaramente distinte ed irriducibili, al punto da non poter essere considerate come l'una l'esplicitazione dell'altra, è perché l'alterità che si rivela nel concetto dedotto da queste dipende interamente da una alterità dei *conceptibilia* radicata nella sostanza da cui sono tratte. Una tale diversità, infatti, non può essere un puro prodotto dell'attività cognitiva: essa è più attestata che formata dall'intelletto. Il fatto, dunque, che di uno stesso individuo si dicano proprietà le cui definizioni non possono essere in nessun caso ricondotte ad un unico principio formale indica senza eccezione, per Aureoli, che tali proprietà sono in qualche modo radicate nella realtà della sostanza come *rationes* distinte. Nello stesso individuo, pertanto, ci saranno tante *rationes* quante proprietà troverà l'intelletto che non possono essere incluse, completamente o in parte, le une nelle altre. È la chiarezza dell'alterità che impone all'intelletto questo riconoscimento. Essa riflette una differenza che si fonda *in re* (*non potest oriri nisi existens in re*):

Quarto vero conceptus ratione differentes, non quidem secundum rationem confusam et determinatam, sicut in primo modo, sed secundum rationes penitus disparatas, quarum una non sit communior altera, sed ambae ex aequo aliquam rem respicientes [...] talis pluralitas rationis non potest oriri nisi existens in re, non enim ex modo concipiendi perfecto et imperfecto unum et idem, quia tales conceptus differrent sicut distinctus et indistinctus; quare si sint duae rationes clarae conceptus et distinctae, et absque ulla confusione de aliqua re, necesse est quod illa pluralitas rationis, ex quo non potest reduci ad pluralitatem modorum concipiendi, necessario reducat ad pluralitatem conceptibilitatum quae sunt in re; et per consequens in re ipsa sunt aliqua plura conceptibilia sine opere intellectus<sup>24</sup>

Nello stesso individuo, secondo Aureoli, ci sono tante *rationes* quante proprietà troverà l'intelletto che non possono essere incluse, *completamente o in parte*, le une nelle

---

<sup>24</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 33, ed. Romae 1596, f. 736b.

altre. Ora, l'alternativa delineata da queste due modalità di distinzione rivela proprio la differenza tra il modo con cui la *ratio* della differenza e quella della specie si rapportano alla *ratio* del genere, prima indicata. Come anticipato, nel primo caso la differenza fra i concetti derivati da ciascuna *ratio* è una pura differenza di *rationes*; nel secondo, è richiesta in una certa misura l'attività cognitiva del soggetto conoscente. La *ratio* della differenza, infatti, non può mai essere considerata una esplicitazione di quella del genere, a differenza di quella della specie, che, almeno in un certo senso, può considerarsi tale. Questo, però, non significa che accanto alla *ratio* del genere non ci sia, secondo Aureoli, una *ratio* della specie. È piuttosto vero il contrario: la somma della *ratio* del genere – sia esso il genere sommo della sostanza citato nel testo di Aureoli come il punto di partenza della contrazione nelle *rationes* successive presenti in un individuo, sia esso uno dei generi prossimi che progressivamente vengono a costituirsi – con la *ratio* della differenza corrispondente è sempre un'altra *ratio*. Quello che Aureoli mette qui in luce, dunque, è solo il fatto che la chiarezza della mutua irriducibilità della *ratio* del genere e quella della differenza che lo particolarizza è un marchio che rimanda al fatto che la loro diversità è fondata *in re* (*talis pluralitas rationis non potest oriri nisi existens in re*) più evidentemente di quanto non faccia la diversità fra la *ratio* espressa nel concetto del genere e quella espressa nel concetto della specie. Meglio, che la diversità mediata fra la *ratio* del genere e quella della specie si fonda sulla diversità immediata tra quella del genere e quella della differenza relativa. Secondo Aureoli, quindi, tanto la diversità fra il concetto del genere e della differenza, quanto quella fra il concetto del genere e della specie è indipendente dall'attività cognitiva, nella misura in cui ciascuno di essi si radica in una *ratio* o proprietà reciprocamente irriducibile e, in questo senso, realmente presente nella sostanza di cui si predicano. Benché tutti di fatto concentrati nel medesimo individuo, Aureoli ammette che le *rationes* che ne descrivono gli aspetti quidditativi e insieme concorrono a definirne l'essenza – la *ratio* del concetto di genere, della specie e della differenza – occorrono in senso pieno nella sostanza dell'individuo esistente e vi occorrono in qualche modo come distinti. La loro irriducibile diversità è, per Aureoli, il marchio della loro consistenza indipendentemente da qualsiasi attività cognitiva.

D'altra parte, la differenza fra le *rationes* come differenza di proprietà riflette sempre una diversità nei modi d'essere di tali proprietà. Si prendano, ancora una volta, i concetti di genere, specie, differenza e le *rationes* su cui essi si fondano. Secondo Aureoli, il concetto del genere è contraddistinto da una duplice indeterminatezza o confusione.

In primo luogo, essa riflette la potenzialità della *ratio* su cui si fonda rispetto a quella da cui la specie è tratta. Secondo Aureoli, infatti, la costituzione della *ratio* della specie equivale alla somma della *ratio* del genere e quella della differenza, in cui la *ratio* del genere viene portata dal suo stato potenziale all'atto della *ratio* della specie per l'aggiunta della *ratio* della differenza. Essa qualifica come specie la *ratio* del genere, sopravvenendovi come ad un sostrato<sup>25</sup>. In secondo luogo, per Aureoli, l'indeterminatezza e la confusione del genere rispecchiano l'indistinzione della proprietà da cui questo è tratto, in riferimento ai possibili individui in grado di realizzarla<sup>26</sup>. Dipendendo, infatti, il concetto dal *conceptibile*, sono la potenzialità e l'indeterminatezza della *ratio* della sensibilità che fondano in Socrate l'indeterminatezza e la confusione del concetto del genere che in questa si radica<sup>27</sup>. Ciò, come anticipato, è solo parzialmente vero per la *ratio* della specie<sup>28</sup>. L'unica forma di indeterminatezza che essa mantiene, infatti, è nei confronti degli individui che la realizzano e sono confusamente ricompresi nella nozione su cui essa si fonda. Nessuna forma di potenzialità è contemplabile nella specie, secondo Aureoli. Questo presupporrebbe, infatti, che si desse una proprietà formale in grado di agire sulla *ratio* della specie come differenza contraente della stessa e quindi di rendere l'individuo, non più un dato primitivo, ma l'esito di una contrazione attraverso l'aggiunta di una proprietà individuante – possibilità già, peraltro, largamente scartata dallo stesso Aureoli. Come egli, infatti, ribadisce, il concetto dell'individuo non

---

<sup>25</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 2, sect. 9, a. 2, (ed.) BUYTAERT, cit., vol. 2, p. 485. «Genus enim habet duplicem unitatem. Primam quidem cuiusdam rationis in actu, quae tamen potentialis est respectu rationum, quae per differentias importantur, ita quod quando veniunt ad constitutionem specie, ratio generis se habet per modum cuiusdam substrati et perfectibilis, et ratio differentiae per modum perfectientis. Sicut patet, quod ratio coloris, quae est movere visum, substernitur in constitutione albedinis rationi disgregativi, quoniam qualificator motio visus per disgregationem, et efficitur unum qualificatum et perfectum, scilicet motio disgregativa, quae est ratio albedinis. Et eodem modo patet de sensibili, quae est ratio animalis respectu rationalis».

<sup>26</sup> Cf. *Ibi* pp. 485 – 486. «Secundam vero unitatem habet genus cuiusdam confusionis et indeterminationis, quoniam illa ratio sensibilitatis confuse est et mixta et quodammodo indeterminate ad hanc sensibilitatem et ad illam».

<sup>27</sup> Cf. *Ibi* p. 486. «Utraque autem istarum confusionum et indeterminationum innititur tamquam fundamento alicui actuali et distincto, puta rationi sensibili».

<sup>28</sup> Cf. *Ibi* p. 486. «Ex istis autem indeterminationibus, species retinet sibi unam, nec habet aliam. Non habet enim indeterminationem formae potentialis [...] Retinet autem sibi aliam confusionem, scilicet quod sua ratio est penitus confuse et indeterminate respect individuum illius rationis».

è altro che il concetto della specie privato dell'indeterminazione che come tale lo caratterizza:

Confusio autem ista accidit rationi determinatissimae per speciem importatae; quod patet ex hoc, quod in individuo salvatur tota ratio speciei, exclusa indeterminatione et confusione, quam habebat ratio prout erat in conceptu specifico<sup>29</sup>

La *ratio* della specie e quella del genere si distinguono, dunque, secondo Aureoli, perché denotano proprietà differenti, che presentano però a loro volta gradi di genericità – indeterminatezza e potenzialità – differenti. Lo stesso discorso vale per le *rationes* che nella contrazione precedentemente riproposta dal Maestro francescano svolgono il ruolo di differenze. Come tali, infatti, esse non sono in potenza rispetto a nessun'altra *ratio*, né possono servire come sostrato di una contrazione. Al contrario, esse diversificano e attualizzano la *ratio* del genere prossimo cui si applicano, costituendo quella della specie successiva, fino alla definizione della specie infima.

Quanto detto permette di fare luce su due aspetti importanti sullo statuto delle *rationes*. Il primo. Nella misura in cui esse identificano delle proprietà e delle determinazioni, le *rationes*, nell'architettura ontologica di Aureoli, svolgono anche il ruolo di principi di distinzione. Questo vale per le *rationes* prese in quanto tali. Ogni *ratio* di cui un individuo è costituito, infatti, determina, per il fatto stesso di esprimere la proprietà che porta, una diversità radicale da ogni altra *ratio* di quello stesso individuo e della *ratio obiectiva* che complessivamente lo qualifica. La *ratio* della razionalità segna una diversità dalla *ratio* di animalità o da quella di sostanza presenti in Socrate che l'intelletto riconosce e attesta. Le *rationes* sono, dunque, principio di distinzione all'interno dello stesso supposito in cui si danno. C'è, però, un altro senso in cui le *rationes* svolgono il ruolo di principio di distinzione e determinazione. Come si è visto, infatti, Aureoli ritiene che le differenze rappresentate nell'albero di Porfirio siano quelle *rationes* in grado di contrarre e determinarne una diversa cui corrisponde invece una nozione più generica: «nihil enim aliud capio per differentiam specificam, quam rationem formaliter contrahentem rationem generis»<sup>30</sup>. Come già è stato detto in occasione della discussione sulla contrazione per i concetti per addizione<sup>31</sup>, l'appropriazione di un concetto generico

---

<sup>29</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>30</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 9, q. 3, a. 4, in Tomo II, p. 64, n. 6.

<sup>31</sup> Cf. *supra*, c. 3, § 3.7.3.

può avvenire solo per opera di un concetto in grado di spaccarne lo spazio formale in due sottoinsiemi che dividano tale spazio a metà; vale a dire, solo per l'aggiunta di una *ratio* esterna allo spazio definito da quella su cui il concetto di partenza era stato costruito. Infatti solo una nozione che non è parte di tutte le nozioni implicitamente contenute nel concetto di partenza è in grado di agire come vera differenza sullo stesso e quindi contrarlo in un concetto più proprio e determinato. Questo non significa che tutte le *rationes* fungano da differenze, ma che ogni differenza per essere tale importa una *ratio*. Da questo punto di vista, la differenza specifica è, per Aureoli, il nome proprio della *ratio* intesa come funzione. Ogni *ratio*, infatti, nella misura in cui è in grado di diversificare, appropriare e determinare rappresenta una differenza. Il secondo. Il fatto che le *rationes* possano svolgere la funzione di differenze di un genere prossimo o remoto implica, però, il fatto che ogni *ratio* e non solo quelle delle differenze sia, per Aureoli, una proprietà addizionabile. Come il testo preso prima in considerazione mette in luce, infatti, aggiungendo la *ratio* della corporeità a quella della sostanza si ottiene la *ratio* di sostanza corporea; aggiungendo a questa, quella della sensibilità, si ottiene la *ratio* di animale; aggiungendo a questa, quella della razionalità, si ottiene infine la *ratio* dell'umanità. Ogni *ratio*, dunque, che si rapporta ad un'altra con il carattere della differenza è in grado di fondersi perfettamente con questa, in modo tale che il risultato di tale addizione sia una *ratio* completamente nuova, la cui unità è definita dal fatto di esprimere un contenuto noematico autonomo e insieme irriducibile a quello dei due soli addendi da cui è derivata. Di genere prossimo, in genere prossimo, il processo di appropriazione si conclude, secondo Aureoli, solo con l'individuazione della specie infima, nella quale l'intelletto conosce l'individuo. In modo molto significativo, dunque, la *ratio obiectiva* che definisce la natura dell'individuo è, per Aureoli, nient'altro che una somma di proprietà distinte e la sostanza prima, in modo speculare, la concrezione di queste stesse proprietà. Considerate da questa prospettiva, le *rationes* rappresentano, per Aureoli, gli aspetti quidditativi di un oggetto, la cui aggregazione è l'essenza del particolare, una *ratio atoma*<sup>32</sup>: «an indivisible *ratio*, not subject to further specification»<sup>33</sup>. Come previsto dall'albero di Porfirio, infatti, oltre la differenza specifica non è possibile ammettere altre divisioni essenziali. Allo stesso modo, Aureoli ritiene che nessun contenuto noematico, proprietà o *conceptibile* possa essere aggiunto, una volta che la

<sup>32</sup> Cf. Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 9, q. 3, a. 1, in Tomo II, p. 34, n. 19.

<sup>33</sup> Cf. R. L. FRIEDMAN, *Peter Auriol on Intellectual Cognition of Singulars*, cit., pp. 180 – 181.

contrazione abbia raggiunto dal *species specialissima*. Come è evidente, questa tesi riflette la priorità che l'individualità riveste nel sistema filosofico di Aureoli e ben si accorda con quanto egli afferma sul principio di individuazione. Tutto ciò che esiste, infatti, è singolare per il fatto stesso di esistere. Ammettere, pertanto, la possibilità di un'ulteriore aggiunta di proprietà oltre quella della razionalità significherebbe perciò stesso ammettere l'esistenza di un principio formale deputato all'individuazione della specie, con tutti gli inconvenienti teorici che, come Aureoli ha già messo in evidenza, questa conclusione porterebbe con sé. Il concetto di un individuo inteso come singolare e irripetibile – il concetto di Socrate come Socrate – non si fonda, secondo Aureoli, su nessuna *ratio* specifica. Esso, quindi, non si distingue dal concetto di uomo se non per il fatto di pensare la stessa *ratio atoma* – uguale alla somma di tutti gli aspetti quidditativi che nell'individuo si coagulano – attraverso la sua esplicazione in un singolare.

Il particolare esistente, in questo modo, è configurabile, secondo Aureoli, come la combinazione di tre concetti, in accordo a ciascuno dei quali esso può essere differentemente pensato. Il primo è il concetto di un sostrato materiale, ancora privo di qualificazioni, ma in sé già individuo e quindi determinabile ad essere solo la cosa che effettivamente esiste nella realtà extra-mentale, un concetto vago, ma in grado di esprimere il fatto che il particolare esistente è effettivamente un qualche cosa. Il secondo è il concetto di una natura individuale, equivalente alla somma delle singole *rationes* di cui una sostanza è costituita, un concetto in grado di 'quiddificare' il sostrato cui si applica, qualificandolo (*id quo*) come un determinato oggetto, numericamente distinta da tutte le nature di tutti i particolari esistenti o potenziali, inclusi quelli della stessa specie. In Socrate, tale concetto corrisponde all'umanità, ciò, per l'appunto lo rende uomo. Il terzo è il concetto dell'individuo concreto, uguale alla combinazione di concetti del sostrato materiale e della natura singolare (*id quod*). In Socrate esso coincide con il concetto di uomo<sup>34</sup>. Cionondimeno, la composizione, non riguarda direttamente il

---

<sup>34</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum*, d. 4, q. 2, a. 22, (ed.) BEUYTAERT, cit., vol. 2, pp. 757 – 758. «Nunc ergo dicendum est iuxta id quod videtur, quod abstractum exprimit conceptum partialem, inclusum in conceptu expresso per concretum tanquam in quodam totali. Omne autem totum includit aliquid ultra partem. Unde conceptus hominis includit aliquid ultra conceptum humanitatis. [...] Quid igitur sit ille conceptus difficile est invenire. Dicendum nihilominus quod est conceptus entis sive aliquid determinatum per totalitatem seu perseitatem. Potest namque intellectus formare conceptum entis per se seu totius; qui quidem conceptus denudatus est ab omni natura substantiali et accidentali. Nullam enim rationem includit; nec ratione conceptus entis cum ille nullam rationem includat, nec ratione perseitatis seu totalitatis cum illa non dicant circa conceptum entis nisi puram negationem, puta non esse alterius. In

singolare così come esso esiste nella realtà extra-mentale, ma solo tale singolare in rapporto all'intelletto. Nell'universo concettuale di Aureoli, infatti, ogni individuo costituisce dunque una realtà unitaria quanto al sostrato, alla natura e al loro composto.

#### 4.4 Le *rationes* come particolari astratti

Ora, i) e ii) sembrano a prima vista contraddire l'assunto metafisico di base di Aureoli, secondo il quale tutto ciò che esiste è per sua natura singolare. Come è dunque possibile che, in un orizzonte ontologico in cui l'individualità rappresenta il marchio dell'esistenza, cionondimeno si diano in una stessa sostanza più proprietà, la cui consistenza è considerata indipendente da qualsiasi attività cognitiva? La risposta di

---

conceptu itaque hominis includitur conceptus cuiusdam totius quiddificati per humanitatem, ut nihil aliud sit homo quam ens per se, humanitate qualificatus et determinatus. Nempe considerandum est quod talis conceptus totius sive entis per se se habet infra conceptum hominis ad ipsam humanitatem sicut aliquid quiddificabile; humanitas autem, cum sit quidditas, se habet per modum trahentis ipsum ad esse quid, ut sic resultet unus conceptus eius quod est, in quo quidem conceptu humanitas sit tanquam quo est; homo vero tanquam quod est, constitutus ex quo est quod est humanitas, et ex illo quod poterat trahi ad esse quid, quod quidem erat conceptus cuiusdam totius. [...] Restat quaerere quid est illud. Et tunc necesse est respondere quod est homo vel rosa, addito conceptu humanitatis qui primum conceptum trahit ad esse hominem, vel roseitatis, ut ita loqui liceat, qui trahit ipsum ad esse rosam ut sic conceptus rosae sit quidam compositus conceptus ex roseitate et quodam conceptu substrato roseitati. Quod autem conceptus importatus per concretum sit aliquid hoc modo compositum patet, tum quia secundum Damascenum omnia concreta significant habens naturam; est quidem homo habens humanitatem et rosa habens naturam rosae; habens autem non potest concipi sub determinata natura nec pura negatio[ne]; quare concipitur per modum cuiusdam substrati, et per consequens entis per se; tum, quia in quocumque conceptu est aliquid determinans ad esse quid simpliciter, necesse est ut cointelligatur aliquid simpliciter determinabile; tum quia omnis forma exigit susceptivum. Nunc autem humanitas concipitur per modum formae in homine. Restat ergo ut aliquid susceptivum ibidem concipiatur eundem hoc ergo possibile est tres conceptus formari: Primum quidem entis per se, spoliati ab omni natura; qui quidem est conceptus meri suppositi secundum quod pronomen subsistentiam meram significat; ‚ego‘ enim, ‚tu‘ vel ‚ille‘ et cetera pronomina significant demonstrando quoddam totale et ens per se sine determinatione naturae. Secundum vero conceptum substantiarum omnium per modum cuiusdam formae et naturae determinantis, ut puta humanitas, animalitas et sic de substantiis singulis. Tertium quoque constitutum ex ambobus, ex ente videlicet totali et per se tanquam substrato et ex quibuslibet naturis intellectis per modum formae; resultat namque ex his unus indivisus conceptus, importatus per substantias in concreto, ut puta per hominem, rosam, animal et similia».



Aureoli si fonda sul fatto che, dal suo punto di vista, è possibile che ciò che origina la conoscenza non coincida nelle modalità d'esistenza sempre e necessariamente con ciò che è effettivamente conosciuto. Stabilire una proporzionalità diretta fra realtà e ordine del pensiero, infatti, non renderebbe sufficientemente conto della complessità del fenomeno della conoscenza. Da un lato, porterebbe ad assumere impegni ontologici eccessivamente gravosi, dall'altro mancherebbero gli strumenti necessari per spiegare l'esperienza dell'errore:

Et universaliter qui negat multa habere esse intentionale et apparens tantummodo, et omnia quae videntur putat esse extra in rerum natura, negat omnem ludificationem et incidit in errore dicentium quod omnia sunt quae apparent<sup>35</sup>

L'alternativa che Aureoli propone è quella della sua nota teoria dell'*esse apparens*<sup>36</sup>. Secondo questa prospettiva – essa verrà più ampiamente toccata nel capitolo successivo – ciò a cui termina lo sguardo del pensiero è l'oggetto non per come esso strettamente esiste, ma nei limiti e nei modi con cui esso si manifesta all'intelletto. Ciò non significa, per Aureoli, che ciò che viene conosciuto sia necessariamente altro dalla cosa stessa. Egli semplicemente contesta che ciò che viene appreso dal pensiero, perché sia realmente identico al proprio referente, debba necessariamente apparire all'intelletto nel modo in cui questo si dà nella realtà extra-mentale. Per sciogliere quella che a lui sembra una pericolosa criticità, Aureoli sostiene invece che un oggetto, quando conosciuto, assume un nuovo modo d'essere, diverso da quello con cui esiste nel mondo. Aureoli lo definisce intenzionale. Secondo questa prospettiva, ciò che nel concetto appare al pensiero sarebbe comunque la *res* per ciò che essa è, senza alcuna alterazione. L'unica variazione che essa subirebbe, infatti, riguarderebbe la sua modalità di esistenza nel pensiero: non più reale, ma intenzionale. Ora, la distinzione che Aureoli pone tra

---

<sup>35</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 3, sect. 14, a. 1, (ed.) BUYTAERT, cit., vol. 2, p. 697.

<sup>36</sup> A questo tema la maggior parte degli studi sono stati dedicati. Si vedano, tra gli altri: H.TH ADRIAENSSSEN, *Peter John Olivi and Peter Auriol on Conceptual Thought*, in *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 2, 2014, pp. 67-97; R. L. FRIEDMAN, *Intellectual Traditions at the Medieval University*, cit.; O. GRASSI, *Intenzionalità. La dottrina dell'esse apparens nel XIV secolo*, Marietti, Torino 2005. L. LIČKA, *Perception and Objective Being: Peter Auriol on Perceptual Acts and their Objects*, in *American Catholic Philosophical Quarterly*, 90, 1, 2016; K. TACHAU, *Peter Aureol on Intentions and the Intuitive Cognition of Non-existents*, in *Cahiers de l'Institut du Moyen Age Grec et Latin* 44, 1983, pp. 122-50, ID., *Vision and Certitude in the Age of Ockham: Optics, Epistemology and the Foundation of Semantics, 1250-1345*, Brill, Leiden 1988.

l'oggetto movente e l'*obiectum terminativum* – il quarto modo che una cosa ha di essere oggetto dell'intelletto – serve a mettere in luce proprio questa dinamica. Se l'*entitas propria*, ciò che una cosa è in se stessa, è nella sua individualità ciò che muove il pensiero alla conoscenza, ciò che l'intelletto effettivamente conosce – l'*obiectum terminativum* – è, secondo Aureoli, proprio la «rem positam in esse formato et intentionali ac apparenti»<sup>37</sup>. La rosa che appare al pensiero – il concetto della rosa – ed è così conosciuta, dunque, non è e non può essere in nessun caso la rosa per come essa esiste davvero. Essa è presente al pensiero in un modo completamente diverso: è la rosa in quanto pensata dall'intelletto. D'altra parte, Aureoli ritiene che ciò che normalmente nel concetto appare sia la realtà e non un suo duplicato erroneo. Di più, è ciò che la rosa è, la sua essenza<sup>38</sup>. Per Aureoli, infatti, l'*obiectum terminativum* non è altro che il «verum existens in anima obiective»<sup>39</sup>. Ciò che quindi l'intelletto conosce della realtà nell'*esse apparens* è la realtà stessa nella misura in cui essa è intelligibile. Anche in assenza di una natura comune della rosa, è la rosa che realmente esiste quella che nel concetto appare ed è conosciuta come «similitudo, intentio et imago rei existentis extra»<sup>40</sup>. La differenza fra *obiectum motivum* e *terminativum* serve a descrivere quella certa asimmetria che si riscontra tra intelletto e realtà, per cui «intellectus etiam noster multa intelligit a quibus non actuatur, immo ab aliis movetur ad illa»<sup>41</sup>. Conoscendo, infatti, il pensiero apprende cose che, così per come appaiono, non sono la causa diretta dell'attivazione della sua intellesione.

Ora, le *rationes* sono di questo un esempio eclatante. Aureoli, infatti, non lascia spazio ad equivoci:

manifestum est quod homo in quantum differt a Sorte, et animal prout distinguitur ab homine – horum, inquam, rationes ut sic accepte – non sunt in rerum natura habentes esse

<sup>37</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 2, sect. 9, a. 3, (ed.) BUYTAERT, cit., vol. 2, p. 546.

<sup>38</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 9, pars 1, a. 1 in *The Electronic Scriptum*, p. 6. « Sed constat quod rosa illa quam aspicit intellectus, et forma illa specularis quae terminat mentis intuitum, illa non est natura singularis, sed natura simplex et quiditas tota. Concipiendo enim hominem vel rosam, non terminamus aspectum ad hanc rosam vel illam, vel hominem istum vel illum, sed ad rosam et hominem simpliciter».

<sup>39</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 2, sect. 9, a. 3, (ed.) BUYTAERT, cit., vol. 2, p. 546.

<sup>40</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>41</sup> Cf. *Ibi.*, pp. 549 – 550.

extra; alioquin redit error Platonis et erit dare hominem tertium separatum ab hominibus singularibus, et similiter animal separatum; quod esse non potest<sup>42</sup>

Come è stato indicato laddove Aureoli discute l'opinione di Duns Scoto e dei suoi seguaci, egli è dell'avviso che ciò che esiste davvero e in senso pieno è solo il singolare. Concedere, dunque, una forma di esistenza autonoma alle proprietà delle sostanze equivarrebbe, dal suo punto di vista, a ricadere nell'aporia del terzo uomo, da lui stesso, peraltro, ripresa proprio per criticare le opinioni dei realisti. Ciò che quindi Aureoli afferma è che è impossibile che le proprietà esistano nella realtà extra-mentale come proprietà. Questo non significa, per lui, che le *rationes* non abbiano una consistenza autonoma rispetto a qualsiasi attività cognitiva. Solo, egli ritiene che le *rationes* che occorrono pienamente nella sostanza di cui si predicano non vi occorrono come *rationes*. Dal suo punto di vista, infatti, le *rationes* esistono come *rationes* in una sostanza solo per o attraverso un atto dell'intelletto, senza che questo equivalga ad affermare che l'esistenza reale della proprietà che una certa *ratio* descrive dipenda interamente da tale attività. In altre parole, il contenuto delle *rationes* è indipendente dall'attività cognitiva, non la loro unità come *rationes*:

homo et animal prout terminatur ad rationes eorum actus intellectus, necessario sunt intentiones, tum quia ut sic non distinguuntur realiter sed intentionaliter tantum, tum quia ut sic non sunt in rerum natura, tum quia formata sunt ab intellectu inquantum huiusmodi, tum quia sunt una res et quedam plura, que quidem pluralitas necessario est intentionalis<sup>43</sup>

Dall'intelletto, le *rationes* acquisiscono il proprio statuto di *rationes* (*formata sunt ab intellectu inquantum huiusmodi*). Ciò che come proprietà esse esprimono, invece, è del tutto indipendente dal pensiero; è già lì quando l'intelletto lo raggiunge nella conoscenza – esse sono dei *conceptibilia*. Le *rationes* come *rationes* sono, dunque, per Aureoli, delle intenzioni prime, dove intenzione è il nome del concetto e intenzione prima è il nome del concetto diretto ad un referente altro dagli atti del pensiero stesso<sup>44</sup>. Questo gli

---

<sup>42</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 23, a. 2, in *Giraldus Odonis O.F.M. Opera Philosophica. Vol II*, cit., L.M. DE RIJK, p. 716.

<sup>43</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>44</sup> Cf. *Ibi.*, pp. 715 – 716. «intentio non est aliud (prout hic loquimur de ea) nisi conceptus formatus obiective per actum intellectus [...] idcirco duplex est genus intentionum, quia quedam sunt primi ordinis, videlicet conceptus qui formantur de rebus, quedam vero secundi, videlicet conceptus qui formantur circa

permette di giustificare con una certa agilità in che modo possano occorrere come pienamente distinte in un soggetto, senza per questo intaccarne la semplicità della sostanza. La consistenza di una distinzione, secondo Aureoli, infatti, dipende direttamente dall'entità dei distinti<sup>45</sup>. Considerare, dunque, le *rationes* nel loro essere tali come delle intenzioni e quindi, da questo punto di vista, come dipendenti da un intelletto che le riconosca significa ammettere che la distinzione che intercorre tra esse sia di natura intenzionale. Se ciò che qualifica una proprietà reale della sostanza come *ratio* è il fatto di essere in rapporto all'intelletto, è da questa stessa dipendenza che dovrà venire lo statuto della distinzione che la renderà inconfondibile rispetto a tutte le altre. Le *rationes* presenti in uno stesso individuo possono, dunque, essere contemporaneamente considerate realmente identiche fra loro e all'individuo in cui occorrono e nondimeno pienamente distinte proprio in virtù della loro natura intenzionale. Se, però, le *rationes* sono – come Aureoli afferma – le fattezze che assumono certe proprietà di cui la stessa *res* realmente dispone in rapporto all'intelletto e, d'altra parte, ciò che esiste è solo il singolare, in che senso esse sono da considerarsi indipendenti dall'attività dell'intelletto? Che cos'è ciò che esiste e a cui tali *rationes* corrispondono? Vale a dire, come esse esistono nella realtà? Aureoli non offre una risposta diretta a questo quesito e ciò può essere considerato un indizio del fatto che egli non ha pensato ad una teoria strutturata delle *rationes*. D'altra parte, una soluzione del problema può essere trovata nel suo riferimento alla tradizione dei Modisti, così come

---

primos conceptus». È opportuno sgomberare il campo da un possibile equivoco. A seguito di quanto detto e considerata la disparità che Aureoli ammetta fra *obiectum terminativum* e *obiectum motivum*, usare in entrambi i casi il termine *ratio* può apparire contraddittorio. Non è, però, forse necessario che sia effettivamente così. Il particolare esistente, infatti, svolge il ruolo di oggetto movente, nella misura in cui esso è già in rapporto con l'intelletto – per un oggetto è proprio il fatto di essere in rapporto con l'intelletto a caratterizzarlo come *ratio*. In tal senso, ogni realtà dispone, secondo Aureoli, di una sua propria *ratio obiectiva*. Che *ratio* sia anche il nome di ciò che è conosciuto indica, per Aureoli, soltanto il fatto che la proprietà colta dall'intelletto è il modo con cui ad essere conosciuto è l'oggetto extra-mentale, presente, però, al pensiero secondo un tipo di esistenza diverso da quella reale. La discrepanza che sussiste fra l'oggetto movente e l'oggetto terminativo, allora, significa semplicemente che la *ratio obiectiva* o l'*entitas propria* del particolare che porta l'intelletto dalla potenza all'atto può non coincidere con la *ratio*, vale a dire con il *conceptibile*, attraverso cui quel particolare è conosciuto. Non sembrano esserci, dunque, motivi validi per ritenere contraddittorio l'uso del termine *ratio* per descrivere sia l'oggetto che muove l'intelletto, che quello in cui termina lo sguardo dello stesso. Anzi, per le stesse ragioni, risulta ancora più chiara, nonostante l'omonimia, la ragione della loro diversità.

<sup>45</sup> Cf. *Ibi.*, p. 710. «distinctio namque est quedam passio consequens illud super quod fundatur».

Friedman ha messo in evidenza<sup>46</sup>: secondo Aureoli, «each *ratio* – taken as referring to both the extra- and the intra-mental *ratio* – corresponds to one *modus essendi* or *operatio* of the thing»<sup>47</sup>. Per Aureoli, non esiste la *ratio* in quanto tale – una *ratio* esiste solo attraverso un’operazione del pensiero. Ad esistere è solo il particolare. Parlare, quindi, della *ratio* come di qualcosa che sussista indipendentemente da qualsiasi attività cognitiva significa soltanto che ciò cui la *ratio* corrisponde esiste con una consistenza autonoma, senza per questo darsi come una proprietà formalmente distinta all’interno della stessa, indipendentemente da qualsiasi attività dell’intelletto. Ora, se è vero che tutto ciò che esiste è, per Aureoli, particolare, è altrettanto vero che, per lui, tutto ciò che esiste svolge, in virtù di ciò che è, delle operazioni. Queste, per il teologo francescano, si rivelano necessarie per la formazione dei concetti di *rationes* differenti. Contestando proprio l’opinione dei Modisti, Aureoli mette in luce questo punto. La tesi sostenuta dai teorici della grammatica speculativa è, dal suo punto di vista, insostenibile, perché confonde ontologia e psicologia<sup>48</sup>. Essi, infatti, mirano a ridurre la diversità dei concetti di genere e differenza alla pura diversità delle operazioni che una sostanza è in grado di presentare<sup>49</sup>. Si tratta, tuttavia, di un’affermazione illegittima, secondo Aureoli, giacché le tappe del processo di formazione dei concetti derivati da *rationes* differenti non spiegano in nessun modo in che cosa formalmente consista la diversità che li caratterizza. Sono due momenti nettamente distinti e come tali devono essere

---

<sup>46</sup> Cf. R. L. FRIEDMAN, *Conceiving and Modifying Reality*, cit.

<sup>47</sup> *Ibi*, p. 309.

<sup>48</sup> Cf. R. L. FRIEDMAN, *Conceiving and Modifying Reality*, cit. p. 308.

<sup>49</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 3, q. 2, a. 1, f. 61a, ed. Romae 1605. «Punctus quaestionis in hoc consistit, quia opinio una satis communis est quod diversitas conceptuum generis et differentiae attenditur penes quaedam extrinseca apparentia. Dicunt enim quod genus et differentia expriment eandem rem, et ideo diversitas illorum conceptuum non potest accipi penes intrinseca, sed accipitur penes apparentia quaedam extrinseca. Verbi gratia, quando intellectus concipit hominem et asinum, ut conveniunt in quadam communi existentia apparenti, puta in sentire quae apparet communiter in ambobus, et tunc ex unitate istius operationis, quae est sentire, format de eis unum conceptum sensibilitatis in quo consistit ratio conceptus animalitatis, et sic habet rationem generis circa hominem et asinum. Ulterius, quia intellectus perpendit et iudicat quod homo et asinus, licet conveniant in illa operatione, quae est sentire, tamen non conveniunt in omnibus aliis operationibus, immo apparet in eis specialium operationum diversitas, cuiusmodi sunt ratiocinari et huiusmodi, ut sic format alium conceptum de homine sumptum ab illa operatione, quae est ratiocinari, et alium de asino, ab alia operatione propria asini, et sic habet conceptum specificatarum differentiarum. Et ita in homine format duplicem conceptum, unum communem sumptum ab operatione communi, alium proprium, qui est ab operatione propria».

considerati. Equipararli, infatti, significherebbe confondere *causa essendi* e *ratio cognoscendi*, fondazione e manifestazione<sup>50</sup>. Le operazioni che accompagnano il modo d'essere di un individuo non sono, dunque, secondo Aureoli, sufficienti a dare ragione della diversità dei concetti che di questa sostanza l'intelletto si può formare. Cionondimeno, egli ritiene che esse svolgano un ruolo determinante nell'identificazione di tali concetti. Tali operazioni, infatti, sono, dal suo punto di vista, l'occasione materiale su cui l'intelletto interviene per elaborarli. La conoscenza della realtà, dopotutto, parte, secondo Aureoli, dalla realtà così come essa è e, fondandosi sull'esperienza, non potrà che muovere da ciò che di una sostanza è più prossimo ed evidente<sup>51</sup>. Intese in questo senso, le operazioni di un individuo hanno una funzione manifestativa: esse rivelano ciò che l'individuo è, il fatto che esso esista in un certo modo, vale a dire, che esso esista come ciò che è<sup>52</sup>. Secondo Aureoli, dunque, ogni operazione descrive un modo d'essere (*modus essendi*) della sostanza che la performa, il fatto che essa si trovi in un certo stato, indipendentemente da qualsiasi attività cognitiva. Ora, per il teologo francescano, ogni *ratio* che di un individuo può essere detta suppone altrettante operazioni e modi d'essere dello stesso. A differenza, però, di tali operazioni e modi d'esse, Aureoli non ammette che una *ratio* si dia come *ratio* nella realtà extra-mentale. Qui si innesta la soluzione che

---

<sup>50</sup> Cf. *Ibid.* «sciendum est quod aliud est quaerere per quid devenitur in diversitatem conceptuum arguitive, et aliud est quaerere unde formaliter accipiantur conceptus illi; ergo licet operationes distinctae et communes sunt quaedam via deveniendi in conceptus generis et differentiae, eo quod operatio facit scire formam, tamen quia formaliter et intrinsece diversitas talium conceptuum consistit in diversitate talium operationum extrinsecarum, hoc reputo omnino impossibile».

<sup>51</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 3, q. 2, a. 1, f. 61b, ed. Romae 1605. «Bene enim ex operationibus distinctis devenimus ad notitiam conceptuum generis et differentiae [...] Concedendo enim quod non convenit intelligere nec significare diversos conceptus generis et differentiae nisi ex apparentibus, pro quanto in notitiam eorum venimus ex apparentibus; sed tamen non propter hoc conceptus illi, sive distinctio illorum conceptuum est distinctio illorum apparentium intrinsece et formaliter. Hinc est quod accidentia magnam partem conserunt ad cognoscendum quod quid est, quia cognitio nostra ortum habet a sensu; et ideo quod quid est investigamus a posteriori per operationes, tanquam per principia, per quae devenimus ad quod quid est, sed terminus ad quem devenimus, aliud est a principiis illis per quae devenimus». Sull'uso e sul valore della nozione di esperienza per come viene applicata, nel secolo XIV, in genere e in Aureoli, in specie, nel contesto di una definizione dei diversi ambiti del sapere, si veda il contributo di Randi. Cf. E. RANDI, *L'aristotelismo dei teologi*, in L. BIANCHI, E. RANDI (eds.), *Le verità dissonanti*, Laterza, Roma-Bari, 1990, pp. 76 – 85.

<sup>52</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 35, pars 4, a. 1, in *The Electronic Scriptum*, p. 5. «Certum est enim quod modus operandi sequitur modum essendi».

egli offre al quesito cui i Modisti avevano provato a rispondere. Dal suo punto di vista, infatti, occorre qualcosa di più del semplice fatto che un individuo si trovi in un certo stato e svolga certe operazioni, perché a questo siano attribuite determinate proprietà e se ne formino altrettanti concetti. Occorre che le operazioni che ne rivelano la natura siano lette dal pensiero. L'identità e la reciproca diversità dei concetti qui discussi<sup>53</sup> – quelli del genere e della differenza – e quindi di tutti i concetti di distinte *rationes* formalmente si costituiscono, secondo Aureoli, solo nell'interazione di tali operazioni con l'attività dell'intelletto. È solo nell'interazione tra intelletto e realtà che questa esiste come *ratio*, depositaria di un contenuto per sua natura aperto ad essere compreso (*conceptibile*):

diversitas conceptuum generis et differentiae habet (ed. *habent*) ortum ultimate ex diversitate impressionum quas eadem res simplex omnino nata est facere, quarum una est magis perfecta, reliqua minus, propter quas eadem res in intellectu apparet obiective magis et minus perfecte; et sic diversitas obiectiva, quae est diversitas conceptuum, est ex diversitate formali impressionum factarum in intellectu, hoc modo quod immediate ex obiecto et potentia oritur diversitas impressionum. Ex iis autem oritur diversitas obiectiva in re<sup>54</sup>

La *ratio*, che in quanto *ratio* non esiste per se stessa, è, per Aureoli, il modo d'essere di una sostanza, il fatto che essa esista in un certo modo, si trovi in un certo stato. Ciò che esiste è il particolare; un particolare, però, che – potremmo dire ora – è definito da un certo stato e svolge determinate operazioni. È nella misura in cui esso è definito da tali operazioni, la cui realizzazione è indipendente da qualsiasi attività cognitiva, che, in rapporto all'intelletto, tali proprietà sono contraddistinte come *rationes*. *Ratio*, dunque, non è altro che il nome che l'intelletto dà all'attività che contraddistingue l'esistenza del particolare<sup>55</sup>. Come stato della sostanza (*modus essendi*) ogni *ratio* esiste

---

<sup>53</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 35, pars 4, a. 1, in *The Electronic Scriptum*, p. 9, «[...] impossibile est poni distinctionem inter aliqua quin utrumque cognoscatur [...]».

<sup>54</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 3, q. 2, a. 4, f. 66b, ed. Romae 1605.

<sup>55</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. III*, d. 1, q. 1, a. 1, ed. Romae, 1605, f. 335a. «Item, conceptus praecedit modum significandi, ergo arguitur a posteriori. Dico ad hoc, quod grammaticus respectu metaphysici se habet ut utens non ut docens. Supponit considerata a metaphysico, considerat enim metaphysicus, quicquid habet rationem entis, concipit enim circa unum et idem ens rationes varias et conceptus, quibus diversimode grammaticus imponit nomina. Unde sicut scibile praecedit scientiam, sic nominabile nomen, et ex consequenti consideratio metaphysici considerationem grammatici. Quicquid ergo grammaticus

realmente; come *ratio* essa esiste solo attraverso un atto con cui l'intelletto fissa in una proprietà specifica ciò che si dà dinamicamente come operazione di una sostanza. La diversità dei concetti e delle *rationes* su cui questi si fondano non si trova come tale nell'individuo da cui pure l'intelletto la trae. Al di fuori di un atto del pensiero, infatti, essa non ha diritto di cittadinanza, dal momento che tutto ciò che esiste – di nuovo – è solo un singolare, un singolare che si comporta in un determinato modo. Le *rationes*, dunque, non sono altro che lo stesso individuo. Come, infatti, tutte le operazioni di una certa sostanza non sono altro da essa – esse non sono altro che la stessa sostanza che si comporta in un determinato modo –, così, allora, tutte le *rationes* che l'intelletto riconosce appartenere ad un medesimo individuo coincidono realmente con questo. Esse *sono* tutte la stessa realtà, descrivono le sue diverse possibili esistenze intenzionali, sono ciascuna lo stesso soggetto in accordo a diversi modi d'essere. Ciò che, quindi, appare nelle diverse *rationes* che l'intelletto riscontra nella medesima sostanza – e di conseguenza nei diversi concetti che su queste esso elabora – non è altro che quella sostanza. Attraverso il concetto di genere, di specie e di differenza – secondo aspetti quidditativi differenti – è lo stesso oggetto ad apparire all'intelletto. La distinzione che Aureoli aveva precedentemente formulato fra *obiectum motivum* e *obiectum terminativum* qui si esprime in tutta la sua nettezza. Ciò che attiva il processo di conoscenza dell'intelletto non coincide necessariamente nelle forme e nei modi d'essere con ciò che dall'intelletto viene effettivamente conosciuto (*terminus ad quem devenimus, aliud est a principiis illis per quae devenimus*<sup>56</sup>). Anzi spesso accade il contrario. Ciò che un individuo è (*ratio obiectiva*), infatti, viene come distinto in diversi aspetti costituenti (*rationes*), molti dei quali non hanno alcuna responsabilità nel processo di attivazione del processo conoscitivo dell'intelletto da questa svolto come oggetto movente. Lo stesso individuo, dunque, che, in quanto pensato e pensabile, dispone di certe *rationes*, come esistente è un'unità semplice, sussistente, è semplicemente ciò che è. Come Friedman rileva, quello che Aureoli fa non è altro che equiparare *ratio* e realtà e rendere così «the concept invisible by identifying it with the thing understood»<sup>57</sup>. Dopotutto, il rapporto tra ogni singola *ratio* che costituisce un individuo e l'operazione reale cui essa corrisponde può agevolmente essere descritto da Aureoli nei termini di una distinzione di *modi concipiendi*. Come già accennato in

---

significat nomine, hoc a metaphysico apprehensum est cum conceptu, nec est aliqua nominis significatio, quae non fundetur super conceptum aliquem specialem».

<sup>56</sup> Cf. *supra*, c. 4, n. 51.

<sup>57</sup> Cf. R. L. FRIEDMAN, *Intellectual Traditions at the Medieval University*, cit., 585.



precedenza<sup>58</sup>, egli ritiene che due concetti possano distinguersi non solo perché esprimono due *rationes* differenti, ma semplicemente per il fatto di esprimere la medesima *ratio* in due modi distinti. La *ratio*, infatti, è un *conceptibile*, ma perché si dia un concetto è necessario che tale *conceptibile* sia effettivamente pensato in accordo ad un determinato modo del pensiero. Fra le diverse modalità di concepire un contenuto di cui l'intelletto dispone, la coppia *modum quietis* e *modum fieri*<sup>59</sup> è quella qui utile a spiegare il rapporto che ogni *ratio* intrattiene con lo stato o il modo d'essere reale della sostanza di cui si predica. Ogni cosa, infatti, può essere pensata in relazione alla propria esistenza; vale a dire, come esistente. Considerare un oggetto da questa prospettiva vuol dire pensarlo a partire dal fatto che esso dispone di operazioni o modi d'essere, che si realizzano indipendentemente da qualsiasi atto cognitivo. In altre parole, significa pensarlo come attività, come realtà dinamica. A questo *modus concipiendi* corrisponde il *modus fieri*. Lo stesso referente può, però, essere concepito anche diversamente da come esso esiste nella realtà extra-mentale; vale a dire, indipendentemente dal suo stesso esistere in un certo tempo ed in un certo luogo. Considerare un oggetto in questa prospettiva equivale a pensarlo «as if it were lacking all working or operating [...] by setting aside the exercise of its reality»<sup>60</sup>, significa pensarlo come nome, come realtà statica. A questo *modus concipiendi* corrisponde il *modus quietis*<sup>61</sup>. Ora, se ciò a cui le *rationes*

---

<sup>58</sup> Cf. *supra*, c. 3, n. 238, n. 241.

<sup>59</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 8, pars 3, a. 4, in *The Electronic Scriptum*, p. 24.

<sup>60</sup> Cf. R. L. FRIEDMAN, *Conceiving and Modifying Reality*, cit., p. 311.

<sup>61</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 8, sect. 21, a. 2, (ed.) BUYTAERT, cit., vol. 2, p. 910. «Sic in proposito, duo sunt modi concipiendi omnem rem et intentionem, ut supra dicebatur secundum Commentatorem: unus quidem per modum quiescentis et per se stantis ac substantiae, alius vero per modum cuiusdam fluxus et egredientis, et actus sive operationis immanentis. Et primus quidem est rei quasi quiete, nec utentis sua realitate, sed otiantis ab usu suae realitatis. Secundus vero est rei sub usu propriae realitatis»; ID, *Scriptum I*, d. 27, pars 1, a. 3, in *The Electronic Scriptum* p. 25. «omnis res concipi potest vel per modum quietis, et sic significatur per nomen ut dicendo 'flore[m]' vel 'lucem', vel per modum fieri et egressus, et sic per verbum vel participium exprimitur ut cum dicimus 'florere' vel 'lucere'. Et hoc quidem commune est omni rei, iuxta illud Commentatoris, V *Physicorum*, com. 9, dicentis quod "propter famositatem huius divisionis, scilicet quod omnes intentiones dividuntur in habitus quiescentes et mobiles, convenerunt omnes gentes in hoc quod posuerunt principia nominationum nomen et verbum; et imposuerunt nomen cuilibet formae quiescenti, verbum vero cuilibet formae mobili."»; ID, *Ibi*, p. 26. «Quandoque vero res aliquae sunt in natura extra in quodam fieri et egressu, concipiuntur tamen aliquando per modum quietis, et nominaliter exprimuntur, sicut cursus se videtur habere ad currere; et

proprie di un individuo corrispondono nella realtà sono le operazioni che quello stesso individuo è in grado di realizzare, indipendentemente da qualsiasi atto intellettuale che pure lo attesti, ciò significa, per Aureoli, che le *rationes* come tali non sono altro che la considerazione della stessa *res* e delle sue attività come proprietà statiche, indipendenti dalla loro realizzazione in un supposito esistente. Esse sono il prodotto dell'intervento dell'intelletto che fissa gli stati d'essere di una sostanza. Questi, che come tali si danno indissolubilmente congiunti nello stesso soggetto e non si presentano se non come sue attività, nell'interazione con il pensiero vengono distinti e colti come *rationes*. Il pensiero svolge nei riguardi della realtà extra-mentale come una funzione di esplicazione: esso vi mette ordine, dando il nome ai diversi aspetti contenuti in un materiale grezzo; porta alla luce ciò che era nascosto. Da questo punto di vista, la stessa sostanza può essere, per Aureoli, una e molteplice. Essa è una, perché è reale (*subjective*); molteplice, perché intenzionale (*objective*). Ciò, d'altra parte, non significa che tale pluralità sia arbitraria. Anzi, secondo Aureoli, è vero il contrario. Come è stato mostrato, infatti, identità e diversità di genere e differenza – vale a dire, identità e diversità di tutti i concetti universali – non è altro che una diversità di *rationes obiectivae*, per mezzo delle quali la medesima sostanza in modi diversi si manifesta all'intelletto<sup>62</sup>. La diversità che, dunque, l'intelletto ritrova in un oggetto ed esprime come diversità di *rationes* e quindi di concetti non riflette una diversità che come tale esiste nella realtà extra-mentale. È una diversificazione che si costituisce nell'interazione di *res* ed intelletto. Ogni *ratio* non è altro che la stessa sostanza più l'attività dell'intelletto che la conosce; la stessa sostanza, così come esiste, posta in relazione con il pensiero:

tum quia sunt una res et quedam plura, que quidem pluralitas necessario est intentionalis. Secundo vero quia falsum assumit, videlicet quod exigatur aliqua alia relatio quam importat esse cognitum, postquam actus intellectus attingit ea obiective (intellectus enim attingit ea obiective), non secundum esse quod habent extra – ubi omnino sunt idem homo et animal, nec homo est quid unicum, ymo plures homines individuales. – ; nec attingit ea secundum esse datum eis ab aliquo alio ab intellectu, quia illud esse distinctum quo rationes animalis et

---

talia quidem realiter pertinent ad agere vel pati, prout per verba proprie exprimuntur, habent tamen ex opere intellectus, prout per nomina exprimuntur et quiete concipiuntur, quod spectent ad aliud genus».

<sup>62</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 3, q. 2, a. 4, ed Romae 1605, ff. 68b – 69a. «Si vero loqueris formaliter et complective a quo est diversitas generis et differentiae, dico quod ab alio et alio esse cognitum, quae habet *res* per alium et alium actum intellectus. Unde formaliter diversitas generis et differentiae non est aliud quam diversitas rationum obiectivarum, quibus eadem *res* diversimode lucet et apparet intellectui».

hominis diversificantur, non capiunt aliunde quam ab intellectu; nec ipse intellectus per aliquem alium actum dat eis tale esse nisi per illum per quem obiective ipsa attingit, ita ut ipsum attingere ex parte intellectus sit eis dare tale esse, et attingi ex parte rei sit tale esse recipere<sup>63</sup>

Le *rationes* hanno, dunque, per Aureoli, uno statuto ambiguo<sup>64</sup>. Esse sono in parte reali ed in parte dipendenti dall'intelletto; esprimono come stanno le cose, ma in un modo in cui le cose non stanno. Come il pensiero che coglie una sostanza attraverso una *ratio* ha in sé qualcosa che non dipende del tutto dalla sua attività, così una sostanza che dispone di una *ratio* ha in sé qualcosa che come tale non dipende del tutto dalla sua esistenza particolare. In un caso, come nell'altro, l'identità della sostanza e della proprietà che l'intelletto riconosce appartenervi non viene intaccata in nessun modo. La traduzione in un linguaggio differente da quello con cui un particolare esiste non implica l'alterazione della sua natura:

Cum igitur animal, in quantum differt ab homine ratione, non sit precise res, ymo includens aliquid rationis, nec sit precise ratio, ymo includens aliquid vere realitatis, nec sit compositum ex realitate et ratione tamquam ex duobus que distinguibilia sint, sed sit aliquid simplicissime et indistinguibiliter adunatum, – tam 'vera res' quam 'prima intentio' predicari possunt per se de ipso, quia non se habent per modum partis<sup>65</sup>

---

<sup>63</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 23, a. 2, in *Giraldus Odonis O.F.M. Opera Philosophica. Vol II*, cit., L.M. DE RIJK, p. 7168.

<sup>64</sup> La stessa conclusione è raggiunta da L. M. de Rijk. Cf. L. M. DE RIJK, *A Special Use of Ratio in 13<sup>th</sup> and 14<sup>th</sup> Century Metaphysics*, in M. FATTORI, M. L. BIANCHI (eds.), *Ratio: Atti del VII Colloquio Internazionale del Lessico Europeo, Roma 9 – 11 Gennaio 1992*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 1994, pp. 197 – 218, p. 199. Descrivendo i tratti generali che questo termine assume nella riflessione metafisica medievale fra XIII e XIV secolo, egli afferma: «For one thing, one should be aware that 'logos' and *ratio* (and similar technical terms) are not used by ancient and medieval philosophers as purely conceptual tools to stand for mere products of human thought; rather, they indiscriminately designate such products and the 'things' involved in the act of understanding. To be more precise, neither 'things' as such are referred to by such terms, nor names and phrases as such, but 'things' in as far as they are designated by certain names and phrases».

<sup>65</sup> Cf. *Ibi.*, p. 719. Cf. Petrus Aureoli, *Scriptum I*, d. 33, ed. Romae 1596, f. 739b. «Primum quidem quod conceptus obiectivi, quae sunt verba mentis nostrae, utpote homo, animal, rosa, flos, et ceterae primae intentiones, claudunt in se realitates rerum quae sunt extra, quia nihil praedicatur de alio praedicatione dicente 'hoc est hoc', nisi sit idem realiter cum illo; sed homo et animal praedicantur de rebus extra, praedicatione dicente 'hoc est hoc', nam Sortes, homo, et hic 'leo est animal', et ceteri conceptus qui

Nella misura in cui dipendono dall'intelletto, le *rationes* sono, per Aureoli, astratte: esse non esistono come tali nella realtà extra-mentale (*non sit precise res*). Nella misura in cui, però, sono *di* un individuo, giacché *sono* un individuo (*ymo includens aliquid vere realitatis*), esse sono anche dei particolari astratti.

#### 4.5 Le *rationes* come proprietà indiscernibili

In quanto *di* individui realmente distinti, non essendo realmente distinte da questi stessi individui, le *rationes* di due sostanze diverse sono anch'esse, secondo Aureoli, realmente distinte. Cionondimeno, egli ritiene che come tali esse possano essere catalogate in tipi o insiemi omogenei. Secondo Aureoli, infatti – e questo, a ben vedere, già traspare dalle critiche che egli rivolge all'introduzione del principio di individuazione per spiegare la singolarità delle sostanze esistenti – non c'è alcuna contraddizione nell'ammettere che si diano aspetti quidditativi di un particolare che siano qualitativamente indiscernibili da quelli appartenenti ad un altro. Aureoli lo aveva già messo in luce, quando, sviluppando le sue critiche al principio di individuazione di Duns Scoto, si era rifatto all'adagio di Ilario. Secondo la versione che di questo Aureoli aveva riportato, la conseguenza immediata del fatto che è impossibile che qualcosa sia uguale a se stesso (*quia secundum Hilarium, impossibile est quod aliquid sit idem sibi ipsi*<sup>66</sup>), è che non è

---

menti occurrunt obiective, claudunt realitates\* rerum indiividualium quae sunt extra». È da notare che potrebbe essere proprio questo testo ad identificare Aureoli come il bersaglio anonimo cui Odo si rivolge nel suo *De Natura Universalium* – così denominato da De Rijk in L. M. DE RIJK, *Works by Gerald Ot (Geraldus Odonis) on Logic, Metaphysics and Natural Philosophy Rediscovered in Madrid, Bibl. Nac. 4229*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, vol. 60, 1993, pp. 173 – 193. Come, infatti, mette in luce Spruyt in J. SPRUYT, *Geraldus Odonis on the Unviersal*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, vol. 63, 1996, pp. 171-208, Odo inizia la sua trattazione discutendo una «ymaginatio singularis et nova». Secondo questa opinione «sciendum quod quidam doctor valde subtilis dicit quod in rebus creatis esset possibile quod pluribus distinctis numero secundum rem sit aliquid commune univocum unum numero secundum rationem, communitate praedicationis dicentis 'hoc est hoc'». Cf. J. SPRUYT, *Geraldus Odonis on the Unviersal*, cit., p. 173. Lo studio dell'eredità intellettuale di Aureoli è un campo vastissimo e in parte inesplorato. Il suo pensiero, infatti, innerva, come un fiume carsico, molti dei dibattiti teologici e filosofici non solo dei decenni immediatamente avvenire, ma anche di quelli più successivi. Ci auspichiamo, dunque, di potere approfondire ulteriormente questa pista di ricerca.

<sup>66</sup> Cf. *supra*, c. 3, n. 70.

invece impossibile che le proprietà o *rationes* di due sostanze realmente distinte siano reciprocamente *simillimae*, vale a dire, *qualitativamente* identiche o indiscernibili:

igitur per simile possibile est quod duo homines non habeant eandem proprietatem et tamen erunt proprietates eorum similis, immo simillimae<sup>67</sup>

Quanto detto da Aureoli può essere agilmente chiarito, se si prende in considerazione il testo da cui è partita la nostra analisi dello stato delle *rationes*<sup>68</sup>. Ciò che, infatti, è implicito in questo passaggio è che se Socrate e Platone sono, per Aureoli, due individui realmente distinti, ma della stessa *ratio*, questo dipende dal fatto che entrambi dispongono di proprietà essenziali fra loro indistinguibili. La *ratio obiectiva* di un particolare, infatti, è – come è stato mostrato – frutto della convergenza di tutte le *rationes* di cui tale sostanza è costituita. Se, dunque, Socrate e Platone sono, per Aureoli, della stessa *ratio*, ciò presuppone che per ogni *ratio* dell'uno ce ne sia una reciprocamente *simillima* nell'altro. Solo così, infatti, la somma delle *rationes* di due individui realmente distinti potrà essere equivalente. Aureoli lo afferma con chiarezza in quel testo. Secondo un rapporto di corrispondenza biunivoca, infatti, alla *ratio* di sostanza, di corporeità, di sostanza corporea, di sensibilità, di animalità, di razionalità e di umanità in Socrate, corrispondono quelle di sostanza, di corporeità, di sostanza corporea, di sensibilità, di animalità, di razionalità e di umanità in Platone. Per quanto, dunque, si tratti di proprietà particolari ed appartenenti ad individui realmente distinti, Aureoli ammette che due *rationes* numericamente diverse possono di fatto essere raccolte in tipi differenti, in virtù della somiglianza estrema che mutualmente sono in grado di manifestare. In questo senso, quello di Socrate e Platone rappresenta chiaramente, per il teologo francescano, un paradigma. L'identità qualitativa fra proprietà, infatti, si estende a tutte le *rationes* di cui entrambe le sostanze dispongono – uno è lo specchio quidditativo dell'altro. Anzi, la somiglianza da cui sono caratterizzati è talmente intensa, che, per quanto nulla di ciò che c'è nell'uno possa di fatto essere trovato anche nell'altro, non c'è nulla in Socrate, secondo Aureoli, di cui non sia possibile reperire il corrispettivo qualitativamente indistinguibile pure in Platone. Dal suo punto di vista, dunque, la non identità numerica di due o più sostanze, come nel caso di Socrate e Platone, non

---

<sup>67</sup> Cf. *supra*, c. 3, n. 71.

<sup>68</sup> Cf. *supra*, c. 4, n. 20.

comporta di necessità che queste non possano contemporaneamente essere anche le une tali e quali alle altre:

nihil est in me quod sit in te, et tamen nihil in me, cui simillimum non possit esse in te. Ideo ego et tu non sumus idem, sed tamen ego possum esse talis qualis es tu<sup>69</sup>

Uguaglianza e identità o comunicabilità, infatti, sono due relazioni differenti, secondo Aureoli. La prima si applica alla categoria della qualità, la seconda a quella della sostanza. È possibile, dunque, dal suo punto di vista, che si dia la prima senza la seconda e quindi esistano realtà incomunicabili, numericamente distinte e cionondimeno qualitativamente uguali<sup>70</sup>. Secondo Aureoli, l'appartenenza di due o più individui alla stessa specie si colloca a questo livello. Socrate e Platone, infatti, sono due membri della specie uomo, dal momento che ciascuno di essi dispone di aspetti quidditativi fra loro massimamente simili. La *ratio obiectiva* di un individuo indica la sua natura, la sua essenza. Essa sarà anche *unitas similitudinaria*, nella misura in cui le *rationes obiectivae* di due o più individui sono a loro volta reciprocamente indiscernibili: la natura o specie che ciascuno di essi pure esprime sarà comune a ciascuno di essi proprio in

<sup>69</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 9, q. 3, a. 1, in Tomo II, p. 54, n. 14.

<sup>70</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 11, q. 5, a. 4, f. 149a, ed. Romae 1605. «Ad probationem, cum dicitur quod duo individua sint distincta ex natura rei, non per designationem, concedo etiam quod ex natura rei sunt incommunicabilia, sicut quod absolute unum non potest esse aliud, tamen ista non sunt ex natura rei incommunicabilia, ut terminant actum apprehensoris sicut incommunicabilia, nisi aliquid sit in uno, cuius simile possit reperiri in alio. Repraesentatio enim fit ratione similitudinis, et ideo quae sunt similia in omnibus, non habent distinctas similitudines. Et sciendum quod 'multum' refert aliqua esse realiter incommunicabilia, et esse similia. Duo enim bene possunt esse incommunicabilia, hoc modo quod nihil in uno esset, nec esse poterit idem alteri; tamen cum toto hoc poterunt esse perfecte similia, et ratio est quod comunicabilitas non est eadem habitudo quae est similitudo; prima enim pertinet ad substantiam, nam importat identitatem, secundo vero ad qualitatem, quae importat non identitatem, sed conformitatem. Et ideo privationes harum habituationum, puta incommunicabilitas et dissimilitudo, non sunt eadem, et per consequens una stare potest et stat de facto cum opposito habitu alterius. Unde possunt aliqua simpliciter esse incommunicabilia, et tamen erunt conformia et similia. Et quia distincta repraesentatio non sit secundum identitatem, sed secundum conformitatem et similitudinem, ideo duo aliqua quantumcumque sint incommunicabilia, non possunt tamen distincte repraesentari nisi in aliquo sint similia. Tunc concedo quod duo individua ex natura rei sunt distincta et incommunicabilia, tamen ex natura rei non sunt dissimila, et ideo non habent ex natura rei quod habent quod possint distincte repraesentari, cum nihil obiective sit in uno quod non sit in alio simile illi, nec ex parte potentiae, cum sit eadem, nec ex parte ipsius speciei, quia eadem est species et similitudo simillimorum».

virtù di questa indistinguibilità. Questa affermazione, a ben vedere, si colloca in modo perfettamente armonico con quanto Aureoli ha sostenuto fin qui. Nella sua ontologia, infatti, non esiste spazio per nature comuni o universali *in re*. Sono solo i singolari ad esistere realmente. Per garantire il fondamento dell'unità similitudinaria e quindi della specie, le *rationes simillimae* di cui gli individui dispongono sono, dal suo punto di vista, più che sufficienti. La specie, dunque, per Aureoli non esiste se non come concetto, pensiero dell'insieme di tali *rationes*. Senza essere una *res* comune altra da o giustapposta ai soggetti che realmente inerisce, essa ricorre una e identica in uno o più individui soltanto come unità di significato. Socrate e Platone appartengono, dunque, alla specie uomo, perché il criterio noematico in virtù del quale (*sub illa*) essi vengono raccolti è la *ratio obiectiva* che ricorre massimamente simile in entrambi. Specie, per Aureoli, non è altro che il nome del concetto di uno o più particolari concepiti come *simillimi* in virtù delle *rationes* reciprocamente indiscernibili di cui dispongono e che proprio grazie a tale indiscernibilità risulta comune come la *ratio obiectiva* che li definisce<sup>71</sup>:

quando duae rationes sunt ad invicem simillimae, possibile est intellectum formare de eis aliquem unum conceptum communem illis<sup>72</sup>

Secondo Aureoli, l'unità similitudinaria, che la specie significa, manifesta un'identità qualitativa, non reale<sup>73</sup>. Si tratta di una unità che è collocabile nella realtà extra-mentale soltanto in potenza (*inchoative*<sup>74</sup>). La specie come specie esiste, dunque, solo con l'universale, nel momento in cui l'intelletto pensa il particolare come *res simillima*<sup>75</sup>. Questo non significa che l'universale in cui si esprime la specie sia un puro arbitrio dell'intelletto. Come è stato mostrato in precedenza, le *rationes*, benché come tali non si diano indipendentemente da un atto cognitivo, esistono come proprietà reali o stati di

---

<sup>71</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 9, q. 2, a. 1, in Tomo II, p. 30, nn. 10 – 11. Riportiamo il testo per convenienza. 9, q. 2, a. 1. «homo non est res alia a Sorte et Platone, nec tamen est una res in ipsis nisi unitate rationis, quae consistit in uno concipi, quia omnes illae res, puta Sortes et Plato, et sic de aliis, conveniunt in uno concipi passive, et ideo sub illa ratione attinguntur unica intellectione et uno intelligi».

<sup>72</sup> Cf. *supra*, c. 3, n. 72.

<sup>73</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, d. 9, q. 2, a. 3, in Tomo II, p. 24, n. 2. «genus et species non significant rem prout est res, sed significant naturam prout est similis naturae».

<sup>74</sup> Cf. *supra*, c. 3, n. 211.

<sup>75</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 9, q. 3, a. 3, in Tomo II, p. 53, n. 14. «Et hinc est quod universale est communicabile: quia est res concepta ut simillima».

una sostanza. Perciò, nella misura in cui esse rappresentano il fondamento del concetto della specie o di un aspetto quidditativo che si attribuisce ad un particolare esistente, le *rationes*, prese ciascuna per sé o nel loro insieme, sono, per Aureoli, le condizioni di validità (*truthmakers*) dei concetti che a riguardo di un dato oggetto si possono formare. È già stato detto: nessuna esistenza extra-mentale dell'universale è richiesta per garantire la validità dei concetti generali, giustificare la predicazione essenziale e assicurare la conoscenza scientifica. Secondo Aureoli, basta considerare alcuni aspetti quidditativi individuali – delle proprietà essenziali particolari primitive – da cui l'intelletto, elaborandone i modi d'essere, produce i concetti generali corrispondenti. In tal senso, un concetto è universale non solo perché coglie ed esprime adeguatamente una proprietà (*ratio*) di una sostanza – sia essa essenziale o accidentale, ma anche perché non è impossibile, per Aureoli, che, in un universo in cui esistono solo particolari, le proprietà reali (*rationes*) delle sostanze siano comuni a e condivise da più individui contemporaneamente. L'intelletto costruisce la specie, elaborando l'universale sulla scorta di modi e stati d'essere che occorrono in modo del tutto simile – quasi indistinguibile – in determinati individui. È tale somiglianza – si potrebbe quasi dire, indifferenza – che garantisce l'occorrenza di tali proprietà in tutti gli individui di una data specie, fornendo contemporaneamente le condizioni di costruibilità e validità della stessa, nonché quelle per la reale universalità del concetto in cui si manifestano. Si prenda un esempio. La *ratio* di uomo, su cui il concetto della specie corrispondente è costituito coincide con tutte le *rationes* di tutti gli individui che sono così detti individui umani, solo in virtù della loro indistinguibilità. Se questo non fosse il caso e la *ratio* di uomo, insieme alla specie che come concetto se ne trae, coincidesse con le *rationes* di ciascun individuo *distintamente* considerato, sarebbe impossibile per tale *ratio* esprimere un contenuto omogeneo per più particolari contemporaneamente<sup>76</sup>. Ancora una volta, è

---

<sup>76</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 2, sect. 9, a. 4, (ed.) BUYTAERT, cit., vol. 2, p. 493. «Ratio quoque hominis est omnino una eadem pluribus indistinctis ratione, quoniam, si esset eadem pluribus ratione distinctis, sic quod quodlibet individuum haberet propriam rationem et cum hoc quod nihil adderet ad hominem, impossibile esset quod homo diceret unam rationem». Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. I*, d. 2, pars 1, q. 2, in S. F. BROWN, *Petrus Aureoli: De unitate conceptus entis*, cit., p. 223. «Secundo, quia supposito quod ratio individui sit eadem speciei, nullo addito, remanet adhuc propositum, quia, hoc posito, sequitur quod Sortes et Plato non sunt alterius rationis, quoniam ratio una hominis exsufflat ab eis omnem alie tatem rationis, alias esset contradictio quod essent eadem rationes rationi hominis, nullo addito, et quod remanerent in se distinctae. Ideo, oportet ne cessario dicere quod si sunt alterius rationis Sortes et Plato, et cum hoc sunt idem homini, nullo addito, quod homo non dicat aliquam rationem determinatam et



l'indiscernibilità, per Aureoli, che fonda l'universalità piena del concetto che di un individuo l'intelletto si forma e insieme garantisce l'appartenenza dello stesso alla specie che in tale concetto si manifesta.

Da questo punto di vista, l'espressione '*rationes* indiscernibili' è quella che ci sembra più adeguata a restituire ciò che Aureoli ha in mente quando parla di *rationes simillimae*, dal momento che quanto egli indica con l'espressione *simillimae* è proprio la capacità di tali *rationes* di essere contemporaneamente appartenenti a due sostanze realmente distinte, e quindi come loro numericamente differenti, rimanendo di fatto indistinguibili l'una dall'altra, una volta che siano considerate indipendentemente dal sostrato in cui si realizzano. Aureoli propone questa tesi in diversi passaggi della sua produzione filosofica. Da una parte, è evidente che si tratti di una posizione molto impegnativa. Dall'altra, essa non fa che riproporre in una nuova veste teorica uno degli assunti della sua ontologia. Vale a dire, la priorità logica e cronologica del particolare sull'universale. Questa tesi, infatti, porta con sé il fatto che l'individuazione e la conoscenza della realtà come singolare siano due problemi totalmente distinti. Per quanto apertamente dirette alla confutazione di un principio individuante, le critiche che Aureoli rivolge a Duns Scoto mettono in luce proprio questo aspetto. Nella riflessione del Dottor Sottile, infatti, le due tematiche sono apertamente interconnesse. Per Aureoli, dunque, contestare l'una significa attaccare anche l'altra<sup>77</sup>. Dopotutto, mantenere che una singolarità non abbia come tale alcuna causa formale al di fuori del fatto della sua stessa esistenza, equivale ad ammettere che la conoscenza di un particolare come tale dovrà avere una radice completamente autonoma da questo stesso fatto<sup>78</sup>. Ora, le ricadute di questa affermazione non sono soltanto epistemologiche, ma

---

distinctam. Et ita dixissent individuum nihil addere ad speciem. Vel, si dicit unam distinctam rationem, impossibile est quod Sortes et Plato sint idem illi, nullo addito. Nunc ad propositum: omnia sunt eadem enti, nullo addito, et tamen remanent in se distincta. Igitur, et ens non potest dicere distinctam et determinatam rationem».

<sup>77</sup> Cf. R. L. FRIEDMAN, *Peter Auriol on Intellectual Cognition of Singulars*, cit., p. 180. «With Auriol's rejection of any form of individuating property, he has also rejected this way of explaining the intellectual cognition of singulars».

<sup>78</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 35, pars 4, a. 3, in *The Electronic Scriptum*, pp. 19 – 20. «Prima quidem qualiter individuum signatum prout est incommunicabile cognoscibile sit; ubi considerandum quod si individuum habeat in sui realitate aliquid proprium, cui non possit simile reperiri, ita quod individua in aliquo sint dissimilia, tunc nulla est difficultas quomodo unum distincte possit cognosci, alio non cognito. Cum enim cognoscere aliquid sit ipsum distinguere ab alio quocumque, unde virtus

soprattutto ontologiche. Perché due individui, infatti, siano conoscibili come tali dall'intelletto non è necessario, per Aureoli, postulare l'esistenza di un principio individuante formalmente diverso in ciascuno di essi. È sufficiente, invece, che essi esistano come distinti. Dunque, se tutto ciò che esiste è individuo ed individuali sono anche le proprietà di cui le sostanze dispongono – e proprio per questo la conoscenza intellettuale del particolare non dipende dalla presenza di una proprietà formale deputata all'individuazione dello stesso –, non è in linea di principio impossibile ammettere che possano darsi due realtà numericamente diverse, ma totalmente indistinguibili, tanto nelle proprietà (*rationes*) essenziali che in quelle accidentali, senza che tale indiscernibilità qualitativa implichi la loro identità reale:

Sed dato quod essent simillima in omnibus accidentibus, utpote duo corpora eiusdem quantitatis a Deo simul creata et per divinam potentiam simul existentia in eodem situ et habentia penitus similes qualitates, adhuc unum non esset aliud, nec tamen distinguerentur per dissimilitudinem accidentium, sed quia hoc non esset illud et ita posset imaginatio illa distinguere, demonstrando illa secundum diversum situm quem faceret intentionaliter, licet realiter imaginaretur illa in eodem situ<sup>79</sup>

Per quanto due individui possano essere qualitativamente uguali, secondo Aureoli, l'individualità come tale resta un dato primitivo, lasciando la loro distinzione numerica sostanzialmente intatta. Negando di fatto l'identità degli indiscernibili, Aureoli cerca di dare un fondamento extra-mentale alla specie, senza per questo impegnarsi in una ontologia troppo onerosa, come quella dei realisti che lui stesso contesta. D'altra parte, bisogna riconoscere che non tutte le *rationes* di tutti i particolari esistenti sono fra loro mutualmente indiscernibili. È evidente, infatti, che esiste più di una specie. Occorre, però, rilevare che tale diversità non potrà dipendere, secondo Aureoli, che da una differenza a livello delle *rationes*. Come può essere agilmente rilevato, alla luce di quanto detto finora, due o più individui appartengono alla stessa specie, secondo il Maestro francescano, quando per ogni *ratio* dell'uno è possibile trovarne una

---

cognoscitiva appellatur vis distinctiva in III *De anima*, omne autem quod habet aliquid in se cui non reperitur simile in aliquo alio, possit per illud ab alio quocumque distingui, necesse est ut omne tale possit distincte cognosci, cuius ratio est quia tale potest habere propriam similitudinem quae non competet alteri, ex quo dissimile est in aliquo a quocumque [...] Sed quia ista impossibilia sunt – ut in secundo 990 apparebit, dum agetur de individuatione – idcirco remanet difficultas».

<sup>79</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 35, pars 4, a. 1, in *The Electronic Scriptum*, p. 12.

numericamente distinta e qualitativamente indiscernibile nell'altro, cosicché anche la somma di tutte le *rationes* che definiscono la natura dell'uno equivale alla somma di tutte le *rationes* che definiscono la natura dell'altro. Se, però, questo non vale per la totalità di ciò che esiste, ciò significa che ogni diversità negli esseri rifletterà una diversità nelle *rationes*. Si prenda il caso di Socrate e Brunello. Dal momento che la specie è individuata dalla somma di tutte le *rationes* che riverberano i modi d'essere di una sostanza, la diversità di Socrate e Brunello dipenderà dall'assenza di tale sovrapponibilità. Nella misura in cui c'è della somiglianza, viceversa, questa dovrà realizzarsi in corrispondenza del numero di *rationes* qualitativamente identiche di cui essi dispongono. La comune appartenenza all'animalità dipende, infatti, da questo. Socrate e Brunello, dunque, condividono tutte le *rationes* che Socrate e Platone condividono, meno quella della razionalità. Il risultato di tale convergenza è il genere, che, per Aureoli, è, come la specie, soltanto un concetto. Anche in questo caso, dunque, l'indiscernibilità della *ratio* della sensibilità in Socrate e Brunello è ciò che permette ad entrambi di convenire realmente nell'unità espressa dal genere animale. Per quanto numericamente distinte e però massimamente somiglianti, esse, infatti, esprimono una *ratio* comune. Convenendo entrambi nella *ratio* della sensibilità indistintamente e quindi comunemente intesa, Socrate e Brunello sono a loro volta qualitativamente lo stesso: «homo et asinus, sicut sunt idem in ratione sensibilitatis sic sunt idem inter se»<sup>80</sup>. Ciò che, dunque, distingue il concetto del genere da quello della specie è il grado di determinazione della *ratio* su cui si fonda. Esso dipende, infatti, dal numero e dal tipo di *rationes* indiscernibili che due individui condividono e che l'intelletto decide di considerare. Se due individui appartengono alla stessa specie, secondo Aureoli, essi condivideranno le stesse proprietà, seguendo le ramificazioni previste dall'albero di Porfirio, a partire dai generi sommi, fino alla specie infima. Se, invece, essi appartengono ad uno stesso genere, fra quelli compresi tra i generi sommi e i generi prossimi, sarà perché condividono tutte le

---

<sup>80</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. I*, d. 2, pars 1, q. 2, in S. F. BROWN, *Petrus Aureoli: De unitate conceptus entis*, cit., p. 222. Cf. ID, *Ibid.* «Item secundo: dato quod omnes rationes divisae et distinctae sint una ratio, nullo addito, sequitur quod in ista altera rationum quae ponuntur distinctae non sit nisi ratio communis cui est [eadem], nullo addito, alias non esset sibi eadem, nullo addito. Similiter, in alia rationum quae ponitur distincta per eandem rationem non erit nisi ratio illa communis cui est eadem, nullo addito. Hoc igitur dato, sequitur quod si istae duae rationes sunt alterius rationis, una et eadem ratio, nullo addito, faciet duo alterius rationis et unius rationis. Ratio enim communis facit eas eiusdem rationis; ratio autem specialis facit eas alterius rationis. Et ratio specialis cuiuslibet et communis ponuntur [esse] eadem ratio, nullo addito, quam ratio communis. Igitur eadem ratio faciet, etc».

determinazioni essenziali che presiedono alla definizione della natura di una sostanza, entro e non oltre quella deputata all'individuazione dell'ultimo aspetto in cui di fatto convengono. Arrestando, dunque, la propria condivisione ad un numero di *rationes* tendenzialmente decrescente, la proprietà in cui converranno sarà progressivamente sempre più distante dalla *ratio* della specie e perciò meno determinata. Contemporaneamente, il numero degli individui che converranno nel concetto del genere corrispondente aumenterà in modo inversamente proporzionale a tale decrescita. Il concetto di genere, infatti, sia esso prossimo o remoto, circoscrive un insieme molto più ampio e quindi numeroso di quello descritto dalla specie<sup>81</sup>.

Secondo Aureoli, infatti, ogni *ratio* descrive uno spazio formale nel quale sono compresi tutti e soli gli individui che dispongono di tale proprietà. La ripartizione in tali spazi dipende tanto dal contenuto della *ratio* – sia esso il genere prossimo o remoto, la differenza specifica, la specie di un individuo, l'essenza che lo definisce – quanto dal grado di genericità con cui essa lo esprime. Questi insiemi, pertanto, saranno implicitamente costituiti da tutti i particolari possibili o reali che presentano una proprietà qualitativamente identica a quella dell'insieme a cui l'intelletto li riconduce. Allo stesso tempo, il medesimo individuo potrà contemporaneamente appartenere ad insiemi diversi, in corrispondenza del numero di *rationes* che, prese come tali o nella loro reciproca combinazione, lo definiranno (*addunt [scil. Sortes et Plato] ad rationem substantiae rationem corporeitatis, et ad rationem corporis sensibilitatem, et ad rationem animalis rationabilitatem*). Nella misura in cui in Socrate occorrono sensibilità e razionalità, Socrate parteciperà contemporaneamente dell'insieme descritto dalla *ratio* dell'animalità, della sensibilità, della razionalità e dell'umanità. In questo quadro, ciò che viene perso, nel passaggio dal genere alla specie è ciò che invece viene guadagnato in un movimento a ritroso. Si tratta della potenzialità e dell'indeterminatezza che contraddistinguevano la *ratio* del genere. Con essi, anche l'ampiezza del concetto subisce una contrazione. È inevitabile, infatti, in un'ottica come quella in cui Aureoli si colloca, che al concetto del genere corrisponda, non solo una nozione differente, ma una estensione maggiore di quello della specie. Come già è stato notato, il numero di tutti e soli gli individui che possono essere

---

<sup>81</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 2, sect. 9, a. 5, in BUYTAERT (ed.), cit., p. 508. «necesse est ut in specie sit conceptus unius determinatissimae rationis; nam est ibi conceptibile determinatissimum. In genere vero est conceptus unius rationis medio modo». Cf. ID., *Ibi*, p. 509. «In conceptu namque generis multa continentur implicite, puta species; et unum conceptibile continetur explicite, quae ratio generis appellatur».

ricondotti al genere animale è sempre necessariamente maggiore del numero di tutti e soli gli individui appartenenti ad una delle specie implicitamente contenute al di sotto dello stesso. Ciò che, però, è interessante è il modo in cui Aureoli vincola l'estensione di un concetto al contenuto che in esso si esprime. Dal suo punto di vista, infatti, la genericità ed ampiezza di un concetto dipendono interamente dalla *ratio* su cui si fondano: è perché la *ratio* della sensibilità o dell'animalità sono ciò che sono che il concetto che da esse può essere tratto descrive un insieme più ampio di quello corrispondente alla *ratio* della razionalità o dell'umanità. Si può, dunque, individuare una regola generale che presiede alla descrizione delle differenze tra le *rationes*. Secondo Aureoli, infatti, quanto più generica sia una *ratio*, tanto più ampio e in un certo senso confuso sarà il concetto che da essa è tratto. Si pensi, di nuovo, alla *ratio* dell'animalità e a quella dell'umanità in Socrate e ai concetti corrispondenti: l'insieme descritto dalla prima proprietà sarà sicuramente più numeroso di quello descritto dalla seconda. È, infatti, molto maggiore il numero degli enti reali viventi considerati indifferentemente come tali di quello di quelli fra questi considerati come razionali. Se, dunque, è possibile, per un verso, che si diano di più individui *rationes* differenti ma di uguale estensione – si pensi alla *ratio* dell'animale e a quella del colore – è senz'altro impossibile, secondo Aureoli, che si diano *rationes* qualitativamente indiscernibili, ma di estensione diversa – si pensi al caso della *ratio* dell'umanità in Socrate e in Platone cui Aureoli ha fatto riferimento nel testo precedentemente preso in considerazione<sup>82</sup>. Per il teologo francescano, l'intensione del concetto, la *ratio* che in esso si manifesta e cioè il suo contenuto, determina sempre anche l'estensione dello stesso.

In conclusione, ci si permetta di far notare come questa caratterizzazione che Aureoli dà del rapporto fra intensione ed estensione del concetto ben si armonizzi con quanto egli ha precedentemente affermato relativamente alla differenza fra individuo e singolare. Vale la pena sottolinearlo, anche solo con un accenno. Ciò che nei termini dell'esperimento mentale da lui elaborato avrebbe caratterizzato la rosa come singolarità, se fosse davvero esistita, infatti, sarebbe stata precisamente la sua capacità di esaurire in se stessa la totalità dello spazio formale delimitato dalla *ratio* della rosa, come nel il caso, secondo Tommaso d'Aquino, delle diverse intelligenze angeliche. Per converso, il fatto che questo non avvenga per la realtà ordinaria e che non si diano

---

<sup>82</sup> Cf. *supra*, c.4, n. 20.

singularità secondo la ratio del genere o della specie è ora apprezzabile con ancora maggiore chiarezza. Ciò che, infatti, definisce un individuo è proprio il fatto di non poter corrispondere con la sua sola esistenza l'estensione dell'insieme corrispondente ad uno dei suoi aspetti quidditativi, di porsi, anzi, nei confronti di questi come una porzione, una sezione, una possibile instanziazione, finita in se stessa e dunque universalizzabile.

#### 4.6 Conclusione

Secondo Aureoli, le *rationes* sono il fondamento degli universali, ne assicurano la validità. Pur sconfessando qualsiasi forma di realismo, egli cerca, dunque, di mantenere che la conoscenza non si riduca a puro arbitrio dell'intelletto. Del tutto identiche alla *res* di cui si dicono e di cui ciascuna non è che una proprietà reale, infatti, esse esistono indipendentemente da qualsiasi atto cognitivo. Intenzionalmente distinte l'una dall'altra, esse esistono solo in virtù del rapporto della *res* con il pensiero. Le *rationes*, dunque, esprimono il contenuto del concetto universale, esse sono il riferimento noematico del pensiero. Ciò che è pensato, infatti, è sempre un *conceptibile*. È, però, in forza dell'indiscernibilità che certe proprietà presentano tra loro, che le *rationes* possono dividersi in tipi differenti. Se, dunque, è un modo d'essere o lo stato di una sostanza ciò che nel concetto generale direttamente si manifesta, la garanzia della condivisibilità del contenuto lo assicura la loro mutua indistinguibilità:

of its very nature each *ratio* can serve as the basis for a concept. A *ratio* is simply an extra-mental feature or aspect that in-and-of-itself partially fixes or determines the content of our concepts. So one really distinct thing, e.g. Socrates, can serve as the foundation of various concepts on the basis of all its different *rationes*: one concept corresponding to the *ratio* of human being, one corresponding to the *ratio* of rationality. Each individual thing has several *rationes* or conceptibles that direct the mind to form certain concepts. These *rationes* are the one thing's disposition or aptitude to create certain concepts of itself. Because the *rationes* are shared, so the concepts are shared<sup>83</sup>

Aureoli considera, dunque, le *rationes* i *conceptibiles* dell'esistente e i verificatori degli universali. Dal suo punto di vista, è sufficiente un individuo e la sua capacità di

---

<sup>83</sup> R. L. FRIEDMAN, *Peter Auriol on Intentions and Essential Predication*, cit., p. 422.

essere pensato come *simillimo*, perché l'intelletto ne tragga un concetto comune valido e adeguato<sup>84</sup>. Ciò che caratterizza un individuo, infatti, è proprio la sua capacità di essere pensato come similissimo ad un altro, proprio perché, in quanto ente finito, non realizza in se stesso la totalità della natura che rappresenta. Evitando di saturare lo spazio formale da lui stesso descritto, è sufficiente che esista come individuo perché l'esistenza di altri individui concepibili come simili sia in effetti una possibilità reale. Ciò che, quindi, ultimamente fonda l'indiscernibilità delle *rationes* è la stessa cosa che garantisce, come si era visto, anche la condivisibilità di ciò che viene pensato, vale a dire la finitezza dell'individuo. Il pensiero di Aureoli rivela, da questo punto di vista, una profonda coerenza interna, tant'è vero che fraintendere uno di questi aspetti porta inevitabilmente il senso dell'intera architettura. L'esempio più chiaro di questo è, ancora una volta, Henninger, laddove afferma che «in (i) [*vid.* the second book of his *Sentences* commentary, distinction three, question two, articles one to five] the more or less clear and determined concepts represents one and the same thing, e.g. Socrates. In (ii) [*vid.* second book, distinction nine, question two, articles one to four] they represent the resemblance between various things, e.g. between Socrates and Plato or between Socrates and Brownie the donkey»<sup>85</sup>. Alla luce di quanto visto poco sopra, si vede bene come l'alternativa qui delineata in realtà non si ponga proprio, per Aureoli. È l'indiscernibilità delle *rationes* di due o più individui che l'intelletto, proprio per questo, riconduce alla stessa specie ciò che permette che il concetto elaborato su tali proprietà reali sia effettivamente universale, sia che venga tratto da un solo individuo o da più individui contemporaneamente. Allo stesso tempo, tale indiscernibilità è radicata, come causa remota, nella finitezza dell'individuo in cui esse si realizzano. Da questo punto di vista, l'universale più che dipendere dalla somiglianza che può darsi fra più realtà, è ciò che costituisce tale somiglianza, secondo Aureoli. Tutt'al più, la esprime. Socrate e Platone, infatti, convenendo nella specie uomo, convengono soltanto in qualcosa che l'intelletto ha costituito e senza l'attività del quale non può in nessun caso esistere. Come tale, la somiglianza che l'intelletto rintraccia nella realtà è più risultato che punto di partenza. Sono, dunque, le cose così come esse esistono nella realtà extra-mentale, vale a dire, come particolari dotati di certi aspetti e proprietà, a servire, secondo Aureoli, da

---

<sup>84</sup> Diversamente da come sostiene Henninger il concetto universale non rappresenta una somiglianza, ma la stessa *res* diversamente concepita. Cf. *infra*, n. 85.

<sup>85</sup> M. HENNINGER, *Relations. Medieval Theories 1250 – 1325*, cit., p. 158.

«foundation of our concepts of genus and difference» – nonché di tutti i concetti di *rationes* distinte – «on account of the *modi essendi* with which they are endowed»<sup>86</sup>.

Per quanto parsimoniosa e fondata sulla priorità metafisica dell'individuo, l'ontologia di Aureoli presenta, pertanto, degli elementi che gli permettono di evitare, nonostante le premesse sembrino portare proprio lì, lo scivolamento su posizioni nominalistiche. Da questo punto di vista, ci sembra di poter dire che la sua teoria della conoscenza, ampiamente intesa, riesce ad armonizzare due aspetti significativi, altrimenti difficilmente conciliabili, della sua impostazione filosofica: la conoscibilità della realtà e la sua inesauribilità. Se tutto ciò che esiste è individuale, è più che mai chiaro che di una sostanza non possa darsi *in via*, secondo Aureoli, una conoscenza esaustiva. Essenza e singolarità, infatti, si sovrappongono, fino a coincidere. D'altra parte, la possibilità di cogliere la natura di un individuo, esprimerla in concetti ed elaborare una conoscenza scientifica dipendono direttamente dal fatto che tale individuo non è che un fascio di proprietà o *modi essendi* mai identici a o condivisi con gli altri individui della stessa specie. È piuttosto vero il contrario. La specie, infatti, è l'orizzonte che l'intelletto costituisce e all'interno del quale colloca il particolare da cui viene tratta. Essa non ha una consistenza autonoma, indipendente dall'attività del pensiero. La conoscenza, dunque, è, per Aureoli, più simile ad un processo di avvicinamento quasi asintotico, che non ad una comprensione esaustiva della realtà delle cose. Con ciò non si vuole sottolineare la precarietà o addirittura la dubitabilità dei risultati cui l'attività cognitiva arriverebbe. Piuttosto, ci sembra che Aureoli voglia rimarcare l'inesauribilità della realtà, nonché la sua irriducibilità a qualsiasi attività cognitiva – insomma, il fatto che essa ecceda sempre qualsiasi concettualizzazione che l'intelletto ne può fare – e insieme la sua intellegibilità profonda, che, almeno per il momento, rimane in parte inafferrabile. Ciò che, quindi, caratterizza la conoscenza umana, secondo Aureoli, sarebbe, molto più che una *scepsi* irrisolvibile, la sua perenne capacità di progredire, la sua permanente disponibilità e apertura ad una assimilazione sempre più perfetta fra intelletto e realtà.

Se onestà intellettuale ed un'adeguata consapevolezza dei limiti della conoscenza umana sono, fra altre cose, ciò che di positivo può riscontrarsi nella posizione di Aureoli, è altrettanto vero che egli non sembra essere riuscito a rispondere del tutto alla critica che normalmente si muove a chi parta da presupposti metafisici analoghi ai suoi. Se è

---

<sup>86</sup> Cf. R. L. FRIEDMAN, *Conceiving and Modifying Reality*, cit., p. 309.



vero, infatti, che le *rationes* sono gli aspetti che qualificano la natura dell'individuo che costituiscono e come tali non possono ricorrere identici in più individui contemporaneamente, ma sono considerati soltanto come qualitativamente uguali, in base a cosa, però, possono essere detti uguali? Come possono essere giudicate massimamente simili due *rationes* appartenenti a due individui numericamente distinti? L'unica possibilità per riconoscere e affermare l'uguaglianza o la totale somiglianza di due realtà realmente distinte sarebbe quella di porre contemporaneamente il principio in virtù del quale possono essere considerate tali. Se, però, questo principio è frutto ultimamente di una costruzione dell'intelletto – si pensi al concetto della specie in cui Socrate e Platone convengono –, non si vede come Aureoli potrebbe evitare di considerare gli universali come mere approssimazioni di qualcosa che nella realtà non si dà mai nei limiti e nei modi con cui pure essa viene pensata. Vale a dire, enti fittizi che, più che non avere alcun fondamento nella realtà extra-mentale, si rivelano incapaci di garantire l'elaborazione di una conoscenza scientifica dei dati di senso tratti dal mondo<sup>87</sup>.

Per chiarire la posizione di Aureoli e valutare, dunque, la portata di queste critiche occorre esaminare il modo in cui egli interpreta, in base a come ritiene che la realtà sia organizzata, il processo di formazione dei concetti universali.

---

<sup>87</sup> Pure in mancanza di una natura comune o condivisa, presente in qualche modo negli individui di una stessa specie o di uno stesso genere, egli sente comunque l'esigenza di dare un fondamento agli universali. Non potendo essere nulla che non sia in sé particolare, la massima somiglianza degli aspetti individuali appartenenti ad individui a loro volta numericamente distinti gli pare essere un buon compromesso tra l'arbitrarietà dell'intelletto, da una parte, e un realismo troppo impegnativo, dall'altra. L'espressione *simillimae* che Aureoli usa per individuare due *rationes* dello stesso tipo, dunque, sembra proprio tradire una posizione intermedia, che non vuole parteggiare per l'una o per l'altra parte, rischiando, però, di essere in sé stessa filosoficamente debole e incompleta. Dopotutto, il superlativo (*simillimae*) che cosa aggiungerebbe di qualitativamente differente alla somiglianza normale che l'intelletto può riscontrare tra due enti o due *rationes*? L'impressione è che la completa somiglianza che Aureoli teorizza sia, in realtà, un modo per evitare di porre nella realtà extra-mentale un principio – quello dell'identità – difficilmente compatibile con il complesso della sua ontologia. Cercando, dunque, di salvare gli aspetti positivi di entrambe le alternative – singolarità dell'esistenza e fondamento extra-mentale degli universali –, egli ne mantiene anche quelli, per così dire, critici – natura del fondamento e validità del concetto, dando vita ad una posizione tanto interessante, quanto – per quello che se ne può ora vedere – parziale.

## Gli universali in Pietro Aureoli

### Realtà e intelletto

#### 5.1 Introduzione

Dopo avere analizzato le condizioni di intelligibilità della realtà, è necessario andare a studiare in che modo, secondo Aureoli, l'intelletto elabori tali informazioni, elaborandole nel concetto. In un universo in cui nulla di universale esiste indipendentemente dall'intelletto, infatti, diventa estremamente importante capire in che cosa consista l'unità dell'universale. Come si formano e che cosa, dunque, esprimono i nostri concetti generali, secondo Aureoli? In che modo significano un referente che per sua natura è e resterà sempre individuale?

Il teologo francescano offre una risposta a questi interrogativi in *Rep. II*, d. 9, q. 2, a. 4. Riflettendo sull'ipotesi che l'unità dell'universale esista in qualche modo nella realtà extra-mentale, Aureoli risponde così:

Dico quod partim est in re, partim in specie, partim in actu, partim in conceptu. Ubi considerandum est quod iste est ordo, quia namque res ista particularis et ista sunt apta nata facere in intellectu similes impressiones et eiusdem rationis, ideo causant in intellectu speciem eiusdem rationis. Ad species autem eiusdem rationis sequitur in intellectu actus unus eiusdem rationis, sive species sit actus iste sive non, non curo modo. Ideo etiam individua quae possunt communicare in una specie, communicant in uno actu; ad unum autem actum sequitur in intellectu unus conceptus, ita quod si actus sit perfectus et terminatus, conceptus obiectivus erit perfectus et terminatus. Et ideo quae possunt communicare in uno actu, communicant ex consequenti in uno conceptu obiectivo. Conceptus autem obiectivus non est aliud quam res apparens obiective per actum intellectus qui dicitur conceptus, quia intrinsece includit ipsum concipi passivum. Et ideo secundum aliud et aliud concipi est alius et alius conceptus cum identitate rei. Tunc ad propositum dico quod unitas specifica aliam habitudinem habet ad conceptum obiectivum in intellectu, et aliam ad actum intellectus, aliam autem ad speciem, et aliam ad rem extra. Est igitur unitas specifica in conceptu obiectivo formaliter. Hoc est in re in quantum obiicitur intellectui, et includit intrinsece concipi. Ideo si quaeras, unitas specifica humanitatis, in quo est formaliter dico quod in humanitate, non absolutae, sed ut concepta est, et hoc modo idem est quod conceptus obiectivus hominis. Sed ista unitas est in re extra in potentia et inchoative, in quantum nata est causare in intellectu impressionem perfectam consimilem alteri rei, ex qua sequitur unitas

actus, et ex consequenti unitas unius conceptus obiectivi. Sed in specie, si ponatur alia ab actu et causa actus, dico quod talis unitas erit virtualis, sicut in causa, nam eodem modo quo species est causa actus, est causa conceptus obiectivi, cuius est formaliter talis unitas. Sed ad actum quem habitudinem habet huius unitas, dico quod habitudo ista reducitur ad habitudinem quam habet actus ad ipsum conceptum obiectivum, scilicet ad rem positam in esse apparenti et intellecto, de quo dictum est in primo et alias<sup>1</sup>

Per ricostruire la posizione di Aureoli in un modo che sia il più possibile esaustiva, bisognerà prima prendere in considerazione in modo analitico i diversi passaggi che si realizzano nel fenomeno della conoscenza, quando la realtà, così come Aureoli ritiene sia costituita, entra in contatto con la facoltà dell'intelletto, così come Aureoli l'ha interpretata.

### 5.2 L'azione della *res* sull'intelletto. Le *impressiones*

Il testo di Aureoli, laddove inizia a descrivere il processo di formazione del concetto, definisce la conoscenza come un fenomeno, in cui la priorità cronologica è assegnata alla realtà. È, infatti, la *res*, così come essa è, che attiva la facoltà dell'intelletto. Dunque, almeno per quanto riguarda il principio, la conoscenza, per Aureoli, è un procedimento causale, avviato dalla pressione che la realtà esercita sul pensiero, secondo un vettore che dall'esterno spinge la *res* verso l'interno. L'azione dell'oggetto sulle facoltà conoscitive è chiamata da Aureoli *impressio*. In corrispondenza del tipo di *impressio* che la *res* causa prima nei sensi e poi nell'intelletto, il pensiero elabora il concetto. Il contenuto noematico del concetto e la sua estensione dipenderanno, quindi, secondo Aureoli, da ciò che l'oggetto imprime nell'intelletto:

ex hoc quod res potest facere diversas impressiones, potest causare conceptum communem alterius rei, et conceptum distinctum indeterminatum et determinatum<sup>2</sup>

Prima, però, di raggiungere l'intelletto, le impressioni, secondo il maestro francescano, si depositano nei sensi. Dal suo punto di vista, la sensibilità è, come il pensiero, una facoltà attiva. Cionondimeno, proprio come la conoscenza intellettuale,

---

<sup>1</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 9, q. 2, a. 4, in Tomo II, p. 27, nn. 1 – 2.

<sup>2</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 3, q. 2, a. 4, ed. Romae 1605, f. 68a.

anch'essa si compone anche di un momento ricettivo. Il momento passivo è contraddistinto dalla ricezione di un'impressione reale, proveniente dalla *res*; il momento attivo dalla risposta che il senso offre allo stimolo proveniente dalla realtà, costituendo, come si vedrà meglio nella sezione successiva, l'oggetto intenzionale<sup>3</sup>.

Cominciamo dal primo. La vista, canonicamente presa come esempio per tutti gli altri sensi, riceve dalla *res*, secondo Aureoli, un'impressione conforme alle condizioni in cui la visione avviene e allo stato dell'organo di senso del soggetto conoscente. Si tratta di una azione diretta, senza mediazione. Oltre alla facoltà della vista e all'oggetto, infatti, non sembra essere necessario altro, secondo il maestro francescano, perché l'impressione della *res* si depositi. Aureoli non offre una descrizione dettagliata del processo con cui un oggetto si imprime nel senso. Né fa una panoramica dei diversi strumenti noetici con cui questo fenomeno avviene. Questo potrebbe in parte confermare quanto già alcuni studiosi hanno sottolineato, vale a dire, che ciò che primariamente lo interessa di un fenomeno cognitivo è, più che l'analisi delle tappe che lo costituiscono, l'esperienza che dell'apparire del percepito o del conosciuto fa il soggetto<sup>4</sup>. Qualunque sia la posizione che Aureoli mantiene al riguardo, è certo, però, che egli consideri la ricezione di tale immagine come necessaria perché l'organo espleti effettivamente la propria funzione. Dunque, se, per Aureoli, la vista è in qualche misura programmata per ricevere l'impressione dagli oggetti disposti nella realtà circostante, il fatto di produrne una o più di una nell'organo di senso preposto alla sua ricezione è una proprietà specifica degli oggetti reali<sup>5</sup>. Ora, l'impressione è, per Aureoli, una *similitudo*

<sup>3</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 27, pars 1, a. 2, in *The Electronic Scriptum*, p. 15. «Ex quo patet quod tam videre quam intelligere est pati et agere: pati quidem realiter, sed agere intentionaliter et secundum iudicium, in quantum visio et intellectio, ultra hoc quod sunt reale aliquid, ponunt res in esse intentionali et iudicato, quod non facit vivere vel albere».

<sup>4</sup> Cf. L. LIČKA, *Perception and Objective Being: Peter Auriol on Perceptual Acts and their Objects*, in *American Catholic Philosophical Quarterly*, 90, 1, 2016, pp. 49 – 76; R. L. FRIEDMAN, *Act, Species, and Appearance: Peter Auriol on Intellectual Cognition and Consciousness*, in G. KLIMA, (ed.) *Intentionality, Cognition, and Mental Representation in Medieval Philosophy*, Fordham University Press, New York, 2015, pp. 141-165.

<sup>5</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep.*, II, d. 13, q. 1, in ed. Romae 1605, f. 181a; cf. ID., *ibid.*, Pb, f. 60vA; cf. ID., *ibid.*, Fb, f. 66vA-B. «Non sunt ergo colores huiusmodi nisi quedam apparentiae obiective factae quidem mediante impressione facta in sensu a re extra, qua facta res apparet aliter quam est, et ideo visiones multe possunt esse false et possunt esse de re, que non est. Non dico, quin requiratur res aliqua faciens impressionem aliquam in visu – sine tali enim impressione non potest oculus iudicare vere et false – sed dico de re, que non est; quia iudicato resultanti ex tali impressione, non correspondet aliquid in re extra ita, quod impressio licet fiat ex aliqua re, non tamen a re, quam iudico ibi esse». Il fatto che qui Aureoli

reale dell'oggetto. Essa, perciò, serve, quando viene ricevuta in una potenza cognitiva, a rappresentare l'oggetto, nei limiti delle possibilità previste dal percettibile in cui si imprime<sup>6</sup>. Posto, quindi, un organo di senso perfettamente integro, una *similitudo* sarà tanto più conforme alla *res* da cui è tratta, quanto più intensa sarà l'impressione con cui vi si fissa. È questo un punto particolarmente controverso della teoria di Aureoli. In questo modo, infatti, l'impressione, per il teologo francescano, viene a coincidere con la *species*<sup>7</sup>. Quale funzione questa svolga, però, nella spiegazione del fenomeno della conoscenza è ancora oggetto di dibattito fra gli studiosi. Quello che è certo è che, enfatizzando il momento di ricezione di un contenuto non interamente causato dalla

---

prenda come esempio di percezione un fenomeno di illusione ottica, come l'apparizione dell'arcobaleno sul collo della colomba, non invalida la correttezza del processo. Come egli sostiene, infatti, che certe visioni non siano altro che effetti ottici o allucinazioni non altera lo statuto di visione che esse hanno. Anche in questo tipo di esperienze, infatti, il soggetto cosciente vede comunque qualcosa. Che questo qualcosa corrisponda o meno a come stanno effettivamente le cose non cambia il fatto faccia esperienza di ciò che appare. Su questo punto e sulla validità di questa argomentazione ci sono diversi studi. Cf. D. G. DENERY, *The Appearance of Reality: Peter Aureol and the Experience of Perceptual Error*, in *Franciscan Studies*, 55, 1998, pp. 17-52; O. GRASSI, *Intenzionalità. La dottrina dell'esse apparens nel XIV secolo*, Marietti, Torino 2005; L. LIČKA, *Perception and Objective Being*, cit.; M. PICKAVÉ, *Peter Auriol and William of Ockham on a Medieval Version of the Argument from Illusion*, in J. PELLETIER, M. ROQUES (eds.), *The Language of Thought in Late Medieval Philosophy. Essays in Honor of Claude Panaccio*, Springer, Berlin 2017, pp. 183-198; K. TACHAU, *Vision and Certitude in the Age of Ockham: Optics, Epistemology and the Foundation of Semantics, 1250-1345*, Brill, Leiden 1988.

<sup>6</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 9, pars 1, a. 1, in *The Electronic Scriptum*, p. 9. «Et multa alia dicit ibidem Augustinus, ex quibus patet quod fuit eius intentio quod sola similitudo non est sensus, sed similitudo impressa in oculo, utrumque constituit sensum ex quo oritur visio obiectiva [...] Oritur ergo apparitio obiectiva simul ab utroque, videlicet a potentia et impressa similitudine [...] Et Augustinus ubi supra de sensu ait quod non est sola forma impressa a corpore, sed est utrumque».

<sup>7</sup> Cf. L. LIČKA, *Attention, Perceptual Content, and Mirrors: Two Medieval Models of Active Perception in Peter Olivi and Peter Auriol*, in *Filosofický časopis*, Special Issue 1, *Perception in Scholastics and Their Interlocutors*, 2017, p. 109. «Unlike Olivi, Auriol does not propose any dualism concerning the sensory powers: the senses are not parts of an immaterial soul, but rather proceed from the conjunction of the soul and the sensory organs. An important consequence is that material objects can exert an influence on our sensory powers. Our sensory organs are obviously affected by material objects – Auriol points out the example of damage to sensory organs caused by excessively strong stimuli: an excessively loud sound harms our auditory ability, an excessively bright colour can produce an afterimage in our vision, and some odours can cause a runny nose. From the fact that the sensory organs are affected Auriol infers that they are receptive of qualities of the objects also in the sensory process – he calls this kind of quality a species, similitudo (since it is similar to the object) or impression».

sensibilità, Aureoli sembra ricorrere ad una definizione standard di *species*. Da questo punto di vista, la *species*, l'impressione o la *similitudo*, infatti, non sono altro che delle rappresentazioni attraverso cui il senso raggiunge l'oggetto sentito. Esse sono ciò che permette alla vista, al tatto, al gusto, all'udito e all'olfatto di incontrare la realtà. Allo stesso tempo, però, Aureoli sostiene una posizione che almeno all'apparenza sembra in contraddizione con la ricettività che, a suo dire, accompagna la sensibilità. Come verrà messo in luce più avanti a proposito della specie intelligibile, infatti, egli afferma apertamente che specie e atto sono numericamente la stessa realtà<sup>8</sup>. Questa tesi riflette la sua interpretazione della sensibilità, intesa come facoltà attiva. Perché una cosa possa essere vista o più in generale sentita, infatti, secondo Aureoli, non basta che questa impressione sia generalmente recepita, è necessario che sia ricevuta in una facoltà dotata di attività cognitiva. È solo a queste condizioni che l'oggetto è realmente percepito dal soggetto senziente ed è appunto questo il senso in cui è lecito dire che la specie è anche atto<sup>9</sup>. Diversamente, bisognerebbe sostenere delle tesi assurde. Se, infatti, non fosse questo il caso, fa notare Aureoli, servendosi di un esempio che ricorrerà anche più avanti, occorrerebbe ammettere che persino l'aria, in quanto medio in cui la *similitudo* si trasmette, sente, nello stesso modo in cui l'essere umano o l'animale possono fare<sup>10</sup>. Secondo Aureoli, dunque, l'impressione da sola non è una condizione sufficiente perché la *res* sia effettivamente sentita. È, però, una condizione necessaria. Una volta ricevuta nella sensibilità, una volta, quindi, diventata atto, le informazioni che essa veicola 'appaiono' in quei sensi in cui la *similitudo* si trova e da questi vengono 'lette'. È in questo modo, dunque, che la *res* è vista, toccata, assaggiata, udita e annusata. Attraverso l'atto, comunque lo si intenda<sup>11</sup>, l'oggetto viene intenzionalmente percepito. Secondo Aureoli,

---

<sup>8</sup> Cf. *infra*, c. 5, n. 44 e n. 60.

<sup>9</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Quodlibet* q. 8, ed. Romae 1605, f. 85b. «Et ideo dicendum, quod licet species, et actus cognitivus idem sint secundum suum absolutum, tamen differunt ratione in hoc, quod ubicunque in potentia non apprehensiva [...], similitudo illa ponatur, habet rationem tantummodo speciei, et non actus, et ideo species in medio non est comprehensio; in potentia vero cognitiva est comprehensio [...] Quamvis enim similitudo semper sit apta nata praesentare obiectum et facere apparere, non tamen praecise hoc habet a se, nec in omni subiecto, et propter hoc [...] in medio, quamvis sit species, non tamen obiecta praesentialiter repraesentat».

<sup>10</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>11</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 35, pars 1, a. 1, in *The Electronic Scriptum*, p. 8. «quicquid sit illud quo habeatur aliquid praesens per modum praedictum, sive illud esset pictura in pariete, sive cerebrum in capite, sive spiritus in cerebro, sive glacialis humor in oculo, sive species, sive quodcumque aliud, dum

quindi, ciò che nella sensibilità si coglie è la *res* realmente esistente, ma nella misura in cui, posta in rapporto ai diversi sensi, essa vi appare e si rende percepibile. Lo stesso vale per l'intelletto. L'intelletto, infatti, non è meno formativo di quanto siano i sensi, ma siccome questi ultimi percepiscono la realtà attraverso la produzione di un *esse apparens*, lo stesso varrà per l'intelletto<sup>12</sup>. Senza analizzarle nel dettaglio, dal momento che già diversi studi sono stati prodotti al riguardo, le otto esperienze di inganni visivi e allucinazioni che Aureoli discute in *Scriptum I*, d. 3, sect. 14, a. 1<sup>13</sup> servono a dimostrare proprio questo. Quando, infatti, un individuo, posto su una barca in movimento, osserva la spiaggia da cui si sta allontanando, egli vede gli alberi che si muovono. D'altra parte, questo movimento non può trovarsi realmente nell'aria, negli alberi o nella spiaggia, non può nemmeno essere la stessa vista. Ciò che è percepito, dunque, non può che essere qualcosa che consiste tutto nell'apparire o nell'essere visto di quel movimento degli alberi, un essere, appunto, unicamente intenzionale<sup>14</sup>. Come già anticipato, il fatto che si tratti di un'illusione ottica non conta. Se, infatti, questo accade nelle visioni erronee, tanto più, secondo Aureoli, si verificherà in quelle veridiche, quando oggetto reale e oggetto intenzionale verranno a coincidere<sup>15</sup>. Secondo il maestro francescano, dunque, «the sensory faculty is active. It produces the apparent being of the object perceived and does so according to the information encoded in the similitude. The

---

tamen res per illud haberentur praesentes et apparentes, non dubium quod dicerentur comprehensiones et notitiae quaedam».

<sup>12</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 3, sect. 14, (ed.) BUYTAERT, cit., vol. 2, pp. 697 – 698. «Cum igitur sensus exterior formativus sit, sic quod ponat res in esse intentionali, et similiter imaginatio idem habeat, – nam pater meus imaginatus a me est, ipsemet positus in esse intentionali; non enim est species, quia tunc imaginatio non caderet super rem, sed super species tantum, et esset potentia reflexiva et multa alia inconvenientia sequerentur, – cum inquam ita sit de sensu interiori et exteriori, relinquitur quod intellectus multo fortius ponit res in esse intentionali et apparenti».

<sup>13</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>14</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 3, sect. 14, (ed.) BUYTAERT, cit., vol. 2, p. 697. «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 moverentur. Nec potest poni quod sit in aere quia aeri non attribuitur, sed arbori. Est igitur tantum intentionaliter, non realiter, in esse viso et in esse iudicato».

<sup>15</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 3, sect. 14, (ed.) BUYTAERT, cit., vol. 2, p. 698. Per un commento, si veda il lavoro di Tachau. Cf. K. TACHAU, *Vision and Certitude in the Age of Ockham*, cit., p. 94 e pp. 101 – 102.

similitude is what presents the object to the faculty; it determines that this concrete object appears to the faculty etc., and is itself actively processed (or “judged”) by the sense. Thus, the perception is a result of active processing of the information in a similitude our sensory faculties receive»<sup>16</sup>. L’interpretazione che Aureoli dà della sensibilità come di una facoltà attiva rimette parzialmente in discussione il ruolo che la *species* (in questo caso la specie sensibile) svolge nel quadro teorico da lui delineato per spiegare la conoscenza. Se, infatti, la *similitudo* o impressione che l’oggetto deposita nei sensi da sola non garantisce che tale oggetto sia percepito, allora la *species* viene di molto ridimensionata nella sua funzione. Come accennato, la *similitudo* rappresenta l’oggetto da cui è tratta solo quando è ricevuta nella sensibilità. La specie, dunque, per quanto Aureoli faccia ampio uso di questi termini, è pienamente tale solo in rapporto ad una potenza cognitiva, non indipendentemente da essa. Una volta ricevuta e percepita nella sensibilità, l’impressione viene raccolta e processata dall’immaginazione, conformemente alle modalità di questa facoltà<sup>17</sup>. Successivamente, viene inviata al pensiero, che, a questo punto, dispone del materiale noematico su cui lavorare per produrre l’intellezione<sup>18</sup>.

Da questo punto di vista, per Aureoli, è lecito parlare di impressioni anche nell’intelletto. Anzi, egli ritiene che la diversità fra i concetti di genere, differenza e, come si vedrà, anche di specie non è nient’altro che una diversità di impressioni. Per provare questa tesi, Aureoli si serve di un argomento che egli mutua da Averroè. Stando, infatti, alla ricostruzione che il maestro fa dell’opinione del filosofo arabo, ogni differenza fra concetti, che deriva dalla forza o dalla debolezza delle facoltà intellettive, è perciò stesso da intendersi come una differenza di impressioni. Il ragionamento procede in questo modo. Tanto più una *res* agisce con intensità sui sensi e sull’intelletto, tanto più definita sarà l’impressione che questa saprà produrre; viceversa, quanto più i sensi e l’intelletto saranno forti, tanto più saranno in grado di ricevere un’impressione altrettanto intensa dalla *res* che vi si imprime. D’altra parte, l’esperienza ci dice che ciò che per primo l’intelletto conosce è ciò che per sua natura è più confuso ed

---

<sup>16</sup> Cf. L. LIČKA, *Perception and Objective Being*, cit., p. 15.

<sup>17</sup> Come si mostrerà più avanti, Aureoli parlerà non solo di *esse visum*, ma anche di *esse phantasiatum*. Cf. *infra*, c. 5, n. 97.

<sup>18</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 27, pars 2, a. 2, in *The Electronic Scriptum*, p. 17. «Verum est enim quod realiter loquendo intellectio est terminus actionis obiecti, et incipit impressio a re et terminatur ad intellectum»



indeterminato. Solo successivamente esso giunge alla conoscenza di ciò che è più definito. Per primo si conosce il genere e solo poi le differenze e specie relative. Si pensi, dice Aureoli parafrasando Averroè, a un bambino. Fintanto che resta un infante, il suo intelletto non è in grado di processare le informazioni ricevute dai sensi adeguatamente, tanto da non sapere distinguere suo padre da qualsiasi altro uomo. Solo crescendo, solo, cioè, con il perfezionamento delle sue facoltà conoscitive, il suo intelletto sarà in grado di ricevere e processare un'impressione tanto intensa da rendere il riferimento della stessa assolutamente unico e inconfondibile. Secondo Aureoli, sono, dunque, la debolezza o il vigore della facoltà intellettiva e delle impressioni progressivamente ricevute e processate a fondare la differenza tra i concetti del genere e della differenza. Se così non fosse e si volessero porre, indipendentemente dalle impressioni che un oggetto può causare nei sensi e nel pensiero, delle differenze *in re*, allora tanto nella percezione, quanto nell'intellezione, l'azione cognitiva dovrebbe partire in ogni caso dalla formalità che più distintamente si imprime, vale a dire da quella meno generica. L'esperienza, però, ci dice l'opposto. Ciò che per primo è conosciuto nel progresso della conoscenza nella crescita biologica di un individuo equivale, per Aureoli, infatti, a ciò che per primo si conosce ogni qual volta che si conosca qualcosa. Indipendentemente dal fatto che sia la prima volta o no in cui si conosce qualcosa, è connaturale al modo in cui è strutturato l'intelletto dell'uomo il fatto che la priorità cronologica nell'ordine della conoscenza spetti, anche se impercettibilmente, a ciò che è più confuso e quindi frutto di un'impressione imperfetta<sup>19</sup>. Come si vede nell'esempio, l'intelletto è di fatto obbligato a

---

<sup>19</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 3, q. 2, a. 4, ed. Romae 1605, ff. 67a – 68b. «Secunda ratio principalis fundatur in dicto Philosophi et Commentatoris. Arguo enim sic: diversitas quae oritur ex debilitate et vigore intellectus habet ortum ex diversitate impressionum diversarum, quas eadem res apta nata est ponere proportionaliter secundum conformitatem ad potentiam intellectivam; sed diversitas conceptuum generi et differentiae proveniunt ex vigore et debilitate intellectus; ergo. Maior patet, quia quae oriuntur diversimode ex vigore et debilitate intellectus, pro tanto dicuntur diversa, quia res quanto virtuosior est, tanto causat fortiolem impressionem; et similiter intellectus quanto est vigorosior, tanto recipit impressionem magis vigorosam. Minor patet per Commentatorem, ubi dicit quod infans in principio comprehensionis existimat omnem virum patrem esse, et cum vigoratur suus intellectus, cognoscit patrem inter caeteros; et ratio huius est quia quando intellectus est debilis, recipit impressionem debilem, et tunc res apparet ei debiliter et confuse, et hinc est quod omnis nostra notitia habet ortum ab imperfecto procedendo ad perfectum. Postquam vero intellectus fuerit vigoratus, recipit fortiolem impressionem, et tunc res apparet ei perfectius et magis distincte, et utraque illa impressionum sit ab eadem re simplici, ut patet ex auctoritate praedicta, quoniam illud provenit ex debilitate intellectus, et ubi nulla esset auctoritas pro hac ratione, quoniam si esset realitas generis et differentiae alia et alia, prius esset nobis nota minus

lavorare sul materiale che i sensi gli consegnano. È perché la vista percepisce prima il fatto di essere colorato di un corpo, rispetto al suo essere rosso, che il concetto del genere ha una priorità rispetto a quello della specie o della differenza. È lecito, quindi, per Aureoli, parlare di impressioni anche nell'intelletto, in virtù della profonda analogia tra questo e i sensi. Dal suo punto di vista, infatti, «quod autem dictum est de intellectu, potest apparere in visu»<sup>20</sup>. D'altra parte, è vero che esistono anche alcune importanti differenze. Il teologo francescano ne individua tre. Sottolinearle gli serve per fare capire in che modo le impressioni stiano in rapporto al pensiero. La prima. L'impressione che un oggetto produce nei sensi – ad esempio la vista – è un'impressione che, se il senso è attivo, viene a prodursi meccanicamente, senza che la volontà possa di impedirlo. Essa è al di fuori della portata dell'arbitrio, al punto che l'intensità e il contenuto dell'impressione non possono che essere raccolti dai sensi così come per come gli si presentano. Il senso, infatti, non sa distinguere tra le diverse percezioni che pure realizza. Le differenze tra le diverse impressioni che, quindi, pervengono alla vista, per esempio, non possono come tali essere imputate alla volontà, ma solo all'eccessiva distanza fra soggetto conoscente e oggetto conosciuto e all'incapacità della potenza cognitiva<sup>21</sup>. Faccenda completamente diversa quella che riguarda l'intelletto agente, l'intelletto possibile e il fantasma. Ciascuno, infatti, dipende, quanto al proprio esercizio, dalla volontà del soggetto conoscente. Anzi, è precisamente in forza di tale dipendenza

---

confusa et magis determinata, citius enim movet illud quod est perfectius et actualius; sicut videmus quod si in aliquo fortiora sensibilia facerent prius fortissimas impressiones, de quibus postea longo tempore recordaretur, sed contrarium experimur, quia prius intelligimus confusa magis, deinde procedimus ad magis determinata. Et tota ratio est quia propter sui debilitatem primo aptus natus est recipere debiliorem impressionem, quae recepta vigoratur eius intellectus, et est aptus natus recipere fortiorem impressionem».

<sup>20</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 3, q. 2, a. 4, ed. Romae 1605, f. 68b.

<sup>21</sup> Una possibile spiegazione di questo, a cui del resto anche Aureoli fa riferimento, è che ciò che viene percepito è, indipendentemente dal modo con cui questo avviene, al di fuori della mente. È, quindi, un dato non a disposizione della potenza cognitiva del soggetto conoscente. Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 36, pars 1, a. 2, in ed. Romae 1596, f. 837b. A questo si aggiunga che, per Aureoli, ciò che qualifica la percezione non è la presenza effettiva della realtà percepita, ma il modo in cui, differentemente dall'immaginazione, per esempio, la sensibilità coglie il suo oggetto. I sensi, infatti, percepiscono il proprio referente come se fosse realmente presente, direttamente, come posto su un segmento lineare i cui estremi sono rappresentati dal soggetto senziente e dallo stesso oggetto. La conoscenza immaginativa, invece, è caratterizzata esattamente dal fatto di mancare questi criteri. Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, Prooemium, sect. 2, (ed.) BUYTAERT, cit., vol. 1, pp. 204 – 205.

che, secondo Aureoli, la diversità fra le varie impressioni si manifesta. Dal suo punto di vista, dunque, il procedimento si svolgerebbe come un intreccio fra sensi e intelletto, fra recezione naturale e azione volontaria. L'impressione che l'intelletto possibile riceve dal fantasma e dall'intelletto agente, infatti, ricade sotto il controllo della volontà, non quanto al contenuto formale che essa veicola, ma quanto all'intensità e quindi al tipo verso cui lo stesso intelletto può rivolgere la propria attenzione. Secondo Aureoli, dunque, il pensiero può liberamente indirizzarsi a considerare un'impressione o l'altra, senza dipendere in nessun modo dalle limitazioni imposte dalla ricezione della stessa, avvenuta nei sensi<sup>22</sup>. Come egli stesso dice, infatti – e questa è la seconda differenza che il teologo francescano individua tra sensi e intelletto – il senso, a differenza dell'intelletto, non è in grado di riferire contemporaneamente allo stesso oggetto due impressioni differenti. La ragione di questo sta semplicemente nel fatto che, non dipendendo in nessun modo dalla volontà, la percezione, una volta posto l'oggetto in una collocazione spazio-temporale prossima all'osservatore ed assunto che le capacità sensoriali dello stesso siano senza difetto, si realizza secondo un'intensità direttamente proporzionale a quella consentita da queste due condizioni. Nei sensi, dunque, l'impressione non può che realizzarsi precisamente nel modo in cui si realizza. Essa è recepita nei limiti e nei modi con cui perviene nella percezione. È come se, in ciascun senso, non ci fosse spazio sufficiente che per un'impressione alla volta<sup>23</sup>. Questo è esattamente ciò che divide la sensibilità dall'intelletto. Secondo Aureoli, infatti, nel

---

<sup>22</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 3, q. 2, a. 4, ed. Romae 1605, f. 69a; cf. ID., *ibid.*, Pg, f. 23vA-B; cf. ID., *ibid.*, Fb, f. 26rA. «Quod autem dictum est de intellectu, potest apparere in visu. Sed notandum quod quantum ad hoc non est differentia inter visum et intellectum nisi in tribus. Prima, quia impressio quam res facit in visu est naturalis, non voluntaria, ita quod non subest imperio voluntatis, quod sit tanta vel tanta impressio, videlicet maior vel minor, vel quod sit talis vel talis. Differentiae enim illae non eveniunt ex parte sensus sive domini voluntatis, sed ex parte diversae approximationis, vel ex parte imperfectionis potentiae. Sed ex parte, intellectus fantasma et intellectus agens et intellectus possibilis sunt in potestate voluntatis, et hoc loquendo quantum ad exercitium actus, ideo subest imperio voluntatis illa impressio quam intellectus recipit a fantasmate, et intellectu agente, et modus sive gradus ipsius impressionis, ideo voluntarie possunt, et volo me convertere ad maiorem vel minorem impressionem».

<sup>23</sup> Cf. *Ibid.* «Secunda differentia est quod visus non potest resolvere rem praesentem in duas impressiones, sicut potest intellectus; cuius ratio est quia diversitas illa impressionum in visu non subest potestati nostrae, sicut in intellectu. Et ideo non est in potestate visus, quod perfecte vel imperfecte recipiat impressionem, immo hoc est vel ex debilitate potentiae vel diversitate distantiae, ita quod si res fuerit praesens, et potentia perfecta, necessario sequitur impressio fortior quam res potest facere, neque tunc res est apta nata facere debiliorem impressionem, sed in intellectu est totum per oppositum».

pensiero tale ricezione non è puramente passiva, è scelta. Essa è il risultato di un atto di attenzione selettiva. Come, infatti, è stato detto in riferimento alla prima differenza, potendo disporre di più impressioni contemporaneamente, l'intelletto è libero di scegliere quale ricevere, vale a dire su quale rivolgere la propria attenzione cognitiva. La ricezione delle impressioni nell'intelletto, dunque, è, per Aureoli, sempre connotata da una risposta attiva del pensiero. A seconda dell'intensità con cui la volontà dirige la propria attenzione su ciò che i sensi portano in dote, l'oggetto da conoscere causa un'impressione più o meno distinta nell'intelletto. Nel pensiero, quindi, ricevere è sempre un aderire consapevole; assimilare più impressioni allo stesso referente, un assimilarsi libero dell'intelletto alla *res*<sup>24</sup>. La terza e ultima differenza che Aureoli individua riguarda il modo in cui l'impressione è ricevuta e processata nella sensibilità, da una lato e nell'intelletto, dall'altra. Nei sensi, l'impressione è sempre localizzata. L'oggetto sentito, infatti, è sempre collocabile come punto estremo di una linea che parte dall'organo di senso coinvolto nella percezione. È per sua natura tracciabile. La *res* percepita, dunque, è sempre individuabile come un corpo posto ad una certa distanza dal soggetto conoscente. Viceversa, l'attività dell'intelletto è definita dalla sua capacità di prescindere da queste determinazioni. Astrarre, secondo Aureoli, significa innanzitutto questo. Il pensiero, dunque, rompe la linea diretta che collega sentito e senziente, disponendo, invece, i contenuti veicolati dalle diverse impressioni come lungo una circonferenza. Di conseguenza, ogni informazione è raggiungibile dal soggetto conoscente in qualsiasi momento questi lo voglia, è, cioè, un deposito di conoscenza permanentemente a disposizione, pronto a rivelare il suo portato non appena il pensiero rivolga la propria attenzione su un'impressione, piuttosto che un'altra<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 3, q. 2, a. 4, ed. Romae 1605, ff. 69b – 70a; cf. ID., *ibid.*, Pg, f. 24rB; cf. ID., *ibid.*, Fb, f. 27rA. «Ad secundum dico quod illa diversitas non est ex parte intellectus agentis vel possibilis, vel approximationis absoluta, sed ex conditione potentiae in quantum naturale est potentiae quod redacta est in potestate nostra; nec potentiae est quod facta diversitate in obiecto, sequitur diversitas impressionum; modo in voluntate mea est sic vel sic applicare obiectum, et modo hoc et modo illud. Sic igitur in potestate nostra est applicare hoc fantasma vel illud et [*ed. ut*] intellectum ad speculandum sic vel sic, [*ed. ut*] puta intense vel remisse applicare intellectum ad speculandum. Et ideo diversitas impressionum concludo quod non est absolute ex aliquo praedictorum, puta agentis, materiae, vel approximationis, sed est ex natura potentiae et aliorum, in quantum subsunt dominio voluntatis, quae potest sic vel sic movere».

<sup>25</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 3, q. 2, a. 4, ed. Romae 1605, f. 69a; cf. ID., *ibid.*, Pg, f. 23rA; cf. ID., *ibid.*, Fb, f. 26rA. «Tertia differentia est, quia illa impressio in sensu semper est cum quadam distantia

Ora, concentrandosi sul rapporto fra *res*, impressioni e intelletto, bisogna dire che presenta, secondo Aureoli, un duplice senso di marcia. Per un verso, la stessa realtà è in grado di causare impressioni qualitativamente distinte l'una dall'altra. Per l'altro, due realtà numericamente distinte possano comunque produrre impressioni fra loro qualitativamente identiche<sup>26</sup>. Questa ambivalenza risponde ad una duplice esigenza. Da una parte, essa spiega come di uno stesso oggetto possano contemporaneamente predicarsi più proprietà distinte, senza compromettere l'unità della sostanza. Dall'altra, indica come tali proprietà possano essere condivise nello stesso istante da più enti realmente distinti, senza per questo postulare l'esistenza di un'unità alternativa alla semplice unità numerica. La prima di queste alternative, dunque, rivela l'avversione di Aureoli per tutte quelle forme di realismo che considerano il rapporto fra la facoltà intellettuale e l'oggetto da conoscere nei termini di una stretta corrispondenza biunivoca. Se, infatti, la stessa *res* fosse in grado di produrre impressioni distinte su cui si fondano i diversi concetti che di questa possono essere formati non sarebbe necessario ammettere, come invece fa Duns Scoto, l'esistenza *in re* delle proprietà che tali concetti significano<sup>27</sup>. La seconda alternativa, invece, mostra l'ostilità di Aureoli verso tutte quelle posizioni, come quella di Erveo Natalis, che fondano l'unità del concetto universale sulla conformità di proprietà che l'intelletto riscontra in più individui contemporaneamente<sup>28</sup>. Secondo il maestro francescano, infatti, è sufficiente un solo individuo perché l'intelletto costruisca a partire da esso il concetto del genere, della differenza e della specie cui appartiene.

---

situatione et lineatione, cuius ratio est quia ut in sensu concernit, sic non est terminus linearis distantiae, ut hic. Intellectus autem abstrahit ab esse tali». È chiaro che il termine *impressio*, per Aureoli, non designando una pura passività, ha in realtà un significato molto lontano da quello che intuitivamente noi gli attribuiremmo. Ha, infatti, davvero poco a che fare con l'interpretazione che la filosofia moderna dà, in termini generali, di questa espressione e che da allora l'accompagna. È, pertanto, importante tenere a mente tale precisazione per non equivocare il pensiero del teologo francescano.

<sup>26</sup> Cf. *supra*, c. 5, n. 1.

<sup>27</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 3, q. 2, a. 3, ed. Romae 1605, f. 64a. «Alia est opinio cuiusdam Doctoris Moderni Subtilis quod genus et differentia expriment diversas realitates in eadem re simplici, ex quibus oportet quod accipiantur conceptus generis et differentiae».

<sup>28</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 3, q. 2, a. 2, ed. Romae 1605, f. 62b. «Punctus quaestionis est in hoc, dicit enim quidam Doctor modernus Henricus [*scil.* Hervaeus] quod tota ratio diversitatis et distinctionis conceptuum generis et differentiae est diversitas conformitatum et similitudinum ipsorum individuorum».

Ciò si dimostra, a suo modo di vedere, in due momenti. Il primo. Non c'è nessuna contraddizione nel fatto che ad una stessa sostanza semplice possano contemporaneamente riferirsi più realtà fra loro distinte, senza che questa polivocità comporti una reale frammentazione della sostanza<sup>29</sup>. La molteplicità, infatti, è solo dei riferiti che secondo diversi gradi di intensità la *res*, in sé una e indivisibile, assimila. Un caso di appropriazione o assimilazione analogo a quello di cui qui si discute è, secondo Aureoli, la relazione di somiglianza tra creato e Creatore. Come, infatti, ogni ente creato porta in sé l'impronta del proprio Creatore e proporzionalmente all'intensità di tale conformità è a Dio assimilabile con un grado più o meno alto di assimilazione, così più proprietà possono essere contemporaneamente assimilate, come molteplicità di riferiti, alla medesima realtà, attraverso un atto dell'intelletto, che le attribuisce allo stesso riferimento secondo i diversi gradi di somiglianza che le caratterizzano<sup>30</sup>. Ora, il fatto che la stessa sostanza creata sia in grado di assimilare simultaneamente diverse proprietà dipende dalle impressioni che questa è in grado di causare nel pensiero. Quante impressioni un oggetto produce nella facoltà intellettiva, infatti, tante proprietà l'intelletto potrà attribuirvi. D'altra parte, si è visto come l'impressione che si deposita nell'intelletto sia un fenomeno complesso. Essa descrive l'azione che una *res*, dopo essere passata dai sensi e dall'immaginazione, esercita sulla facoltà intellettiva. Allo stesso tempo, però, essa esprime anche la risposta attiva dell'intelletto, il fatto che il pensiero sia insieme causa e condizione questa di ricezione. Entrambi sono, infatti, necessari perché si dia *impressio*. Che l'intelletto sia portato (*trahitur*) ad una comprensione parziale o totale dell'oggetto dipende, dunque, per Aureoli, in modo primario dalla volontà a cui il pensiero, diversamente dai sensi, è, quanto al proprio esercizio, sottoposto. È dalla mente che viene determinato quali impressioni un oggetto può lasciare nell'intelletto. Essendo, infatti, portato dal volere a focalizzarsi più o meno intensamente sulle informazioni consegnate dai sensi e dalla fantasia, il pensiero riceverà

---

<sup>29</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 3, q. 2, a. 4, ed. Romae 1605, f. 67b. «Prima est quod una res simplicissima per unam simplicissimam realitatem potest multa assimilare sibi maiori et minori assimilatione».

<sup>30</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 3, q. 2, a. 4, ed. Romae 1605, f. 67b. «sicut patet expresse de Deo, cui assimilantur omnes creaturae secundum magis et minus, ubi non oportet ponere aliquam diversitatem ex parte assimilantis, sed tota diversitas est ex parte assimilatarum; et ratio est quia realitas simplicissima Dei potest facere maiorem et minorem assimilationem, pro tanto, quia potest facere in intellectu maiorem et minorem impressionem, et non per aliquam et aliam realitatem. Sic dico de quacumque alia re [...]».

proporzionalmente impressioni più o meno chiare. Grazie ad un comando del volere, dunque, l'intelletto ha il dominio noetico della *res* e quindi quanto più perfettamente l'intelletto ne dispone, tanto più l'impressione corrispondente sarà adeguata alla realtà da cui deriva; quanto più imperfettamente l'intelletto ne dispone, tanto più vaga e indeterminata sarà l'impressione corrispondente. Wöller mette bene in luce questo punto, quando afferma che «ergibt sich die Vielfalt solcher Eindrücke aus dem Intellekt, der unterschiedliche Eindrücke derselben einfachen Sache aufnehmen kann. Er wird nämlich „manchmal auf vollkommenerer Weise zur Herrschaft (*dominium*) über das sich Eindrückende gebracht“, woraus ein vollkommener Eindruck entsteht, und manchmal auf unvollkommenerer Weise, woraus ein unvollkommener Eindruck entsteht»<sup>31</sup>. Se, dunque, una stessa entità è in grado di produrre contemporaneamente molteplici impressioni più o meno conformi alla *res* da cui sono tratte, è altrettanto vero che il grado di (im)perfezione di ogni impressione che il medesimo oggetto può causare permette all'intelletto di assimilare proporzionalmente alla stessa *res* una molteplicità di realtà fra loro numericamente distinte:

Sic dico de quacumque alia re, et ratio est quia assimilatio non tantummodo dependet a re imprimente, sed etiam a susceptivo, quod quandoque perfectius trahitur ad dominium imprimantis, et tunc sit perfectior impressio, ex qua consurgit maior assimilatio ad aliam rem, aliquando cum minus perfecte trahitur ad dominium rei imprimantis, et tunc recipit imperfectam impressionem eius, secundum quam potest pluribus aliis rebus rem illam obiective, et secundum esse apprehensam assimilare<sup>32</sup>

Il secondo momento. La diversità dei concetti dipende direttamente dai diversi tipi di assimilazioni che la stessa *res* attiva, quindi dalle diverse impressioni che questa può causare nella facoltà intellettuale, solo perché la diversità delle impressioni riflette la diversità delle *rationes* di cui un individuo è costituito. Ciò che, quindi, attraverso l'impressione raggiunge l'intelletto è un modo d'essere della sostanza, una sua proprietà reale. Aureoli è molto esplicito su questo punto: «ex alia et alia assimilatione sequitur

---

<sup>31</sup> F. WÖLLER, *Theologie und Wissenschaft bei Petrus Aureoli*, cit., p. 65.

<sup>32</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 3, q. 2, a. 4, ed. Romae 1605, f. 67b. Si veda anche un altro testo di Aureoli. Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 8, q. 3, a. 5 in *The Electronic Scriptum*, p. 29. «Non est autem impossibile de eadem re diversas esse impressiones vel conceptiones actuales, ex quibus provenit diversa apparentia obiectiva, secundum quam eadem res erit aliter et aliter in esse apparenti».

alia et alia ratio obiectiva eiusdem rei, et alius et alius conceptus»<sup>33</sup>, e, come poco dopo afferma, riallacciandosi direttamente alla sua teoria delle *rationes*: «plures res possunt facere eandem rationem obiectivam et diversam»<sup>34</sup>. L'associazione di *ratio* e impressione è perfettamente coerente con quanto Aureoli sostiene a proposito delle *rationes*, il cui statuto resta, per certi versi, ambiguo. Tutto ciò che esiste, infatti, è *ratio* nella misura in cui entra in relazione con l'intelletto, vale a dire in quanto realtà dotata di un contenuto esprimibile attraverso un atto dell'intelletto. Allo stesso tempo, descrivendo una proprietà reale della sostanza, la *ratio* va collocata come tale nella realtà extra-mentale. L'impressione, dunque, per Aureoli, non è nient'altro che la realtà intesa come *ratio*, come deposito di conoscenza, considerata però nell'esercizio della sua attività causativa sul pensiero. Gli individui esistenti nella realtà extra-mentale sono «Als sich im Intellect eindruckende Dinge sind sie *rationes*, also als diejenigen Ähnlichkeiten, auf deren Grundlage der Intellect Begriffe bildet»<sup>35</sup>. Secondo Aureoli, quindi, l'intelletto riceve la realtà come *ratio* sempre attraverso un'impressione, che esso esprime in modo manifesto attraverso un concetto. Tra concetto e impressione, vi è, infatti, un rapporto di corrispondenza biunivoca. Rivelando una *ratio*, ad ogni impressione corrisponderà sempre (almeno) un concetto; laddove più impressioni sono prodotte dalla stessa sostanza, altrettante *rationes* saranno presenti e concetti saranno formati<sup>36</sup>. L'equivalenza con i concetti di genere, specie e differenza è chiara. Riflettendo, infatti, *rationes* differenti, ciascun concetto dipenderà da impressioni diverse, in accordo ad ognuna delle quali e proporzionatamente alla diversità propria di ciascuna, l'intelletto si conformerà allo stesso oggetto via via in modo differente. È possibile, dunque, cogliere ora con maggiore accuratezza quanto detto da Aureoli sull'origine di tali concetti ed era stato tematizzato nel capitolo precedente. Come egli, infatti, afferma nello stesso articolo, è la pluralità delle impressioni che la cosa produce nell'intelletto che costituisce la pluralità dei concetti di genere, specie e differenza. Un'impressione imperfetta o confusa rappresenta, così, il fondamento per il concetto più generale – quello del genere. Una progressivamente più chiara, quella della specie e della differenza:

---

<sup>33</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 3, q. 2, a. 4, ed. Romae 1605, f. 68a.

<sup>34</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>35</sup> F. WÖLLER, *Theologie und Wissenschaft bei Petrus Aureoli*, cit., p. 70.

<sup>36</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 3, q. 2, a. 4, ed. Romae 1605, f. 67b. «Tertia propositio est, quod diversitatem illarum assimilationum sequitur obiective alius et alius gradus conceptuum».



Conclusio est haec: quod diversitas conceptuum generis et differentiae habet (*ed. habent*) ortum ultimate ex diversitate impressionum quas eadem res simplex omnino nata est facere, quarum una est magis perfecta, reliqua minus, propter quas eadem res in intellectu apparet obiective magis et minus perfecte; et sic diversitas obiectiva, quae est diversitas conceptuum, est ex diversitate formali impressionum factarum in intellectu, hoc modo quod immediate ex obiecto et potentia oritur diversitas impressionum. Ex iis autem oritur diversitas obiectiva in re<sup>37</sup>

Secondo Aureoli, dunque, ad *una* realtà possono corrispondere, a causa della pluralità delle possibili impressioni, *diversi* concetti. Tali concetti sono lo stesso referente che appare in diversi modi al pensiero nell'*esse intentionale*. La continuità con la dottrina delle *rationes* è evidente anche in questo punto. La *ratio* è ciò che di un oggetto può essere pensato e conosciuto, essa è il contenuto del concetto; l'impressione è la forma dell'azione che la *res* come *ratio* esercita sulle facoltà cognitive del soggetto. Senza comprometterne la semplicità, nello stesso individuo si danno più *rationes* contemporaneamente, in accordo ai diversi modi d'essere di cui dispone; veicolando proprio tali *rationes*, ogni impressione rappresenterà l'abbrivio per la formazione del concetto corrispondente al contenuto con cui informa sensi e intelletto. Non c'è, dunque, arbitrio del pensato. Il processo di trasmissione dell'intelligibilità della realtà, infatti, è almeno in parte salvaguardato dal fatto che ciò che l'impressione in condizioni normali porta in dote alle facoltà conoscitive dell'anima umana è niente meno che il modo in cui stanno le cose. Non è questo, d'altra parte, l'unico modo di interazione possibile tra intelletto e realtà. Come, infatti, è stato anticipato in precedenza, Aureoli ritiene che di due o più individui l'intelletto possa effettivamente formarsi un concetto comune. Se, dunque, è possibile che esistano due o più individui della stessa *ratio*, allo stesso modo *un* concetto può corrispondere a *più* cose, nella misura in cui tale concetto si fonda su un'impressione che più cose sono in grado produrre. È in questo modo che viene a formarsi un concetto generale, un concetto che include più referenti:

Quarta propositio est: possibile est quod una assimilatione res erit [*ed. esset*] alia et alia a re, et si faciat perfectam impressionem, non faciet eandem impressionem quam facit res alia, si vero faciat imperfectam impressionem faciet eandem impressionem quam faciet res alia; sicut albedo, quia facit a remotis impressionem diminutam et imperfectam, facit eandem impressionem quam facit nigredo; ideo tam albedo quam nigredo a remotis videntur sub

---

<sup>37</sup> Cf. *Ibi.*, f. 66b.

uno conceptu, videlicet coloris, si sint in eadem distantia, quia propter eandem impressionem quam faciunt, eodem modo assimilant intellectum, ac per consequens poneretur in esse obiectivo communi utriusque. Unde omnia quae communicant in una impressione, communicant in uno esse obiectivo<sup>38</sup>

Le impressioni imperfette di due realtà non solo numericamente distinte, ma anche profondamente diverse da un punto di vista qualitativo possono cionondimeno essere la stessa, proprio in virtù della loro imperfezione. Posti ad una certa distanza e – possiamo immaginare – in condizioni di luce non ottimali, un oggetto nero ed un oggetto bianco, infatti, producono la stessa impressione. Essi, cioè, veicolano la stessa informazione – la proprietà dell’essere colorato –, che, processata dall’intelletto, viene espressa in un concetto (il concetto di colore) in cui entrambi gli oggetti vengono conosciuti. Per spiegare questa affermazione, Aureoli costruisce un esperimento mentale in cui emergano con chiarezza i diversi passaggi che soggiaciono alla tesi che ha appena formulato. Si prenda una lepre che procede in direzione di un individuo umano. Inizialmente, a causa della grande distanza che separa soggetto conoscente e oggetto conosciuto, il primo conoscerà il secondo come una lepre genericamente colorata. Sarà solo quando la lepre sarà sufficientemente prossima alla presa delle facoltà conoscitive del soggetto conoscente che essa sarà conosciuta come una lepre dal pelo rosso<sup>39</sup>. Ora, immaginandoci i due oggetti genericamente indicati da Aureoli come un x-bianco e un y-nero come due conigli. Si vede bene come l’imperfezione dell’impressione su cui si fonda il concetto dell’essere colorato comune ad entrambi, nonostante la loro diversità qualitativa, è determinata dalla distanza che si frappone fra i due conigli e il soggetto

---

<sup>38</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 3, q. 2, a. 4, ed. Romae 1605, f. 68a.

<sup>39</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 3, q. 2, a. 4, ed. Romae 1605, f. 66b. «Minorem probo, quia aliquis videns leporem a longinquo, cognoscit eum coloratum, et habet per visum iudicium de hoc colore; appropinquante autem lepore habet indicium de hac rubedine». Utilizzando sempre lo stesso esempio, Aureoli mostra come non solo ai concetti di colore o di rosso, ma anche a quelli di corpo e quindi superficie estesa, di animale e di lepre corrispondano altrettante impressioni distinte. Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 3, q. 2, a. 4, ed. Romae 1605, f. 61b. «Minor patet, quia si videatur a remotis lepus, experitur et immutatur visus quadam apprehensione confusa, unde apprehendit et iudicat ipsum sub ratione corporis; deinde sensus magis proprie immutatur apprehensione magis distincta sub ratione animalis; et ultimo in proportionata distantia immutatur visus propria et singulari apprehensione, in quantum scilicet tale animal est a quocumque distinctum; et hoc non ex comparatione ad quaecunque extrinseca, et ratio est quia res est apta nata immediate immutare visum ad plures apprehensiones distinctas, de eadem tamen re».

conoscente. Maggiore la distanza, infatti, maggiore è l'imperfezione e dunque l'estensione del concetto corrispondente. È dunque solo se i conigli si avvicinano, se perciò si imprinono nei sensi più perfettamente, che l'intelletto potrà formarsi i concetti di 'bianco' e 'nero', vale a dire due concetti ben più determinati del concetto di 'colore' e contemporaneamente più adeguati alla realtà da cui sono tratti. Secondo Aureoli, quindi, l'imperfezione dell'impressione è il marchio della condivisibilità della proprietà espressa dal concetto; il perfezionamento della stessa, al contrario, è il segno di un progressivo avvicinamento, vale a dire di una progressiva assimilazione dell'intelletto alla realtà. Nella dottrina del teologo francescano, impressione e concetto sono legati a doppia mandata:

Et circa omnia individua quae faciunt imperfectam impressionem, ponit intellectus unam intentionem communem, et quanto magis faciunt imperfectam impressionem, tanto magis intellectus ponit eam intentionem magis communem et universalem, et sic procedendo usque ad conceptum primum generalissimum, et ultimo usque ad conceptum entis, quam quidem imperfectam impressionem facit omnis res de mundo; et ideo conceptus entis est communis rei de mundo, cui conceptui non correspondet ratio aliqua obiectiva, sed est denudatus ab omni ratione obiectiva. Et quanto causa magis perfecta, tanto minus communem et magis determinatam intentionem usque ad conceptum speciei ultimae<sup>40</sup>

Secondo Aureoli, dunque, la stessa *res* è in grado di causare più impressioni nell'intelletto, tanto quanto più individui la stessa impressione. In un caso come nell'altro, l'impressione è condizione di validità degli universali. Per un verso, essa trasferisce il contenuto intellegibile di una sostanza (*ratio*) dalla realtà al soggetto conoscente. Per l'altro, esprime con il proprio grado di determinazione il grado di generalità della proprietà che trasferisce e quindi la capacità della stessa di essere condivisa da più individui contemporaneamente. Ciò che, quindi, viene impresso è per così dire un'immagine in cui tanto la sostanza da cui è tratta, quanto tutte le altre entità in grado di produrre un'impressione dello stesso tipo sono conosciute e raccolte. Fondamentalmente, l'impressione è, secondo Aureoli, una *similitudo*, si diceva. Per mezzo di un'impressione più o meno perfetta, infatti, l'intelletto è spinto ad adeguarsi alla *res* che l'ha scuscitata attraverso una somiglianza, il cui grado di conformità dipende

---

<sup>40</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 3, q. 2, a. 4, ed. Romae 1605, f. 68b.

direttamente dalla qualità dell'impressione ricevuta<sup>41</sup>. L'impressione che causa il concetto del genere rappresenta l'oggetto da cui deriva con un'approssimazione che non può appartenere alle impressioni dei concetti della specie e della differenza. La *similitudo*, dunque, veicola un contenuto essenziale del referente da cui è tratto. Essa è ciò che l'impressione deposita nei sensi e nell'intelletto. Meglio, la *similitudo* è l'impressione considerata non nel suo esercizio, ma in base al contenuto che essa porta e trasferisce dalla *res*.

Sfortunatamente, Aureoli lascia diversi punti della sua teoria delle impressioni non chiariti. Per prima cosa, egli non spiega esattamente in che modo si realizzi l'impressione di un oggetto nell'intelletto, di che tipo di azione si tratti e come l'impressione debba essere più generalmente inserita nella discussione della nozione di *species* che pure egli sembra proporre. In secondo luogo, se è chiaro che il fenomeno della conoscenza equivale a una assimilazione e a una ricezione di impressioni, Aureoli non descrive i particolari del processo cognitivo, né indica in che modo, pur facendovi riferimento, i sensi e l'immaginazione siano coinvolti e come si rapportino all'attività intellettuale. Da ultimo, non ci sono indicazioni evidenti su che cosa debba intendersi per impressione perfetta o impressione imperfetta. Aureoli, almeno per quanto è stato possibile verificare, non fa una riflessione epistemologica sulle condizioni di possibilità delle impressioni. Piuttosto, si limita a dire che perfetta è l'impressione che offre il materiale per la costruzione del concetto della specie infima o della differenza e quindi di un concetto più prossimo o aderente a ciò che qualifica l'oggetto conosciuto nella sua determinazione ultima; imperfetta quella che offre il materiale per la costruzione del concetto del genere prossimo o remoto, per sua natura molto parzialmente conforme all'oggetto da cui è tratto. Aureoli, dunque, sostiene che il grado di perfezione di un'impressione dipende esclusivamente dal tipo di concetto che abilita a formare e non da caratteristiche interne all'impressione stessa. Da questo punto di vista, la sua attitudine filosofica parrebbe portarlo ad una posizione molto vicina a quella del senso comune, per cui se è vero che gli universali non esistono nella realtà extra-mentale, fare in modo che essi non siano un puro arbitrio dell'intelletto non può che corrispondere all'ammissione di una limitazione della libertà nel procedimento di giustificazione della conoscenza di cui un soggetto dispone. Se, infatti, non esiste un fondamento degli

---

<sup>41</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 3, q. 2, a. 4, ed. Romae 1605, f. 68b. «Si vero queris a qua diversitate primo oritur haec diversitas, dico quod a formali similitudine alia et alia quam intellectus potest concipere de eadem re, quanto res apta nata est assimilare sibi pluribus modis ipsum intellectum».

universali che sussista come tale indipendentemente dall'intelletto, ciò che garantisce che i concetti di genere, specie e differenza abbiano validità dipenderà anche dal fatto che tali concetti non possono che essere formati esattamente nel modo in cui questo accade. In altre parole, che le cose siano fatte in un determinato modo e che effettivamente ai concetti di genere, specie e differenza corrisponda ciò che in tali concetti è espresso è, per Aureoli, in parte provato dal fatto che l'intelletto non può formarli se non nel modo in cui a partire dall'apprensione del coniglio quello di rosso e quello di colore sono strutturati.

Indipendentemente da questi punti oscuri, alla domanda che Aureoli si poneva circa il luogo e la consistenza dell'unità similitudinaria si può ora rispondere con più precisione. Avendo, infatti, chiarito in parte il modo in cui realtà ed intelletto vengono a contatto, vale a dire come inizi il fenomeno della conoscenza, è sicuramente più nitido il percorso intrapreso dal teologo francescano. Pur non esistendo alcun fondamento diretto degli universali nella realtà extra-mentale, Aureoli ritiene che essi abbiano comunque una validità, dal momento che l'unità che è *partim in specie, partim in actu, partim in conceptu* è parzialmente in tutti questi soggetti perché parzialmente già si trova nell'impressione che la *res* produce nei sensi e nell'intelletto. L'unità, infatti, è similitudinaria perché è della *similitudo* che la realtà, secondo diversi gradi di intensità e precisione, imprime nel soggetto conoscente. Non c'è alterazione del contenuto nella trasmissione dell'informazione dalla realtà all'intelletto. Secondo Aureoli, dunque, l'unità similitudinaria si dà nella realtà extra-mentale nella misura in cui questa è posta in relazione all'intelletto. Come ogni *res* è anche *ratio*, quando il pensiero la intenziona, così l'unità similitudinaria si trova come tale negli individui esistenti non come fissità di una natura comune, ma nella misura in cui tali individui producono delle impressioni nella facoltà cognitiva del soggetto conoscente. Secondo il teologo francescano, dunque, ci saranno tante unità similitudinarie possibili quante impressioni e *similitudines* una sostanza sarà in grado di causare<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 9, q. 2, a. 4, in Tomo II, p. 27, n. 2. «ista unitas est in re extra in potentia et inchoative, in quantum nata est causare in intellectu impressionem perfectam consimilem alteri rei, ex qua sequitur unitas actus, et ex consequenti unitas unius conceptus obiectivi».

### 5.3 *Actus e species. La risposta dell'intelletto*

Secondo Aureoli, c'è una catena causale ininterrotta che collega le impressioni e le similitudini che queste veicolano alla risposta cognitiva che a tale stimolo offre l'intelletto. Come lui stesso afferma, infatti, *rationes* indiscernibili di individui numericamente distinti possono provocare nei sensi e nell'intelletto una *species* della stessa *ratio*, a cui segue necessariamente anche un atto della stessa *ratio*, vale a dire una *species* e un atto che riflettono lo stesso contenuto oggettuale che prima solo in potenza risiedeva nella realtà extra-mentale. Secondo Aureoli, dunque, la conoscenza intellettuale implica sempre la corrispondenza di *species* ed atto<sup>43</sup>. Addirittura, in *Rep. II*, d. 11, q. 3, a. 1, egli afferma che *species* ed atto sono, sia negli Angeli che nell'intelletto umano, numericamente identici:

Utrum in intellectu angeli species et intellectio realiter distinguantur [...] Quoad primum pono propositionem intentam, quod species et intellectio tam in nobis quam in Angelis est realiter idem quod actus intelligendi<sup>44</sup>

Se per un verso questa può sembrare una legittima presa di posizione, è vero che dall'altra, però, non può passare inosservata la tensione concettuale di fondo che si anima alla base della tesi di Aureoli. In che modo, infatti, egli può ritenere che *species* ed atto possano considerarsi distinti, al punto da essere considerabili quasi separatamente all'interno della catena della conoscenza, se nell'esercizio intellettuale invece coincidono<sup>45</sup>? La perplessità che suscita questo interrogativo è destinata a crescere ulteriormente, se si considera che lo stesso Aureoli è noto per portare una serie di critiche piuttosto severe alla nozione classica di *species*, arrivando fino a metterne in

---

<sup>43</sup> Cf. *supra*, c. 4, n. 1. «ista sunt apta nata facere in intellectu similes impressiones et eiusdem rationis, ideo causant in intellectu speciem eiusdem rationis. Ad species autem eiusdem rationis sequitur in intellectu actus unus eiusdem rationis, sive species sit actus iste sive non, non curo modo. Ideo etiam individua quae possunt communicare in una specie, communicant in uno actu; ad unum autem actum sequitur in intellectu unus conceptus».

<sup>44</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 11, q. 3, a. 1, ed. Romae 1605, f. 127a.

<sup>45</sup> Su questo argomento i contributi principali sono: O. GRASSI, *Intenzionalità. La dottrina dell'esse apparens nel XIV secolo*, Marietti, Torino 2005; R. L. FRIEDMAN, *Act, Species, and Appearance: Peter Auriol on Intellectual Cognition and Consciousness*, in G. KLIMA, (ed.) *Intentionality, Cognition, and Mental Representation in Medieval Philosophy*, Fordham University Press, New York, 2015, pp. 141 – 165.

discussione l'utilità nella descrizione del processo cognitivo. La sua polemica, infatti, si estende alle teorie della conoscenza proposte dalle più autorevoli voci filosofiche del panorama teorico a lui contemporaneo<sup>46</sup>. Per sciogliere, dunque, questo dilemma, è bene partire da qui.

### 5.3.1 La critica alla *species*

In *Scriptum I*, d. 9, pars 1, a. 1; d. 27, pars 2, a. 1; d. 35, pars 1, a. 1<sup>47</sup>, i principali bersagli polemici di Aureoli sono Goffredo di Fontaines, Duns Scoto, Tommaso d'Aquino, Erveo Natalis, Bernardo d'Auvergne, Durando di San Porciano e, in d. 27, anche Pietro d'Alvernia ed Enrico di Harclay. Ciò che il maestro francescano intravede nelle opinioni di questi autori, al netto di tutte le irriducibili diversità teoriche, è il comune ricorso alla *species* come strumento noetico necessario per la conoscenza. Cionondimeno, per i nostri scopi, è sufficiente prendere in esame le opinioni dei primi cinque autori.

La prima dottrina affrontata è quella di Goffredo di Fontaines, cui viene attribuita la tesi, secondo cui la conoscenza equivarrebbe ad una pura ricezione della specie (*receptio speciei*). Secondo la lettura che Aureoli ne dà, l'intelletto, per Goffredo, sarebbe una facoltà eminentemente passiva. Il conoscere, infatti, avrebbe luogo, nel momento in cui la specie («similitudo obiecti») viene ricevuta nel pensiero, dipendendo, quindi, in tutto dall'azione che le realtà extra-mentale produce nell'intelletto. Secondo Aureoli, la validità di questa opinione si fonderebbe su due argomenti. Da una parte, un'interpretazione del *De Anima*, poi ripresa da Averroè, per cui la conoscenza sarebbe in qualche modo un patire («intelligere est quoddam pati»). Dall'altra, un'esegesi letterale dell'affermazione aristotelica, per cui l'intelletto possibile è detto in potenza rispetto alla specie<sup>48</sup>.

---

<sup>46</sup> Per una ricostruzione della nozione di *species* nell'ambito della filologia medievale: L. SPRUIT, *Species intelligibilis: From Perception to Knowledge*, vol. 1, Brill, Leiden 1997.

<sup>47</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 9, pars 1, a. 1, in *The Electronic Scriptum*, pp. 3 – 7; ID., *Scriptum I*, d. 27, pars 2, a. 1, in *The Electronic Scriptum*, pp. 5 – 10; ID., *Scriptum I*, d. 35, pars 1, a. 1, in *The Electronic Scriptum*, pp. 2 – 6.

<sup>48</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 9, pars 1, a. 1, in *The Electronic Scriptum*, p. 3. «Circa primum ergo considerandum quod aliqui dixerunt quod intelligere non est aliud quam receptio speciei, cuius ratio est quia intellectus possibilis, cum sit potentia cognitiva, non est in potentia immediate nisi ad actum

La seconda opinione che il teologo francescano prende in considerazione è quella di Duns Scoto. Come già emerso nel corso di questa ricerca, il pensiero di questo autore rappresenta per Aureoli un punto di confronto imprescindibile, sia quando egli ne analizzi le tesi per criticarlo, che quando, invece, se ne serve per assorbirle, in vario modo, nel proprio sistema. Questa tendenza si ripropone con prepotenza anche in questo caso. L'esposizione della dottrina di Duns Scoto, infatti, avviene in modo molto dettagliato e consta di interi brani del Dottor Sottile integralmente riportati all'interno del testo. In contrapposizione con l'interpretazione di Goffredo, Duns Scoto sostiene che la conoscenza sia un'operazione del genere della qualità, analoga al risplendere o all'essere caldo di un corpo, piuttosto che all'atto di illuminare o riscaldare<sup>49</sup>. Cionondimeno, egli rimane dell'opinione che la specie sia un componente noetico

---

cognoscendi. Est autem in potentia ad speciem secundum Philosophum in 17 III *De anima*. Restat ergo quod ipsa intellectio sit receptio speciei. Et confirmatur, quia Aristoteles dicit in III *De anima* quod intelligere est quoddam pati; et Commentator dicit II *De anima*, commento, quod olfacere est passio et receptio odoris; et commento, dicit quod passio visus habet nomen, et est 'videre', licet sit in figura nominis agentis»; cf. ID., *Scriptum I*, d. 35, pars 1, a. 1. «Circa primum ergo considerandum quod aliqui dicere voluerunt intelligere in intellectu creato non esse aliud quod recipere sive receptionem intelligibilis speciei quae est similitudo obiecti. Quod quidem potest multipliciter declarari. Ait enim Philosophus in III *De anima* quod intelligere est quoddam pati. Sed istud pati non est aliud quam perfici recipiendo speciem, non est enim talis passio abiectiva, sicut patet ex II *De anima*. Ergo nihil aliud est intelligere quam receptio speciei. Praeterea, nulla res per potentiam cognitivam est in potentia nisi ad actum cognoscendi. Sed anima per intellectum est in potentia ad speciem intelligibilem. Ergo species intelligibilis ut recepta est actus intelligendi [...] Addunt autem isti primo quidem quod intelligere est quaedam qualitas, sicut albedo. Est enim species in intellectu recepta, nihilominus significatur ut quaedam actio pro eo quod est in continuo fieri et dependentia a suo principio activo. Unde quia non manet sicut albedo, idcirco significatur in fieri».

<sup>49</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 9, pars 1, a. 1, in *The Electronic Scriptum*, p. 4 «Fuerunt quoque alii discordantes ab istis quantum ad hoc quod dicunt intellectionem esse receptionem speciei, et similiter quoad hoc quod aiunt intellectionem esse ab intellectu agente semper immediate. Dixerunt ergo isti quod intellectio est operatio de genere qualitatis, sicut lucere et calere, non de genere actionis, sicut illuminatio et calefactio»; «Quapropter dixerunt alii quod verbum non est aliud quam intellectio passive producta. Intellectio enim apud eos est operatio de genere qualitatis, sicut lucere vel calere»; cf. ID., *Scriptum I*, d. 27, pars 2, a. 1, in *The Electronic Scriptum*, p. 7 «Quapropter dixerunt alii quod verbum non est aliud quam intellectio passive producta. Intellectio enim apud eos est operatio de genere qualitatis, sicut lucere vel calere»; cf. ID., *Scriptum I*, d. 35, pars 1, a. 1, in *The Electronic Scriptum*, p. 5. «Secundum vero quod dicunt consistit in hoc: quod intelligere formaliter non est producere, sicut calefacere; unde non est actio de genere actionis, sed est qualitas quaedam significata per modum actionis, sicut calefacere vel lucere; unde est operatio de genere qualitatis».



necessario per il successo del processo conoscitivo. Per Duns Scoto, infatti, la *species* è ciò che sola permette all'oggetto intelligibile di essere presente all'intelletto. Essa, dunque, rappresenta, dal suo punto di vista, uno dei tre aspetti essenziali di cui il fenomeno della conoscenza si compone, vale a dire la specie, la *produzione*, per opera della combinazione di specie intelligibile ed intelletto, della qualità in cui la conoscenza si risolverebbe e, da ultimo, l'effettiva presenza della *qualitas* come risultato di questa stessa operazione. Secondo Duns Scoto, conoscere, dunque, equivarrebbe sempre al possesso di una qualità, al fatto, cioè, di trovarsi, da parte dell'intelletto, in un certo stato o disposizione<sup>50</sup>.

La terza opinione che Aureoli esamina è quella che fa capo a Tommaso d'Aquino e, indirettamente, ai suoi seguaci Bernardo d'Auvergne e Erveo Natalis – quest'ultimo già avversario del teologo francescano in diverse dispute filosofiche e teologiche, che avevano animato la vita accademica nella Parigi del primo XIV secolo<sup>51</sup>. Anche in questo caso la ricostruzione delle opinioni di questi autori è piuttosto articolata, sebbene siano riassumibili attorno ad alcuni nuclei tematici fondamentali. Questi sono: una generale rivendicazione dell'attività dell'intelletto, contro chi gli attribuiva una mera funzione recettiva; la natura segnica e funzionale della *species*; la

---

<sup>50</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 35, pars 1, a. 1, in *The Electronic Scriptum*, p. 5. «Et secundum hoc concurrunt haec tria. Primum quidem species intelligibilis, per quam obiectum intelligibile dicitur praesens. Secundum vero productio cuiusdam qualitatis ab intellectu et illa specie tamquam ab uno perfecto productivo et duobus partialibus. Tertium vero est qualitas illa producta quae est vera intellectio; unde non est aliud intelligere quam intellectum huiusmodi qualitatem habere, sicut non est aliud album quam habens albedinem, nec aliud lucere quam lucem habere». Cf. I. DUNS SCOTUS, *Ordinatio I*, d. 3, pars 3, q. 1, in ID., *Opera Omnia*, ed. Vaticana, v. 3, n. 231

<sup>51</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 23, aa. 1 – 3, in *Giraldus Odonis O.F.M. Opera Philosophica*, cit., pp. 697 – 747; cf. ID., *Rep. II*, d. 3, q. 2, aa. 1 – 5, ed. Romae 1605, ff. 60a – 73a. Per una eccellente ricostruzione dei dibattiti filosofici e teologici che Aureoli intrattiene con le figure eminenti del suo tempo, fra cui, appunti Erveo Natalis, Thomas Wylton e altri si veda: L. O. NIELSEN, *The Intelligibility of Faith and the Nature of Theology: Peter Auriol's Theological Program*, in *Studia Theologica* 53 (1999), pp. 26-39; ID., *The Debate between Peter Auriol and Thomas Wylton on Theology and Virtue*, *Vivarium* 38, 2000, pp. 35-98; ID., *Peter Auriol's Way with Words: The Genesis of Peter Auriol's Commentaries on Peter Lombard's First and Fourth Books of the Sentences*, in G.R. EVANS (ed.), *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, Brill, Leiden 2002, pp. 149-219; ID., *The Quodlibet of Peter Auriol*, in C. SCAHBEL (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, Brill, Leiden 2007, pp. 267-331; ID., *Peter Auriol on the Categories of Action and Passion: The Second Question of His Quodlibet*, in K. EMERY, JR., R.L. FRIEDMAN, A. SPEER, (eds), *Philosophy and Theology in the Long Middle Ages. A Tribute to Stephen F. Brown*, Brill, Leiden, 2011, pp. 375-436.

definizione della conoscenza come visione del contenuto del concetto. Secondo, dunque, la ricostruzione che Aureoli ne fa, per Tommaso e i suoi seguaci, il concetto non sarebbe altro che il prodotto dell'interazione dell'atto e della forma impressa o *species*; una *forma specularis*, termine della conoscenza, in cui come in una rappresentazione, ad essere appresa sarebbe la realtà. La conoscenza, in quest'ottica, vivrebbe, quindi, come di due anime: il *dicere* e l'*intelligere*. Il primo termine starebbe a significare il momento in cui il concetto viene prodotto; il secondo, descrivendo un'azione immanente, non transitiva, quello in cui il prodotto è anche termine della conoscenza. Essendo, tuttavia, l'*intelligere*, il principio formale attraverso cui la forma espressa o il concetto sono prodotti, proprio come il produrre calore implica il fatto che si disponga del principio con cui produrlo, l'*intelligere* sarebbe, per Tommaso e i suoi seguaci, niente più che il possedere quella forma, dalla quale si genera il concetto, termine della conoscenza. Il concetto, dunque, sarebbe un'entità realmente distinta dall'atto e dalla *species* impressa, che l'intelletto produce, acquisisce e mediante il quale conosce la *res* da cui è tratto<sup>52</sup>.

Nessuna delle descrizioni della conoscenza fatta da questi autori soddisfa Aureoli. D'altra parte, questo non equivale, per il teologo francescano, ad assumere un atteggiamento di superficialità nel valutare le diverse opinioni. Va sottolineata, al contrario, la serietà con cui egli non solo riporta, ma contesta queste posizioni, a testimonianza di quanto per lui fosse importante fare chiarezza su un punto decisivo come il fenomeno della conoscenza. Non è, quindi, un caso che dalle confutazioni che egli produce in risposta alle tesi di questi maestri sia possibile ricavare alcune importanti

---

<sup>52</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 9, pars 1, a. 1, in *The Electronic Scriptum*, p. 4. «Fuerunt alii qui dixerunt quod per actum intellectus producitur conceptus mentis, qui 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. Differunt ergo dicere et intelligere, apud istos, quia dicere est tale idolum et formam exemplarem producere, intelligere vero est operatio immanens, quae ad istud idolum obiective terminatur [...] movendo autem se sic gignit hanc formam specularem in qua perfecte intelligit, non autem sic quod intelligere formaliter sit gignere istam formam, quia intelligere est operatio immanens, sed quia ipsum intelligere est formale principium, quo producitur ista forma, sicut calere est habere formale principium calefactionis. Unde intelligere est habere formam, quae est intellectio ipsa, ex qua etiam gignitur forma specularis ad quam intellectio terminatur»; cf. ID., *Scriptum I*, d. 27, pars 2, a. 1, in *The Electronic Scriptum*, p. 7. «Et ideo dixerunt alii quod verbum est mentis conceptus, qui provenit in intellectu et formatur de re quae intelligitur, qui etiam potest specularis forma seu idolum nominari, secundum quosdam eorum subiective existens in phantasmate, secundum alios in intellectu in quo mens obiectum quasi speculariter contemplatur».

indicazioni sulla sua interpretazione della *species* e della sua relazione con l'atto dell'intelletto. Ora, le prove da lui fornite possono essere divise in due gruppi. Il primo fa capo agli argomenti rivolti contro le affermazioni di Goffredo di Fontaines; il secondo a quelle di Duns Scoto e Tommaso d'Aquino, con Bernardo d'Auvergne ed Erveo Natalis. Si cominci con il primo gruppo. Alla tesi di Goffredo, Aureoli contesta l'interpretazione sostanzialmente passiva o ricettiva del sapere. Benché, infatti, la specie o l'atto sono in grado di rendere presente nell'intelletto l'oggetto, non è per il fatto di ricevere una specie che si realizza la conoscenza. Se, infatti, fosse questo il caso, non è chiaro come si potrebbe effettivamente avere conoscenza della realtà<sup>53</sup>. Si sarebbe, inoltre, costretti a affermare, come Aureoli sottolinea in un altro passaggio, accomunando, peraltro, la critica a Goffredo a quella che poi rivolgerà a Duns Scoto, che, proprio come l'intelletto, anche l'aria è un soggetto di conoscenza, per il semplice fatto di essere il medio di ricezione della *species* sensibile<sup>54</sup>. Il secondo gruppo di critiche, generalmente inteso, mette in questione, pur nelle diverse sfaccettature delle teorie considerate, la capacità transitiva della *species*. Contro l'opinione di Tommaso, Bernardo ed Erveo, Aureoli porta due argomenti, uno per assurdo, l'altro a posteriori. Il primo. Se il concetto fosse davvero una *forma specularis*, realmente sussistente, prodotta e distinta dai componenti che l'hanno costituita, non si vede, secondo il maestro francescano, come si potrebbe raggiungere la realtà, anziché bloccarsi a questa rappresentazione. La *species* espressa sarebbe, dunque, più un ostacolo, che una condizione della conoscenza, con la spiacevole conseguenza, per cui, interrotto il rapporto di corrispondenza fra il concetto e la realtà, non sarebbe possibile una *scientia de rebus*, ma soltanto delle modificazioni che queste producono nel soggetto conoscente. Il secondo. L'esperienza non fa che

---

<sup>53</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 35, pars 1, a. 1, in *The Electronic Scriptum*, p. 10. «Tertia quoque propositio est quod recipere speciem aut agere per ipsam non est formaliter intelligere in intellectu creato [...] Illud enim non est formaliter intelligere, quo non habet intelligens res praesentes <sibi> in esse apparenti, et hoc patet ex praecedentibus. Sed per recipere speciem aut per agere non habet intelligens res praesentes in esse apparenti, aliud enim est species et aliud recipere speciem et aliud per speciem agere aliquid absolutum et aliud illud absolutum. Quamvis ergo per speciem vel per absolutum forte possint res esse praesentes, nihilominus per agere aut recipere speciem non possunt res esse praesentes, cum haec sint quidam respectus. Ergo non est possibile quod intelligere formaliter sit pati, vel recipere speciem, aut agere per eam».

<sup>54</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 9, pars 1, a. 1, in *The Electronic Scriptum*, p. 9. « Si enim esset species, tunc medium in quo recipiuntur species esset comprehensivum, et sibi res apparent, quod falsum est».

confermare le conclusioni raggiunte dalla prima critica, secondo Aureoli. Ciò che, infatti, si sperimenta mentre si conosce è il fatto di essere rimandati direttamente, senza alcuna mediazione, alla realtà extra-mentale. Postulare, dunque, un passaggio intermedio attraverso una forma speculare o una rappresentazione, realmente prodotta e distinta dall'atto, secondo Aureoli, porterebbe direttamente all'errore di Platone, per cui, anziché le cose, ciò che è conosciuto sarebbero soltanto le Idee<sup>55</sup>. Per motivi analoghi, il maestro francescano è portato a scartare anche la soluzione di Duns Scoto. Aureoli, infatti, considera questa tesi sostanzialmente troppo impegnativa da un punto di vista ontologico. Egli non vede la ragione per cui, per spiegare il fenomeno della conoscenza, sia necessario postulare oltre alla *species*, una qualità distinta. Si tratterebbe, a suo modo di vedere, di una aggiunta noetica superflua e dunque dannosa. La *species*, infatti, sarebbe di per sé già sufficiente a rendere presente nell'intelletto la *res* da conoscere. Ammettere, dunque, che la conoscenza consista in una qualità prodotta, altra da intelletto e *species*, comporterebbe necessariamente una duplicazione dell'oggetto conosciuto, tanto nella conoscenza sensibile, quanto in quella intellettuale, causando un cortocircuito mentale insuperabile. Nello stesso soggetto, infatti, ci sarebbero contemporaneamente due rappresentazioni distinte, aventi la stessa funzione e rivolte allo stesso referente. La distanza tra intelletto e realtà sarebbe, dunque, ancora maggiore che nel caso della reificazione della specie espressa di Tommaso e dei suoi seguaci, rendendo ancora più difficile la costruzione di una conoscenza vera delle cose. Dopotutto, la specie, come tale, è predisposta a rendere presente l'oggetto da conoscere ben più efficacemente di quanto non faccia la *qualitas* prodotta. Secondo Aureoli,

---

<sup>55</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 9, pars 1, a. 1, in *The Electronic Scriptum*, pp. 6 – 7. « Praeterea, si sit forma aliqua specularis realiter inhaerens intellectui, ad quam terminetur aspectus intellectus, aut in illam ultimate quiescit, aut per illam ad res extra procedit. Sed non potest dari istud nec illud. Primum quidem non, quia tunc scientiae non essent de rebus, sed de talibus idolis, quod omnino est aestimandum absurdum. Secundum etiam non: tum quia contra experientiam, non experimur enim nos aspicere formam rosae et per eam ferri ulterius in rosam; tum quia primum obiectum intellectus esset aliquid existens infra intellectum, et non res extra, et eodem modo primum obiectum habitus scientifici et actus eius, qui est scire, esset quaedam forma specularis accidentalis, et rediret quantum ad hoc error Platonis dicentis quod intellectus aspicit ad exemplar, et non ad ipsas res. Ergo impossibile est quod talis forma realis ponatur».

dunque, non si può che eliminarla, per un principio di economia, rigettando completamente la soluzione di Duns Scoto<sup>56</sup>.

D'altra parte, è questa interpretazione, per il teologo francescano, l'unica che rende plausibile parlare di specie all'interno del processo di conoscenza. Non a caso, si tratta di una lettura strettamente funzionale. In quest'ottica, infatti, la *species* è principalmente ciò che rende presente l'oggetto da conoscere. Ora, è spingendo questa esegesi fino in fondo che Aureoli ritiene che, come tale, essa possa essere ultimamente assimilabile all'atto. Se, infatti, è vero che la specie ricopre questo ruolo, dal suo punto di vista, lo è ancora di più e con maggiore evidenza, il fatto che è l'atto a presentare al pensiero l'oggetto intelligibile. Dunque, perché si dia vera conoscenza, secondo Aureoli, non c'è bisogno di altro che di un oggetto e di un atto che lo colga<sup>57</sup>:

Verum est enim quod oportet ponere speciem intelligibilem ad hoc ut praesentetur obiectum intellectui et ut sibi appareat. Hoc autem non fit per speciem, sed per ipsummet

---

<sup>56</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 35, pars 1, a. 1, in *The Electronic Scriptum*, p. 11 – 12. «Quarta autem propositio est quod non oportet ponere aliam qualitatem ab ipsa specie quae sit formaliter intelligere, illud enim quo formaliter habetur obiectum praesens per modum apparentis est formaliter intelligere [...] Sed species intelligibilis facit formaliter apparere et praesentialiter obiecti universale et obiecta omnia, secundum quod probant rationes opinionis tertiae. Et Philosophus in III *De anima* dicit quod, si intellectus haberet naturaliter aliquam speciem, obstrueret intellectum et prohiberet apparere omne obiectum aliud tamquam extraneum, unde actus speciei est repraesentare, sive obiectum ut praesens exhibere. Ergo 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. Et cum non sit aliud menti videri aliquid quam sibi apparere, sequitur quod bis intelliget et bis videbit, quod est omnino superfluum et contra experientiam [...] Praeterea, illa qualitas vel erit similitudo obiecti, sicut et species, vel non erit similitudo. Sed non potest dari quod similitudo non sit [...] Nec potest dari quod similitudo sit: tum quia duas similitudines ponere in eadem potentia respectu eiusdem obiecti superfluum videtur et impossibile, quia quaeretur an sint eiusdem speciei, et tunc quaelibet erit intellectio et actus cognitivus, vel erunt alterius speciei, et secundum hoc, cum ultima similitudo sit nobilior et expressior, sequetur quod effectus aequivocus erit nobilior sua causa. Ergo qualitatem aliam ponere superfluum est, nec possibile».

<sup>57</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 9, pars 1, a. 1, in *The Electronic Scriptum*, p. 7. «Inter actum vero et obiectum non est necesse aliquam formam mediare, quinimmo imperfectior esset notitia, sicut patet in visione sensitiva, quae perfectior est dum attingit immediate obiectum quam dum attingit mediante speculo aut aliquo speculari. [...] et per consequens vanum est eam ponere, et superfluum in natura».

actum. Actus enim cognitivus est ille quo universale repraesentatur vel praesentatur in esse apparenti<sup>58</sup>

Ora, se atto e specie hanno la stessa funzione, al punto che la loro può legittimamente considerarsi una distinzione impropria, tanto da non dovere essere sempre tematizzata («species sit actus iste sive non, non curo modo») e cionondimeno una qualche differenza permane, come emerge dalla diversità dei termini utilizzati, è perché, probabilmente, Aureoli, con questa assimilazione, sta proponendo una nuova interpretazione della *species*. Non più la nozione classica di specie, ma qualcosa di diverso. Per capire di che cosa si tratta, è necessario, in forza dell'identità che Aureoli stesso pone, comprendere che cosa sia l'atto. Per prima cosa, egli sa molto bene che la stessa prova usata, contro Duns Scoto, per mostrare l'inutilità della *qualitas* nella definizione della conoscenza può essere usata anche per contestare la necessità della specie, una volta posta la sua identità con l'atto. In aperta polemica soprattutto con la posizione del Dottor Sottile, in *Rep. II*, d. 11, q. 3, a. 1, Aureoli, quindi, espande la sua critica alla nozione classica di *species*. In particolare, egli intende confutare che «intelligible species are either (1) a necessary prerequisite or necessary corequisite for the intellectual act or (2) an endpoint of the intellectual act»<sup>59</sup>. Il suo procedimento argomentativo si sviluppa in questo modo. Se la *species* può servire, perché presso

---

<sup>58</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 35, pars 1, a. 1, in *The Electronic Scriptum*, p. 12.

<sup>59</sup> Cf. R. L. FRIEDMAN, *Act, Species, and Appearance*, cit., p. 158. A riprova di quanto sostenuto da Friedman, è possibile prendere in considerazione le affermazioni di Perler, che riguardano, benché a partire da un punto d'osservazione differente, le stesse criticità che lo stesso Aureoli rileva nella posizione di Duns Scoto. Cf. D. PERLER, *What are Intentional Objects? A Controversy among Early Scotists*, in *Ancient and Medieval theories of Intentionality*, (ed.) D. Perler, Brill, Leiden-Boston-New York 2001, pp. 210-211. «One could argue that the thing related to the intellect is something *in* the intellect in a literal sense: a mental item [...] But one could object that it would be quite strange to assume that there is, in addition to the intelligible species, another cognitive item in the intellect. Why should two distinct entities in the intellect be required for a cognition? Furthermore [...] if the thing with the intelligible existence is nothing but an entity in the intellect, then every person has his own entity. And if this entity is the primary object of cognition, every person has its own object of cognition. But this hardly plausible. In light of these objections, one might be tempted to give a different account of the thing with intelligible existence, saying that it is an entity which is always related to the intellect, but which does not literally exist in the intellect. It is rather some kind of supra-individual entity having an ontological status in its own right [...] a third object that belongs to a special realm of entities. Looking at Scotus's texts, it is hard to say which of these two interpretations of the thing with the "intelligible existence" he adheres to».

l'intelletto sia in qualche modo presente l'oggetto cui questo deve assimilarsi e si dia in questo modo conoscenza, non è però affatto necessario che per lo stesso scopo di *similitudo* se ne dia più di una. Ciò sarebbe superfluo. D'altra parte, per Aureoli, Duns Scoto e quanti difendono la necessità teorica della *species*, giustapponendola all'atto avallano esattamente questo paradosso. Considerando, infatti, la specie e l'atto come realmente distinti, costoro sono implicitamente costretti ad ammettere la possibilità di avere due *similitudines* funzionalmente identiche nello stesso istante, nella stessa facoltà intellettiva, per performare la stessa operazione. Dopotutto, specie ed atto non sono altro che due perfette rappresentazioni dello stesso referente. La loro funzione, come *similitudines*, è appunto quella di rappresentare o rendere presente alla facoltà intellettiva l'oggetto da conoscere. D'altra parte, come Aureoli fa notare, approfondendo la sua critica, se anche si cercasse di trovare una qualche forma di distinzione tra le due nozioni, non si potrebbe che constatare che la funzione che è solo imprecisamente svolta dalla specie è molto più efficacemente ricoperta dall'atto. La capacità di rappresentare un oggetto, infatti, è una proprietà che appartiene molto più chiaramente a questo che non alla specie. In tal senso, la specie, intesa semplicemente come tale, oltre che essere superflua, risulterebbe anche un ostacolo per spiegare il fenomeno della conoscenza. Se, dunque, di specie si deve parlare, non si può che farlo, secondo Aureoli, mediatamente, equiparandola, appunto, all'atto<sup>60</sup>.

---

<sup>60</sup> Cf. ID., *Rep. II*, d. 11, q. 3, a. 1, ed. Romae 1605, f. 128a – 128b; cf. ID., *ibid.*, Pg, ff. 42rB – 42vA; cf. ID., *ibid.*, Fb, f. 46vA – 47vB. «Hanc propositionem probo rationibus quibusdam. Prima est haec: impossibile est respectu eiusdem ponere duas similitudines realiter differentes, et hoc respectu eiusdem et in eodem; sed species est quaedam similitudo perfecta rei, et intellectio similiter; ergo impossibile est quod species et intellectio differant realiter. Maior patet, quia illae duae similitudines vel essent distinctae solum numeraliter, et si sic, tunc due [ed. dico] accidentia eiusdem speciei essent in eodem, aut erunt alterius rationis, et si sic unum erit perfectius altero, et [in] virtute continebit ipsum sicut perfectum continet perfectum in virtute, sed impossibile videtur quod duo accidentia, quorum unum continet [ed. continebit] aliud in virtute [ed. unitate], sint [ed. fiat] distincte in eodem subiecto, sicut tepiditas et calor in summo; ergo species, quae est similitudo rei imperfecta et remissa, non poterit esse in eodem intellectu distincta ab intellectione, quae est in eodem perfecta et expressa similitudo eiusdem subiecti [...] Confirmo hoc, quia species ponitur in intellectu ad repraesentandum obiectum et facere obiectum praesens intellectui, et ad exhibendum ipsum in esse praesentia; sed hoc maxime competit intellectioni; ergo non videtur quod sit ponenda species alia ab intellectione [...] ubi est eadem ratio, ibi est idem illud, quod sequitur ex ratione illa; sed actus intelligendi habet quod exhibeat rem praesentem in prospectu mentis, quia est vera similitudo rei. Si autem convenit speciei, illa enim est rei similitudo, licet non ita clara; ergo illa species vere exhibet rem praesentem, ac per consequens est vera rei intellectio». Su questo punto la bibliografia si

### 5.3.2 La nuova definizione dell'*actus intellectus*

Ora, in questa prospettiva, l'*actus intellectus* assume un significato molto preciso. Esso non denota più soltanto la pura attività noetica del pensiero. Pur esistendo realmente nell'intelletto, infatti, l'atto è caratterizzato da una capacità di presa semantica autonoma. La nuova connotazione che Aureoli dà a questa nozione si riflette nella struttura. Secondo il maestro francescano, infatti, l'atto dell'intelletto non è più una realtà semplice, ma composta:

Ex quo patet quod intellectio actus non nominat solam similitudinem nec unam formam simplicem, sed compositum ex potentia et ex similitudine rei, ambo enim constituunt intellectionem, quia sola similitudo non est intellectio, nec sola potentia, sed simul utrumque et ab utroque paritur obiecti apparitio sive praesentia intentionalis et relucencia obiectiva<sup>61</sup>

Secondo Aureoli, l'atto dell'intelletto è costituito dalla facoltà intellettiva, nella quale è, però, contenuta come impressione la *similitudo* dell'oggetto da conoscere. È unione di attività noetica e contenuto impresso. La potenza del pensiero da sola, infatti, non è in grado di fare apparire la *res* all'intelletto – come pura capacità, essa sarebbe in grado di produrre solo un pensiero vuoto. Allo stesso modo, la sola *similitudo*, pur veicolando un contenuto oggettuale, mancherebbe proprio dell'energia sufficiente per rendere possibile tale apparizione. Dopotutto, se così non fosse, ricevere una *species*, proprio come Aureoli sottolineava, criticando l'opinione di Durando, sarebbe sufficiente perché si dia conoscenza e così, tanto l'aria quanto una parete potrebbero considerarsi dei soggetti cognitivi per il semplice fatto di essere l'uno il medio nella ricezione della *species* sensibile, l'altro ciò su cui fisicamente appare un dipinto<sup>62</sup>. Per un verso, quindi, la presenza della potenza intellettiva nella definizione dell'atto serve a sottolineare il

---

divide. Alcuni studiosi come Tachau, sostengono che Aureoli, per quanto ne ridimensioni l'uso, non abbandoni del tutto la nozione di *species* (cf. K. TACHAU, *Vision and Certitude in the Age of Ockham: Optics, Epistemology and the Foundation of Semantics, 1250-1345*, Brill, Leiden 1988, esp, pp. 93 – 96). Altri, invece, come Friedman (cf. R. L. FRIEDMAN, *Act, Species, and Appearance*, cit.) sostengono apertamente l'opposto, vale a dire che, se dello spazio rimane per la nozione di *species* nella dottrina di Aureoli, questo è uno spazio talmente limitato, che obbliga a qualificare questo strumento noetico in una maniera assolutamente irriducibile a quella comunemente in voga nelle riflessioni gnoseologiche dell'epoca.

<sup>61</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 9, pars 1, a. 1, in *The Electronic Scriptum*, p. 9.

<sup>62</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 9, pars 1, a. 1, in *The Electronic Scriptum*, p. 11.



carattere attivo della conoscenza. Secondo Aureoli, infatti, la somiglianza dell'oggetto è in grado di fare apparire la *res* da cui deriva solo per la cooperazione di una virtù dotata di una forza vitale, di qualcosa con un'energia sufficiente per produrre quella apparizione, in cui, dal suo punto di vista, consiste la conoscenza<sup>63</sup>. Come Friedman fa presente, per Aureoli «only living things can have comprehension of any type, and hence in order to have intellectual cognition, or in order for things to appear to the intellect, there has to be a living being with an intellect»<sup>64</sup>. Infatti:

Pro primo ergo dubio considerandum quod sola rei similitudo non sufficit ad ponendum res in esse apparenti, nec etiam ad ponendum in esse apparenti huic, alioquin species in aere poneret colorem in esse apparenti et intentionali, et similiter existens in memoria sensitiva, faceret res apparere, quod falsum est. Unde cum apparere sit quoddam esse vitale, nulla res potest capere tale esse, nisi concurrente virtute vitali. Unde necesse est quod intellectus informatus rei similitudine sit unum sufficiens principium et una causa totalis apparentiae obiectivae<sup>65</sup>

Per l'altro, la presenza della *similitudo* è, invece, richiesta, perché, come già anticipato, l'atto sia riferito ad un contenuto che derivi direttamente dalla realtà. Se, infatti, l'atto vuole essere diretto a qualcosa che sia altro dalla modificazione che pure esso stesso causa nel pensiero, la presenza della realtà nell'intelletto deve essere garantita in qualche modo. Come sottolinea Friedman, perciò, «the reason that he gives for a *likeness* of the thing being involved in cognition is based on what looks to be a standard notion of assimilation: the only way that an extramental thing can be united to the mind is through the existence of the thing's likeness there»<sup>66</sup>. Perciò, Aureoli afferma:

Tertio quoque patet idem, quia partus debet assimilari ei a quo nascitur: notitia vero obiectiva est res in quodam esse intentionali posita, et in esse prospecto, quapropter oritur a

---

<sup>63</sup> La definizione che Aureoli dà della conoscenza nel suo complesso sarà tema di discussione nella sezione successiva. Per il momento, dunque, trattando pure dei componenti essenziali della stessa, non è possibile che fare degli accenni alla teoria dell'*esse apparens*.

<sup>64</sup> Cf. R. L. FRIEDMAN, *Act, Species, and Appearance*, cit., p. 153.

<sup>65</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 35, pars 1, a. 1, in *The Electronic Scriptum*, pp. 13 – 14. Cf. ID., *Scriptum I*, d. 9, pars 1, a. 1, in *The Electronic Scriptum*, p. 9. «Nulla ergo natura non-vitalis potest costituere res in esse apparenti. Oritur ergo apparitio obiectiva simul ab utroque, videlicet a potentia et impressa similitudine».

<sup>66</sup> Cf. R. L. FRIEDMAN, *Act, Species, and Appearance*, cit., pp. 153 – 154.

re ipsa, et a prospiciente anima. Res autem non facit idem cum anima nisi per similitudinem suam<sup>67</sup>

La funzione che Aureoli attribuisce all'atto rimanda direttamente alla sua definizione della conoscenza<sup>68</sup>. Secondo il teologo francescano, la conoscenza è una manifestazione. Formalmente, essa, infatti, consiste nell'apparire dell'oggetto conosciuto al soggetto conoscente, al punto che, al di fuori dell'esperienza che la mente fa di tale apparizione, non può esserci alcuna intellesione<sup>69</sup>. Ora, ciò che permette che qualcosa effettivamente appaia al soggetto conoscente, ossia, come ormai largamente noto, le *res*

---

<sup>67</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 9, pars 1, a. 1, in *The Electronic Scriptum*, p. 9.

<sup>68</sup> Sulla teoria della conoscenza di Aureoli c'è una corposa serie di studi. La gran parte delle ricerche svolte fin qui, infatti, si è interessata al processo cognitivo all'origine della costituzione dei concetti. Pensare, dunque, anche solo di potere aggiungere un contributo sostanziale alla letteratura sul tema con questa ricerca appare irrealistico. Quello che ci si limiterà a fare, quindi, è una ricostruzione puntuale della dottrina di Aureoli, finalizzando, però, questa analisi alla formazione dell'unità specifica nel concetto. Qui riportiamo solo alcuni dei tanti contributi sul tema: H.TH. ADRIAENSSEN, *Peter John Olivi and Peter Auriol on Conceptual Thought*, in *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 2, 2014, pp. 67-97; F. AMERINI, *Realism and Intentionality: Hervaeus Natalis, Peter Aureoli, and William Ockham in Discussion*, in S.F. BROWN, T. DEWENDER, T. KOBUSCH (eds.), in *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Brill, Leiden 2009, pp. 239-60; R. DREILING, *Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanerbischofs Petrus Aureoli (Pierre d'Auriol)* BGPTM 11.6, Münster 1913; *Conceiving and Modifying Reality* cit., *Peter Auriol on Intention*, cit., *Peter Auriol on Intellectual Cognition of Singulars*, cit., *Act, Species, and Appearance*, cit.; O. GRASSI, *Intenzionalità*, cit., C. RODE, *Peter Auriol on Universals and the Notion of Passive Conception*, in F. AMERINI, L. CESALLI (eds.), *Universals in the Fourteenth Century*, Edizioni della Normale, Pisa 2017, pp.138 – 154; K.H. TACHAU, *Peter Aureol on Intentions and the Intuitive Cognition of Non-existents*, in *Cahiers de l'Institut du Moyen Age Grec et Latin* 44, 1983, pp. 122-50, *Vision and Certitude in the Age of Ockham*, cit., *The Preparation of a Critical Edition of Pierre Auriol's Sentences Lectures*, cit., *Some Aspects of the Notion of Intentional Existence at Paris, 1250-1320*, in S. EBBESEN, R.L. FRIEDMAN (eds.), *Medieval Analyses in Language and Cognition*, The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, Copenhagen 1999, pp. 331-53; S. VANNI ROVIGHI, *L'intenzionalità della conoscenza secondo P. Aureolo*, in *L'Homme et son destin* (Louvain-Bruxelles 1958 [1960]), pp. 673 – 680, *Una fonte remota della teoria husserliana dell'intenzionalità*, in *Studi di filosofia medioevale*, II: *Secoli XIII e XIV*, Milano 1978, pp. 283 – 298.

<sup>69</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 35, pars 1, a. 1, in *The Electronic Scriptum*, p. 7. «intelligere formaliter non includit determinate aliquid in recto, sed solum connotat aliquid ut apprensus illi quod dicitur intelligere [...] manifestum est quod a quacumque re tollitur ne sit quoddam habere aliquid praesens per modum apparentis, ab illa tollitur ne sit formaliter intelligere; cuicumque vero hoc competit, illud dicitur quoddam comprehendere. Si enim menti nostrae nihil appareat obiective, nullus dicet se aliquid intelligere, immo erit in dispositione simili dormienti».

realmente esistente, secondo un modo d'essere che Aureoli definisce apparente o intenzionale<sup>70</sup>, è, per il teologo francescano, nient'altro che l'atto, inteso, però, nel modo in cui egli lo definisce. Ciò che, infatti, esso fa apparire e porta all'attenzione del pensiero non è un'immagine intermedia fra intelletto e referente, né tantomeno lo stesso oggetto per come esso esiste nella realtà extra-mentale, ma la *res* in quanto conosciuta, cioè posta in relazione con il pensiero<sup>71</sup>. A questo riguardo, Aureoli ritiene che, per quanto semplice, l'azione performata dall'atto, così come egli lo ha interpretato, sia in realtà duplice. Attraverso l'atto, infatti, il soggetto conoscente è sia colui in virtù dell'attività del quale l'oggetto da conoscere appare, sia ciò cui tale oggetto effettivamente si manifesta. L'atto è, dunque, sia causa, sia termine del gesto conoscitivo che pure realizza<sup>72</sup>. Tale distinzione sta alla base del motivo per cui, secondo il maestro parigino, è possibile individuare due distinte relazioni (*habitudines*) che l'atto intrattiene con l'oggetto intenzionale. La prima riguarda la *res* come termine di una produzione causale. Come tale, essa appartiene alla categoria dell'azione. La seconda, invece, riguarda lo stesso referente, come soggetto della sua apparizione. Come tale, essa, dunque, appartiene alla categoria della relazione<sup>73</sup>. L'azione che, dunque, l'atto compie e che per prima definisce il suo rapporto con l'oggetto intenzionale è chiamata da Aureoli *dictio* o *locutio*:

De ratione autem actus intelligenti, prout est dicere, est habitudo prima, videlicet formare sive rem ponere in esse formato<sup>74</sup>

---

<sup>70</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 27, pars 2, a. 2, in The Electronic Scriptum, p. 10. «Prima quidem quod in omni intellectione emanat et procedit, non aliquid aliud, sed ipsamet res cognita in quodam esse obiectivo, secundum quod habet terminare intuitum intellectus». Lo statuto di questo *esse apparens* che Aureoli attribuisce alla *res* che si manifesta sarà oggetto di indagine della sezione successiva.

<sup>71</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 3, sect. 14, a. 1, (ed.) BUYTAERT, cit., vol. 2, p. 709. «Est enim actus intellectus id quo res apparet, non cuicumque sed intelligenti».

<sup>72</sup> Cf. *Ibid.* «intelligens per actum intellectus sit causans apparentiam rei cognitae et per eundem actum sit id cui apparet».

<sup>73</sup> Cf. PETRUS AUREOLI., *Scriptum I*, d. 9, pars 1, a. 1, in The Electronic Scriptum, p. 10. «Tertia quoque propositio est quod notitia actualis quae dicit compositum ex similitudine rei et ex intellectiva potentia, istud inquam sub duplici habitudo respicit rem positam obiective in esse intentionali. Et est prima habitudo de genere actionis, secunda vero de genere relationis».

<sup>74</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 3, sect. 14, a. 1, (ed.) BUYTAERT, cit., vol. 2, p. 709.

L'intelletto, informato dalla *similitudo*, produce, infatti, attraverso quest'ultima, l'oggetto intenzionale, chiamato anche *verbum*. Con questo gesto, perciò, l'atto mette in rapporto il pensiero e la realtà, che immediatamente assume quel modo d'essere, per cui può apparire al soggetto conoscente<sup>75</sup>. L'oggetto intenzionale è costituito dall'atto, nello stesso modo in cui la parola esiste, nell'istante in cui è pronunciata. È questa, in fondo, la ragione per cui l'atto, così inteso, è chiamato da Aureoli anche 'concezione'. Considerando, infatti, l'oggetto intenzionale come prodotto della sua attività, il concepito non è altro che il concetto, il risultato del concepimento che l'intelletto, informato dalla somiglianza dell'oggetto, è in grado di produrre. Sviluppando, dunque, un'analogia con la generazione biologica, Aureoli chiarisce la natura del pensato, identificandone con nettezza i tratti caratteristici. Come, infatti, il concepito è ospitato dal corpo della madre che lo porta, così anche l'oggetto intenzionale, vale a dire le *res*, termine dall'atto con cui viene concepita, rimane all'interno del soggetto conoscente<sup>76</sup>. Oltre a segnare una radicale differenza nell'ordine delle produzioni tra la concezione del *verbum* umano e del *verbum* divino, in relazione alla quale egli pure sviluppa il suo argomento, questa sottolineatura gli permette di marcare ulteriormente la sua lontananza da quelle opinioni che aveva precedentemente criticato. Enfatizzando l'aspetto per cui il concetto rimane all'interno della mente che lo produce, egli intende sottolineare il fatto che questo tipo di generazione è comunque immanente e metaforica<sup>77</sup>. In questo modo, infatti, privo, cioè, di una consistenza autonoma, il concetto prodotto non può rappresentare un reale ostacolo nella relazione fra l'intelletto

---

<sup>75</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 9, pars 1, a. 1, in *The Electronic Scriptum*, p. 13. «Ex praemissis ergo colligitur quid sit dicere et intelligere in nobis et quid etiam in divinis. In nobis quidem 'dicere' nominat intellectivam potentiam informatam reali similitudine obiecti, in quantum per eam capit res cognita esse formatum et apparens; unde illa activa formatio, 'dictio' seu 'locutio' appellatur».

<sup>76</sup> Cf. *Ibi.*, p. 12. «Quarta demum propositio quod actus intellectus appellatur 'conceptio' in quantum aspicit rem formatam sub habitudine producentis, et sub habitudine eius, cui producitur in esse apparenti; concipere enim est producere intra se, et ideo mas non concipit, sed femella. Ergo, quia per actum intellectus res producitur in esse apparenti intra ipsum intelligentem, merito totum hoc appellatur 'conceptio', et res sic posita appellatur 'conceptus', et 'proles', et 'partus'. Actus autem intellectus, in quantum aspicit in ratione producentis rem huiusmodi apparentem, in tantum appellatur 'formatio', vel 'expressio', vel 'generatio', vel 'dictio', vel 'locutio'».

<sup>77</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 9, pars 1, a. 1, in *The Electronic Scriptum*, p. 11. «Ista autem positio non est respectus, sed est metaphorica actio [...] Sicut ergo res in esse apparenti est tantum metaphoricè, sic actio qua formatur est metaphorica».

e la realtà. Il secondo modo con cui l'atto riguarda l'oggetto intenzionale è chiamato da Aureoli *intellectio*:

De ratione autem eius prout est intelligere est secunda habitudo, videlicet sibi apparire vel esse id cui res est in prospectu; intelligere namque dicitur "intus – legere" et quasi intra se capere apparentiam obiectivam<sup>78</sup>

Questa prospettiva, differentemente dalla prima, qualifica l'atto come il destinatario dell'apparizione che l'atto stesso ha reso possibile. Essa descrive il fenomeno del rendersi visibile dell'oggetto conosciuto al soggetto conoscente, attraverso il concetto. Si potrebbe, dunque, dire che «questo secondo genere è [quello] proprio del concetto mentale, in cui si risolve il concepire una cosa da parte dell'intelletto»<sup>79</sup>. Il concetto, infatti, è presente nel concipiente non più come un effetto di una causa efficiente, ma come contenuto, si potrebbe dire, come noema<sup>80</sup>. Il nome stesso che Aureoli sceglie per designare questa *habitudo* indica con nettezza questo aspetto. Dal suo punto di vista, infatti, l'atto è chiamato anche *intellectio*, perché questo termine consigna senza eccezione l'esperienza del vedere, l'esperienza di un accesso consapevole ad un contenuto che si presenta al pensiero attraverso la sua capacità noetica. L'*intellectio*, in altre parole, descrive un movimento di immedesimazione di pensiero e realtà (*intus itio*), è una capacità di lettura vera e profonda delle cose (*intus lectio*)<sup>81</sup>. Aureoli su questo punto si richiama ad Agostino, per chiarire la sua posizione e, insieme, di garantirle una credibilità maggiore, inserendola in un solco filosofico più che autorevole. Come accennato in precedenza, infatti, egli chiama *verbum mentis* il prodotto dell'atto intellettuale che appare al stesso soggetto conoscente. Dopotutto, il concetto, per come Aureoli lo caratterizza, soddisfa tutte le condizioni che Agostino aveva posto per l'individuazione

---

<sup>78</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 3, sect. 14, a. 1, (ed.) BUYTAERT, cit., vol. 2, p. 709.

<sup>79</sup> Cf. O. GRASSI, *Intenzionalità*, cit., p. 56.

<sup>80</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 9, pars 1, a. 1, in *The Electronic Scriptum*, p. 10. «Conceptus autem remanet intra concipientem, et est a concipiente. Ergo res ut apparens dependet ab actu intellectus effective et per modum producti, et contentive et per modum contenti».

<sup>81</sup> Cf. *Ibi.*, p. 12. «Actus vero intellectus, in quantum est id cui res illa formatur et cui producitur in esse apparenti et relucenti, in tantum dicitur 'intellectio', vel 'intuitio', vel 'visio'. Quod apparet ex nominum interpretatione, dicitur enim 'intellectio' quasi 'intus lectio', vel 'collectio', pro eo quod obiectum formatum colligitur infra intellectionem; dicitur etiam 'intuitio' quasi 'intus itio', et 'visio' quasi 'vadatio', pro eo quod mens intus itur, et vaditur ab obiecto, ut ita liceat loqui».

dello verbo mentale. Come il *verbum mentis*, infatti, anche l'oggetto intenzionale è ciò che, prodotto dall'attività del pensiero, si presenta al cospetto dell'intelletto e viene così conosciuto<sup>82</sup>. Costituendo, dunque, l'oggetto intenzionale, la mente, come Aureoli ripete a più riprese, oltre a produrlo, lo comprende. Conoscendo, essa parla a se stessa<sup>83</sup>. Ciò a cui il maestro francescano sembra fare riferimento fin d'ora, discutendo il caso della seconda *habitus* fra oggetto e atto intenzionale, è, dunque, il fatto che l'apparizione, in cui questa consiste, implica, oltre a tutti componenti necessari, descrivibili da un punto di vista formale, una prospettiva in prima persona. L'apparire, per Aureoli, implica l'accesso diretto a ciò che si manifesta, percependo in prima persona<sup>84</sup> il fatto che questo stia avvenendo, implica, in altre parole, il fatto di essere consapevoli<sup>85</sup> che un'apparizione si sta realizzando. Come Grassi fa giustamente notare: «vivere comprendendo o coscientemente significa avere presente a sé qualcosa in forma del suo apparire»<sup>86</sup>. Ora, la validità di questa tesi risulta evidente se si tiene in considerazione che la ragione per cui Aureoli ritiene necessario che l'atto sia caratterizzato da questa duplice relazione con l'oggetto intenzionale dipende direttamente dal modo in cui egli intende il fenomeno della conoscenza e il ruolo che in questo quadro teorico l'atto svolge. Se è vero, infatti, che non c'è conoscenza senza che qualcosa appaia al soggetto conoscente, e questa sembra comunque essere una definizione standard di conoscenza, è, però, vero anche che, per Aureoli, non si dà apparire che non sia l'apparire di

---

<sup>82</sup> Cf. PETRUS AUREOLI., *Scriptum I*, d. 27, pars 2, a. 2, in *The Electronic Scriptorum*, pp. 19 – 20. «Secunda vero est quod ipsum verbum est in conspectu animae cogitantis, et hoc dicit in eodem capitulo, quod tanta est vis cogitationis, quod nihil in conspectu mentis est nisi unde cogitator [...] Tertia vero est quod verbum quod dicimus est illud quod cogitamus. Et hanc ponit XIV *De 710 trinitate*, cap. 7, dicens quod verbum sine cogitatione esse non potest, cogitamus enim omne quod dicimus in illo interiore verbo quod ad nullius gentis linguam pertinet».

<sup>83</sup> Cf. PETRUS AUREOLI., *Scriptum I*, d. 9, pars 1, a. 1, in *The Electronic Scriptorum*, p. 10. «Secundo vero, quia formando huiusmodi conceptum mens dicitur sibi loqui, et per consequens ille conceptus habet habitudinem ad mentem loquentem, et ad eandem mentem, tamquam ad id cui locutio fit».

<sup>84</sup> Per un interessante uso delle categorie di 'prima persona' e 'terza persona', ampiamente usate in filosofia della mente, si veda il contributo di Lička sulla percezione in Aureoli. Cf. L. LIČKA, *Perception and Objective Being: Peter Auriol on Perceptual Acts and their Objects*, in *American Catholic Philosophical Quarterly*, 90, 1, 2016, pp. 49 – 76.

<sup>85</sup> Sul rapporto fra coscienza (*consciousness*) e *esse apparens*, il contributo principale è quello di Friedman. Cf. R. L. FRIEDMAN, *Act, Species, and Appearance*, cit.

<sup>86</sup> Cf. O. GRASSI, *Intenzionalità*, cit., p. 81.

qualcosa a qualcuno<sup>87</sup>. Dal suo punto di vista, si tratta di una correlazione inscindibile. Perché, dunque, si dia conoscenza in senso pieno è necessario tanto che l'atto produca l'oggetto intenzionale, quanto che questo effettivamente si manifesti al soggetto conoscente. Aureoli sottolinea questo aspetto, quando, rispondendo alla critica da lui stesso sollevata, ribadisce che non si può dare atto senza il contemporaneo realizzarsi di entrambe le relazioni (*habitudines*) con l'oggetto intenzionale:

Est autem considerandum quod impossibile est in nobis esse aliquem actum intellectus sine ista duplici habitudine, unde omnis creata intellectio est conceptio et locutio et intuitio, pro eo quod idem absolutum habet necessario habitudines ambas<sup>88</sup>

Il fatto che *intellectio* e *dictio* siano inscindibili dall'atto chiarisce sicuramente come, per Aureoli, le due *habitudines* non siano due entità realmente distinte. Esse semplicemente descrivono due momenti interconnessi e inseparabili di cui il processo conoscitivo necessariamente si compone. Allo stesso tempo, però, il modo della loro correlazione comporta anche una riqualificazione semantica dell'atto stesso. Se, infatti, chi produce è anche il termine che riceve il risultato di questa produzione, l'atto e con esso la conoscenza non possono che essere un gesto riflessivo, vale a dire consapevole. L'atto produce l'apparire, ma ciò che appare non è l'atto, è la realtà cui l'atto si riferisce. Sofia Vanni Rovighi mette in luce questo aspetto con estrema chiarezza:

il conoscere in atto, la *notitia actualis* sta alla cosa conosciuta in un duplice rapporto: di attività del soggetto e di *relucencia* dell'oggetto; è dunque una attività che non pone nulla come suo prodotto, ma *connota*, dice riferimento ad un oggetto<sup>89</sup>

In un quadro teorico come quello delineato da Aureoli, quindi, «ciò che l'attività conoscitiva produce è solo il fatto che qualcosa appaia»<sup>90</sup>, è un creare le

---

<sup>87</sup> Cf. PETRUS AUREOLI., *Scriptum I*, d. 9, pars 1, a. 1, in *The Electronic Scriptum*, p. 12. «autem, quia omne quod apparet, alicui apparet, et omne quod lucet, alicui dicitur lucere; talis autem conceptus dicitur apparitio et relucencia quaedam; habet ergo habitudinem ad intellectum in actu tamquam ad id cui lucet et cui apparet»; cf. ID., *Scriptum I*, d. 3, sect. 14, a. 3, (ed.) BUYTAERT, cit., vol. 2, p. 712. «Impossible est quin apparitioni formali aliquid appareat obiective».

<sup>88</sup> Cf. PETRUS AUREOLI., *Scriptum I*, d. 9, pars 1, a. 1, in *The Electronic Scriptum*, p. 12.

<sup>89</sup> Cf. S. VANNI ROVIGHI, *Una fonte remota della teoria husserliana dell'intenzionalità*, in *in E. Paci (ed.), Omaggio a Husserl*, Il Saggiatore Milano 1960, p. 61.

condizioni per l'apparizione dell'oggetto. L'intelletto è senz'altro attività noetica, ma ad essa si accompagna sempre, come correlato intenzionale, l'apparizione della *res*, che, brillando, riempie lo spazio, che per la sua manifestazione era stato predisposto proprio attraverso la prima *habitus*<sup>91</sup>.

### 5.3.3. La distinzione tra *actus* e *species*

Una volta chiarita la nozione di atto occorre ritornare alla differenza che fra atto e specie. Per il teologo francescano, la risposta a questa domanda va cercata nel modo in cui le due *habitudines* che dipendono dall'atto si rapportano generalmente all'oggetto intenzionale. Secondo Aureoli, infatti, sembrano esserci dei casi in cui, pur realizzandosi l'atto nella pienezza della sua definizione, è come se nel soggetto cosciente di fatto mancasse l'esperienza dell'apparizione dell'oggetto intenzionale. Aureoli immagina, per esempio, di camminare per strada. Lungo il tragitto, l'organo della vista è costantemente stimolato da una serie di immagini o rappresentazioni, che, raggiungendolo, vi si

---

<sup>90</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>91</sup> La linea interpretativa iniziata da Vanni Rovighi, come detto, non ha creato una vera e propria tradizione di studi. Un approccio analogo alla teoria della conoscenza di Aureoli si può ritrovare soprattutto nei lavori di D. Perler. Cf. D. PERLER, *What Am I Thinking About? John Duns Scotus and Peter Aureol on Intentional Objects*, in *Vivarium* 32, 1994, pp. 72-87; *Peter Aureol vs. Hervaeus Natalis on Intentionality: A Text Edition with Introductory Remarks*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 61, 1994, pp. 227-62; *What are Intentional Objects? A Controversy among Early Scotists*, in *Ancient and Medieval theories of Intentionality*, (ed.) D. PERLER, Brill, Leiden-Boston-New York 2001, pp. 203 – 226. Un passo in questa direzione lo fa il contributo di Brenet. Cf. J-B BRENET, *Moi qui pense, moi qui souffre. Le problème de l'identité du composé humain dans la riposte anti-Averroïste de Pierre d'Auriose et Grégoire de Rimini*, in O. BOULNOIS (ed.), *Généalogies du sujet de Saint Anselme à Malebranche*, Vrin, Paris 2007, pp. 151-69. In ogni caso, si tratta, a nostro avviso, di una prospettiva di indagine particolarmente interessante e, insieme, promettente. Per supportarla, nei limiti in cui ciò è possibile per una ricerca che, come questa, non ha l'intento diretto di associare la nozione medievale di intenzionalità a quella poi sviluppatasi nella filosofia contemporanea, ci limitiamo a segnalare, come eventuale spunto per lavori futuri, la profonda analogia tra le riflessioni di Aureoli e alcuni testi di Husserl. Sulla differenza tra le due *habitudines* e quella tra noesi e noema, si veda per esempio: E. HUSSERL, *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis. Vorlesung 1909*, *Husserliana*, Materialienbände, Bd. VII, E. SCHUMANN (ed.), Springer, Dordrecht 2005, p. 57; sul contenuto riportato alla nota 68 (cf. *supra*, c. 5, n. 68), si confronti quanto dice Aureoli con quanto affermato da Husserl in: E. HUSSERL, *Ideen I*, § 51, in *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie I. Halbband*, *Husserliana*, Bd. III/I, K. SCHUMANN (ed.), Nijhoff, Den Haag 1952.



depositano. Si ha, dunque, una situazione in cui, essendo la somiglianza sensibile di un oggetto realmente presente all'interno della facoltà predisposta a coglierla, sono date nel loro complesso tutte le condizioni, perché il fenomeno della vista si realizzi – in altre parole: che chi si trova in questo stato, effettivamente veda. Cionondimeno, questo può non essere ancora sufficiente perché il soggetto veda. È, infatti, possibile che, come l'esperienza attesta, l'occhio non percepisca distintamente quanto lo circonda, se l'attenzione del soggetto conoscente, assorbita in qualcosa di diverso da queste immagini, ad esso si rivolge. Ora, se questo è possibile nei sensi, Aureoli non vede, perché non debba valere anche per l'intelletto. Tutte le proprietà positive che appartengono alla sensibilità, infatti, appartengono di diritto e con un maggior grado di perfezione anche alla facoltà intellettuale. Se, dunque, nei sensi è possibile in qualche modo separare l'esperienza della vista, dal fatto che l'occhio disponga dell'immagine dell'oggetto corrispondente, *a fortiori* nell'intelletto sarà possibile distinguere l'atto, così come Aureoli lo ha inteso, dall'esperienza che il soggetto conoscente fa dell'apparizione dell'oggetto intenzionale. Come egli stesso torna ad affermare nel Commento al II Libro delle Sentenze<sup>92</sup>, infatti, l'intelletto, quanto alla propria attività, dipende dalla volontà. Liberamente, essa lo indirizza a concentrarsi su una *similitudo*, piuttosto che un'altra, permettendo, in questo modo, non tanto la produzione o il fatto di essere il termine dell'apparizione dell'oggetto intenzionale, quanto l'accesso all'esperienza consapevole, in prima persona, di questa stessa apparizione. È questo il senso delle parole di Aureoli, quando afferma che «Actio igitur intentionalis, quae provenit ab intellectu specie informato, redigitur sub potestate voluntatis, non quidem quantum ad suspensionem totalem, sed quantum ad alternationem»<sup>93</sup>. L'alterazione, infatti, consiste precisamente in questo, nel fatto, cioè, che al soggetto conoscente può essere concesso o impedito l'accesso alle informazioni processate dall'atto, tanto nei sensi, quanto nell'intelletto, solo in cooperazione con la volontà:

dicendum quod intellectus informatus similitudine potest ab huiusmodi apparentia separari, quamvis sit intentionalis. Quod patet multipliciter. Tum quia in visu separantur, recipit enim quandoque videns ab obiecto qualitatem illam, quae non est aliud quam visio, et tamen obiectum non apparet nec iudicatur, sicut quilibet experitur dum oculos habens apertos, de alio considerat [...] Tum quia species vel similitudo habet repraesentare

---

<sup>92</sup> Cf. *supra*, c. 5, n. 22.

<sup>93</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 35, pars 1, a. 1, in in *The Electronic Scriptum*, p. 14.

obiectum et exhibere praesens praesentia intentionali tantum; nullus autem negat quin absolutum speciei possit separari ab actu repraesentandi, qui est pure intentionalis. Tum quia concurrunt intellectus et species ad intentionalem formationem obiecti in esse apparenti, iuxta illud Augustini, X *De trinitate*, capitulo 5, dicentis quod creata est vis animae quod introrsus, tamquam in regionem naturae incorporeae, imagines corporum convolvit et rapit, factis in semet ipsa de semet ipsa; dat enim eis formandis quiddam suae substantiae. Ex quibus patet quod res in esse apparenti et formato posita habet modum intentionalem ex natura ipsius animae. Actio igitur intentionalis, quae provenit ab intellectu specie informato, redigitur sub potestate voluntatis, non quidem quantum ad suspensionem totalem, sed quantum ad alternationem, secundum quod Augustinus dicit, XI *De trinitate*, capitulo 8, quod quia non potest acies animi simul omnia quae memoria tenet uno aspectu contueri, alternanter vicissim cedendo ac succedendo trinitates cogitationum. Secundum hoc ergo formatio obiecti atque positio in esse apparenti, quae non est aliud quam acies cogitantis vel intuitus seu conspectus, potest separari ab intellectu informato similitudine rei. Non est enim impossibile quod actus intentionalis sive repraesentare vel facere apparere obiectum sit quodam modo voluntarium, et ideo Augustinus dicit frequenter quod voluntas copulat aciem cogitantis cum forma sive cum obiecto formato<sup>94</sup>

Il riferimento di Aureoli alla dimensione vitale dell'apparizione risulta ora più chiaro. L'attività richiesta per la manifestazione dell'oggetto intenzionale indica qualcosa di più della semplice composizione di potenza informata dalla *similitudo* dell'oggetto. Qualifica la facoltà intellettuale. Essa implica, infatti, che l'intelletto così costituito disponga anche di una forza che gli permetta di indirizzare la propria attenzione cognitiva ad una delle diverse impressioni che, in cooperazione con i sensi, sono presenti nella facoltà conoscitiva. Questo scarto che permette la realizzazione dell'azione intenzionale (*actio intentionalis*) è rappresentato, dunque, per Aureoli, dalla volontà. Si deve a Friedman il merito di avere individuato con chiarezza questa dualità nel pensiero del maestro francescano, per cui, nonostante si dia un intelletto informato da una *similitudo*, che formalmente coincide con l'atto e la sua duplice *habitus*, occorre che a questa condizione sia aggiunto un fattore in più, perché l'apparizione di fatto avvenga e così il soggetto conoscente ne faccia esperienza. Come egli, infatti, afferma in modo molto puntuale, «The thinker's gaze (*acies cogitantis, intuitus, conspectus*), what we would today call *attention*, is in some way distinct from the intellect informed by the

---

<sup>94</sup> Cf. *Ibid.* Su questo punto si veda anche il recente lavoro di Adriaenssen. Cf. H.TH. ADRIAENSSEN, *Representation and Scepticism from Aquinas to Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge, 2017, pp. 84 – 86.

mental representation, and both are necessary for the represented thing to appear to the thinker. Indeed, Auriol claims that the gaze of the mind is the very intentional action that constitutes the putting of a thing into *esse apparens*, and this is a step added onto the mind's being in possession of a representation of the object. Thus, according to Auriol, when the thinker's gaze rests on the intellect informed by a particular mental representation, that represented thing then appears to the thinker; when, under the command of our will, our attention shifts to another mental representation in the intellect, whatever is represented by that then appears: "the intentional action that comes about from the intellect informed by the species is subject to the power of the will, not with respect to its total suspension, but with respect to its alternation"»<sup>95</sup>. Secondo Aureoli, dunque, esistono dei casi in cui l'atto dell'intelletto è come se rimanesse inespesso, proprio perché, pur essendoci le premesse, l'oggetto intenzionale di fatto non appare al soggetto conoscente. Ma se la causa di questo scarto è la volontà, è solo nel rapporto fra intelletto e immaginazione che questa responsabilità emerge con chiarezza. Perché l'oggetto intenzionale appaia e il soggetto conoscente faccia esperienza di tale apparizione, è necessario, infatti, secondo Aureoli, che la *res* prodotta dall'atto dell'intelletto coincida con la *res* raccolta nell'immaginazione. È necessaria una sinergia tra la sensibilità e il pensiero, in grado di rendere ragione della composizione metafisica del soggetto conoscente. L'immaginazione è, però, come Aureoli fa notare, una potenza organica. Come tale, dunque, essa non è in grado di produrre che un fantasma per volta. L'intelletto, dunque, lavorando su una sola immagine, allo stesso modo, non potrà che concentrarsi su *una* somiglianza e dunque *vedere* una apparizione per volta, indipendentemente dal numero di somiglianze contemporaneamente impresse nella stessa facoltà conoscitiva. In sintesi, la volontà, regolando l'attività dell'intelletto, una volta individuata la *similitudo*, fra quelle a disposizione, vi indirizza lo sguardo, innescando il processo di produzione del fantasma e dell'oggetto intenzionale, garantendo, in questo modo, l'apparizione dello stesso al soggetto conoscente:

Nunc ad propositum cum [*om.*] dubiatur, si actu homo intelligit omnia, quorum habet species, dico quod non, quia adhuc quod res intelligatur, requiritur ultra realitatem intellectionis quod res ponatur in esse iudicato et apparenti fundato [*ed. fundamento*] in esse eiusdem rei phantasiato cogitato, et quia plures res simul non possunt habere esse actu phantasiatum [*ed. fundamentum*], ideo licet actu sint plures intellectiones in intellectu, non

---

<sup>95</sup> Cf. R. L. FRIEDMAN, *Act, Species, and Appearance*, cit., p. 148.

tamen erunt plura intellecta per illas intellectiones, sed unum tantum, quod capiet in phantasmate esse phantasiatum<sup>96</sup>

Diversamente da quanto ci si potrebbe aspettare, però, tutto il materiale escluso dall'attenzione dell'intelletto e che, d'altra parte, vi rimane impresso non è, per Aureoli, un insieme di *species*. Al contrario, egli ritiene che ciò che come sostrato latente resta nell'intelletto sono comunque atti, che, privi, però, del supporto dell'immaginazione, di fatto non appaiono al soggetto conoscente: «licet actu sint plures intellectiones in intellectu, non tamen erunt plura intellecta per illas intellectiones». Ora, la differenza fra *actus* e *species*, secondo Aureoli, si collocherebbe proprio qui. Come Friedman mette bene in evidenza<sup>97</sup>, infatti, la specie intelligibile nella dottrina del maestro francescano non denoterebbe più quell'entità deputata, in cooperazione con l'intelletto agente, alla rappresentazione dell'oggetto da conoscere, ma un atto, inteso secondo la definizione che di questo ha dato Aureoli, il cui contenuto resta, tuttavia, estraneo al pensiero:

Ex hoc patet quomodo in intellectu distinguitur actus primus, qui est species, ab actu secundo, quae est intellectio. Non enim sunt duae realitates in [*ed. ut*] intellectu [*ed. intellectus*], sed eadem realitas dicitur species quoad realitatem praecisam [*ed. praecise*] et absolutum [*ed. a causa*] intellectionis, et ex hoc habet praecise quod sic actus primus. Eadem autem realitas, etiam, ut connotat rem secundum esse obiectivum apprens, dicitur intellectio [*Pg. intelligere*]; et quia potest realitas illa esse in intellectu absque hoc quod res per illam capiat esse obiectivum et praesens, puta si phantasia non sit in actu circa rem

---

<sup>96</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep II*, d. 11, pars 3, q. 1, ed Romae 1605, f. 130b; cf. ID., *ibid.*, Pg, f. 43rB; cf. ID., *ibid.*, Fb, f. 46vA. Sull'immaginazione come facoltà organica e quindi in grado di inviare all'intelletto agente un solo fantasma per volta si veda anche questo testo di Aureoli, in cui, discutendo l'ipotesi della possibilità per l'intelletto di disporre di più atti nello stesso istante, afferma quanto segue. Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep II*, d. 11, q. 4, a. 3, ed Romae 1605, f. 139b. «Ex hoc apparet quod intellectus noster non potest plura simul intelligere, non ex natura intellectus in se, sed ex ratione qua coniunctus est in corpore, et ligatur cum potentia corporali, videlicet cum phantasmate, nihil enim intelligimus quod actu non phantasiemur. Repugnat autem phantasmati phantasmari simul plura, tum quia utitur corporeo organo, ac spiritibus, quos contingit debilitari, cum fuerint circa plura. Talis autem potentia fatigabilis est, et corrumpi potest non solum ab excellenti sensibili, sed a multiplicata operatione; alia autem locum non habent in Angelo; ergo».

<sup>97</sup> Cf. R. L. FRIEDMAN, *Act, Species Appearance*, cit., pp. 163 – 165.

illam, hinc est quod species potest esse in intellectu absque intellectione, ex eadem apparet quod potest esse in intellectu modo isto<sup>98</sup>

Secondo Aureoli, specie ed atto, conformemente a quanto già affermato, sono la stessa entità. La loro è una distinzione semantica, si distinguono, cioè, in virtù di ciò che significano. La specie, come atto primo, significa soltanto la realtà dell'atto, il composto di potenza intellettiva e *similitudo* dell'oggetto. L'atto, come tale, denota lo stesso referente, connotando<sup>99</sup> contemporaneamente, tuttavia, il fatto che l'oggetto intenzionale, costituito da quello stesso atto, stia effettivamente apparendo al soggetto conoscente. È su queste basi che Friedman fonda la sua interpretazione, secondo la quale lo scarto che l'apparire segna fra atto e specie indica molto chiaramente come, per Aureoli, il criterio fondante dell'attività cognitiva di un soggetto sia la percezione cosciente (*consciousness*) di ciò che gli appare<sup>100</sup>. Dunque, come egli stesso sottolinea, «Auriol's suggestion is that we can use the term "species" to denote all of those intellectual acts of which we are in possession, but of which we have no awareness because the object of those acts are not *appearing* to us: this is the intellect in first act [...] On the other hand, we can call "intellection" that one intellectual act at a time whose object does appear to us, and this is the intellect in second act»<sup>101</sup>. Che Aureoli ritenga sia proprio questo il discrimine che separa atto e specie, del resto, emerge con chiarezza anche da un altro esempio che egli fa, sul rapporto fra conoscenza e memoria. Quanti, infatti, durante la recita dei salmi, cantano e suonano senza prestare attenzione al contenuto delle parole o alla melodia che eseguono, ma, anzi, procedono come a memoria, pur disponendo della condizione necessaria per la conoscenza, vale a dire

---

<sup>98</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep II*, d. 11, pars 3, q. 1, ed Romae 1605, ff. 130b – 131a; cf. ID., *ibid.*, Pg, f. 43rB; cf. ID., *ibid.*, Fb, f. 48vA.

<sup>99</sup> Sulla distinzione connotativa in Aureoli pochi studi sono stati prodotti. Cf. GIACOMO FORNASIERI, *Peter Auriol on Connotative Distinction and His Criticism of Scotus's Formal Distinction*, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 29, 2019, pp. 231 – 274; cf. S. KNEBEL, *What about Aureol? Mastri's Contribution to the Theory of the Distinction of Reason*, in M. FORLIVESI (ed.), *Rem in seipsa cernere. Saggi sul pensiero filosofico di Bartolomeo Mastrius (1602-1673)*, Il poligrafo, Padova 2006, pp.415-37; *Aureol and the Abiguities of the Distinction of Reason*, in S.F. BROWN, T. DEWENDER, T. KOBUSCH (eds.), *Philosophical Debates*, cit., pp. 325-37.

<sup>100</sup> Si tratta, ad avviso di chi scrive, di un'interpretazione corretta, dal momento che restituisce con precisione il senso dei testi di Aureoli. Quanto riportato in questa sezione vale in parte come tentativo di approfondire questa tesi.

<sup>101</sup> Cf. R. L. FRIEDMAN, *Act, Species Appearance*, cit., p. 163.

dell'atto come composizione di *similitudo* e potenza intellettuale, cionondimeno non fanno esperienza di ciò che le parole significano, perché, distratti, nulla del senso del salmo gli appare. Ricordano, infatti, più che conoscere, secondo Aureoli. Da questo punto di vista, la memoria *può* essere definita, per il teologo francescano, come tutta quella conoscenza che, pienamente a disposizione dell'intelletto, può diventare oggetto immediato del pensiero, non appena la volontà lo voglia<sup>102</sup>. Se, dunque, l'atto, oltre a rendere presente l'oggetto secondo un modo d'essere intenzionale, connota anche il fatto che esso appaia a chi conosce, implica l'esperienza dell'apparizione, la specie, invece, è l'atto come parte. Essa, infatti, è parzialmente atto, più imperfetta, denomina l'atto solo secondo un aspetto, quello del suo fondamento. Atto e specie, secondo Aureoli, sono, perciò, la stessa entità in una prospettiva di terza persona, vale a dire in un'ottica diacronica, che analizza i diversi momenti del processo. Essi si distinguono, invece, dal punto di vista della prima persona, dal momento che nel primo termine si allude a ciò che, invece, manca nel secondo, vale a dire, pure ammettendo, come nella specie, l'atto e la sua duplice *habitudō* con l'oggetto intenzionale, l'esperienza diretta che il soggetto fa di questa apparizione.

#### 5.3.4 L'unità similitudinaria nell'atto e nella specie

Una volta messa a fuoco la distinzione tra atto e specie, è possibile ritornare al punto di partenza, vale a dire, al modo in cui l'unità similitudinaria diversamente si trova nell'uno e nell'altra. Secondo Aureoli, realtà numericamente distinte, ma in grado

---

<sup>102</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 3, sect. 14, a. 1, (ed.) BUYTAERT, cit., vol. 2, pp. 709 – 710. «Ulterius autem attendendum quod haec habitude potest esse actualis, ita ut actu praesto et in prospectu sit res; vel potest intelligi non ut actualis, sed ut habitualis, ut sibi possit esse praesto. Et primo modo actus ille est formaliter intelligentia actualis, secundo vero notitia quasi habitualis in quantum est cui potest intelligi fieri praesens in esse prospectu, et ideo potest dici memoria. Sic igitur memoria non est id quo res ponitur in esse formato mediate quia illud est habitus, nec immediate quia illud est actu intellectus sub habitudine dictionis, nec etiam est id cui immediate res formatur et apparet in actu, – nam ille est actus intelligendi prout induit formalem rationem intelligentiae actualis, – est igitur id cui res formari et apparere potest immediate. Unde fundamentaliter est actus intellectus, formaliter autem ut cui res apparet in potentia quidem, non in actu; et ideo habentes actum intelligendi sine eo quod actu res intellecta experiatur apparere, ut patet in recitantibus psalmos et in citharizantibus sine attentione, et in anima quae semper se novit licet non attendat, secundum Augustinum, omnes isti dicuntur meminisse sive memoriter nosse, non tamen actu cogitare».

di causare impressioni indiscernibili nell'intelletto, provocano contemporaneamente *species* e atti dello stesso tipo, cosicché tutti i particolari che convengono nell'unità realizzata nella specie e nell'atto convengono anche nello stesso concetto<sup>103</sup>. Alla luce dell'analisi del rapporto fra specie ed atto, della riflessione sulla duplice modalità con cui quest'ultimo riguarda l'oggetto intenzionale, questa affermazione risulta coerente. Quando atto e specie coincidono, infatti, è allora che si dà, secondo Aureoli, vera conoscenza. È appunto in questa occasione che, attraverso le due *habitudines* che l'atto realizza, appare nel concetto la realtà conosciuta. Ora, se, come aveva sostenuto il teologo francescano, la *res* può assimilarsi ad entità numericamente distinte, cioè convenire nella stessa specie, nello stesso atto e nello stesso concetto con più realtà simultaneamente, d'altra parte ciò accade solo perché prima è l'intelletto che a quel particolare si adegua. Secondo Aureoli, è il pensiero che in prima battuta si assimila alla realtà extra-mentale attraverso l'atto. La potenza intellettiva, infatti, in cooperazione con la *similitudo* che la cosa provoca nella mente, a questa si conforma, producendo simultaneamente l'apparire dell'oggetto intenzionale. Il risultato di questa azione del pensiero è, come accennato, il concetto. La stessa *res*, quindi, avrà tante esistenze intenzionali (*apparentia*), quanti più concetti, assimilazioni e, dunque, atti l'intelletto sarà in grado di formare al suo riguardo. Quanto più conformemente il pensiero si adeguerà all'oggetto, tanto più preciso sarà, dunque, il concetto che seguirà quell'atto; quanto più un concetto sarà aderente alla *res* da cui è tratto, tanto meno sarà esteso il numero di enti cui la stessa cosa potrà, attraverso di esso, assimilarsi:

De natura enim intellectus est quod facta assimilatione eius ad rem per ipsam formalem similitudinem, statim res capit esse apparens, ita quod ibi est considerare rem illam et apparentiam, qua formaliter dicitur esse in prospectu. Illa autem apparentia est in intellectu ratione formalis assimilationis in intellectu, quae est per actum, et ideo ad variationem assimilationum sequitur varietas apparentiarum; et sic potest stare diversitas apparentiarum cum simpliciter re, ut sic res illa capiat aliud et aliud esse apparens. Si ergo assimilatio sit clara, res habebit esse clarum apparens, si obscura obscurum<sup>104</sup>

Secondo Aureoli, dunque, l'atto, inteso come composto di *similitudo* impressa e potenza intellettiva, determina, a partire da quelle che con più consapevolezza possiamo

---

<sup>103</sup> Cf. *supra*, c. 4, § 4.5.

<sup>104</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 3, q. 2, a. 4, ed. Romae 1605, f. 70a.

chiamare *species* a disposizione, concetti differenti. Variata l'impressione, muta la specie e con essa l'atto e il concetto. Bisogna, però, notare che, coerentemente con la sua propensione a considerare l'intelletto una facoltà attiva e non passiva, Aureoli ritiene che le impressioni, prodotte dalla realtà extra-mentale, non si depositano nella mente indipendentemente da questa. Ad ogni ricezione di un contenuto, si accompagna sempre una risposta cognitiva attiva del pensiero. Questo era già stato in parte messo in luce dall'affermazione del maestro francescano, secondo la quale le impressioni sono il risultato dell'incontro fra un contenuto proveniente dalla realtà e l'attività dell'intelletto<sup>105</sup>. A seguito di quanto emerso dall'analisi sui rapporti fra *actus* e *species*, questa tesi può essere agevolmente confermata. La somiglianza impressa, infatti, si dà sempre in un atto – potenza intellettuale più rappresentazione – sia che lo sguardo dell'intelletto vi si soffermi, facendone un atto in senso pieno, sia che, soffermandosi su altro, la lasci essere solo come specie. Per Aureoli, non c'è, dunque, assimilazione dell'intelletto alla *res*, attraverso l'impressione da questa prodotta nella mente, senza l'atto con cui tale oggetto è fatto apparire al pensiero<sup>106</sup>.

Come, però, esiste una differenza, anche se minima, fra atto e specie, è altrettanto possibile individuare una certa diversità nel modo in cui l'unità similitudinaria occorre nell'uno e nell'altro caso. L'intelletto, infatti, si adegua all'oggetto da conoscere in modo diverso a seconda che lo faccia come atto, o come specie. Nel primo caso, il pensiero si assimila alla *res* come causa formale. L'atto, secondo Aureoli, è il fondamento, ciò in cui formalmente consiste la conoscenza. Conformandosi alla realtà in questo modo, l'intelletto permette, dunque, la sua apparizione in atto. Nel secondo caso, come principio efficiente. Il pensiero, infatti, si adegua all'oggetto quasi come per l'attività che la *similitudo* impressa nella facoltà conoscitiva esercita. La specie, dunque, rappresentando con più chiarezza il momento in cui l'impressione, depositandosi nel pensiero, lo informa, denota la causa efficiente del processo intellettuale che culmina

---

<sup>105</sup> Cf. *supra*, c. 4, § 5.2 e in particolare n. 32. «*assimilatio non tantummodo dependet a re imprimente, sed etiam a susceptivo*».

<sup>106</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 3, q. 2, a. 4, ed. Romae 1605, f. 67b – 68a. «*Tertia Propositio est, quod diversitatem illarum assimilationum sequitur obiective alius et alius gradus conceptuum. Ratio est quia assimilatio rei non est aliud quam positio eius in esse obiectivo, et ideo secundum aliam et aliam assimilationem est in alio et alio esse obiectivo, et si est in perfecta assimilatione, est in perfecto esse obiectivo, si vero in imperfecta assimilatione, esset ibi in imperfecto esse obiectivo. Et haec ratio potest sic formari: quando aliud dependet ex alio, variato illo variatur aliud; sed conceptus dependet ex assimilatione intellectus; ergo*».



nell'atto<sup>107</sup>. Come, infatti, sottolinea anche Wöller, «Der die Eindrücke auswählende Akt des Intellekts und die Sache, die sich ihm also in Ähnlichkeit eindrückt, haben also unterschiedliche Funktionen, wenn der Intellekt einem Ähnlichkeit empfängt, auf deren Grundlage er einen Begriff bildet. Durch den intellektuellen Akt ‚entsteht‘ die Vielfalt der Eindrücke, doch geht sie selbst auf eine einfache Sache zurück. Diese Funktionen unterscheidet Aureoli auch terminologisch, wenn er den auswählenden Akt zur Formalursache der Begriffsbildung erklärt und die sich dem Intellekt eindrückenden Ähnlichkeiten als sein „wirksames Prinzip“ (*principium efficiens*) bezeichnet»<sup>108</sup>. Ora, il modo in cui l'unità similitudinaria ricorre nell'atto e nella specie dipende, secondo Aureoli, dalla distinzione nel tipo di assimilazione che l'intelletto può realizzare con la *res*. Nella specie, dunque, tale unità si trova virtualmente, come in una causa. Come, infatti, la specie è la causa efficiente dell'assimilazione dell'intelletto alla *res*, ossia dell'atto, essa è causa anche del prodotto che questo atto realizza, vale a dire il concetto, in cui tale unità formalmente ricorre. L'unità similitudinaria, che si trova, quindi, ancora inespressa nella specie, appare con chiarezza, secondo Aureoli, quando è dispiegata come effetto nel pensato. Per spiegare la relazione che questa intrattiene con l'atto, invece, il maestro francescano si rifà alla teoria della duplice *habitus* dell'atto con l'oggetto intenzionale. A suo modo di vedere, infatti, l'unità similitudinaria sta all'atto, nello stesso modo in cui lo fa il concetto. In modo molto coerente con l'opzione ontologica da lui assunta, l'unità similitudinaria è fondamentalmente un prodotto dell'intelletto. Essa si realizza attraverso l'atto e consiste nell'universale che ne è il risultato. Come è stato mostrato in precedenza, infatti, il concetto generale, per Aureoli, non è significato da nulla che esista con quella unità che pure esso esprime. Al contrario, l'universale, nel quale appare l'unità similitudinaria, riflette una somiglianza che la mente costruisce a partire da dati primitivi numericamente distinti, cionondimeno reciprocamente indiscernibili. Nell'atto, dunque, tale unità si troverà come un effetto:

---

<sup>107</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 3, q. 2, a. 4, ed. Romae 1605, f. 67b. « Secunda propositio est quod intellectus assimilatur obiective per speciem, sive per actum. Ut sic, cum dico intellectus assimilatur per actum, ly 'per' notat cuasam formalem, quia assimilatio intellectus est illa cognitio actualis. Cum vero dico intellectus assimilatur per speciem, ly 'per' notat habitudinem principii quasi efficientis, et hoc si species ponatur alia ab actu, de quo alias. Et tunc dico quod unica res simplex potest plura sibi assimilare diversis assimilationibus, sive formaliter, videlicet diversis actibus, sive principative, ut diversis speciebus».

<sup>108</sup> F. WÖLLER, *Theologie und Wissenschaft bei Petrus Aureoli*, cit., p. 67.

Sed in specie, si ponatur alia ab actu et causa actus, dico quod talis unitas erit virtualis, sicut in causa, nam eodem modo quo species est causa actus, est causa conceptus obiectivi, cuius est formaliter talis unitas. Sed ad actum quem habitudinem habet huiusmodi unitas, dico quod habitudo ista reducitur ad habitudinem quam habet actus ad ipsum conceptum obiectivum, scilicet ad rem positam in esse apparenti et intellecto, de quo dictum est in primo et alias<sup>109</sup>

Secondo Aureoli, dunque, la catena della conoscenza procede in questo modo. Partendo dalle *rationes* che in rapporto all'intelletto producono altrettante distinte impressioni di una stessa *res* o più impressioni uguali di *res* distinte, in virtù dell'indiscernibilità delle *rationes* di cui queste sono composte, si genera nella facoltà conoscitiva, passando per i sensi, una *similitudo*. Questa realtà composta è detta *species* ovvero atto. In questo quadro teorico, la *similitudo* non esiste al di fuori della potenza del pensiero in cui è ricevuta. Per quanto, quindi, sia funzionalmente distinta, per Aureoli, essa di fatto coincide con l'atto. Il composto di potenza intellettiva e *similitudo*, che Aureoli chiama atto ovvero specie, intrattiene una duplice relazione con l'oggetto intenzionale. Per un verso lo produce, cioè lo fa apparire, per l'altro 'legge' ciò in questa manifestazione che appare. La diversità, dunque, tra atto e specie si risolve, per Aureoli, nel fatto che, a differenza della specie, l'atto connota, oltre alla potenza intellettiva informata dalla somiglianza della *res*, che al soggetto conoscente effettivamente appaia nel concetto l'oggetto intenzionale. Dal suo punto di vista, questa alternativa dipende dall'immaginazione. È, infatti, solo se il contenuto veicolato dal composto coincide con quello su cui l'immaginazione si concentra che il soggetto conoscente fa esperienza dell'apparizione dell'oggetto intenzionale e si può quindi parlare di atto. Diversamente, si ha solo una specie. Secondo Aureoli, dunque, come è già stato in parte messo in luce, esiste un rapporto di corrispondenza biunivoca tra tutti questi aspetti: *ratio*, impressione, *similitudo*, specie, atto e concetto. La variazione dell'uno comporta sempre una variazione negli altri. L'unità similitudinaria, attraversando tutti questi momenti del processo cognitivo, ne risente allo stesso modo. L'intelletto, infatti, conformandosi ad una *res*, vi si adegua con atti diversi, in forza cioè di impressioni e *similitudines* distinte, fondate nelle *rationes* corrispondenti. Il risultato è che altrettanti concetti e quindi altrettante unità similitudinarie, in cui 'leggere' l'apparire della realtà, ne verranno costituiti. Per questa ragione, l'analisi della trasmissione di quell'unità in cui si fonda

---

<sup>109</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 9, q. 2, a. 4, in Tomo II, p. 27, n. 2.

l'universale, secondo Aureoli, non può che concentrarsi ora sul punto in cui formalmente consiste, vale a dire, il concetto vero e proprio.

#### 5.4 Il concetto: il luogo dell'apparire della *res*

Come si è visto, ciò che l'atto intellettivo costituisce è il concetto. È il risultato generato dal pensiero. Allo stesso tempo, ciò che l'atto intellettivo produce è solo il fatto che qualcosa appaia. Ora, questa identità è ciò che sta alla base della definizione che Aureoli dà del pensato. Secondo il maestro francescano, infatti, il concetto non è altro che la stessa realtà, che, attraverso un gesto dell'intelletto, appare al pensiero. È l'oggetto realmente esistente che, per il fatto di essere in rapporto con la mente, contrae un nuovo modo d'essere, che Aureoli chiama, appunto, apparente (*apparens*). La prima cosa che occorre chiedersi, dunque, è: che cos'è da un punto di vista ontologico l'oggetto che appare?

##### 5.4.1 L'ontologia dei concetti e la conoscenza come connotazione

L'*esse apparens* è un'entità priva di una sussistenza autonoma, senza un'esistenza propria. Esso è, infatti, un *ens deminutum*, vale a dire una realtà, il cui essere dipende interamente da qualcosa di assoluto, realmente esistente, in cui questo trova la propria consistenza e ragione costitutiva<sup>110</sup>. Facendo appello alla distinzione aristotelica<sup>111</sup> fra enti reali ed enti di ragione, Aureoli colloca l'*esse apparens* in questa seconda categoria. L'essere intenzionale è, dunque, essenzialmente un ente ideale<sup>112</sup>. Ora, l'assoluto (*absolutum*), come Aureoli lo chiama, in cui il modo d'essere che l'oggetto contrae ogni qual volta entra in rapporto con l'intelletto si fonda è l'atto dell'intelletto. L'atto, infatti, esiste realmente (*subiective*) nel pensiero, implicando una modificazione concreta di

---

<sup>110</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 9, pars. 1, a. 1, in *The Electronic Scriptum*, p. 8. «Secunda vero propositio est quod res non potest habere tale esse apperens nisi ratione alicuius absoluti realis existentis in intellectu: omne namque deminutum reducitur ad aliquid reale, alioquin nihil esset et in se et in alio. Sed res in esse apparenti sive rei apparitio est omnino quid deminutum; unde nihil in se. Ergo necesse est quod sit aliquod reale in intellectu, ratione cuius dicatur esse».

<sup>111</sup> Cf. ARISTOTELES, *Metaphysica*, IX, 7, 1049a, 5 – 16.

<sup>112</sup> Cf. *Ibi*, p. 11. «quia res in esse apparenti nihil est nisi deminute et metaphoricè, eo modo quo entia rationis dicuntur esse».

quest'ultimo. Perché qualcosa appaia, è, infatti, altrettanto necessaria un'attività che permetta tale apparizione. Il concetto, dunque si fonda in qualcosa che ha l'essere da se stesso e in rapporto al quale si colloca in una relazione di causalità diretta. Perciò, al modo d'essere dell'atto, si contrappone quello del concetto nella mente, che vi occorre, anziché realmente, solo *obiective*. L'*esse apparens*, infatti, è detto tale, perché, assumendolo, la *res* si presenta al pensiero. L'oggetto intenzionale, quindi, è *oggetto* nel senso etimologico del termine. Esso è ciò che è posto di fronte (*ob- iacio*) allo sguardo della mente<sup>113</sup>. Questa duplicità, tuttavia, non implica una distinzione vera e propria. I due modi d'essere che si avvicendano nella costruzione del concetto – reale, quello dell'atto, intenzionale quello del concetto – riflettono perfettamente la duplicità di relazione (*habitudines*) che il pensiero, come atto, intrattiene con l'oggetto da conoscere. L'oggetto intenzionale, infatti, per un verso è il prodotto, per l'altro è solo ciò che appare. Ma se quanto detto serve a fare chiarezza sullo statuto ontologico dell'*esse apparens*, è, però, vero che non risponde del tutto alla domanda sulla sua collocazione nel numero delle categorie aristoteliche. Per risolvere questa questione, è bene rifarsi a quanto Aureoli afferma della d. 35 dello *Scriptum*. In questo testo, infatti, interrogandosi sulla natura della conoscenza, il maestro francescano offre una definizione di questo fenomeno. Al di là di qualsiasi specificazione, la conoscenza, dal suo punto di vista non è altro che una connotazione. Conoscere è consignificare:

Quid dicendum secundum veritatem. Et primo quod intelligere formaliter dicit determinatum connotatum, scilicet habere praesens aliquid ut apparens; non dicit autem determinate aliquid in recto, contra opiniones omnes [...] Prima siquidem est quod intelligere formaliter non includit determinate aliquid in recto, sed solum connotat aliquid ut apparens illi quod dicitur intelligere<sup>114</sup>

L'apparire della realtà nel concetto è ciò che è connotato, ossia consignificato, in ogni atto dell'intelletto. Conoscere, infatti, implica sempre, benché secondariamente, il fatto che qualcosa appaia al soggetto conoscente. Secondo la teoria della connotazione che Aureoli adotta, un termine è detto connotativo quando, oltre al significato primario che esprime direttamente (*in recto*), esso consignifica allo stesso tempo un contenuto

---

<sup>113</sup> Cf. J. BIARD, *Intention et présence: La notion de presentialitas au XIVe siècle*, in D. PERLER (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Brill, Leiden 2001, pp. 265-82.

<sup>114</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 35, pars. 1, a. 1, in *The Electronic Scriptum*, p. 7.

secondario o derivato (*in obliquo*), che al primo è implicitamente connesso. L'intelletto, così, soffermandosi su uno, non può contemporaneamente non concepire anche l'altro (*quasi cointellecta*)<sup>115</sup>. Esempi di termini connotativi sono, per Aureoli, i concetti di carne, ossa, mano. Come egli rileva, non è, infatti, possibile pensare al termine 'carne' senza contemporaneamente pensare al fatto che è sempre la carne di un soggetto, senza, cioè, pensare contemporaneamente il concetto di animale<sup>116</sup>. Il significato secondario di un termine connotativo è, dunque, un correlato necessario del significato primario, in cui la necessità del vincolo che li lega è di natura semantica, nella misura in cui dipende dalla natura intrinseca del termine stesso, da ciò che esso appunto significa: «Connotativus enim, ex condicione rationis, absolute exprimit connotatum in obliquo»<sup>117</sup>. Come si può facilmente notare, gli esempi di termini connotativi che Aureoli fornisce richiamano i termini che Aristotele prende in considerazione nelle *Categorie*, all'inizio del capitolo sulla relazione, come candidati alla definizione di questa categoria<sup>118</sup>. Indipendentemente dal fatto che lo Stagirita sembra abbandonare, nel corso della discussione, l'interpretazione della relazione come di un qualche cosa che si dice in riferimento ad altro (*dici de*), cioè come termine che implica necessariamente il nesso con qualcosa d'altro oltre al soggetto di cui si predica, in favore di una lettura che considera, invece, la relazione come qualche cosa che effettivamente mette in rapporto due o più realtà, questo è particolarmente significativo, perché è proprio su questa duplicità che l'esegesi medievale di Aristotele elabora la distinzione fra i cosiddetti relativi *secundum esse* e i relativi *secundum dici*. Anche Aureoli abbraccia questa distinzione<sup>119</sup>, ma è proprio per

---

<sup>115</sup> Cf. *infra*, c. 5, n. 120.

<sup>116</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 8, q. 3, a. 2, in *The Electronic Scriptum*, p. 14. «Est enim considerandum quod sunt aliqua quae nihil dicunt nisi in recto, utpote homo, leo, et ceterae substantiae; et sunt aliqua quae, cum hoc quod dicunt aliquid in recto, aliqua significant in obliquo, ut simitas dicit concavitatem in recto et nasum in obliquo, et similiter caro dicit substantiam propriam in recto et animal in obliquo, quia dicitur caro alicuius caro; similiter etiam os, manus et similia connotant aliquid in obliquo, principale autem significatum est illud quod dicunt in recto».

<sup>117</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 8, q. 3, a. 6, in *The Electronic Scriptum*, p. 33.

<sup>118</sup> Cf. ARISTOTELES, *Praedicamenta*, 7, 6a36 – 6b and 8a27 – 36.

<sup>119</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 45, a. 1, ed. Romae 1596, p. 1067b : «[...] et hoc est, quod appellat Simplicius super praedicamenta caracterizatam ab extrinseco, utpote a relatione cum ait, quod caput capitati dicitur, et manus manuati secundum dici, quia caracterizatur ipse ad aliquid [...] ex quo etiam patere potest, quo modo aliqua intelliguntur esse unum et idem in ratione intrinseca, quae tamen distinguuntur extrinsece et penes connotata, in quantum una et eadem ratio potest sibi plure habitudines

questa ragione che egli può usare come esempi di termini connotativi quelli che sarebbero poi diventati, nell'interpretazione del testo di Aristotele i relativi *secundum dici*. Le due cose, infatti, per il teologo francescano, coincidono. Un concetto connotativo è essenzialmente un termine relativo (*relativum secundum dici*): «ratio connotativa non est aliud quam relativum, sive ad aliquid secundum dici»<sup>120</sup>. Ora, secondo Aureoli, la conoscenza è esattamente un fenomeno di questo tipo. Ciò che primariamente significa, infatti, si distingue da ciò che derivatamente connota e a cui immediatamente rimanda. Il significato principale dell'*intelligere* è un contenuto completamente indeterminato, non definito. Esso indica, per Aureoli, il concetto di *ens*, in cui tutte le entità, possibili o reali, sono indifferentemente incluse, in virtù dell'indistinzione o confusione che qualifica l'unità del concetto stesso<sup>121</sup>. Derivatamente, esso consignifica il fatto che qualcosa appaia, l'apparire dell'oggetto intenzionale al soggetto conoscente. Siccome, però, non è possibile, come Aureoli rileva, che qualcosa di indeterminato esista come tale, è necessario che ciò che primariamente la conoscenza significa si realizzi in qualcosa di definito e attuale. Il soggetto conoscente, infatti, fa esperienza dell'*intelligere* come di qualcosa di reale. Altrettanto reale, allora, dovrà essere ciò in cui si fonda e con cui coinciderà<sup>122</sup>. Secondo Aureoli, coerentemente con quanto esposto nelle critiche alle

---

appropriare, in tantum illa differet penes appropriata, quae includet extrinsece, quasi quaedam cointellecta, non tamen intrinsece distinguetur».

<sup>120</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 45, a. 1, ed. Romae 1596, p. 1066b.

<sup>121</sup> Cf. J.A. AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, Brill, Leiden 2012, cf. S. F. BROWN, *The Unity of the Concept of Being in Peter Aureoli's Scriptum and Commentarium (with a critical edition of the Commentarium text)*, Unpublished Ph.D. dissertation, University of Louvain 1964; *Petrus Aureoli: De unitate conceptus entis*, cit., cf. GIACOMO FORNASIERI, *Peter Auriol on Connotative Distinction*, cit., cf. W. GORIS, *Implicit Knowledge – Being as First Known*, cit.

<sup>122</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 35, pars. 1, a. 1, in *The Electronic Scriptum*, pp. 8 – 9. «Secunda vero propositio est quod ista formalis ratio, quae non dicit in recto, ut dictum est, determinatum aliquod absolutum, sed connotat determinatum aliquid, oportet quod fundetur, vel potius quod coincidat et determinatur per aliquod absolutum in creatura, quod quidem non potest esse nuda potentia intellectus respectu intelligibilium omnium. Quod enim necessario coincidat in aliquid determinatum et absolutum apparet, quia nullum indeterminatum in recto potest poni in rerum existentia, quicquid sit de apprehensione, et hoc supra apparuit dum ageretur de attributis et de conceptu entis. Sed formalis ratio intellectionis nullam rationem determinatam dicit in recto. Non enim est aliud intellectio quam id quo alicui res apparent, totum autem hoc est conceptus entis, quod importatur per 'id quo alicui'; conceptus vero entis indeterminatissimus est, et ita quod importatur per intellectionem in recto est indeterminatum.

diverse teorie della conoscenza prese in considerazione, questo assoluto non può essere una relazione, né la nuda potenza intellettuale, non una specie, né la recezione della stessa. Ciò che fonda la conoscenza, secondo il teologo francescano, è appunto l'atto, secondo la qualificazione che egli, però, gli dà, ossia il fatto d'essere una congiunzione di potenza intellettuale e *similitudo* dell'oggetto. Il conoscere intellettuale in atto, infatti, è suddivisibile in tre aspetti, non realmente distinguibili, ma reciprocamente identificabili come momenti distinti all'interno dello stesso fenomeno conoscitivo, in cui oltre alla condizione, che, per Aureoli, equivale alla posizione dell'oggetto nell'*esse apparens* e al complemento, che è l'apparizione stessa, la funzione del fondamento è svolta, appunto, dall'atto:

Quinta demum propositio colligitur ex praedictis, scilicet quod ad intelligere actuale tria concurrunt. Unum quidem quasi praevium, videlicet positio obiecti in esse apparenti. Aliud vero ut fundamentum, scilicet intellectus informatus similitudine, sequitur namque intellectum sic informatum apparitio obiectiva. Tertium vero ut complementum, ipsa scilicet apparitio<sup>123</sup>

La conoscenza, dunque, per Aureoli, non è altro che la costituzione del concetto o dell'oggetto intenzionale, nel quale, per mezzo dell'atto e della *similitudo*, appare all'intelletto la realtà da conoscere<sup>124</sup>. I tre elementi che definiscono l'*intelligere* in atto, quindi, «costituiscono congiuntamente la conoscenza e non possono essere presi separatamente: la formazione è richiesta come condizione, la similitudine come costituzione formale, l'apparizione come connotazione»<sup>125</sup>. È questo ciò che la distinzione e l'identità delle due *habitudines*, di cui Aureoli parla, riflettono. Esse coincidono realmente, nel momento della conoscenza, ma si distinguono reciprocamente, in base a ciò che l'*intelligere* significa. La produzione del concetto o *dictio*, essendo l'assoluto da cui l'apparizione dipende, rimanda, infatti, a ciò che è significato primariamente (*in recto*) dalla definizione di conoscenza, ossia l'atto. Che lo stesso atto sia, poi, effettivamente soggetto o termine di ciò che appare in questa produzione

---

Ergo necesse est, dum intellectio ponitur existere in rerum natura, quod coincidat ille conceptus indeterminatus in aliquam realitatem determinatae rationis».

<sup>123</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 35, pars. 1, a. 1, in *The Electronic Scriptum*, p. 13.

<sup>124</sup> Cf. *Ibid.* «Unde non est aliud concipere aliquid nisi formare illud per similitudinem realem existentem in intellectu, formare inquam in esse apparenti intellectui ipsi».

<sup>125</sup> Cf. O. GRASSI, *Intenzionalità*, cit., p. 89.

rimanda al fatto che ad ogni *actus* corrisponde, come connotato necessariamente correlato (*in obliquo*), l'apparire dell'oggetto da conoscere.

La teoria della connotazione permette, poi, ad Aureoli di costruire una definizione della conoscenza in grado di sfuggire, diversamente dalla maggior parte delle dottrine a lui contemporanee, alla giustapposizione di matrice aristotelica<sup>126</sup> fra azioni immanenti e azioni transitive. Dal suo punto di vista, la conoscenza è un'azione transitiva, ma non per questo diretta alla generazione di qualcosa distinto dall'azione stessa<sup>127</sup>. Ciò che essa produce è un oggetto intenzionale, non reale. Come il suono, infatti, cessa non appena il musicista smette di suonare o il cantante di cantare, senza per questo coincidere con il gesto reale che lo produce, allo stesso modo l'oggetto intenzionale, pur cessando di manifestarsi non appena l'atto, mosso dalla volontà, sposta la sua attenzione cognitiva su un altro contenuto, non per questo viene necessariamente a confondersi con l'atto stesso<sup>128</sup>. L'oggetto intenzionale dipende interamente, quanto al proprio statuto, dall'atto che lo produce. In questo senso, non si tratta di due realtà separabili. Cionondimeno, dall'atto si distingue, non essendo altro che una connotazione di ciò che l'atto stesso primariamente significa. Fra atto e apparire non

---

<sup>126</sup> Cf. ARISTOTELES, *Metaphysica* IX, 6, 1048b.

<sup>127</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 27, pars. 2, a. 2, in *The Electronic Scriptum*, p. 15. «Prima siquidem non, non enim est omnino simile de vivere, intelligere, et videre. Vivere namque non est actus transiens realiter nec obiective, non est enim verum dicere 'vivo istum vel illum'. Videre autem, etsi non transit realiter (in quo assimilatur ipsi vivere), transit nihilominus obiective: unde proprie dicitur 'video te' vel 'illum'. Philosophus ergo et Commentator dicunt esse simile de vivere, intelligere, et videre, quantum ad hoc quod nullum reale agitur aut producitur per ipsa, sed non intelligunt quin videre et intelligere aliquid in esse intentionali producant. [...] Ex quo patet quod tam videre quam intelligere est pati et agere: pati quidem realiter, sed agere intentionaliter et secundum iudicium, in quantum visio et intellectio, ultra hoc quod sunt reale aliquid, ponunt res in esse intentionali et iudicato, quod non facit vivere vel albere».

<sup>128</sup> Cf. *Ibid.* «Primo quidem quia non negat Philosophus nec Commentator nec Augustinus quin per actiones quae sunt fines possit aliquid produci, non tamen manens post operationem. Nullus enim dubitat quin per citharizare sonus producatur, et tamen secundum Commentatorem, I *Ethicorum*, cantare et citharizare sunt de operationibus quae sunt fines, ex quibus non sequuntur opera praeter eas. Unde verba commenti sunt quod Aristoteles 'opera' vocat quae operationibus quiescentibus manent; musico autem operante secundum musicam et cantante deinde quiescente, nullum opus relinquitur; fabro autem quiescente manet aliquod opus subsistens. Sic igitur intelligere et videre sunt operationes immanentes et fines ex quibus non relinquitur operatum, quoniam obiectum formatum quod praesens intellectualiter experimur non manet intellectione cessante».



c'è, dunque, composizione, ma neanche tautologia, perché, per come Aureoli ha definito la conoscenza, parte integrante della natura dell'*intelligere*, in quanto nozione connotativa, è il fatto di rimandare necessariamente all'apparire, al soggetto conoscente, dell'oggetto intenzionale, prodotto dal pensiero. Apparire e conoscere sono, perciò, per Aureoli, due correlati inscindibili. È impossibile pensare l'uno, senza pensare l'altro. Tutto ciò che appare connota, cioè co-significa anche l'esperienza del conoscere, dal momento che non c'è conoscenza senza che chi conosce faccia esperienza del fatto che qualcosa gli stia aparendo<sup>129</sup>. L'apparire, quindi, connota il conoscere come termine, è ciò cui appare ciò che appare. D'altra parte, conoscere in atto consignifica, vale a dire implica sempre l'apparire di un oggetto intenzionale al soggetto conoscente. L'*intelligere* è, dunque, l'apparire, nel concetto, della realtà:

Et si dicatur quod ista habitio erit quaedam relatio, dicendum quod apprens alicui apparet, nec est aliud habere aliquid per modum apparentis quam illud sibi apparere; propter quod habitudinem non importat, sed potius connotatur ab ipsa apparentia, et e converso apprens connotatur ab isto, sic quod apprens connotat intelligere, tamquam id cui apparet; sed e converso intelligere connotat ipsum tamquam id quod apparet<sup>130</sup>

La teoria della connotazione permette ad Aureoli di risolvere anche un altro problema. La connotazione, infatti, come tale non è una relazione, secondo il teologo francescano. Per quanto possano sembrare simili, si tratta di due nozioni del tutto diverse<sup>131</sup>. La differenza sostanziale, per Aureoli, sta nel fatto che, contrariamente a quanto accade nella relazione, nella connotazione il rapporto con il termine correlato è fondato nella natura stessa del concetto, non è aggiunto o sovrapposto dall'esterno. Come segnalato in precedenza, la nozione di carne, ad avviso di Aureoli, rimanda direttamente al fatto che la carne è sempre carne di un animale. Questo significa che, se si vuole correttamente predicare questo termine di un soggetto, occorre sempre tenere presente ciò che *in obliquo* questo consignifica. Nella relazione, per esempio quella di paternità, questo non avviene. Come fa presente Aureoli, infatti, la paternità è sovrapposta, aggiunta a Socrate. È un suo accidente, tanto più che nulla dice

<sup>129</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 35, pars 1, a. 1, in *The Electronic Scriptum*, p. 7. «Ergo formalis ratio apprehensionis et intellectionis non est aliud quam habitio alicuius in ratione apparentis».

<sup>130</sup> Cf. *Ibi.*, p. 8.

<sup>131</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 8, q. 3, a. 6, in *The Electronic Scriptum*, p. 33. «aliud est conceptus connotativus et aliud conceptus relativus».

sull'essenza del soggetto cui si applica. Il riferimento al termine della relazione, in questo caso il figlio, è, dunque, realizzato attraverso un atto dell'intelletto, laddove nella connotazione, invece, il pensiero era piuttosto spinto a percorrere l'intervallo tra i due concetti correlati<sup>132</sup>. Per Aureoli, quindi, diversamente dalla relazione, la connotazione implica sempre una reciprocità diretta e immediata fra i termini, fra ciò che è espresso *in recto* e ciò che è espresso *in obliquo*. Applicata al tema della conoscenza, questa sottolineatura permette di evidenziare alcune importanti implicazioni. Criticando, infatti, nella d. 23 dello *Scriptum* la teoria delle intenzioni sviluppata da Erveo Natalis, il teologo francescano contesta al suo interlocutore la necessità di introdurre una relazione, diversa da quella con cui l'atto costituisce l'oggetto intenzionale, per spiegare in che cosa consista la conoscenza di un oggetto. Secondo il maestro domenicano, infatti, è necessario, perché si dia vera conoscenza, che l'oggetto intenzionale si presenti all'intelletto e quindi che si dia effettivamente una relazione che come fondamento abbia tale oggetto e come termine il pensiero; una relazione che Erveo chiama *habitus*, *relatio* o *intentionalitas ex parte rei intellectae*<sup>133</sup>. Dopotutto, dal suo punto di vista, «the act of cognition has a relational status. Thus, it must be described as the conjunction of a relation and its converse—relation»<sup>134</sup>. La ragione fondamentale per cui egli sente necessario porre una relazione aggiuntiva a quella atto—oggetto intenzionale sta, dunque, nel fatto che, come tale, quest'ultima esemplificherebbe soltanto uno dei due termini della relazione su cui la conoscenza si fonda, lasciando completamente inespresso il secondo. Di nuovo, perché si conosca, occorre che la presenza dell'oggetto nell'intelletto esprima il fatto che quello sia in relazione con questo.

---

<sup>132</sup> Cf. *Ibid.* «Connotativus [scil. conceptus] enim, ex condicione rationis, absolute exprimit connotatum in obliquo; sicut caro, per rationem qua caro est, dicitur alicuius caro; et similiter os et manus; et eodem modo exemplar connotat exemplatum, nec tamen refertur ad ipsum. Conceptus autem relativus exprimit terminum per habitudinem additam rationi absolutae, sicut pater exprimit filium per paternitatem additam Sorti. Hanc autem distinctionem innuit Philosophus in *Praedicamentis*, cum dicit manum et pedem et partes substantiarum esse relativa secundum dici, et non secundum esse».

<sup>133</sup> Cf. L. M. DE RIJK, *Giraldus Odonis O.F.M. Opera Philosophica*, cit., pp. 716 – 737. Per il testo di Erveo Natalis si veda, per esempio, il seguente. Cf. HERVAEUS NATALIS, *Tractatus de secundis intentionibus*, q. 1, a. 1, in ID., ed. Parisiis 1489, pp. 4 e seguenti. Per una ricostruzione del dibattito tra Erveo e Aureoli si vedano i due importanti contributi di Amerini. Cf. F. AMERINI, *Realism and Intentionality: Hervaeus Natalis, Peter Aureoli, and William Ockham in Discussion*, cit.; cf. ID., *Hervaeus Natalis on Universals*, cit.

<sup>134</sup> Cf. F. AMERINI, *Realism and Intentionality: Hervaeus Natalis, Peter Aureoli, and William Ockham in Discussion*, cit., p. 245.

Ora, Aureoli ritiene che questa assunzione sia assolutamente ingiustificata principalmente per due motivi.

Il primo. La relazione dell'oggetto intenzionale con il pensiero è una nozione derivata o seconda. Come tale, infatti, essa è, per il teologo francescano, niente meno che il risultato della riflessione che l'intelletto fa sul proprio atto. L'intelletto, attraverso la propria attività, produce il concetto, in cui l'oggetto appare. Si dà, quindi, intenzione e quindi il fatto che la *res* sia in rapporto all'intelletto indipendentemente dal fatto che si ponga una relazione intenzionale *ex parte rei intellectae*<sup>135</sup>.

Il secondo. Come Aureoli rileva, la relazione dipende sempre dal suo fondamento. Se, dunque, per essere un'*intentio* un oggetto deve essere in relazione con l'intelletto, ciò significa che, come tale, essa dovrà dipendere da qualcosa che la fonda. Se, però, come sembrerebbe fare Erveo, ciò in cui la relazione *ex parte rei intellectae* si radica è lo stesso oggetto intenzionale presente all'intelletto, si cade inevitabilmente in un circolo vizioso. Essa sarebbe, infatti, già un'*intentio*, senza che la relazione che unisce oggetto e intelletto sia di fatto presente<sup>136</sup>.

Ora, al di là delle valutazioni che si possono fare sull'interpretazione che Aureoli dà della teoria di Erveo<sup>137</sup>, è, però, vero che il rifiuto di apporre, oltre alla relazione fra

---

<sup>135</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 23, a. 2, in L. M. DE RIJK, *Giraldus Odonis O.F.M. Opera Philosophica*, cit., p. 722. «Prius est rem concipi quam rem conceptam ad intellectum referri, nam ipsam ad intellectum referri presupponit [ipsam] passive fuisse conceptam – est autem passive concepta per primum actum intellectionis, qui directus est; refertur autem per actum secundum, qui reflexivus est; oportet enim super rem conceptam reflecti intellectum, si debeat ipsam referre ad actum primum. Sed manifestum est quod res capit esse intentionale per concipi passive, ymo non est aliud intentio quam rei obiectiva conceptio, ut supra dictum est. Ergo intentio non est formaliter intentio per habitudinem rei intellecte ad actum».

<sup>136</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 23, a. 2, in L. M. DE RIJK, *Giraldus Odonis O.F.M. Opera Philosophica*, cit., pp. 722 – 723. «Preterea. Nullum fundamentum relationis capit quod fit per relationem, ymo magis e converso relatio oritur ex fundamento. Sed manifestum est quod res sub esse intentionali et quatenus est intentio, est fundamentum habitudinis sepe dictae; non enim est fundamentum eius res secundum esse reale quod habet extra, nam homo qui concipitur, secundum illud esse quo concipitur, non habet esse in rerum natura, nec illud esse in quo concipitur est aliquid absolutum factum ab intellectu circa rem; alioquin conciperetur [aliquid] aliud a re. Et ideo relinquatur quod illud esse non sit aliud quam passive concipi et esse conceptum. Passive autem concipi sive conceptio obiectiva est intentio vel res posita in esse intentionali. Et per consequens intentio fundat respectum seu habitudinem sepe dictam. Ergo impossibile est quod res formaliter sit intentio per habitudinem illam».

<sup>137</sup> Cf. F. AMERINI, *Realism and Intentionality: Hervaeus Natalis, Peter Aureoli, and William Ockham in Discussion*, cit. La ricostruzione di Amerini è molto precisa e sembra, dunque, convincente la sua lettura. Secondo la

l'atto e l'oggetto intenzionale, quella fra questo e il primo non sembra necessariamente comportare, come Amerini sostiene<sup>138</sup>, un misconoscimento del rapporto tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto. La funzione della relazione *ex parte rei intellectae* sembra perfettamente svolta, nel quadro teorico delineato da Aureoli, dalla nozione di connotazione. L'atto in cui si realizza *in recto* la conoscenza, infatti, implica sempre l'apparire dell'oggetto intenzionale. Ma, allo stesso tempo, come il teologo francescano fa presente a più riprese, anche l'oggetto che appare porta con sé, come correlato necessario, il soggetto destinatario di questa apparizione. Tutto ciò che appare è, per la natura stessa dell'apparire, l'apparire di qualcosa a qualcuno<sup>139</sup>. Il solo fatto, dunque, di essere termine dell'attività cognitiva dell'intelletto è sufficiente perché l'oggetto intenzionale sia messo in rapporto con il pensiero. Nessuna relazione ulteriore è richiesta, dal momento che nessuna relazione è effettivamente presente nel fenomeno della conoscenza. Ciò in cui il conoscere formalmente si realizza non è altro, per Aureoli, che una connotazione<sup>140</sup>.

Quanto detto permette di avanzare un'ipotesi sullo statuto ontologico dell'oggetto che appare. Se, per un verso, *intelligere* è un concetto connotativo, in

---

sua interpretazione, Aureoli, in realtà, avrebbe male interpretato la dottrina di Aureoli. Gli argomenti che, quindi, il maestro francescano porta a sostegno della sua teoria dell'intenzionalità, contro quella del domenicano, per cui sarebbe necessario porre una relazione *ex parte rei intellectae*, non cogliere davvero nel segno. Dopotutto, a conclusione del suo lavoro, Amerini stesso afferma che «In essence, the controversy between Hervaeus and Aureoli on intentionality seems to stem from a reciprocal misunderstanding». Cf. *Ibi.*, p. 260.

<sup>138</sup> Cf. *Ibi.*, p. 260. «In conclusion, we can maintain that Hervaeus's theory of intentionality is not more realistic than Aureoli's because it provides an extra-mental foundation of universal concepts or first intentions, as Perler thinks, but because it is more inclined to consider the interaction between the subject knower and the object known as the result of two linked, but quite independent, epistemological items, i.e. the cognized thing and the intentional property of being an intention or being cognized».

<sup>139</sup> Cf. *supra*, c. 5, n. 87.

<sup>140</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 35, pars 1, a. 1, in *The Electronic Scriptum*, p. 14. «Pro tertio vero considerandum quod activa formatio obiecti, per quam intentionaliter capit esse formatum, licet ad intellectionem pertineat per modum praevii, non tamen formaliter, sed solum illud formatum clauditur per modum connotati; siquidem intellectio, formaliter et in recto loquendo in intellectu creato, non est aliud quam intellectus cum similitudine rei, in quantum id quod positum est in esse apparenti sibi apparet, unde connotat apparens ut sibi. Apparere autem sibi ponit habitudinem ex parte apparentis; ex parte vero eius cui apparet, non ponit. Et secundum hoc intellectio formaliter non est id quo apparens apparet sive formatur (immo illud est dictio), sed est id quo intelligenti apparet».

quanto direttamente significa l'atto attraverso cui il concetto è prodotto e derivatamente il fatto che ciò che è conosciuto appaia al soggetto conoscente, per l'altro, Aureoli sembra ritenere che anche ciò che appare (*apparens*) sia, in realtà, una nozione connotativa e quindi, almeno in linea teorica, riconducibile all'insieme dei relativi *secundum dici*. Come l'*intelligere*, infatti, anche l'oggetto che appare consigna qualcosa. Esso indirettamente (*in obliquo*) esprime il conoscere e quindi l'atto, in cui, come si è visto, il conoscere realmente coincide, mentre ciò che direttamente (*in recto*) significa non è nient'altro che l'oggetto che appare («*apparens connotat intelligere, tamquam id cui apparet sed e converso intelligere connotat ipsum tamquam id quod apparet*»)<sup>141</sup>.

Ora, bisogna notare che l'*esse apparens* non è disgiungibile dall'oggetto che appare. Non esiste, per Aureoli, un oggetto intenzionale che non sia pensato e non abbia quindi contratto quello specifico modo d'essere che egli chiama *obiectivum, conspicuum* e, appunto, *intentionale*. D'altra parte, questa tesi risulta particolarmente coerente con la natura dell'apparire, in cui egli ritiene consista la conoscenza. Come egli, infatti, ribadisce, non si dà apparire che non sia l'apparire di qualcosa, non può darsi un apparire vuoto. C'è, dunque, sempre qualcosa che nell'apparire si manifesta<sup>142</sup>. Infatti, «l'apparire non è oggetto della conoscenza [...] e non rientra perciò in un concetto, ma è il modo in cui la *quidditas* di qualcosa viene concepita»<sup>143</sup>. D'altra parte, la coincidenza fra *esse apparens* e oggetto che appare esprime un'identità ancora più fondamentale che Aureoli pone come architrave del suo impianto gnoseologico, vale a dire l'identità che nel concetto si realizza fra oggetto conosciuto e *conceptio passiva*. Come

---

<sup>141</sup> Sofia Vanni Rovighi esprime molto bene questo punto. Cf. S. VANNI ROVIGHI, *Una fonte remota della teoria husserliana dell'intenzionalità*, cit., p. 61. «bisogna aggiungere che [la conoscenza] è una qualità *sui generis*, perché contiene intenzionalmente la presenza dell'altro. Sicché non si potrebbe paragonare l'esser conoscente con l'esser bianco o l'esser luminoso, perché in tal caso si potrebbe dire *albeo te vel luceo te*, come si dice *intelligo te* [...] O, per dir meglio, è una qualità che implica una relazione che sopra è stata descritta come presenza intenzionale. [...] Ciò che l'attività conoscitiva produce è solo il fatto che qualcosa appaia. Qualcosa, abbiamo visto, che non può assolutamente identificarsi con l'atto conoscitivo o con qualunque modo di essere del conoscente».

<sup>142</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 9, pars 1, a. 1, in *The Electronic Scriptum*, p. 11. «*Similiter etiam actus intellectus concipi non potest nisi ut faciens res obiective apparere*».

<sup>143</sup> Cf. O. GRASSI, *Intenzionalità*, cit., p. 58. Per una ricostruzione della storia semantica dei termini *apparens* e *apparentia*, un lavoro particolarmente prezioso e sempre attuale, benché non di recente pubblicazione, è senz'altro lo studio di Nardi. Cf. B. NARDI, *Soggetto e oggetto del conoscere nella filosofia antica e medievale*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1951.

si è visto, il concetto è l'oggetto che appare (*esse apparens*) al pensiero, è la realtà che si presenta all'intelletto. Il motivo per cui Aureoli trae questa conclusione è che, dal suo punto di vista, non si può dare ragione complessivamente del fenomeno della conoscenza, vale a dire della validità dei concetti che la mente forma, della possibilità di predicare *in quid* un soggetto di un predicato e del sapere scientifico in genere, se si assume che il concetto sia soltanto qualcosa di realmente inerente (*subiective*) nell'intelletto, sia esso una specie, l'atto stesso o un qualsiasi accidente su cui finisce lo sguardo del pensiero. Se, infatti, fosse questo il caso la predicazione essenziale sarebbe impossibile, perché ciò che verrebbe predicato quando si costruisce una proposizione del tipo: 'Socrate è un uomo' o 'tutti gli uomini sono mortali' sarebbero soltanto due entità particolari, fra loro realmente distinte. Se, dunque, si volesse garantire la validità della predicazione essenziale e della conoscenza scientifica, abolita ogni universalità del pensato, ci si troverebbe costretti, in modo tanto più assurdo, a sostenere la tesi dell'intelletto unico di Averroè<sup>144</sup>. D'altra parte, non sarebbe questa l'unica implicazione problematica cui si andrebbe incontro. Se, infatti, il concetto fosse qualcosa di realmente inerente nell'intelletto, al netto di tutte le diverse sfaccettature che a questa entità può essere presentata, si finirebbe in ogni caso per avere una conoscenza non tanto della realtà, ma solo delle modificazioni reali di cui il soggetto dispone. Non ci sarebbe vera *scientia de rebus*. Il sapere, infatti, sarebbe soltanto un sapere riflesso e l'intelletto chiuso in solipsismo che lo renderebbe più cieco, che vedente<sup>145</sup>. Ora, questo non significa, per

---

<sup>144</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 27, pars 2, a. 2, in *The Electronic Scriptum*, p. 13. «Tum quia conceptus esset falsus quo intra nos intuemur rosam esse florem, si vel rosa et flos quae praesentia experimur species essent intelligibiles, vel species in phantasmate, vel actus intellectus, vel formae accidentales existentes in mente: non enim unum esset aliud, si sic foret. Tum quia per necessitatem rediret error Commentatoris de unitate intellectus, quia rosa et flos quae intra nos conspiciuntur sunt aliquid simpliciter et non particulare (utpote flos simpliciter, non hic flos, et rosa simpliciter, non haec rosa); per necessitatem ergo susceptivum in quo realiter existent erit res simpliciter, non particularis et haec, et ita anima in qua ista ponentur erit anima simpliciter, non particularis aut individua, et erit una in omnibus».

<sup>145</sup> Cf. *Ibid.* «Tum quia nec scientiae nec definitiones nec disputationes essent de rebus quae sunt extra, quia non disputamus nisi de flore et rosa quos in anima praesentia intellectualiter experimur. Si ergo ista 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 praesentes, quamvis per actus vel species, vel non experiamur ea praesentia, et tunc nihil scimus de rebus quae sunt extra, nec

Aureoli, che, perché si dia vera conoscenza scientifica, i concetti che l'intelletto produce debbano coincidere con gli individui realmente esistenti. Se per l'eccesso opposto si sostenesse questa tesi, il risultato che si otterrebbe, come mette in luce il maestro francescano, sarebbe sostanzialmente identico a quello raggiunto dalle opinioni precedenti. Se, infatti, fosse questo il caso, sarebbe altresì impossibile comporre proposizioni universali e quindi costruire una scienza, essendo abilitati ad affermare soltanto che *questo* mulo è sterile o che *questo* particolare triangolo dispone di certe proprietà, piuttosto che *tutti* i muli sono sterili o *tutti* i triangoli hanno la somma degli angoli interni uguali alla somma di due angoli retti<sup>146</sup>. Ciò che Aureoli intende dire è, invece, che l'unica possibilità, perché l'intelletto possa avere un rapporto adeguato con la realtà, possa cioè conoscerla ed elaborare un sapere scientifico al riguardo, è che, come accennato all'inizio di questa sezione, i concetti *siano* i particolari esistenti, ma con un diverso modo d'essere, altro da quello di cui dispongono nella realtà extra-mentale. È per questa ragione, infatti, che il maestro francescano afferma che, tutte le volte che si conosce, ciò che si manifesta all'intelletto non è altro che la realtà stessa che si presenta, apparendo, secondo un modo d'essere intenzionale<sup>147</sup>. Conoscere è fare apparire. D'altra parte, perché nel concetto si possa cogliere le *res* così come essa è, questo dipende dal fatto che tale modo d'esistenza, cioè il concetto o *esse apparens*, letteralmente è la *res* esistente indistinguibilmente congiunta, però, all'atto con cui viene posta in rapporto all'intelletto (*conceptio passiva*). Secondo Aureoli, non è possibile separare nel

---

disputamus de eis, sed de speciebus intelligibilibus 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».

<sup>146</sup> Cf. *Ibi.*, p. 14. «Non potest etiam poni sextum, quod videlicet particulares rosae vel flores ut sunt extra in rerum existentia particulariter et distincte sint rosa vel flos simpliciter quod experimur in mente: tum quia nullo modo aliquid experimur de rosa vel flore particolari dum ista concipimus [...] tum quia scientiae et definitiones non essent de naturis simpliciter et universalibus, sed de particularibus et individuis ut particularia et individua sunt, quod est contra Philosophum, VII *Metaphysicae* et II *Priorum*, qui ait quod scire possum de omni mula quod est sterilis, vel de omni triangulo quod habet tres, et tamen ignorare de hac mula particulari (vel quia nescio quod sit mula, vel quia nescio si forte propter aliquid accidens contra rationem naturae specificae sit fecunda), et similiter de hoc triangulo qui est in pulvere, ignorare possum utrum habeat tres, quia ignoro ipsum esse triangulum».

<sup>147</sup> Cf. *Ibi.*, p. 10. «Prima quidem quod in omni intellectione emanat et procedit, non aliquid aliud, sed ipsamet res cognita in quodam esse obiectivo, secundum quod habet terminare intuitum intellectus».

concetto l'oggetto reale e l'atto con cui l'intelletto lo coglie<sup>148</sup>. Essi sono legati da un'identità intenzionale. Non si distinguono numericamente, perché il concetto come tale in sé è nulla (*nihil in se*), dipende causalmente dall'atto che lo produce. Restano tutt'al più mentalmente separabili, perché il concetto si differenzia dall'atto come connotazione. Ciò che l'oggetto intenzionale ha in più rispetto all'oggetto reale, secondo Aureoli, è, infatti, solo una consignificazione di cui il secondo, come tale, non può disporre nella realtà extra-mentale. L'oggetto intenzionale, dunque, è l'oggetto reale più il fatto di apparire a un soggetto conoscente («claudit tamen aliquid respectivum, videlicet apparere»). Si tratta di una proprietà che esso mutua esclusivamente per il fatto di essere concepito (*conceptio passiva*). Nessuna alterazione ontologica è presente<sup>149</sup>. L'identità tra il pensiero e la *res*, per Aureoli, è, quindi, saldata nell'*esse apparens*, tanto da rendere lecito affermare che «Socrates and the concept grasping Socrates, then, are the same thing, with differing modes of existence»<sup>150</sup>. D'altra parte, la *conceptio passiva* non rappresenta un ostacolo alla conoscenza, perché, coerentemente con la definizione di connotazione che Aureoli ha dato, il rispetto che qualifica l'oggetto intenzionale non è in alcun modo sovrapposto dall'esterno all'oggetto reale. Ogni qual volta che la *res* viene colta dall'atto dell'intelletto, infatti, necessariamente contrae questo modo d'essere, cioè necessariamente appare e appare al soggetto conoscente.

In tal senso, le intenzioni (*intentiones*), per Aureoli, non sono altro che concetti. Dal suo punto di vista, infatti, è sufficiente per una cosa per essere un'*intentio* il fatto di

---

<sup>148</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 23, a. 2, in L. M. DE RIJK, *Giraldus Odonis O.F.M. Opera Philosophica*, cit., pp. 718 – 719. «Et propter hoc obiectiva conceptio passive dicta non respicit rem per modum substrati, ymo res que concipitur est aliquid sui et immiscetur indistinguibilter sibi, unde conceptio rose idem est quod rosa, et conceptus animalis idem quod animal. Iste nimirum conceptus claudit indistinguibilter realitates omnium particularium animalium et quendam modum essendi qui est intentionalis, qui non est aliud quam passiva conceptio». Cf. ID, *Scriptum I*, d. 27, pars 2, a. 2, in in The Electronic Scriptum, p. 18. «res posita in esse formato non est aliquid aliud quam res extra sub alio modo essendi [...] vera res habet esse fictitium et apparens. Nec propter hoc fit bis, sed idem fit in duplici esse: realiter quidem exterius in natura, intentionaliter vero in mente».

<sup>149</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 27, pars 2, a. 2, in The Electronic Scriptum, p. 16. «ubi considerandum est quod res in esse formato posita non claudit in se aliquid absolutum nisi ipsam realitatem. Unde non ponit in numerum res et sua intentio quantum ad aliquid absolutum, claudit tamen aliquid respectivum, videlicet apparere».

<sup>150</sup> Cf. R. L. FRIEDMAN, *Peter Auriol on Intentions*, cit., p. 426.



essere concepita dal pensiero<sup>151</sup>. In altre parole, l'essere pensato è una condizione sufficiente perché l'oggetto nella realtà extra-mentale entri in rapporto con l'intelletto. Aureoli sottolinea l'importanza di questo aspetto, quando critica l'opinione di chi, come Rodolfo il Bretone, ritiene che, perché si dia conoscenza, basti l'atto dell'intelletto e che di conseguenza la relazione fra oggetto pensato e mente possa considerarsi una pura denominazione<sup>152</sup>. Secondo il teologo francescano, è impossibile ridurre la conoscenza ad un rapporto di questo tipo. La denominazione, infatti, individua il termine dell'intervallo che descrive non in virtù di una proprietà specifica, inerente a questo stesso oggetto, ma solo in forza della relazione che questo ha con un'altra realtà. Aureoli fa l'esempio del dipinto di Cesare. Se la conoscenza fosse davvero una denominazione, l'essere conosciuto e l'essere dipinto descriverebbero il medesimo rapporto. Come, dunque, Cesare è detto 'essere dipinto' per il fatto di trovarsi rappresentato su una parete, così un oggetto sarebbe da considerarsi conosciuto per il solo fatto di essere pensato attraverso l'atto. Per Aureoli, però, questa equiparazione è manifestamente impropria. Nel fenomeno della conoscenza, infatti, si dà un fattore che è completamente assente dal rapporto fra Cesare e il suo essere dipinto. L'apparire, ancora una volta, connota, cioè consigna oltre a ciò che appare, il fatto di apparire a qualcuno. Esso implica, in altre parole, l'esperienza dell'apparizione fatta in prima persona dal soggetto conoscente. Nel caso del dipinto di Cesare, sarebbe assurdo sostenere che il dipinto appaia alla parete sulla quale è rappresentato. Il fatto che nella conoscenza, quindi, l'intelletto faccia sempre esperienza di essere il soggetto, colui che riceve l'apparizione, prova quanto l'apparire stesso non possa descrivere una relazione accidentale o sovrapposta all'oggetto intenzionale. Di nuovo, senza il fatto che ciò che appare appaia a qualcuno non si dà conoscenza. Questo basta ad Aureoli per giustificare la specificità, di tale rapporto, rispetto a qualsiasi relazione per denominazione. L'identità intenzionale che si realizza tra il concetto e il suo referente, per la quale, attraverso la connotazione, «the concept [...] is essentially invisible, offering no barrier between conceiving mind and conceived object»<sup>153</sup>, garantisce, dunque, ad Aureoli, che tutto ciò che si dice del concetto, vale anche per l'oggetto cui questo si riferisce. Secondo il

---

<sup>151</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 23, a. 2, in L. M. DE RIJK, *Giraldus Odonis O.F.M. Opera Philosophica*, cit., p. 715. «Intentio non est aliud (prout hic loquimur de ea) nisi conceptus formatus obiective per actum intellectus».

<sup>152</sup> Cf. *Ibi.*, pp. 710 – 715.

<sup>153</sup> Cf. R. L. FRIEDMAN, *Peter Auriol on Intentions*, cit., p. 427.

maestro francescano, in altre parole, c'è una perfetta specularità, su questo punto, tra pensiero e realtà:

Dicendum quidem ad hoc quod idem est iudicium de prima intentione et de vera re. Unde si ista est per se primo modo 'Animal est vera res', et ista 'Animal est prima intentio'; in utraque namque predicatur ens: in prima ens reale, in secunda ens intentionale<sup>154</sup>

Questa conclusione può essere problematica. Le sue possibili contraddizioni vengono messe in luce già da Erveo Natalis, il quale, nel suo *Tractatus de secundis intentionibus*<sup>155</sup>, sottolineava come, in opposizione a Enrico di Gand che sosteneva una tesi simile a questa, tale posizione implicasse il fatto di considerare la proposizione 'l'uomo è un universale' alla stregua di 'l'uomo è un animale razionale' e quindi la proprietà di essere un'*intentio* parte della definizione essenziale di uomo<sup>156</sup>. Aureoli, che prevede questa critica, prendendola in considerazione, ritiene che la sua posizione gli permetta, in realtà, di evitarla. Il primo rilievo fa appello alla sua nozione di *ratio*. Lo statuto ambiguo del *conceptibile* è tale perché è in parte qualcosa di prodotto e in parte qualcosa di trovato dall'intelletto. Si prenda il caso della nozione o del concetto di uomo. Come tale, ossia come '*ratio* di uomo', questa proprietà non esiste in Socrate, tant'è vero che non entra in composizione numerica con la sostanza reale di cui si dice. L'uomo in Socrate, dunque, esiste solo in virtù dell'attività cognitiva del pensiero. D'altra parte, però, come Aureoli registra, Socrate è realmente un uomo, indipendentemente dal fatto che ci sia una mente in grado di attestarne attraverso una proposizione. Nella sua costituzione e indipendenza dalle altre proprietà della sostanza in cui si trova, vale a dire nel suo statuto, la *ratio* di uomo dipende, dunque, dall'intelletto. Nel contenuto che come proprietà esprime, vale a dire come *conceptibile*, indirizza, al contrario, il pensiero a formare il concetto universale corrispondente. Ora, è proprio in virtù di questa duplicità che Aureoli ritiene possibile predicare senza distinzione del termine uomo o animale la proprietà di essere una realtà esistente (*vera*

---

<sup>154</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 23, a. 2, in L. M. DE RIJK, *Giraldus Odonis O.F.M. Opera Philosophica*, cit., p. 719.

<sup>155</sup> Cf. HERVAEUS NATALIS, *Tractatus de secundis intentionibus*, q. 1, a. 3, in ID., *Tractatus de secundis intentionibus*, cit., f. 12b.

<sup>156</sup> Su questa discussione si vedano i contributi di Amerini. Cf. F. AMERINI, *Realism and Intentionality: Hervaeus Natalis, Peter Aureoli, and William Ockham in Discussion*, cit., ID., *Hervaeus Natalis on Universals*, cit.

*res*) o un semplice concetto (*prima intentio*). Dopotutto, e questo è il secondo rilievo fatto dal maestro francescano, il tipo di esistenza di cui il concetto dispone, il fatto, cioè, di essere un oggetto intenzionale entra nella definizione di Socrate nello stesso modo in cui il concetto di *ens* è incluso in Socrate, ogni volta che lo si consideri un'entità realmente o mentalmente esistente. Come, dunque, il concetto di *ens* si predica con una *perseitas* del primo modo in entrambe le proposizioni, implicitamente, senza entrare in composizione con il predicato e quindi senza ricadere direttamente nella definizione dello stesso, perché tutto ciò che c'è, proprio perché c'è, è pensabile come parte dell'*ens*, ugualmente il dire che l'essere animale è una proprietà reale o solo un concetto non aggiunge alcuna qualificazione ulteriore alla sua definizione essenziale, non comporta alcuna alterazione<sup>157</sup>.

#### 5.4.2 Universalità del pensato e individualità dell'esistenza: la funzione del concetto

Dopo avere tratteggiato, nei limiti delle informazioni che Aureoli ci dà al riguardo, l'ontologia dei concetti, occorre analizzare il loro statuto epistemologico, la loro funzione. La questione, per il teologo francescano, non può che porsi in questi termini. Come, cioè, l'individualità dell'esistenza, che Aureoli a lungo difende, sta in rapporto con il fatto che, a suo modo di vedere, l'universale ha valore e ciò che nel concetto è conosciuto è direttamente l'oggetto reale nella sua individualità?

Interrogandosi sulla natura del pensato, Aureoli mette in evidenza come l'esperienza della conoscenza mostra in modo incontrovertibile che l'universalità è una proprietà naturale del concetto. Essa, dunque, va mostrata e non dimostrata. Ciò su cui l'intelletto posa il proprio sguardo, infatti, non è un *quid* particolare, ma la natura di ciò che è conosciuto, senza che, però, dal suo punto di vista, ciò che nel concetto viene conosciuto sia altro dai particolari da cui è tratto. Il concetto, quindi, secondo Aureoli,

---

<sup>157</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 23, a. 2, in L. M. DE RIJK, *Giraldus Odonis O.F.M. Opera Philosophica*, cit., p. 719. «Cum igitur animal, in quantum differt ab homine ratione, non sit precise res, ymo includens aliquid rationis, nec sit precise ratio, ymo includens aliquid vere realitatis, nec sit compositum ex realitate et ratione tamquam ex duobus que distinguibilia sint, sed sit aliquid simplicissime et indistinguibiliter adunatum, – tam 'vera res' quam 'prima intentio' predicari possunt per se de ipso, quia non se habent per modum partis. Et predicantur in primo modo, sicut et 'ens'; nec ponuntur in diffinitione animalis, sicut nec ipsum ens».

coincide con tutti i particolari appartenenti a quella natura che li rende tali, nonostante tale natura in questa forma esista solo nell'intelletto. Un particolare esiste come individuo parte di una specie o di un genere solo in virtù di un atto della mente, che, sulla base di certe proprietà che pure ritrova nella *res*, costruisce ed esprime nel concetto la nozione di unità similitudinaria corrispondente. Come già messo in luce, è la realtà, per come è strutturata, che indirizza l'intelletto a elaborare concetti, la cui differenza dipende dalla diversità di materiali che il pensiero ha a disposizione:

Nullus enim potest negare quin experiatur concipere se rosam simpliciter, et florem simpliciter, et compositionem floris cum rosa, aspiciendo quod rosa est flos, et ita iudicando de rosa, ergo et flore, quem sic quilibet dum intelligit praesentem in animo experitur, oritur nostra quaestio: quid sit illud? [...] Relinquitur ergo ut detur septimum, scilicet quod sint verae rosae particulares et flores, non quidem ut existunt exterius, sed ut intentionaliter et obiective, et secundum esse formatum concurrunt in unum quid simpliciter, quod est praesens in intellectu per speciem intelligibilem vel per actum. Et cum constet quod tale quid non est in animo nisi dum actu intelligit, species autem intelligibiles remanent sine actu, manifeste concluditur quod talis res in esse huiusmodi non emanat nisi dum actu intelligitur et in intellectione sive notitia actuali<sup>158</sup>

Il concetto universale di una determinata *res*, dunque, per Aureoli, coincide con quest'ultima. Come si è visto, infatti, l'oggetto intenzionale si distingue dall'oggetto reale solo per un rispetto che non altera in nulla la natura di ciò che è conosciuto: esso appare al soggetto conoscente. Il concetto non è nulla se non lo stesso oggetto reale in quanto conosciuto, reso apparente (*apparens*) e dipendente in tutto dall'atto dell'intelletto. In condizioni normali, i concetti sono le manifestazioni delle proprietà della realtà, così come essa è. Lo statuto epistemologico del pensato dipende, pertanto, dal fatto che, come egli sostiene a livello ontologico, oggetto conosciuto e *conceptio passiva* sono indistinguibilmente legati nel concetto. Come Rode, infatti, mette bene in evidenza, «we cannot intellectually access the things without recourse to our concepts. So whenever we want to grasp a thing, we do it with a concept. Concept and thing cannot really be distinguished in intellectual cognition, since our intellectual acquaintance with extra-mental objects is achieved through concepts»<sup>159</sup>. D'altra parte, nel passo appena

<sup>158</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 27, pars 2, a. 2, in *The Electronic Scriptum* pp. 13 – 15.

<sup>159</sup> Cf. C. RODE, *Peter Auriol on Universals and the Notion of Passive Conception*, in F. AMERINI, L. CESALLI (eds.), *Universals in the Fourteenth Century*, Edizioni della Normale, Pisa 2017, p. 145.

riportato, Aureoli sostiene, coerentemente con la sua discussione sulle *rationes*, non soltanto che il concetto universale è valido, perché identico al singolo particolare da cui è tratto. Dal suo punto di vista, l'identità del concetto si estende, al contrario, a tutti gli individui, possibili e reali, che possono essere concepiti come membri dell'insieme definito dall'unità similitudinaria, elaborata dal pensiero («quod sint verae rosae particulae et flores, non quidem ut existunt exterius, sed ut intentionaliter et obiective, et secundum esse formatum concurrunt in unum quid simpliciter»). Non ha alcuna importanza, per Aureoli, se è servito un solo particolare come occasione per la formazione del concetto corrispondente. Il fatto che individui realmente distinti *possano* per uno o più aspetti (*rationes*) risultare qualitativamente indiscernibili nell'intelletto è ciò che nella realtà extra-mentale fonda e dà validità a quel *quid* che nel concetto è elaborata, alla capacità dell'universale di riferirsi a più particolari contemporaneamente. Ciò che, infatti, l'oggetto che appare ha in più dell'oggetto reale è, ancora una volta, la *conceptio passiva*, il fatto di essere pensato dall'intelletto. Quello che, quindi, Aureoli sostiene è che la capacità che il concetto ha di rappresentare o supporre la totalità dei particolari cui si riferisce dipende da due concause. Per un verso, non è contraddittorio che più realtà dispongano di aspetti quidditativi qualitativamente identici, pur restando numericamente distinti. È, dunque, possibile anche in assenza di qualche forma di realismo degli universali, mantenere un riferimento attuale comune, pur dentro una diversità reale dei supposti. Per l'altro, questa unità similitudinaria, a cui sono ricondotti tutti i particolari che presentano proprietà fra loro massimamente simili, dipende, nella sua consistenza, dall'attività dell'intelletto, che, nel concetto, rende tale unità termine di una apprensione consapevole. Ciò che, infatti, l'intelletto apprende attraverso il concetto universale non è una natura singolare, ma la quiddità, ciò che rende un determinato oggetto quello che è, indipendentemente dalle sue realizzazioni empiriche e dalla sua situabilità secondo delle coordinate spazio-temporali:

Sed constat quod rosa illa quam aspicit intellectus, et forma illa specularis quae terminat mentis intuitum, illa non est natura singularis, sed natura simplex et quidditas tota. Concipiendo enim hominem vel rosam, non terminamus aspectum ad hanc rosam vel illum, vel hominem istum vel illum, sed ad rosam et hominem simpliciter<sup>160</sup>

<sup>160</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 9, pars 2, a. 1, in *The Electronic Scriptum* p. 6.

Nell'universale, per Aureoli, ciò che è direttamente pensato sono i particolari da cui è tratto, senza che si frappongano mediazioni di sorta. L'identità che nel concetto si realizza fra la *res* e l'attività dell'intelletto attraverso cui viene concepita, un'identità, dunque, saldata nell'*esse apparens*, garantisce, ad Aureoli che il riferimento del pensiero sia immediatamente la realtà. L'indiscernibilità degli aspetti quidditativi di cui più particolari realmente distinti possono disporre, che ciò che è pensato sia effettivamente una quiddità. Contemporaneamente, questa tesi di Aureoli va letta all'interno della reinterpretazione che egli fa dell'adagio avicenniano sulla triplicità di stati dell'essenza. A questo noto assunto, il teologo francescano dà una netta svolta di carattere concettualista. Dal suo punto di vista, il contenuto oggettuale del concetto, la quiddità, rimane come tale indipendente tanto dall'universalità, quanto dalla singolarità. Sorprendentemente, però, proprio perché indifferente o, per meglio dire, astratta, tanto dall'esistenza reale, quanto da quella mentale, l'essenza non può che includere in se stessa, per Aureoli, l'intenzionalità, ossia la proprietà di essere concepita dall'intelletto. La quiddità, infatti, non esiste, a suo modo di vedere, se non in virtù di un atto del pensiero<sup>161</sup>. Questo non significa che, per il teologo francescano, l'universalità non sia distinguibile come tale dall'essenza. Come si è visto, l'intelletto è in grado di costruire concetti validi, per quanto ampiamente imperfetti, anche di entità particolari. Quello che Aureoli intende sottolineare è, però, semplicemente il fatto che l'accesso all'intelligibilità della realtà, vale a dire la consapevolezza della sua struttura in sé profondamente ordinata e razionale delle cose, dipende dall'attività cognitiva della mente. È solo nel concetto che una *res* appare ed esiste come sostanza qualificata da certe proprietà essenziali e quindi appartenente a un certo genere e a una certa specie<sup>162</sup>. Aureoli sottolinea proprio questo aspetto, quando, rispondendo alla domanda relativa allo statuto dell'unità similitudinaria, afferma apertamente che è solo nel concetto che questa formalmente consiste. L'unità specifica, ma potremmo dire anche quella del genere, si dà solo nel pensato, dal momento che per sussistere come tale, essa

---

<sup>161</sup> Cf. *Ibi.*, p. 11. «Rosa ergo simpliciter – sive equinitas, sive humanitas, sive quaecumque quidditas – prout abstrahit ab esse in anima et esse extra, et in quantum ita abstracte concipitur, de necessitate claudit in se concipi. Concipi autem idem est quod obiective apparere. Claudigitur apparere».

<sup>162</sup> Rode ribadisce bene questo punto. Cf. C. RODE, *Peter Auriol on Universals*, cit., in F. AMERINI, L. CESALLI (eds.), *Universals in the Fourteenth Century*, Edizioni della Normale, Pisa 2017, pp. 146 – 147. «we only have access to many different roses by means of a concept. If we want to grasp many similar things, insofar as they are similar, we have to make use of a concept».

necessita che l'intelletto consideri uno o più particolari nella loro capacità di essere ricondotti ad un insieme più ampio. In altre parole, quando più entità individuali vengono pensate in accordo alla loro reciproca somiglianza. L'umanità di Socrate, allora, per quanto si trovi in potenza (*inchoative*) nella realtà, esiste come umanità solo quando viene concepita dalla mente. Essa è identica al concetto di uomo. L'atto dell'intelletto descrive, quindi, per Aureoli, un cambiamento, in cui viene portato dalla potenza all'atto un dato che altrimenti sarebbe rimasto inespresso. La conoscenza, dal suo punto di vista, non è altro che l'esplicitazione di un implicito:

Est igitur unitas specifica in conceptu obiectivo formaliter. Hoc est in re in quantum obiiicitur intellectui, et includit intrinsece concipi. Ideo si quaeras, unitas specifica humanitatis, in quo est formaliter dico quod in humanitate, non absolute, sed ut concepta est, et hoc modo idem est quod conceptus obiectivus hominis<sup>163</sup>

Come si è visto, dire che, per Aureoli, l'unità dell'universale esiste come tale solo nel concetto, non equivale ad abbracciare una forma di convenzionalismo epistemologico o un arbitrarismo dell'intelletto. È la realtà così come è in sé stessa strutturata che indirizza il pensiero a formare determinati concetti. È la *res* così come essa è che si fa conoscere al pensiero. Ora, la ragione per cui più entità numericamente distinte possono originare il medesimo concetto, per Aureoli, spiega anche come più soggetti conoscenti, attraverso atti realmente distinti, possono nondimeno formarsi della stessa *res* lo stesso universale. Dal momento che ciò che nel concetto appare e si manifesta non è altro che la natura o quiddità del particolare conosciuto, il contenuto dell'universale è unico, non può essere moltiplicato. Se, infatti, la rosa che l'intelletto concepisce comprende la totalità delle rose possibili e attuali, due individui umani, che con due atti numericamente distinti elaborano il medesimo concetto, non possono, per la natura stessa del pensato, avere presenti due totalità diverse. Se davvero fosse questo il caso, dopotutto, vorrebbe dire che nessuno dei due concetti sarebbe in grado di esprimere la complessità della natura della rosa, ma, al contrario, si riferirebbe soltanto ad una porzione delle rose attualmente o potenzialmente esistenti, finendo, quindi, per non essere un concetto universale<sup>164</sup>. Allo stesso tempo, per Aureoli, l'universalità del

---

<sup>163</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 9, q. 2, a. 4, in Tomo II, pp. 26 – 27, n. 2.

<sup>164</sup> Cf. C. RODE, *Peter Auriol on Universals*, cit., in F. AMERINI, L. CESALLI (eds.), *Universals in the Fourteenth Century*, Edizioni della Normale, Pisa 2017, p. 149. «regarding the thing that is the object of the

pensato non implica che sia necessariamente vera la tesi di Averroè. Anzi, egli, in questo modo, ritiene di avere dimostrato esattamente il contrario. Se, infatti, il contenuto del pensato è universale per il fatto di riferirsi ad un'unità che si trova solo potenzialmente nella realtà extra-mentale costituita da individui virtualmente indiscernibili da un punto di vista qualitativo, la molteplicità degli atti, con cui i singoli soggetti colgono questa unità, lungi dall'essere un ostacolo, è la condizione perché si dia una conoscenza intersoggettiva. L'accesso alla realtà, per Aureoli, avviene, come si è visto, non nonostante, ma proprio in virtù dell'attività cognitiva della mente. Non è, dunque, necessaria l'unità dell'intelletto per garantire l'universalità del concetto. È, al contrario, sufficiente utilizzare la propria facoltà conoscitiva. È, infatti, esercitando questa capacità del pensiero, che più soggetti conoscenti possono, a fronte della stessa realtà, produrre un concetto, universale quanto al contenuto, molteplice quanto agli intelletti che lo concepiscono e alle entità di cui può predicarsi<sup>165</sup>.

#### 5.4.3 *L'esse apparens*: alcune valutazioni conclusive

Ora, queste precisazioni, insieme all'analisi svolta sul processo di formazione dei concetti, offrono forse qualche indicazione per una valutazione complessiva della natura dell'*esse apparens*, almeno secondo il modo in cui Aureoli ha teorizzato questa nozione. Ci si potrebbe, infatti, chiedere dove esiste l'*esse apparens*. In via preliminare, è bene notare che è la risposta che è stata data a questa domanda che ha determinato nel corso della storia e della storiografia filosofica una certa interpretazione del pensiero di Aureoli. È, dunque, valutando la pertinenza di queste letture che è possibile capire che cosa

---

conception (*res sub concipi*) such as the *rosa simpliciter*, which is identical with all individuals and which is the content of the concept, the *conceptus obiectivus* cannot be multiplied. The reason for this is that, by being conceived, the concept "human being", to take an example, captures the whole of humanity, and this whole cannot be multiplied. Likewise, it is absurd to assume that Socrates is two Socrates».

<sup>165</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 17, quaestio unica, ed. Romae 1605, f. 241a; cf. ID., *ibid.*, Fb, f. 90vA. «Tunc ad propositum, licet in me et in te sit aliud et aliud concipi, non tamen est in me et in te alia res simpliciter, ita quod in me sit rosa simpliciter et in te sit rosa simpliciter. Et ratio est dicta statim, quia rosa cadens sub concipi meo non est aliqua particularis rosa, sed sunt omnes particulares rosae, quae veniunt ad unum concipi. Tota autem multitudo rosarum particularium non plurificatur, ut dictum est, et ideo eadem est in me et in te. Bene igitur dictum est quod licet concipi plurificetur in me et in te, tamen res concepta quae est res simpliciter, non plurificatur res, sed est eadem omnino utrobique, homo enim simpliciter est omnia particularia\*, ideo sub quocumque concipi cadat semper et idem».



intendesse davvero il teologo francescano coniato questa espressione e, insieme, provare a restituire, laddove siano parziali, un ritratto più conforme del pensiero di questo maestro. Pasnau<sup>166</sup>, discutendo proprio questa questione, ritiene che l'*esse apparens*, per Aureoli, esista effettivamente al di fuori dell'intelletto, proponendo, dunque, un'esegesi che, sostanzialmente in linea con quella che offrono Ockham<sup>167</sup> e Chatton<sup>168</sup>, parteggia per una reificazione dello stesso. Al netto di queste letture, sembra, però, molto più coerente con quanto Aureoli stesso dice e si è cercato di analizzare lungo tutto questo percorso ammettere che l'*esse apparens* non sia, come tale, né soltanto nella realtà extra-mentale, né soltanto nei sensi o nell'intelletto. Come il testo di d. 9, q. 2, a. 4 da cui è partita l'analisi di questo capitolo<sup>169</sup> mette bene in luce, ciò che propriamente si manifesta nell'*esse apparens* e con cui questo di fatto coincide è già presente, benché in modi diversi, nella realtà extra-mentale, nell'atto e nella specie. Siccome, dunque, l'*esse apparens* non è disgiungibile da ciò che effettivamente appare, come Aureoli del resto afferma a più riprese, ma contemporaneamente non coincide con l'atto che lo costituisce, riflettendo l'oggetto così come è, esso, allora, necessariamente descrive qualcosa che quanto alla propria esistenza dipende dall'intelletto, ma resta, quanto al contenuto di ciò che in esso si esprime, del tutto indipendente dall'attività cognitiva della mente. Dopotutto, che l'oggetto intenzionale appaia al soggetto conoscente dipende dalla facoltà del pensiero: «*experientia docet quod res cognita est apparens, praesens, obiecta intelligenti necnon et in prospectu aut conspectu illius*»<sup>170</sup>. Allo stesso tempo, però, l'oggetto conosciuto e la sua manifestazione al pensiero denotano un'unità indistinguibile, per cui l'*esse apparens* resta strutturalmente vincolato a ciò che esiste nella realtà extra-mentale: «*res autem apparens non dicit duo distinguibilia, quia apparentia*

---

<sup>166</sup> Cf. R. PASNAU, *Theories of Cognition in Later Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, pp. 72 – 73. «The passage [*scil.* PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 2, sect. 10, a. 4, (ed.) BUYTAERT, cit., vol. 2, pp. 548 – 550] makes it plain that, in this case, the circle has nonreal, intentional existence outside the percipient. More specifically, it must have this existence at the place where it appears to exist [...] Evidently, then, whatever the apparent circle is, it will exist where it appears to exist».

<sup>167</sup> Cf. GUILLELMUS DE OCKHAM, *Ordinatio I*, d. 27 q. 3, a. 2, in ID., *Opera Theologica*, v. 4, Institutum Franciscanum Universitatis S. Bonaventurae, New York 1979, pp. 241 – 252.

<sup>168</sup> Cf. GUALTERUS DE CHATTON, *Reportatio super Sententias I*, Prologus, aa. 2- 3, (ed.), J. C. WEY, G. J. ETZKORN, 2 voll., Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 2002.

<sup>169</sup> Cf. *supra*, c. 5, n. 1.

<sup>170</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 23, a. 2, in L. M. DE RIJK, *Giraldus Odonis O.F.M. Opera Philosophica*, cit., p. 714.

rei est modus intrinsecus existendi illius rei»<sup>171</sup>. Questa tesi è sostenuta, con una convincente argomentazione, da Lička<sup>172</sup> in un suo recente articolo. Come egli mette in luce, Aureoli, per descrivere in che cosa consiste l'*esse apparens*, si serve di un esempio empirico. Secondo il maestro francescano, un modello sufficientemente realistico di che cosa sia l'oggetto che appare nella conoscenza sensibile o intellettuale sono le immagini riflesse in uno specchio<sup>173</sup>. Qual è, allora, la natura di tali immagini? Per rispondere a questa domanda, il teologo francescano procede per negazione. Innanzitutto, ciò che si vede apparire su uno specchio non può essere, per Aureoli, una qualità realmente inerente nella superficie. Se, infatti, fosse questo il caso e l'immagine sussistesse nello specchio come un accidente in una sostanza, non si potrebbe spiegare come un'immagine ben più estesa della stessa superficie possa cionondimeno occorrervi realmente. Dopotutto, nessun accidente può eccedere il soggetto in cui si dà. Tuttavia, in uno specchio può riflettersi una torre o addirittura il cielo, vale a dire entità che in entrambi i casi sfuggono, quanto alla loro estensione, la superficie su cui appaiono. Questa ipotesi va, dunque scartata, per Aureoli. In secondo luogo, è impossibile che le immagini nello specchio *siano* gli oggetti di cui queste sarebbero, a questo punto, non più solo immagini, realmente presenti al di sotto della superficie dello stesso. Questa possibilità, infatti, è smentita dall'esperienza: per quanto ogni immagine percepita dall'osservatore appaia *sulla* superficie dello specchio, essa non si trova *dietro* alla stessa. Ammettere, dunque, come in entrambi questi casi, che ciò che viene raffigurato esista realmente nello specchio equivale a sostenere che un'immagine può trovarsi di diritto in uno specchio, indipendentemente dal fatto che questa venga riflessa oppure no. Da ultimo, ciò che appare non può trovarsi, come tale, nell'occhio o in qualche altra parte dello stesso: l'immagine vista dall'osservatore appare evidentemente *sullo* specchio, al di fuori, dunque, della mente del percipiente. In conclusione, dunque, per Aureoli, non si può che affermare che tali immagini, come la scienza visiva a suo dire già mostra, non sono altro che apparizioni o manifestazioni di ciò che realmente esiste ed è compreso nella superficie riflettente dello specchio: *sono l'oggetto in quanto o che appare sullo*

---

<sup>171</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 8, sect. 23, a. 5, (ed.) BUYTAERT, vol. 2, p. 1018.

<sup>172</sup> Cf. L. LIČKA, *Attention, Perceptual Content, and Mirrors: Two Medieval Models of Active Perception in Peter Olivi and Peter Auriol*, in *Filosoficky Casopis*, Special Issue 1, *Perception in Scholastics and Their Interlocutors*, 2017, pp. 101 – 119.

<sup>173</sup> Cf. *Ibi.*, p. 113. «The notion of a mirror-image is also a perfect manifestation of Auriol's notion of *esse apparens*».

specchio<sup>174</sup>. Che implicazioni ha tutto questo per la definizione dell'*esse apparens*? Se è vero che le immagini riflesse nello specchio offrono un modello descrittivo della natura dell'*esse apparens*, allora questo, come quelle, non sarà una nuova entità, pienamente sussistente, realmente distinta dall'atto percettivo o intellettuale e dall'oggetto conosciuto. Come l'immagine in uno specchio, infatti, l'oggetto intenzionale non sarà riducibile ad un'entità puramente mentale o extra-mentale. Per un verso, esso dipenderà dalla percezione, esattamente come l'immagine riflessa nello specchio dipende dal punto di vista dell'osservatore. Per l'altro, però, esso non potrà essere unicamente ricondotto all'attività cognitiva del soggetto conoscente, proprio come l'immagine che appare sullo specchio, essendo esterna alle facoltà del soggetto conoscente, resta, in qualche modo, al di là della capacità di manipolazione dello stesso. Secondo il maestro francescano, dunque, l'*esse apparens* «is dependent on perception, just as a mirror image is dependent on the observer's position, but also external to the mind, just as the image is not in the eyes, but in the mirror – allowing for optics to investigate its location by means of the laws of geometry»<sup>175</sup>. In altre parole, per Aureoli, l'*esse apparens* non può sussistere indipendentemente dall'intelletto, ma neanche indipendentemente dalla realtà. Per quanto, infatti, possono darsi casi in cui ciò che appare non riflette direttamente ciò che esiste<sup>176</sup>, se nulla ci fosse, nulla comunque potrebbe apparire. Se, pertanto, bisogna rispondere alla domanda relativa al luogo di esistenza dell'*esse apparens*, non si può che dire che esso come tale si dà sempre e solo nell'incontro tra pensiero e realtà. Dopotutto, un aspetto su cui né chi fra i contemporanei di Aureoli lo accusa di inserire un *factum* che renderebbe impossibile la conoscenza della realtà, né la maggioranza degli studiosi del suo pensiero ha fatto particolarmente attenzione è che, come il termine stesso suggerisce, l'*esse apparens* non è per Aureoli un qualche cosa di statico, ma descrive un'attività che permane tanto quanto l'atto che lo produce. '*Apparens*' è, infatti, un participio presente. Ciò che, dunque, caratterizza l'oggetto intenzionale non è tanto il fatto essere un'entità intermedia tra il soggetto conoscente e la realtà al di fuori della mente. L'*esse apparens*, piuttosto, descrive uno stato in cui la *res* si trova, per il fatto d'essere oggetto di intellesione. Essa è letteralmente *resa apparente*. Il concetto, quindi, non può rappresentare un reale ostacolo per la conoscenza della realtà, giacché esso è, per Aureoli, nient'altro che la realtà *che appare*. Esso non ha consistenza al di fuori del

<sup>174</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 3, q. 14, a. 1, (ed.) BUYTAERT, cit., vol. 2, p. 697.

<sup>175</sup> Cf. L. LIČKA, *Attention, Perceptual Content, and Mirrors*, cit., p. 114.

<sup>176</sup> Si vedano, a questo riguardo, i casi delle illusioni sensibili, peraltro trattati dallo stesso Aureoli.

processo che pure describe. È per questa ragione che il concetto è invisibile, secondo il teologo francescano: è uno stato di cose che si realizza ogni qualvolta l'intelletto conosca una porzione di realtà. Il participio presente describe, infatti, un'azione che, di per sé, non ha un inizio e una fine determinati. Describe, piuttosto, il processo in atto, il cambiamento che questa stessa azione realizza. In questo, denota un'attività che non altera la natura dell'oggetto su cui interviene, ma solo il suo modo d'essere. Come Pickavé mette bene in evidenza:

If apparent or intentional being is linked to concepts, then this mode of being is related to what, in the order of nature, coincides with or comes after an act of perception or cognition and not before. [...] The point, however, is that in the process of cognition it is not the case that the concept, the object in apparent being, precedes (in a temporal or causal sense) the act of understanding; the act of understanding is the possession of the object in apparent being [...] Auriol does not say that seeing – or any other form of sensory awareness – is caused by an object in apparent being or in the mode of appearing. Rather, seeing itself consists in the object's appearance. In other words, Auriol's reference to apparent or objective being is not meant as picking out an item in the causal mechanism leading to sensory perception or other higher forms of cognitive awareness<sup>177</sup>

Secondo Aureoli, i diversi concetti che l'intelletto è in grado di costituire a riguardo di uno stesso individuo o di più individui contemporaneamente, distinguendosi, implicano sempre una differenza di atti o *species*, di *esse apparens* e *conceptio passiva* e, nel caso in cui dipendano da distinte impressioni, una differenza di *rationes*. In altre parole, gli universali, per il maestro francescano, non sono altro che il risultato di diverse possibili modalità con cui l'intelletto, conformandosi ad un oggetto, ne rivela i tratti essenziali e i nessi che questo intrattiene con la realtà. Senza tali assimilazioni la *res* resterebbe come inespressa. La diversità dei concetti, quindi, dandosi come tale solo nell'incontro tra la *res* e la potenza del pensiero, ha una validità oggettiva, senza, con questo, compromettere l'unità del particolare a cui si riferiscono, tanto più che, per Aureoli, essi non sono altro che la stessa entità pensata in modi diversi<sup>178</sup>.

---

<sup>177</sup> Cf. M. PICKAVÉ, *Peter Auriol and William of Ockham on a Medieval Version of the Argument from Illusion*, in J. PELLETIER, M. ROQUES (eds.), *The Language of Thought in Late Medieval Philosophy. Essays in Honor of Claude Panaccio*, Springer, Berlin 2017, p. 193.

<sup>178</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 9, q. 2, a. 4, in Tomo II, p. 26, n. 1. «Et ideo secundum aliud et aliud concipi est alius et alius conceptus cum identitate rei».

Ora, l'identità intenzionale che si salda nell'*esse apparens* tra pensiero e realtà permette al teologo francescano di produrre una teoria consistente della predicazione. Quando, infatti, si costruisce una proposizione particolare o universale affermativa, non si fa altro, dal suo punto di vista, che ripetere lo stesso oggetto, secondo, però, due o più concetti diversi. Asserendo che Socrate è un uomo o che tutti gli uomini sono animali razionali, il predicato, attraverso una specifica qualificazione, semplicemente esplicita lo stesso referente che nel soggetto – Socrate, in un caso, la totalità degli uomini nell'altro – era più sinteticamente o confusamente denotato. Aureoli chiama questo nesso *perseità* del primo modo, o, giacché ogni grado di *perseitas* denota un corrispondente grado o tipo di identità, *identitas rei eiusdem repetitae*. Concepire la predicazione essenziale in questo modo è possibile, per il teologo francescano, perché, a suo modo di vedere, si può parlare di *perseità* del primo modo solo e soltanto quando *almeno* uno dei due termini della proposizione dipende, quanto alla propria esistenza, dall'attività cognitiva dell'intelletto. Non esistendo, quindi, per Aureoli, che individui nella realtà extra-mentale, tutte le proprietà che di un soggetto vengono predicate hanno di necessità una consistenza esclusivamente intenzionale, al punto che, coincidendo del tutto con il soggetto da cui sono tratte, lo preservano dal rischio che alla composizione prevista nella predicazione corrisponda una composizione a livello ontologico<sup>179</sup>. Dunque, «in *per se primo modo* predication there is a type of symmetry with respect to the identity of the extremes: they are the same thing grasped by different concepts, one thing repeated about itself»<sup>180</sup>. D'altra parte, per Aureoli, l'identità reale tra soggetto e predicato non implica che la predicazione così intesa sia una tautologia. Uno stesso oggetto, come si è visto, può portare l'intelletto a formare più concetti fra loro reciprocamente distinti. La

---

<sup>179</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 2, q. 3, a. 4, in *The Electronic Scriptum*, p. 15. «Est autem considerandum, cum *perseitas* reducatur ad *identitatem* – omnis namque *praedicatio* per se est ratione alicuius *identitatis* *praedicati* cum *subiecto* – quod secundum modos *praedicandi* per se oportet distingui modos *identitatis*. In primo ergo modo dicendi est *identitas rei eiusdem repetitae* sub *alietate* conceptus, ut cum dicitur: 'Sortes est homo'. Sortes enim non est aliud secundum rem quam animalitas et rationalitas, quae sunt *quiditas* eius, sicut *Commentator* dicit, VII *Metaphysicae*, commento 20. Et in talibus quae sic idem sunt necesse est alterum *extremorum* vel utrumque immiscere operationem intellectus, et non esse penitus extra in natura; alterum quidem quia, licet Sortes sit extra, homo tamen qui *praedicatur* de eo non est extra; utrumque autem ut cum dicitur: 'homo est animal'; nec enim homo qui *praedicationem* suscipit, nec animal quod *praedicatur* sunt extra. Nam de *substantia*, sola prima est extra intellectum, secunda vero in solo intellectu secundum *Philosophum*, quamvis alia fuerit opinio *Platonis*».

<sup>180</sup> Cf. R. L. FRIEDMAN, *Intellectual Traditions at the Medieval University*, cit., p. 535.

diversità che ha sede ed origine nel pensato, dunque, è sufficiente, per il maestro francescano, dal momento che è solo in rapporto alla mente che la realtà può esprimere pienamente delle proprietà (*rationes*) che, per quanto indipendenti relativamente al proprio contenuto, necessitano dell'attività del pensiero per poter sussistere come tali. Dire, quindi, che Socrate è un uomo equivale a pensare lo stesso referente, ma cogliendolo nel predicato, in accordo ad una proprietà di cui esso dispone indipendentemente da qualsiasi mente, umana o divina:

Ad illud de praedicatione dico quod non praedicetur alia res quam Sorteitas, cum dicitur 'Sortes est homo'. Ad inconveniens quod adducitur, quod idem praedicaretur de se, dico quod quantum ad rem, ita est, vere enim secundum rem eadem est res quae ponitur in subiecto et quae ponitur in praedicato; sed loquendo de re in ordine ad intellectum qui cognoscit eandem rem alio et alio conceptu, cum accipit Sortem ut Sortem et ut hominem - quaelibet enim res singularis nata est facere de se alium et alium conceptum, et unum notioem altero, per quem declarat illum - et sic eadem res sub conceptu noto praedicatur de se sub conceptu ignoto, est enim res omnino una sub utroque conceptu, et intellectus ponit per eandem similitudinem confusam omnia individua unum conceptum specificum<sup>181</sup>

Ora, se l'identità intenzionale tra l'oggetto concepito e l'oggetto reale che Aureoli teorizza gli permette di considerare la predicazione come una ripetizione dello stesso referente attraverso due concetti distinti, la stessa identità gli offre la garanzia teorica dell'omogeneità dei termini che compongono la proposizione. Perché, infatti, la predicazione sia valida, occorre che soggetto e predicato siano commensurabili. D'altra parte, in che modo tale commensurabilità si realizzi nella dottrina del francescano non è così semplice, se è vero che lo stesso Aureoli sente l'esigenza di spiegare con una certa precisione la sua posizione. Se, infatti, come egli afferma, perché si dia perseità del primo modo, occorre che almeno uno dei termini dell'enunciato sia un concetto, la sua teoria sembrerebbe ammettere che, almeno nel caso delle proposizioni particolari affermative, a predicarsi siano due grandezze non omogenee: una sostanza realmente esistente, per esempio Socrate, e appunto un concetto, uomo. Per sfuggire a questa contraddizione e quindi considerare la proposizione 'Socrate è un uomo' una predicazione fittizia, Aureoli chiarisce il senso in cui deve intendersi la *ratio* o il concetto che del soggetto deve predicarsi. Per un verso, la *ratio* espressa nel concetto di uomo, che

---

<sup>181</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 9, q. 2, a. 1, in Tomo II, pp. 9 – 10, n. 27.

di Socrate si predica, può essere intesa come ciò che effettivamente viene predicato (*illud quod*). In questo caso, è evidente che predicare una *res* di una *ratio* comprometterebbe del tutto la validità della proposizione. Significherebbe, infatti, equiparare un ente reale a un ente di ragione. Per un altro, la stessa *ratio* dello stesso concetto può essere considerata non tanto come ciò che viene predicato, ma come uno stato o una proprietà di cui necessariamente dispone ciò che del soggetto viene predicato, espressa come tale, però, attraverso un concetto (*aliquid inclusum necessario in praedicato*). Come, infatti, Aureoli ha ribadito più volte, l'oggetto intenzionale non è un'alterazione dell'oggetto reale, dal momento che a quest'ultimo aggiunge soltanto un rispetto, che in nessun caso ne altera la natura, vale a dire l'apparire al soggetto conoscente, per il fatto essere con questo in relazione. Se, dunque, nel concetto *conceptio passiva* e oggetto conosciuto sono indistinguibilmente congiunti, al punto che, per il teologo francescano, non può darsi alcun nesso tra realtà e intelletto al di fuori dell'attività con cui il pensiero la concepisce, allo stesso modo non può darsi predicazione senza che predicato e soggetto siano concepiti dall'intelletto. La predicazione è un atto dell'intelletto. Nella realtà, infatti, esiste solo Socrate, non l'umanità, né il fatto che egli sia un uomo. Ma, quando l'umanità viene detta di Socrate, siccome questa non è altro dallo stesso referente, in quanto, però, concepito (*conceptio passiva*) in accordo ad una sua determinata proprietà, ciò che di Socrate viene predicato non è una pura *ratio* o un ente fittizio, ma una realtà della sua stessa densità ontologica. È Socrate stesso e la predicazione è, dunque, valida:

Dices ergo pura ratio et purus conceptus praedicabitur de vera re, et erit falsa praedicatio. Respondeo: rationem praedicari de re potest intelligi dupliciter. Uno modo quod pura ratio praedicetur sic quod sit illud quod praedicatur, et tunc curret inconueniens quod adducitur. Secundo modo quod ratio non praedicetur, sed sit aliquid inclusum necessario in praedicato, quia cum praedicatio sit actus intellectus, impossibile est rem praedicari nisi sub concipi passivè; et tunc praedicatio est impossibilis nisi praedicatum et subiectum accipiantur sub alio et alio concipi, qui faciunt alium et alium conceptum, et per consequens aliam et aliam rationem, et sic res est quae praedicatur, concipi autem est illud quod concurrat ad illud quod subicitur et quod praedicatur. Et sic totum praedicatur de toto<sup>182</sup>

Ciò che Aureoli cerca, quindi, di fare con la sua teoria degli universali e della predicazione essenziale è duplice. Da una parte, egli vuole assicurare, pur in un universo

---

<sup>182</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 9, q. 2, a. 1, in Tomo II, p. 10, nn. 28 – 29.

costituito di soli individui, un fondamento reale del pensato e, di conseguenza, la possibilità di una conoscenza scientifica della realtà. Per l'altra, l'universalità del concetto e quindi la necessità della predicazione essenziale. Nella misura in cui il concetto, per il maestro francescano, non è altro che l'oggetto reale che, pensato dall'intelletto, gli appare, la prima condizione è soddisfatta. Ciò che si conosce, infatti, è la realtà, dal momento che è la *res*, così come essa è, che indirizza il pensiero a formare i concetti, nei quali essa si manifesta. Nella misura in cui, nel pensato, ciò che si coglie è la natura del particolare conosciuto, invece, il concetto coincide realmente con tutte le entità che con quel particolare condividono le stesse *rationes*. Il concetto di uomo circoscrive un insieme esteso quanto la moltitudine degli uomini possibili e attuali. In questo modo, anche la seconda condizione, che Aureoli aveva posto per dare conto di una consistente teoria degli universali, viene soddisfatta. Del resto, come egli stesso afferma, il concetto non è altro che l'oggetto reale più il fatto di essere pensato dall'intelletto (*conceptio passiva*)<sup>183</sup>. Tutto ciò che, quindi, si può dire dell'oggetto reale vale necessariamente anche per quello intenzionale e viceversa<sup>184</sup>. Come sottolinea Friedman, «the concept animal **is** every thing whose nature it is to cause that concept upon intellectual acquaintance; this is because the concept is every such thing indistinguishably mixed together with passive conception. The concept 'animal' is all animals in intentional existence, because, as Auriol tells us, the same concept, animal, is formed upon intellectual acquaintance with any animal since all animals have the same *ratio*, sensibility»<sup>185</sup>. Secondo Aureoli, dunque, l'unità dell'universale, pur realizzata attraverso un atto dell'intelletto, riflette la natura delle cose<sup>186</sup>. Per usare un'immagine a noi più vicina, si potrebbe, dunque, dire che, nella sua dottrina, il pensiero si rapporta alla realtà, come un prisma con la luce. Un unico fascio luminoso a contatto con il vetro, infatti, si scompone in una serie di colori differenti, ciascuno dei quali è irriducibilmente

---

<sup>183</sup> Cf. *Ibi.*, n. 29. «non potest intellectus praescindere intelligi rem et suum concipi sine contradictione».

<sup>184</sup> Cf. *supra*, c. 5, n. 157.

<sup>185</sup> Cf. R. L. FRIEDMAN, *Peter Auriol on Intentions*, cit., p. 427.

<sup>186</sup> PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 9, q. 2, a. 1, in Tomo II, p. 30, nn. 10 – 11. «Dico igitur quod quando ibi praedicatur homo de Sorte et Platone, homo non est res alia a Sorte et Platone, nec tamen est una res in ipsis nisi unitate rationis, quae consistit in uno concipi, quia istae res, puta Sortes et Plato, et sic de aliis, conveniunt in uno concipi passive, et ideo sub illa ratione attinguntur unica intellectione et uno intelligi. Et ideo est una ratio quae non est aliud quam unitas conceptus; nec illud concipi - ut dictum est alias - respicit rem ut substratum, sed per indivisionem, quia intellectus esse et concipi non potest resolvere in duo, sed quantumcumque accipiat rem praecise, semper ibi includit concipi».



distinto da tutti gli altri, benché, uniti in una sintesi misteriosa, essi diano proprio come risultato quell'iniziale fascio di luce. Ora, ogni colore è veramente la luce e, allo stesso modo, la luce è veramente l'aggregato di tutti quei fasci distinti. I primi, infatti, si trovano in potenza nell'altra e viceversa, cosicché non è contraddittorio affermare che quella luce è anche (il) verde, proprio perché quel verde è *nella* luce. Allo stesso tempo, però, nel tratto di spazio che il fascio luminoso percorre prima di impattare il prisma, il colore non esiste come tale – il verde non si dà attualmente come verde nel raggio di luce, esso vi è, piuttosto, contenuto quasi intenzionalmente, come proprietà intrinseca dell'essere della luce. Questo è tanto più vero, se poi si considera che ad ogni colore corrisponde una particolare proprietà, una specifica lunghezza d'onda. Un colore, dunque, si differenzia da un altro, in virtù dell'incontro con qualcosa di altro da se stesso (il prisma) che lo attesta, lo esprime nella sua specificità. Contemporaneamente, il prisma è in grado di scomporre per rifrazione i diversi colori non certo in virtù soltanto di se stesso, ma perché in qualche modo l'oggetto che lo impatta presenta in sé quelle precise caratteristiche di scomponibilità. È, cioè, per una diversità di operazioni, proprie di ogni colore che compone la luce (le diverse lunghezze d'onda), che la medesima luce può essere conosciuta come composta da diversi colori, tant'è vero che se fosse possibile catturare i diversi fasci luminosi scaturiti dall'incontro con il prisma e ricondurli ad unità, il risultato non sarebbe altro che quel medesimo fascio di luce iniziale. In modo analogo, l'intelletto, conformandosi ad un oggetto, lo coglie, senza comprometterne l'unità, da tante distinte prospettive, quante sono le proprietà (*rationes*) di cui attualmente dispone. Nell'incontro tra il pensiero e la *res*, dunque, quest'ultima, come la luce, è colta, secondo una varietà di aspetti, che, pur costituendola, come tali non esistono nella realtà extra-mentale. Grazie all'interazione con l'intelletto, essa è conosciuta attraverso concetti diversi, che riflettono tutti lo stesso referente, ma, al contempo, ne svelano aspetti che, al di fuori dell'*esse apparens*, non si sarebbero mai potuti manifestare. Si potrebbe, quindi, dire che, sulla scorta dell'immagine usata, per Aureoli, l'intelletto è il prisma della realtà, incontrando il quale essa parla, esprime il proprio essere, altrimenti nascosto.

## Conclusione

Come si è visto, per Aureoli, è impensabile un rapporto con le cose che non presupponga il conoscerle. In questo quadro teorico, i concetti universali rappresentano lo strumento fondativo di ogni sapere scientifico. Il pensato è il luogo in cui la realtà diventa trasparente a se stessa, rivelando i nessi essenziali che la costituiscono. In fin dei conti, l'attività dell'intelletto, per il teologo francescano, non è altro che una capacità di presentare ciò che nella realtà si dà, secondo un'unità o un modo d'essere che, però, come tali non esistono indipendentemente dalla mente. Nell'*esse apparens*, infatti, punto di incontro fra pensiero e realtà, si salda l'identità intenzionale fra concetto e *res*. Se la definizione che esprime la natura di un oggetto, la sua connessione essenziale con determinate proprietà, è costituita da concetti nei quali ciò che appare non è altro che la realtà, l'opera del pensiero, allora, è una rivelazione di ciò che lo precede e attende di essere esplicitato.

L'ipotesi di partenza di questo lavoro era di analizzare in che modo la psicologia filosofica di Aureoli si intrecciasse con la sua ontologia. Il primo termine di questa relazione, legato ai temi dell'intenzionalità della conoscenza e della formazione dei concetti, è stato oggetto di una lunga e diversificata tradizione di studi. Prendere in esame in che modo il teologo francescano concepisce la struttura della realtà su cui l'attività del soggetto conoscente sopravviene per conoscerla ha permesso di raggiungere alcuni risultati. Da un punto di vista storico, aver realizzato la collazione di *Rep. II*, d. 9, qq. 2 – 3, lavorando su un testo più affidabile della sola edizione a stampa, ha permesso di collocare nella giusta prospettiva il rapporto che Aureoli intrattiene con diverse forme di realismo degli universali e, in particolare, con la dottrina delle nature comuni e dell'individuazione di Duns Scoto. Il quadro che ne è emerso è quello di un pensatore perfettamente calato nel suo tempo, consapevole delle sfumature delle diverse tradizioni filosofiche del suo tempo e protagonista del dibattito che animava i centri di studio del secolo XIV sul tema della conoscenza. Se per un verso era ormai già assunto come dato, a seguito di questa ricerca risulta ancora più evidente agli occhi di chi scrive la necessità di approfondire lo studio del pensiero di Aureoli e della sua trasmissione nel tempo, se si vuole arrivare ad una comprensione complessiva di un secolo l'effervescenza delle cui dispute teologiche e filosofiche ha, quanto alla varietà di soluzioni offerte e alla velocità con cui la stessa discussione evolveva, pochi paragoni con altri periodi del pensiero

medievale. Da un punto di vista teorico, ci sono alcuni aspetti che, in rapporto all'ipotesi di partenza, meritano di essere sottolineati. Il primo, senza dubbio, riguarda la definizione del particolare concreto che Aureoli elabora. Per quanto, infatti, egli abbracci i presupposti ontologici che normalmente si accompagnano ad una posizione nominalista in merito agli universali, Aureoli assume piuttosto una forma di concettualismo o realismo moderato. Per un verso, tutto ciò che esiste, per il fatto stesso di esistere nella realtà extra-mentale, è particolare. La priorità metafisica è, dunque, dell'individuo. Per l'altro, egli mantiene che i concetti che l'intelletto elabora non siano pure convenzioni linguistiche, ma, al contrario, riflettano la vera natura delle cose. Per Aureoli, il pensiero coglie l'essenza degli oggetti. Ora, questa ambivalenza, che rende la sua posizione sfuggente per griglie interpretative eccessivamente rigide, dipende innanzitutto dalla distinzione che egli elabora tra individuo e singolare. È per il fatto di essere costituita sostanzialmente da individui che l'intelletto può trarre dalla realtà concetti universali corrispondenti agli enti che la compongono e costruire su queste basi una conoscenza scientifica della stessa. L'individuo, infatti, è un ente finito in se stesso, incapace di esaurire con la sua sola esistenza la totalità della specie a cui appartiene. Il concetto che, quindi, il pensiero se ne forma non può appartenergli in modo esclusivo o univoco: in virtù della sua stessa finitezza, l'individuo non può impedire l'esistenza di altre realtà a sé qualitativamente identiche. Ora, nel concetto corrispondente si riflette esattamente questa eventualità. Il concetto di 'rosa' è perciò stesso attribuibile a tutte le rose possibili e quindi di diritto universale, quand'anche esistesse una sola rosa individuale. È, dunque, in questa possibilità formale che, per Aureoli, il pensato fonda la sua capacità di universalità. Individualità e finitezza, come proprietà primitive, sono le condizioni di validità degli universali. Come lo stesso teologo francescano afferma: «Eo autem ipso quo potest habere secum comparticipem, fundat quendam conceptum similitudinarium illis»<sup>1</sup>. In questa preferenza per un'ontologia parsimoniosa e soprattutto nella priorità metafisica accordata al particolare si vede bene come Aureoli sia un fedele interprete del suo tempo e, allo stesso tempo, della tradizione francescana che lo precede. Per quanto egli, infatti, si allontani dal realismo delle essenze comuni di Duns Scoto, egli, da una prospettiva opposta, sottolinea ugualmente l'irripetibilità del particolare. Secondo Aureoli, Socrate è un individuo come uomo, ma in quanto Socrate è un singolare. Non ha alcuna importanza se ad infiniti altri esseri umani verrà dato il

---

<sup>1</sup> Cf. Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 9, q. 2, a. 2, in Tomo II, p. 53, n. 14.

nome 'Socrate'. Ciò che Socrate è in se stesso è un'entità unica e non replicabile. Il fatto che tanto la sua individualità, quanto la sua singolarità non abbiano una causa imputabile ad altro che non sia il fatto stesso che Socrate esiste riflette la stessa passione per il creato che sembra accompagnare il movimento francescano dagli inizi, fin dentro la riflessione teologica e filosofica<sup>2</sup>. Ciò che è creato è fatto, finito in se stesso, dipendente e quindi individuo. D'altra parte, questa stessa attenzione al particolare rappresenta uno dei tratti dominanti della discussione accademica del secolo XIV, tanto in ambito ontologico, quanto gnoseologico. Aureoli, dunque, si inserisce altrettanto agevolmente nel contesto storico più generale in cui si trova a operare, proponendosi come uno degli interpreti più autorevoli delle tensioni e delle esigenze teoriche del suo tempo. Alla sua preferenza per la semplicità in ontologia fa, infatti, da controcanto il suo richiamo ad una sobrietà nella spiegazione del fenomeno della conoscenza, soprattutto per quanto riguarda la sua interpretazione del ruolo della *species*. Se, dunque, per un verso, la prima garanzia di validità dei concetti universali è data dalla compatibilità, sotto diversi aspetti, di individualità e singolarità nell'esistente, è però vero, che, dall'altro, per Aureoli, è la cosa così come essa è che induce ed indirizza l'intelletto a formare determinati concetti. Come egli stesso afferma, infatti, «*quaelibet enim res singularis nata est facere de se alium et alium conceptum*»<sup>3</sup>. Secondo il teologo francescano, quindi, esiste un fondamento extra-mentale dei concetti universali, una sorta di disposizione naturale che ciascun membro di una determinata specie o di un determinato genere ha e che è in grado di guidare il pensiero, nel processo di formazione del concetto corrispondente, ad elaborare esattamente il concetto di *quel* genere e di *quella* specie. Ora, la causa prossima dell'individuazione dei concetti con cui un oggetto può essere pensato, in particolar modo di quelli relativi ai suoi aspetti essenziali, sono le *rationes*. Un secondo risultato raggiunto con questa ricerca, dunque, è quello di avere determinato lo statuto e la funzione di queste che sono, per Aureoli, le unità noematiche fondamentali degli oggetti. Come si è visto, si tratta di entità la cui consistenza resta ambigua. Per un verso, la *rationes* precedono il pensiero, esistono nell'oggetto indipendentemente dalla mente che le riscontra. Per l'altro, esse esistono come *rationes* solo in virtù di un atto dell'intelletto, giacché non si dà altra unità reale, per Aureoli, che non sia l'unità numerica. Questo non è per forza indice di un pensiero grossolano. Ambiguità, infatti,

<sup>2</sup> Cf. E. AUERBACH, *Il fattore personale nell'ascendente di San Francesco d'Assisi*, in *San Francesco, Dante, Vico ed altri saggi di filologia romanza*, De donato, Bari 1970, p. 13

<sup>3</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *II Sent.*, d. 9, q. 2, a. 1, in Tomo II, pp. 9 – 10, n. 27.

non è necessariamente sinonimo di approssimazione. Ciò che, quindi, si è cercato di mostrare è come lo statuto della *ratio* sia invece il modello dell'interazione fra intelletto e realtà. È, infatti, questa la ragione per cui il capitolo che affronta questo tema è stato messo tra quello in cui si affronta la natura dell'individuo concreto e quello in cui si discute il processo mentale che porta alla formazione del concetto universale. Il fatto che la *ratio* sia da Aureoli definita un *conceptibile*, pienamente presente e identico all'oggetto in cui si dà, ma che non può sussistere realmente come tale in quello stesso oggetto, vale a dire indipendentemente dall'attività cognitiva del soggetto conoscente rivela come, per il teologo francescano, la realtà sia effettivamente intelligibile, come, cioè, abbia indipendentemente da qualsiasi intelletto determinate proprietà essenziali, considerabili, però, come tali, solo nella misura in cui essa presuppone la sua relazione con il pensiero. L'intelletto, dunque, per Aureoli, nel concetto esprime le proprietà (*rationes*) che gli oggetti hanno, esprime ciò che c'è, ma con un'unità che non si trova nella realtà extramentale. All'interno di questo quadro concettuale, ogni individuo si configura come un fascio o concrezione di determinate proprietà ed elementi essenziali. In quanto aspetti quidditativi propri di un particolare per se stesso individuo, tali *rationes* sono anch'esse assolutamente individuali. D'altra parte, si è visto come *rationes* dello stesso tipo, che pure ineriscono a soggetti realmente distinti, sono fra loro massimamente simili (*simillimae*) o qualitativamente indiscernibili<sup>4</sup>. È questa indiscernibilità, infatti, che permette a realtà numericamente diverse di convenire essenzialmente in un concetto: gli individui della stessa specie o dello stesso genere si contraddistinguono, nella misura in cui ciascuno di essi esprime classi di proprietà fra loro ricorrenti. Tale analisi è stata, dunque, utile per determinare il modo in cui Aureoli intende l'universale. Per lui, l'unità del concetto non è uno sfondo sussistente su cui si delinea l'individuo. Al contrario è l'individuo stesso a costituire tale unità ogni qual volta venga concepito e considerato in relazione agli altri individui che l'intelletto riconosce essergli simili, in virtù del possesso di quegli aspetti quidditativi a loro volta massimamente simili. L'universale è il risultato di un processo dell'intelletto. Ciò, d'altra parte, non equivale a considerare i concetti generali dei puri *ficta* o insiemi linguistici convenzionali. L'universale, per Aureoli, riflette la natura delle

---

<sup>4</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep. II*, d. 9, q. 3, a. 1, in Tomo II, p. 38, n. 27. «Tunc sic, quando duae rationes sunt ad invicem simillimae, possibile est intellectum formare de eis aliquem unum conceptum communem illis».

cose. Ha un suo fondamento, che egli individua in un *quale quid*<sup>5</sup> che l'intelletto attesta, una *similitudo* tra le cose intesa, appunto, come somiglianza di *rationes*. Pur mantenendo un'ontologia del particolare e, perciò, senza presupporre l'esistenza di una natura comune realmente condivisa dagli enti appartenenti alla medesima specie, Aureoli ritiene, dunque, di essere riuscito a concedere validità all'universale, grazie alla definizione delle *rationes*. La sua, quindi, risulta una soluzione brillante e, insieme, eclettica, riuscendo ad armonizzare tendenze che non sempre hanno trovato una conciliazione equilibrata nella storia del pensiero medievale.

D'altra parte, Aureoli non sembra elaborare una vera e propria teoria delle *rationes*. Egli, piuttosto, fa appello a questa nozione ogni qual volta si trova ad affrontare tematiche in ambito ontologico. Per quanto, quindi, la sua posizione al riguardo risulti coerente, la mancanza di una trattazione sistematica del tema lascia inevitabilmente trasparire alcune opacità che, per una ragione o per l'altra, Aureoli non affronta. In particolare, se è vero che le *rationes*, individuando le proprietà di cui un individuo dispone, sono, appunto, individuali, ma, cionondimeno, possono catalogarsi in tipi, in virtù della loro reciproca esatta somiglianza, sembra che come tali queste debbano avere almeno due caratteristiche in qualche modo vicendevolmente distinte, vale a dire, l'individualità e una determinata qualità. Se, infatti, in una *ratio* entrambi gli aspetti coincidessero, ogni oggetto della realtà sarebbe del tutto altro o differente da qualsiasi altro, impendendo irrimediabilmente, in questa separazione, qualsiasi forma di associazione in un concetto. Tuttavia, non è chiaro in che rapporto dovrebbero stare queste due proprietà all'interno della stessa *ratio*. Che cosa sarebbero, infatti, da un punto di vista ontologico, l'individualità e la qualità di cui la *ratio* dispone? Se la prima è, come si è visto, un dato primitivo, per Aureoli, la qualità dovrebbe allora considerarsi come una proprietà comune o universale, cui l'individualità sopravviene, contraendola? Tracce di questioni analoghe a quelle qui poste possono trovarsi nel dibattito contemporaneo. Ci sono alcuni autori, infatti, che, proprio a questo riguardo, muovendo da posizioni per certi tratti comuni a quelle di Aureoli, invocherebbero l'autorità di Duns Scoto e la sua dottrina della distinzione formale per spiegare il

---

<sup>5</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Rep.II*, d. 9, q. 3, a. 1, in Tomo II, p. 54, n. 14. «Unde quale quid est Sortes, responderetur quod homo; et ideo Philosophus, 7 Metaphysice, ubi arguit contra Ideam, dicit quod communitas Sortis ad Platonem non est penes quid, sed penes quale quod pro tanto est, quia nihil est in me quod sit in te. Et tamen nihil in me, cui simillimum non possit esse in te. Igitur ego et tu non sumus idem; sed tamen ego possum esse talis, qualis es».

rapporto tra qualità e individualità<sup>6</sup>. Sfortunatamente, però, non siamo a conoscenza, almeno per il momento, della soluzione che il teologo francescano avrebbe dato a questi problemi. Né, tantomeno, sembra averli avvertiti. Ritenere, quindi, anche solo plausibili alcune delle risposte che a tali dilemmi la riflessione contemporanea ha saputo dare sarebbe un'operazione illegittima ed in sé di poco valore. Ora, se, per quanto Aureoli si sforzi, la sua trattazione delle *rationes* lascia alcuni punti irrisolti, lo stesso avviene per quanto riguarda la funzione che egli attribuisce alle impressioni. Per un verso, infatti, la sua interpretazione della conoscenza, sia sensibile, che intellettuale, come fenomeno attivo e non passivo impone che le impressioni non siano qualcosa di esclusivamente ricevuto. L'*impressio* sembra essere piuttosto qualcosa che, come parte della sua definizione di atto (*actus intellectus*), ad esso con-viene, lo accompagna, senza precederlo o attivarlo. Per l'altro, però, l'impressione denota, nel processo di formazione del concetto che Aureoli sviluppa, l'alterità nell'intelletto, il fatto che il pensiero sia *di* o *a riguardo di* qualcosa che non sia il pensiero stesso. In un'ottica come quella adottata dal teologo francescano, è difficile eludere la necessità di un momento di passività nella conoscenza. Se, come egli sostiene, è possibile elaborare una vera *scientia de rebus*, giacché i concetti su cui questa si fonda sono in grado di riflettere davvero la struttura della realtà, il contenuto di questi stessi concetti non può essere interamente prodotto, deve anche essere trovato dall'intelletto. Dopotutto, secondo Aureoli, le *rationes* come ciò che può essere concepito dall'intelletto occorrono realmente nell'oggetto di cui sono proprietà. Nonostante questi rilievi, egli, però, non chiarisce del tutto, laddove invece ce lo si aspetterebbe, il ruolo che tali impressioni ricoprono nella formazione del concetto. Questo vale sia per la percezione, che per la conoscenza intellettuale: Aureoli è generalmente avaro di particolari nel descrivere i passaggi con cui le informazioni espresse nel concetto passano dalla realtà extra-mentale al pensiero<sup>7</sup>. Un approfondimento della nozione di anima intellettuale e della sua definizione dell'intelletto agente e dell'intelletto possibile potranno essere, come spunto per un'analisi futura, una pista di ricerca valida, per la conoscenza di questo importante teologo del secolo XIV.

In questo studio si è cercato di dare conto dell'atteggiamento filosofico di Aureoli, della portata della sua teoria degli universali, colta nel rapporto tra l'ontologia e la sua teoria della conoscenza, e dell'importanza che la sua posizione ha ricoperto nei

---

<sup>6</sup> Cf. K. CAMPBELL, *Abstract Particulars*, Basil Blackwell, Oxford 1990, pp. 56 – 57.

<sup>7</sup> Cf. R. L. FRIEDMAN, *Act, Species, and Appearance*, cit., p. 143.

dibattiti del tardo medioevo. Servendosi dei testi di Aureoli e in particolare della collazione di *Rep. II*, d. 9, qq. 2 – 3, le risposte agli interrogativi con cui si è partiti sono state rintracciate nelle parole del teologo francescano. Il quadro che ne è emerso è quello di un pensatore autonomo, critico, ma perfettamente inserito nel contesto storico in cui si trova a vivere. Un pensatore che si colloca, per così dire, a metà strada tra il realismo, ai suoi occhi esagerato, di Duns Scoto, e il concettualismo<sup>8</sup> che il suo più giovane confratello, Guglielmo di Ockham, svilupperà di lì a poco, riuscendo, pur con qualche opacità, a bilanciare un'ontologia in cui la priorità metafisica è concessa al solo individuo, senza privare l'universale del suo fondamento e della sua validità.

---

<sup>8</sup> Nella consapevolezza che ogni etichetta comporta una semplificazione, e questo caso non è certo un'eccezione, con 'concettualismo' qui si intende fare riferimento alla linea interpretativa offerta da Ghisalberti (Cf. A. GHISALBERTI, *Guglielmo di Ockham*, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 89 – 90). Si intende, cioè, riferirsi alla naturale capacità che i concetti hanno, per Ockham, di significare la realtà e di supporre gli oggetti per i quali stanno. In altre parole, pur negando l'occorrenza di qualsiasi forma di universalità nella realtà extra-mentale, Ockham cerca, in questo modo, di salvaguardare l'oggettività del concetto. È per questa ragione che si è preferito evitare di parlare di 'nominalismo'. Il senso autentico di questa posizione, infatti, sembra appartenere più a quanti sostengono che l'universale è solo una parola (*vox*), il cui rapporto con la *res* a cui rimanda è puramente convenzionale. Per Ockham, al contrario, il concetto è un segno naturale, un segno, cioè, che *naturalmente* significa l'oggetto cui si riferisce.



## Bibliografia

### *Apparatus fontium*

PETRUS AUREOLI:

Testi editi:

- *Scriptum super primum Sententiarum*, E. M. BUYTAERT (ed.), 2 voll., *The Franciscan Institute*, St. Bonaventure, New York 1952-1956.
- *Scriptum super primum Sententiarum*, in *The Electronic Scriptum* (ed.) R. L. FRIEDMAN, L. O. NIELSEN, C. D. SCHABEL ([www.peterauriol.net](http://www.peterauriol.net))
- *Reportatio in II Sententiarum*, d. 2, pars 3, q. 1, in C. D. SCHABEL, *Place, Space, and the Physics of Grace in Auriol's Sentences Commentary*, in *Vivarium* 38 (2000), pp. 117 – 161.
- *Quodlibet q. 2*, in *Peter Auriol on the Categories of Action and Passion: The Second Question of His Quodlibet*, in K. EMERY, JR., R.L. FRIEDMAN, A. SPEER, (eds), *Philosophy and Theology in the Long Middle Ages. A Tribute to Stephen F. Brown*, Brill, Leiden, 2011, pp. 375-436.
- *Quodlibet q. 7*, in *The Quodlibet of Peter Auriol*, L.O. NIELSEN, in *Theological Quodlibeta in the Middle Ages: the Fourteenth century v. VII*, pp. 267-332, (ed.) C. D. SCHABEL, Brill, Leiden-Boston 2007.

Edizioni a stampa:

- *Commentariorum in Primum Librum Sententiarum. Pars prima. Auctore Petro Aureolo Verberio Ordinis Minorum Archiepiscopi Aquensi S. R. E. Cardinali, Ad Clementem VIII Pont. Opt. Max.*, ex Typographia Vaticana, Romae 1596.
- *Commentarii in Secundum Librum Sententiarum*, ed. *Petri Aureoli Verberii Ordinis Minorum Archiepiscopi Aquensis S. R. E. Cardinalis Commentariorum in Secundum Librum Sententiarum. Tomus secundus*, ex Typographia Alojsii Zannetti, Romae 1605.

## Bibliografia

### Scritti inediti:

- *Scriptum super Primum Sententiarum*

### Codici manoscritti:

- Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica, Ms. Borgh. lat. 329.

- *Reportatio in II Sententiarum.*

### Codici manoscritti:

- A. Assisi, Biblioteca del Convento di S. Francesco, Ms. 197.
- Fb. Firenze, Biblioteca nazionale centrale, ms. conv. soppr. A.3.120.
- Pc. Paris, Bibliothèqu nationale de France, Ms. latin 15867.
- Pg. Padova, Biblioteca Antoniana, ms. 161 scaff. IX.
- Vi. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica, Ms. Vat. lat. 942.
- VI. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica, Ms. Vat. lat. 943.
- VQ. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica, Ms. Vat. lat. 6768.

- *Reportatio in II Sententiarum*, d. 9, qq. 2 – 3.

### Collatio codicum:

- Fb. Firenze, Biblioteca nazionale centrale, ms. conv. soppr. A.3.120.
- Pg. Padova, Biblioteca Antoniana, ms. 161 scaff. IX.

- *Quodlibet.*

### Codici manoscritti:

- Y. Assisi, Biblioteca comunale, ms. 136.
- Z. Firenze, Biblioteca Medicea-Laurenziana, ms. Plut. 32 dext. 12.

## Bibliografia

### *Apparatus fontium antiquarum sive mediaevalium*

#### AEGIDIUS ROMANUS

- *Quodlibet domini Egidii Romani. Theoremata eiusdem de corpore Christi. Guliermus Ocham De sacramento altaris*, per Simonem de Luere: impensis domini Andree Torresani de Asula, 18 Ianuarij, Venetiis 1502.

#### ALBERTUS MAGNUS

- *Physica*, in *Alberti Magni Opera Omnia*, ed. P. HOSSFELD, Aschendorff, Münster 1951-, voll. 4/1 e 4/2.

#### ANICIUS MANLIUS SEVERINUS BOETHIUS PATRICIUS

- *De Trinitate*, in *De Consolatione Philosophiae. Opuscula Theologica*, ed. C. MORESCHINI, Bibliotheca Teubneriana, München – Leipzig, K. G. Saur Verlag 2000
- *In Isagogem Porphyrii Commenta (editio secunda)*, III, 11, copiiis a G. SCHEPPS comparatis suisque unus recensuit S. BRANDT, CSEL 48, Vindobonae – Lipsiae, Tempsky – Freytag 1906.

#### ARISTOTELES LATINUS

- *Analytica Posteriora* (recensio Guillelmi de Moerbeke), eds. L. MINUO-PALUELLO, B.G. DOD, BRUGES-PARIS, Desclée de Brouwer, 1968.
- *Analytica Priora* (translatio anonyma), ed. L. MINUO-PALUELLO, Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1962.
- *Categoriae vel Praedicamenta* (translatio Guillelmi de Moerbeke), ed. L. MINUO-PALUELLO, Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1961.
- *De generatione et corruptione* (translatio vetus), ed. J. JUDYCKA, Leiden, Brill, 1986.
- *De interpretatione* (translatio Guillelmi de Moerbeke), ed. G. VERBEKE, Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1965.
- *Metaphysica* (recensio Guillelmi de Moerbeke), ed. G. VUILLEMIN-DIEM, Leiden-New York-Köln, Brill, 1995.
- *Physica* (translatio vetus), eds. F. BOSSIER E.J. BRAMS, Leiden-New York, Brill, 1990.

## Bibliografia

### AVERROES CORDUBENSIS

- *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima libros*, ed. F. S. CRAWFORD in *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem*, eds. H. A. WOLFSON, D. BANETH, F. H. FOBES, v. 6, The Medieval Academy of America, Cambridge, Massachussets 1953.
- *Magnum Commentarium in Aristotelis Metaphysica*, in *Aristotelis Metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis*, ed. *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, apud Iunctas, Venetiis 1562, ristampa anastatica Minerva, Frankfurt am Main 1962, vol. 8.
- *Sermo de substantia orbis*, ed. *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, apud Iunctas, Venetiis 1562, ristampa anastatica Minerva, Frankfurt am Main 1962, vol. 9.

### AVICENNA LATINUS

- *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, ed. S. VAN RIET, Leiden, Brill, 1980.

### DOMINICUS GUNDISSALINUS

- *De unitate et uno*, ed. P. CORRENS, *Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi De unitate*, Aschendorff, Münster 1891 (BGPTM II).

### GODEFRIDUS DE FONTIBUS

- *Quodlibet VI*, ed. M. DE WULF – J. HOFFMANN, in *Les quodlibet cinq, six et sept de Godefroid de Fontaines*, Institut superieur de philosophie de l'Université, Louvain 1914.
- *Quodlibet VII*, ed. M. DE WULF – J. HOFFMANN, in *Les quodlibet cinq, six et sept de Godefroid de Fontaines*, Institut superieur de philosophie de l'Université, Louvain 1914.

### GUALTERUS BARLAEUS

- *Expositio libri De anima*, in Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, ms. Vat. lat. 2151.
- *Expositio in libros octo Physicorum Aristotelis*, ed. Venetiis 1501, repr. Georg Olm Versalg Hildesheim, New York 1972.

## Bibliografia

- *Expositio vetus super librum Porphyrii*, in M. VON PERGER (ed.), *Walter Burley's Expositio vetus super librum Porphyrii. An edition*, in *Franciscan Studies* 59, 2001, pp. 237 – 269.
- *Quaestiones super librum Posteriorum*, ed. M.C. SOMMERS, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 2000.
- *Commentarius in librum Perihermeneias*, in S.F. BROWN (ed.), *Walter Burley's Middle Commentary on Aristotle's Perihermeneias*, in *Franciscan Studies*, 33, 1973, pp. 45 – 134.
- *De puritate artis logicae. Tractus longior*, ed. PH. BOEHNER, Franciscan Institute Publications, St. Bonaventure, New York 1955.
- *Tractatus de universalibus*, cap. 3, ed. H. U. WÖHLER, Verlag der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, Leipzig 1999.

### GUALTERUS DE CHATTON

- *Lectura in I Sententiarum*, prolog., q. 2, in J. O'CALLAGHAN, *The Second Question of the Prologue to Walter Chatton's Commentary on the Sentences. On Intuitive and Abstractive Knowledge*, in J. R. O'DONNELL, ed., *Nine Medieval Thinkers*, PIMS, Toronto 1955, pp. 233–69.
- *Reportatio super Sententias*, (ed.) 2 voll., J. C. WEY, G. J. ETZKORN, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 2002.

### GUILLELMUS DE OCKHAM

- *Opera Philosophica et Theologica*, Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, New York 1974 – 1990.

### HENRICUS DE GANDAVO

- *Summa quaestionum ordinariam*, ed. G. A. WILSON in *Henrici de Gandavi Opera Omnia*, Leuven University Press, Leuven 1979 -.

### HENRICUS DE HARCALY

- *Quaestiones ordinariae*, ed. M. HENNINGER, *Auctores Britannici medii aevi* 17 – 18, 2 voll., Oxford University Press, Oxford 2008.

## Bibliografia

### HERVAEUS NATALIS

- *Tractatus de secundis intentionibus*, (ed.) J. P. DOYLE, Marquette University Press, Milwaukee, 2008.
- *Quodlibeta Hervaei Natalis*, (ed.) MARCANTONIO ZIMARA per GEORGIUM ARRIVABENUM, Venetiis 1513, repr. Gregg, Ridgewood, 1966.

### HILARIUS

- *De Trinitate*, (ed.) P. SMULDERS, CCSL, 62.

### IOANNES DAMASCENUM,

- *De Fide Othodoxa*, in *La foi orthodoxe / Jean Damascène*; texte critique de l'édition B. KOTTER (PTS 12); introduction, traduction et notes par P. LEDRUX ; avec la collaboration de V. KONTUOUMA-CONTICELLO, G.M. DE DURAND, Editions du Cerf, Paris 2010.

### IOANNES DUNS SCOTUS

- *Lectura*, in *Ioannis Duns Scoti Opera Omnia*, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano, 1960 – 2004, voll. XVI – XXI.
- *Ordinatio*, in *Ioannis Duns Scoti Opera Omnia*, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano, 1950 – 2013, voll. I – XIV.
- *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, in *Ioannis Duns Scoti Opera Philosophica*, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, New York 1997, voll. 3-4.
- *Quaestiones in Librum Porphyrii Isagoge*, in *Ioannis Duns Scoti Opera Philosophica*, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, New York 1999, vol. 1.
- *Quaestiones super secundum et tertium De Anima*, in *Ioannis Duns Scoti Opera Philosophica*, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, New York 2006, vol. 5.
- *Reportata Parisiensia*, II-A, *Ioannis Duns Scoti Opera Omnia*, ed. L. Wadding, Durand, Lyon 1639 (rist. Nachdruck Georg Olms, Hildesheim 1968), vol. 11/1

## Bibliografia

PETRUS DE ALVERNIA,

- *Quaestiones super Metaphysicam*, VIII, q. 25, ed. E. HOCEDEZ, in *Une question inédite de Pierre d’Auvergne sur l’individuation*, in *Revue Néoscholastique de Philosophie* 41, 1934, pp. 355-386.

PETRUS DE FALCO

- *Quaestiones Ordinariae Disputatae*, ed. A. J. GONDRAS, in *Pierre de Falco. Questions disputées ordinaires*, Béatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris 1968, 3 voll.

PETRUS IOANNIS OLIVI

- *Quaestiones in Secundum Librum Sententiarum*, in *Petri Ioannis Olivi Quaestiones in secundum librum sententiarum quas primum ad fidem Codd. Mss.*, BFS 4-6, ed. B. Jansen, Quaracchi, Firenze 1922, 3 voll.

PORPHYRIUS

- *Liber praedicabilium*, in *Aristoteles Latinus*, ed. L. MINIO PALUELLO, Desclée De Brouwer, Bruges-Paris 1966, I.

ROGERUS BACO

- *Quaestiones supra libros primae philosophiae Aristotelis*, in *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi* (Voll. I-XVI), ed. ROBERT STEELE, fasc. X, Clarendon Press, Oxford, 1909–1940.

ROBERTUS KILWARDBY

- *Quaestiones in II librum Sententiarum*, ed. G. LEIBOLD, *Robert Kilwardby. Quaestiones in librum secundum sententiarum*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, München 1992.

## Bibliografia

### THOMAS DE AQUINO

- *De ente et essentia*, ed. *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, Editori di San Tommaso, Roma 1976, vol. 43, pp. 315 – 381.
- *Scriptum Super IV Sententiis*, ed. M. F. MOOS, in *S. Thomae Aquinatis Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, P. Lethielleux, Parisiis, 1947, vol. 4.
- *Summa Theologiae*, ed. *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae 1888-1906, voll. 4-12.

### THOMAS DE SUTTON

- *Quodlibet I*, ed. M. SCHMAUS, *Thomas von Sutton. Quodlibeta*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, München 1969.

### THOMAS WYLTON

- Quodlibet*, q. 5 in L. O. NIELSEN, T. B. NOONE, C. TRIFOGLI, *Thomas Wylton's Question on the Formal Distinction as Applied to the Divine*, in *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 14, 2003 pp. 327-388.



## Bibliografia

### *Repertori moderni e contemporanei*

#### Cataloghi:

P.M. ANTONIO MARIA, O.F.M.,

– *I codici manoscritti della Biblioteca Antoniana di Padova*, Tipografia del Seminario, Padova 1886.

ABATE G., LUISETTO G.,

– *Codici e manoscritti della Biblioteca Antoniana, col catalogo delle miniature a cura di F. Avril, F. d'Arcais, G. Mariani Canova*, 2. voll., Neri Pozza, Vicenza, 1975.

### *Dizionari e Lessici*

– *Dictionnaire de Theologie Catholique* 12,2, Paris, Letouzey et Ané, 1928;

– *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, 5 Paris, Letouzey et Ané, 1931.

## Bibliografia

### *Letteratura Secondaria:*

MCCORD ADAMS, M.

- *Ockham on Identity and Distinction*, in *Franciscan Studies*, 36, 1976, pp. 5 – 74.
- *Ockham's nominalism and non real entities*, in *The Philosophical Review*, 86, 2, 1977, pp. 144 – 176.
- *Universals in the Early Fourteenth Century*, in N. KRETZMANN, A. KENNY, J. PINBORG (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 411 – 429.

ADRIAENSSEN, H.TH.

- *Peter John Olivi and Peter Auriol on Conceptual Thought*, in *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 2, 2014, pp. 67-97.
- *Representation and Scepticism from Aquinas to Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge, 2017.

AERTSEN, J.A.

- *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, Brill, Leiden 2012.

ALLINEY, G.

- *Giovanni Duns Scoto. Introduzione al pensiero filosofico*, Edizioni di pagina, Bari 2012.

AMERINI, F.

- *Realism and Intentionality: Hervaeus Natalis, Peter Aureoli, and William Ockham in Discussion*, in S.F. BROWN, T. DEWENDER, T. KOBUSCH (eds.), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Brill, Leiden 2009, pp. 239-60.
- *Peter Auriol on Categories*, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 25, 2014, 493-535.

## Bibliografia

– *Hervaeus Natalis on Universals*, in AMERINI, F., CESALLI, L. (eds.), *Universals in the Fourteenth Century*, Edizioni della Normale, Pisa 2017, pp. 109 – 138.

ANDREWS, R.

– *Haecceity in the Metaphysics of John Duns Scotus*, in *Archa Verbi. Subsidia*, L. HONNEFELDER, H. MÖHLE, A. SPEER, T. KOBUSCH, S. BULLIDO DEL BARRIO (eds.), *Johannes Duns Scotus 1308-2008: Die philosophischen Perspektiven seines Werkes/Investigations into his Philosophy. Proceedings of “The Quadruple Congress” on John Duns Scotus*, Part 3, Münster 2011, pp. 151 – 162.

BALDISSERA, A.

– *La decisione del concilio di Vienne (1311) ‘Substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis forma’ nell’interpretazione di un contemporaneo*, in *Rivista di filosofia neoscolastica* 34, 1942, pp. 212-32.

L. BIANCHI, E. RANDI (eds.),

– *Le verità dissonanti*, Laterza, Roma-Bari, 1990,

BIARD, J.

– *Intention et présence: La notion de presentialitas au XIVe siècle*, in D. PERLER (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Brill, Leiden 2001, pp. 265-82.

BOEHNER, PH.

– *Notitia intuitiva of Non-Existents according to Peter Aureoli, OFM (1322)*, in *Franciscan Studies* 8 1948, pp. 388-416.

## Bibliografia

BOLYARD, C.

- *Knowing naturaliter: Auriol's propositional foundations*, in *Vivarium* 38, 2000, pp. 162-76.
- *Truth and Certainty in Peter Auriol*, in *Vivarium* 53, 2015, pp. 45-64.

O. BOULNOIS

- *Lire le Principe d'individuation de Duns Scot*, Vrin, Paris, 2014.

BRENET, J-B.

- *Moi qui pense, moi qui souffre. Le problème de l'identité du composé humain dans la riposte anti-Averroïste de Pierre d'Auriole et Grégoire de Rimini*, in O. BOULNOIS (ed.), *Généalogies du sujet de Saint Anselme à Malebranche*, Vrin, Paris 2007, pp. 151-69.

BROWN, S. F.

- *The Unity of the Concept of Being in Peter Aureoli's Scriptum and Commentarium (with a critical edition of the Commentarium text)*, Unpublished Ph.D. dissertation, University of Louvain 1964.
- *Avicenna and the Unity of the Concept of Being: The Interpretation of Henry of Ghent, Duns Scotus, Gerard of Bologna and Peter Aureoli*, in *Franciscan Studies* 25, 1965, pp. 117-50.
- *Guido Terrena and the Unity of the Concept of Being*, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 3/2, 1992, pp. 599-631.
- *Petrus Aureoli: De unitate conceptus entis (Reportatio Parisiensis in I Sententiarum, dist. 2, p. 1, qq. 1-3 et p. 2, qq. 1-2)*, in *Traditio* 50, 1995, pp. 199-248.
- *Walter Burley, Peter Aureoli, and Gregory of Rimini*, in J. MARENBOON (ed.), *Routledge History of Philosophy*, vol. III *Medieval Philosophy*, Routledge, London – New York, 1998, pp. 368-85.

CONTI, D. A.

- *Divine Ideas and Exemplar Causality in Auriol*, in *Vivarium* 38, 2000, pp. 99-116.
- *Significato e verità in Walter Burley*, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 11, 2000, pp. 317-350.

## Bibliografia

- *Alcune note su individuazione e struttura metafisica della sostanza prima in Duns Scoto*, in *Antonianum*, 76, 2001, pp. 111-44.
- *Realism*, in R. PASNAU (ed.) *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 647 – 660.
- *Ockham and Burley on Categories and Universals: a Comparison*, in *The Modern Schoolman*, 86, 1-2, 2008-09, pp. 181-210.
- *Walter Burley*, in E. N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (<https://plato.stanford.edu/entries/burley/>).
- *Burley's Theory of Categories*, in ID., (ed.), *A Companion to Walter Burley, Late Medieval Logician and Metaphysician*, Brill, Leiden-Boston 2013, pp. 191 – 222.
- *Knowledge*, in ID., (ed.), *A Companion to Walter Burley, Late Medieval Logician and Metaphysician*, Brill, Leiden-Boston 2013, pp. 225 – 246.
- *The English Way to Realism: from Burley to Paul of Venice via the Oxford School*, in in AMERINI, F., CESALLI, L. (eds.), *Universals in the Fourteenth Century*, (ed.) Edizioni della Normale, Pisa 2017, pp. 37 – 64.

COURTENAY, W.J.

- *Schools and Scholars in Fourteenth-Century England*, Princeton University Press, Princeton 1987.
- *Capacity and Volition: A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, P. Lubrina, Bergamo 1990.
- *The Parisian Franciscan Community in 1303*, in *Franciscan Studies* 53, 1993, pp. 155-173.
- *Parisian Scholars in the Early Fourteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- *Early Scotists at Paris: a Reconsideration*, in *Franciscan Studies* 69, 2011, pp. 175 – 229.

COVA, L., NAGEL, S.

- *Res et signa. Studi di Maria Elena Reina*, (ed.) SISMEL, Edizioni del Galluzzio, Firenze 2010.

## Bibliografia

CROSS, R.

- *Duns Scotus*, Oxford University Press, New York and Oxford 1999.
- *Parisian Teaching on Divine Simplicity* in O. BOULNOIS, E. KARGER, J.-L. SOLÈRE, G. SONDAG (eds.), *Duns Scot a Paris, 1302-2002. Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002*, Turnhout, Brepols 2004, pp. 519 – 562.
- *Duns Scotus on God*, Ashgate Publishing Limited, Ashgate 2005.
- *The medieval Christian Philosophers*, I. B. Tauris, London, 2014.

DAMIATA, M.

- *Ockham e Pietro Aureolo*, in *Studi Francescani* 92, 1995, pp. 71-106.

DAVENPORT, A.

- *Esse Egressus and Esse Apparens in Peter Auriol's Theory of Intentional Being*, in *Mediaevalia Philosophica Polonorum*, XXXV, 2006, pp. 60-84.

DE LIBERA, A.

- *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Édition de Seuil, Paris 1996 (tr. Italiana: *Il problema degli universali: da Platone alla fine del Medioevo*, La Nuova Italia, Firenze 1999).

RIJK, L.M. DE.

- *A Special Use of Ratio in 13<sup>th</sup> and 14<sup>th</sup> Century Metaphysics*, in M. FATTORI, M. L. BIANCHI (eds.), *Ratio: Atti del VII Colloquio Internazionale del Lessico Europeo, Roma 9 – 11 Gennaio 1992*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 1994, pp. 197 – 218.
- *Giraldus Odonis O.F.M. Opera Philosophica. Vol II: De Intentionibus. Critical Edition with a Study of the Medieval Intentionality Debate up to Ca. 1350*, Brill, Leiden 2005.

## Bibliografia

DENERY, D. G.

- *The Appearance of Reality: Peter Aureol and the Experience of Perceptual Error*, in *Franciscan Studies* 55, 1998, pp. 17-52.
- *Seeing and Being Seen in the Later Medieval World. Optics, Theology, and Religious Life*, University Press, Cambridge 2005.

DREILING, R.

- *Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanerbischofs Petrus Aureoli (Pierre d'Auriol)* BGPTM 11.6, Münster 1913.

DUBA, W.

- *Aristotle's Metaphysics in Peter Auriol's Commentary on the Sentences*, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 12, 2001, pp. 549-73.
- *Aristotelian Traditions in Franciscan Thought: Matter and Potency According to Scotus and Auriol*, in I. TAIFACOS (ed.), *The Origins of European Scholarship*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2005, pp. 147-61.
- *The Legacy of the Bologna studium in Peter Auriol's Hylomorphism*, in K. EMERY, JR., W.J. COURTENAY, S.M. METZGER (eds.), *Philosophy and Theology in the 'Studia' of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts*, Brepols, Turnhout 2012, pp. 277-302.
- *The Souls after Vienne: Franciscan Theologian's Views on the Plurality of Forms and the Plurality of Souls, ca. 1315–1330*, in P.J.J.M. BAKKER, S.W. DE BOER, C. LEIJENHORST (eds.), *Psychology and the Other Disciplines. A Case of Cross-Disciplinary Interaction (1250–1750)*, Brill, Leiden 2012, pp. 171 – 271.

DUBA, W., SCHABEL, C. D.

- *Remigio, Auriol, Scotus, and the Myth of the Two-Year-Sentences Lecture at Paris*, in *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, 84, 2017, pp. 143-179.

## Bibliografia

DUMONT, S. D.

- *The Question on Individuation in Scotus's «Quaestiones super Metaphysicam»*, in L. Sileo (ed.), *Via Scoti. Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale. Roma, 9-11 marzo 1993*, (2 voll.), Antonianum, Roma 1995, vol. 1, pp. 193-227.
- *New Questions by Thomas Wylton*, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 9, 1998, pp. 341-79.
- *Duns Scotus's Parisian Question on the Formal Distinction*, in *Vivarium*, 43, 2005, pp. 7-62.

EBBESEN, S.

- *The Sophism 'Rationale est Animal' by Radaphuls Brito*, in *Cahiers de l'Institut du Moyen Age Grec et Latin*, 24, 1978, pp. 85 – 120.

FITZPATRICK, N. A

- *Walter Chatton on the Univocity of Being. A Reaction to Peter Aureoli and William Ockham*”, in *Franciscan Studies* 31, 1972, pp. 177-88.

FEDRIGA, R.

- *Mente divina e contingenza in Pietro Aureolo*, in *Rivista di Storia della filosofia*, 1, 2013, pp. 149 – 173.
- *La sesta prosa. Discussioni medievali su prescienza, libertà e contingenza*, Mimesis Edizioni, Sesto San Giovanni 2015.
- *Spazio mentale e esternalismo intenzionale in Pietro Aureolo*, in *Dianoia. Rivista di filosofia*, 21, 2, 2015, pp. 273 – 287.

FORNASIERI, G.

- *Peter Auriol on Connotative Distinction and His Criticism of Scotus's Formal Distinction*, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 29, 2018, pp. 231 – 274.



## Bibliografia

FRIEDMAN, R. L.

- *Conceiving and Modifying Reality: Some Modist Roots of Peter Auriol's Theory of Concept Formation*, in C. MARMO (ed.), *Vestigia, Imagines, Verba: Semiotics and Logic in Medieval Theological Texts (XII-XIV Century)*, Brepols, Turnhout 1997, pp. 305-21.
- *Peter Auriol on Intentions and Essential Predication*, in S. EBBESEN, R.L. FRIEDMAN (eds.), *Medieval Analyses in Language and Cognition*, The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, Copenhagen, 1999, pp. 415-30.
- *Divergent Traditions in Later-Medieval Trinitarian Theology: Relations, Emanations, and the Use of Philosophical Psychology, 1250-1325*, in *Studia Theologica* 53, 1999, pp. 13-25.
- *Peter Auriol on Intellectual Cognition of Singulars*, *Vivarium* 38, 2000, pp. 177-93.
- *Auriol, Peter*, in (ed.) E. N. ZALTA, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (<http://plato.stanford.edu/entries/auriol/>).
- *Intellectual Traditions at the Medieval University: The Use of Philosophical Psychology in Trinitarian Theology among the Franciscans and Dominicans, 1250–1350*, 2 voll., Brill, Leiden 2013.
- *Act, Species, and Appearance: Peter Auriol on Intellectual Cognition and Consciousness*, in G. KLIMA, (ed.) *Intentionality, Cognition, and Mental Representation in Medieval Philosophy*, Fordham University Press, New York, 2015, pp. 141-165.

GAUS, C.

- *Etiam realis scientia: Petrus Aureolis Konzeptualistische Transzendentalienlehre vor dem Hintergrund seiner Kritik am Formalitätens realismus*, Brill, Leiden, 2008.

GELBER, H. G.

- *Logic and the Trinity: A Clash of Values in Scholastic Thought, 1300-1335*, Doctoral Dissertation, University of Wisconsin, Madison 1974

GILSON, E.

- *Giovanni Duns Scoto*, Jaca Book, Milano 2008.

## Bibliografia

GORIS, W.

– *Implicit Knowledge – Being as First Known in Peter of Oriel*, in *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 69,1, 2002, pp. 33-65.

GRACIA, J. J. E.

– *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, Philosophia Verlag, München 1984.

– *Individuation in Scholasticism: The Later Middle Ages and the Counter-reformation (1150-1650)*, State University of New York Press, New York 1994

GRASSI, O.

– *Intuizione e significato. Adam Wodeham e il problema della conoscenza nel XIV secolo*, Jaca Book, Milano 1986.

– *Probabilismo teologico e certezza filosofica: Pietro Aureoli e il dibattito sulla conoscenza nel '300*, in GIULIO D'ONOFRIO (ed.), *Storia della teologia nel Medioevo v. III: La teologia delle scuole*, Piemme, Casale Monferrato 1996, pp. 515-40.

– *Intenzionalità. La dottrina dell'esse apparens nel XIV secolo*, Marietti, Torino 2005.

– *Giovanni Capreolo interprete di Pietro Aureoli*, in L. BIANCHI, O. GRASSI, C. PANTI (ed.), *Edizioni, Traduzioni e Tradizioni Filosofiche (Secoli XII – XVI)* 2 voll., Aracne Editrice, Roma 2018, vol. 1, pp. 199 – 213.

HALVERSON, J.L.

– *Peter Aureol on Predestination: A Challenge to Late Medieval Thought*, Brill, Leiden, 1998.

HENNINGER, M.

– *Relations: Medieval Theories, 1250-1325*, Oxford University Press, Oxford 1989.

– *Henry of Harclay on Universals*, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 19, 2008, pp. 411 – 452.

– *Scotus and Auriol on Relations*, in *Quaestio* 13, 2013, pp. 221-242.

## Bibliografia

HEYNCK, V.

- *Die Kommentare des Petrus Aureoli zum dritten Sentenzenbuch*, in *Franziskanische Studien* 51, 1969, pp. 1-77.

HOFFMAN, T.

- *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, (ed.), Brill, Leiden 2012.

KELLEY, F. E.

- *Walter Chatton vs. Aureoli and Ockham Regarding the Universal Concept*, in *Franciscan Studies* 41, 1984, pp. 222-49.

KEELE, R.

- *The Early Reception of Peter Auriol at Oxford*, in *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, 82(2), pp. 301 – 361.

KING, P.

- *The Problem of Individuation in Middle Ages*, in *Theoria* 66, 2000, pp. 159-164.
- *Why isn't the Mind-Body Problem Medieval?*, in H. LAGERLUND (ed.), *Forming the Mind. Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*, Springer, Berlin 2007, pp. 187 – 205.
- *Mediaeval Intentionality*, in *Quaestio* v. 10, 2010, pp. 25-44.

KITANOV, V.

- *Displeasure in Heaven, Pleasure in Hell: Four Franciscan Masters on the Relationship between Love and Pleasure, and Hatred and Displeasure*, in *Traditio* 58, 2003, pp. 285-340.
- *Durandus of St.-Pourcain and Peter Auriol on the Act of Beatific Enjoyment*, in S.F. BROWN, T. DEWENDER, T. KOBUSCH (eds.), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Brill, Leiden 2009, pp. 163-78.

## Bibliografia

KNEBEL, S.

- *What about Aureol? Mastri's Contribution to the Theory of the Distinction of Reason*, in M. FORLIVESI (ed.), *Rem in seipso cernere. Saggi sul pensiero filosofico di Bartolomeo Mastrius (1602-1673)*, Il poligrafo, Padova 2006, pp.415-37.
- *Aureol and the Abiguities of the Distinction of Reason*, in S.F. BROWN, T. DEWENDER, T. KOBUSCH (eds.), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Brill, Leiden 2009, pp. 325-37.

LAMI, A.

- *Plato metaphysicus (Quando Platone supera Aristotele): alcune riflessioni di Bonaventura, storico del pensiero*, in M. BORRIELLO, A. M. VITALE (eds.), *Princeps Philosophorum. Platone nell'Occidente tardo-antico, medievale e umanistico*, Città Nuova, Roma 2016, pp. 343 – 376.

LIČKA, L.

- *Perception and Objective Being: Peter Auriol on Perceptual Acts and their Objects*, in *American Catholic Philosophical Quarterly*, 90, 1, 2016, pp. 49 – 76.
- *Attention, Perceptual Content, and Mirrors: Two Medieval Models of Active Perception in Peter Olivi and Peter Auriol*, in *Filosofický časopis*, Special Issue 1, *Perception in Scholastics and Their Interlocutors*, 2017, pp. 101 – 119.
- *What is in the Mirror? The Metaphysics of Mirror Images in Albert the Great and Peter Auriol*, in BRIAN GLENNEY, JOSÉ SILVA (eds.), *The Senses and the History of Philosophy*, Routledge, London (forthcoming), pp. 131-148

LOUX, M.J.

- *Perspectives on the Problem of Universals*, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 19, 2008, pp. 601 – 622.

LÖWE, C. L.

- *Peter Auriol on the Metaphysics of Efficient Causation*, in *Vivarium* 55, 2017, pp. 239 – 272.

## Bibliografia

MAIERÙ, A.

– *Terminologia logica della tarda scolastica*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1972.

MANCINELLI, M.

– *Il principio di individuazione nel Commento di Landolfo Caracciolo alle Sentenze. Testo e studio*, Tesi di Dottorato inedita presso l'Università degli Studi di Salerno, 2017.

MARMO, C.

– *Relazioni pericolose*, in *Rivista di Storia della Filosofia*, 47, 1992b, pp. 365 – 374.

NANNINI, A.

– *Univocità metafisica dell'ens e individuazione mediante intensità di potenza in Duns Scoto*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 3, 2011, pp. 389 – 423.

NIELSEN, L.O.

– *Dictates of Faith versus Dictates of Reason: Peter Auriol on Divine Power, Creation, and Human Rationality*, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 7, 1996, pp. 213-41.

– *The Critical Edition of Peter Aureoli's Scholastic Works*, in A. CACCIOTTI, B. FAES DE MOTTONI (eds.), *Editori di Quaracchi 100 anni dopo. Bilancio e prospettive*, Editori Quaracchi, Roma 1997, pp. 217-25.

– *The Intelligibility of Faith and the Nature of Theology: Peter Auriol's Theological Program*, in *Studia Theologica* 53 (1999), pp. 26-39.

– *The Debate between Peter Auriol and Thomas Wylton on Theology and Virtue*, *Vivarium* 38, 2000, pp. 35-98.

– *Peter Auriol's Way with Words: The Genesis of Peter Auriol's Commentaries on Peter Lombard's First and Fourth Books of the Sentences*, in G.R. EVANS (ed.), *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, Brill, Leiden 2002, pp. 149-219.

– *The Quodlibet of Peter Auriol*, in C. SCAHBEL (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, Brill, Leiden 2007, pp. 267-331.

## Bibliografia

– *Peter Auriol on the Categories of Action and Passion: The Second Question of His Quodlibet*, in K. EMERY, JR., R.L. FRIEDMAN, A. SPEER, (eds), *Philosophy and Theology in the Long Middle Ages. A Tribute to Stephen F. Brown*, Brill, Leiden, 2011, pp. 375-436.

NOONE, T. B.

– *Ascoli, Wylton and Alnwick on Scotus's Formal Distinction: Taxonomy, Refinement and Interaction*, in S.F. BROWN, T. DEWENDER, T. KOBUSCH (eds.), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Brill, Leiden 2009, pp. 127 – 149.

PALADINI, C.

– *Essere ed essenza secondo Pietro Aureoli*, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 29, 2018, pp. 275 -330.

– «*Omnis res, eo quod est, singularis est*». *Pietro Aureoli sulla composizione metafisica dell'ente singolare*, in *Rivista di Storia della Filosofia*, 4, 2018, pp. 569 – 593.

PANACCIO, C.

– *Mental Representations*, in R. PASNAU (ed.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, vol. 1, pp. 346 – 356.

PARISOLI, L.

– *Unità numeriche e unità meno- che-numeriche nella strategia realista: Giovanni Duns Scoto e Pietro Tommaso*, in *Mediaeval Sophia*, 2010, pp. 50-64.

PASNAU, R.

– *Theories of Cognition in Later Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.

## Bibliografia

PELSTER, F.

– *Zur Ueberlieferung des Quodlibet und anderer Schriften des Petrus Aureoli O.F.M.*, in *Franciscan Studies* 14, 1954, pp. 392-411.

PERLER, D.

– *What Am I Thinking About? John Duns Scotus and Peter Aureol on Intentional Objects*, in *Vivarium* 32, 1994, pp. 72-87.

– *Peter Aureol vs. Hervaeus Natalis on Intentionality: A Text Edition with Introductory Remarks*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 61, 1994, pp. 227-62.

– *What are Intentional Objects? A Controversy among Early Scotists*, in *Ancient and Medieval theories of Intentionality*, (ed.) D. PERLER, Brill, Leiden-Boston-New York 2001, pp. 203 – 226.

PICKAVÉ, M.

– *Metaphysics as First Science: The Case of Peter Auriol*, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 15, 2004, pp. 487-516.

– *The Controversy Over The Principle Of Individuation In Quodlibeta*, in *Theological Quodlibeta in the Middle Ages: the Fourteenth century v. VII*, pp. 267-332, (ed.) C. D. SCHABEL, Brill, Leiden-Boston 2007, pp. 17 – 79.

– *Peter Auriol and William of Ockham on a Medieval Version of the Argument from Illusion*, in J. PELLETIER, M. ROQUES (eds.), *The Language of Thought in Late Medieval Philosophy. Essays in Honor of Claude Panaccio*, Springer, Berlin 2017, pp. 183-198.

PINBORG, J.

– *Radulphus Brito on Universals*, in *Cahiers de l'Institut du Moyen Age Grec et Latin* 35, 1980, pp. 56-142.

PINI, G.

– *Scotus's Essentialism. A Critique of Thomas Aquinas's Doctrine of Essence in the «Questions on the Metaphysics»*, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 14, 2000, pp. 227-262.

## Bibliografia

– *Scotus on Individuation*, in *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics* 5 (2005), pp. 50-69.

– *The Individuation of Angels from Bonaventure to Duns Scotus*, in T. HOFFMANN (ed.), *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, Brill, Leiden and Boston 2012, pp. 79–115.

POPPI, A.

– *L'antropologia averroistica nel pensiero di Pietro Auriol*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 70, 1978, pp. 172-192.

PORRO, P.

– *Tra l'oscurità della fede e il chiarore della visione. Il dibattito sullo statuto scientifico della teologia agli inizi del XIV secolo*, in L. BIANCHI, C. CRISCIANI (eds.), *Forme e oggetti della conoscenza nel XIV secolo. Studi in ricordo di M.E. Reina*, Micrologus, Firenze 2015, pp. 195 – 256.

– *Il timore dell'altra parte: il ruolo della formido nei dibattiti scolastici sull'assenso (da Tommaso d'Aquino a Pietro Aureolo)*, in *Archivio di Filosofia*, 2015, pp. 209 – 220.

PREZIOSO, F.

– *La teoria dell'essere apparente nella gnoseologia di Pietro Aureolo, O. F. M. († 1322)*, in *Rivista Studi Francescani*, Anno XXII, (XLVI) – Fasc. 1-2, Gennaio-Giugno, 1950, pp. 15 – 43.

– *Essenza ed esistenza in Pietro Aureolo*, in *Rassegna di scienze filosofiche* 18, 1965, pp. 104-25.

RISERBATO, D.

– *La ristrutturazione gnoseologica della metateologia. «Suscettibilità» scientifica della natura divina e multiformità dell'habitus theologicus in Pietro Aureolo († 1322)*, in *Franciscan Studies*, 74, 2016, pp. 277-306

RODE, C.

– *Peter Auriol on Universals and the Notion of Passive Conception*, in F. AMERINI, L. CESALLI (eds.), *Universals in the Fourteenth Century*, Edizioni della Normale, Pisa 2017, pp.138 – 154.



## Bibliografia

SCHABEL, C.D.

- *Place, Space, and the Physics of Grace in Auriol's Sentences Commentary*, in *Vivarium*, 38, 2000, pp. 117 – 161.
- *Auriol's Rubrics: Citations of University Theologians in Peter Auriol's Scriptum in Primum Librum Sententiarum*", in S.F. BROWN, T. DEWENDER, T. KOBUSCH (eds.), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Brill, 2009, pp. 3-38.

K. SHIBUYA

- *Duns Scotus on "ultima realitas formae"*, in M. CARBAJO NUÑEZ (ed.), *Giovanni Duns Scoto. Studi e ricerche nel VII Centenario della sua morte*, (2 voll.), Antonianum, Roma 2008, vol. 1, pp. 379 – 393.

SPADE, P.V.

- *The Unity of a Science according to Peter Auriol*, in *Franciscan Studies*, 32, 1972, pp. 203-17.

SPRUIT, L.

- *Species intelligibilis: From Perception to Knowledge*, 2 voll., Brill, Leiden 1997.

SUAREZ-NANI, T.

- *Les anges et la philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées au XIII<sup>e</sup> siècle*, Vrin, Paris 2002.
- *Un nuovo contributo al problema dell'individuazione: Francesco de Marchia e l'individualità delle sostanze separate*", in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 16, 2005, pp. 405-59.
- *Singularite et individualite selon Pierre Auriol*, in S.F. BROWN, T. DEWENDER, T. KOBUSCH (eds.), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Brill, Leiden 2009, pp. 339-57.
- *L'innato e l'acquisito*", in L. BIANCHI, C. CRISCIANI (eds.), *Forme e oggetti della conoscenza nel XIV secolo. Studi in ricordo di M.E. Reina*, Micrologus, Firenze 2015, pp. 135 – 194.

## Bibliografia

– *Nature spécifique, degrés et modes intrinsèques: l'héritage de Duns Scot chez Landulphus Caraccioloet François de Meyronnes*, in F. AMERINI, L. CESALLI (eds.), *Universals in the Fourteenth Century*, Edizioni della Normale, Pisa 2017, pp. 155 – 186.

TACHAU, K.H.

– *Peter Aureol on Intentions and the Intuitive Cognition of Non-existents*, in *Cahiers de l'Institut du Moyen Age Grec et Latin* 44, 1983, pp. 122-50.

– *Vision and Certitude in the Age of Ockham: Optics, Epistemology and the Foundation of Semantics, 1250-1345*, Brill, Leiden 1988.

– *The Preparation of a Critical Edition of Pierre Auriol's Sentences Lectures*, in A. CACCIOTTI, B. FAES DE MOTTONI (eds.), *Editori di Quaracchi 100 anni dopo. Bilancio e prospettive*, Editori Quaracchi, Roma 1997, pp. 205-216.

– *Some Aspects of the Notion of Intentional Existence at Paris, 1250-1320*, in S. EBBESEN, R.L. FRIEDMAN (eds.), *Medieval Analyses in Language and Cognition*, The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, Copenhagen 1999, pp. 331-53.

– *Scholastics on Colors in the Mind, Colors in the World*, in L. BIANCHI I, C. CRISCIANI (eds.), *Forme e oggetti della conoscenza nel XIV secolo. Studi in ricordo di M.E. Reina*, Micrologus, Firenze 2015, pp. 337 – 370.

TAIEB, H.

– *What is Cognition? Peter Auriol Account*, in *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, 85, 2018, pp. 109 – 134.

TWEEDALE, M.

– *Scotus vs. Ockham. A Medieval Dispute over Universals*, 2 voll., Edwin Mellen, Lewiston, Queenstown, and Lampeter, 1999

VANNI ROVIGHI, S.

– *L'intenzionalità della conoscenza secondo P. Aureolo*, in *L'Homme et son destin* (Louvain-Bruxelles 1958 [1960]), pp. 673 – 680.

## Bibliografia

– *Una fonte remota della teoria husserliana dell'intenzionalità*, in E. PACI (ed.), *Omaggio a Husserl*, Il Saggiatore Milano 1960, pp. 47 – 65.

VIGNAUX, P.

– *Note sur la relation du conceptualisme de Pierre d'Auriol à sa théologie trinitaire*, in *Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes, sc. religieuses* (1935 [1937]).

VITTORINI, M.

– *Life and Works*, in A. D. CONTI (ed.), *A Companion to Walter Burley. Late Medieval Logician and Metaphysician*, Brill, Leiden 2013, pp. 17 – 48.

WARDZINSKI, M.F.

– *Essence and Existence and the Distinctions Problem in the Philosophy of Peter Aureoli*, Ph.D. dissertation, The Catholic University of America, 1976.

WÖHLER, H. U.

– *Universals and Individuals*, in A. D. CONTI., (ed.), *A Companion to Walter Burley, Late Medieval Logician and Metaphysician*, Brill, Leiden-Boston 2013, pp. 167 – 189.

WÖLLER, F.

– *Theologie und Wissenschaft bei Petrus Aureoli. Ein scholastischer Entwurf aus dem frühen 14. Jahrhundert*, Brill, Leiden, 2015.

## Bibliografia

*Studi di interesse generale:*

E. AUERBACH,

– *Il fattore personale nell'ascendente di San Francesco d'Assisi*, in *San Francesco, Dante, Vico ed altri saggi di filologia romanza*, De donato, Bari 1970, pp

BALTHASAR, H. U.

– *Nello spazio della metafisica*, in *Gloria*, vol. 5, Jaca Book, Milano 1978.

CAMPBELL, K.

– *Abstract Particulars*, Basil Blackwell, Oxford 1990

D'ONOFRIO, G.

– *Storia del pensiero medievale*, Città Nuova, Roma 2013.

GILSON, E.

– *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, BUR, Milano 2011.

GRACIA, J. J. E, NOONE, T. B.

– *A companion to Philosophy in the Middle Ages*, Blackwell Publishing, 2002.

HUIZINGA, J.

– *L'autunno del Medioevo*, Bur, Milano 1998.

JEDIN, H.

– *Tra medioevo e Rinascimento*, in *Storia della Chiesa*, vol. 5/2, Jaca Book, Milano 1977.

## Bibliografia

KRETZMANN, N., KENNY, A., PINBORG, J.

– *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100 – 1600*. Cambridge University Press, Cambridge 1982.

LAGERLUND, H.

– *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy between 500 and 1500*, Springer, Berlin 2010.

PASNAU, R.

– *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, 2 voll.

## Bibliografia

Sitografia:

DUBA, W., FRIEDMAN, R. L., SCHABEL, C.

– *The Electronic Scriptum*

(<http://www.peterauriol.net>)

HOFFMANN, T.

– *Duns Scotus Bibliography from 1950 to the Present*

(<https://sites.google.com/site/scotusbibliography/>)

ZALTA, E, N.

– *Stanford Encyclopedia of Philosophy*

(<https://plato.stanford.edu>)

BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA

(<https://www.vaticanlibrary.va/home.php?ling=it>)

THE MEDIEVAL ACADEMY OF AMERICA

– *Medieval Digital Resources (MDR)*

(<http://mdr-maa.org> )

INTERNETCULTURALE

(<http://www.internetculturale.it> )

TOMO II





## Introduzione alla *Collatio* di *Rep. II*, d.9, qq. 2 – 3.

### 1.1 La tradizione manoscritta

La tradizione manoscritta del Commento al II Libro delle Sentenze di Aureoli è piuttosto ricca. Il testo viene tramandato da 16 esemplari, benché non in maniera omogenea. La maggior parte dei codici riproduce l'intero Commento. Sei manoscritti riportano solo alcune questioni scelte. Anche in questo caso, si tratta di collezioni diverse per ogni esemplare. Riportiamo qui l'elenco dei testimoni di cui siamo a conoscenza allo stato attuale delle ricerche:

#### **A Assisi, Biblioteca del Convento di S. Francesco, Ms. 197<sup>1</sup>**

XIV secolo, membranaceo, 205 x 155mm, colonna unica, ff. 1r – 3r Tabula quaestionum; ff. 3r-32r: IOANNES DUNS SCOTUS, *In II Sententiarum* (gruppo di quaestiones tratte dall'*Ordinatio*), Incipit: *Utrum alius a voluntate causet effective actum in voluntate*; ff. 32v-94r: PETRUS AUREOLI, *Rep. in II Sententiarum* (gruppo di 63 quaestiones abbreviatae), Incipit: *Utrum obstinatio angeli in malo fuerit*; ff. 51v-52r: NICOLAS DE LYRE, *Expositio fr. Nicolay de Lira ord. min. super orationem dominicam*, Incipit: *Sic autem orabitur. Hic docet salvator modum orandi*; ff. 94v-97v: BONAVENTURA, *Expositio decem preceptorum de tertio sententiarum*, ff. 97v-99v: PETRUS AUREOLI, *In II Sententiarum*, dd. 26 – 28<sup>2</sup>, Incipit: *Utrum gratia et virtutes realiter distinguantur*, Explicit: *Utrum merito debeatur premium de condigno*.

#### **B Barcelona, Archivo de la Corona de Aragón, Ms. Ripoll 77bis<sup>3</sup>**

XIV secolo (datazione ipotizzata da Heynck: 1317 – 1323), mano francese membranaceo, 300x210mm, due colonne (raccolta di questioni, fra cui una selezione di alcune tratte dal Commento al II Libro)

---

<sup>1</sup> Cf. C. Cenci, *Bibliotheca manuscripta ad Sacrum Conventum Assisiensem*, vol. 2, Casa editrice francescana, Perugia 1981, pp. 568 – 569.

<sup>2</sup> Questa attribuzione manca nel testo di Cenci.

<sup>3</sup> Cf. VALENS HEYNCK, *Die Kommentare des Petrus Aureoli zum dritten Sentenzenbuch*, in *Franziskanische Studien* 51, 1969, pp. 1 – 77.

**D Düsseldorf, Landes und Staatsbibliothek, Ms. B. 159<sup>4</sup>**

Ultimo quarto del XV secolo, luogo di copia: Paesi Bassi, cartaceo, 270x200mm, due colonne; ff. 1r-178v: PETRUS AUREOLI: *Quaestiones theologicae XLV*; ff. 179r-192v: ID., *De conceptione B. V. M.*; ff. 192v-203v, ID., *Repercussorium editum contra adversarium innocentiae matris Dei*, f. 204r-205v, note teologiche, mano del XVI secolo.

**Fb Firenze, Biblioteca nazionale centrale, Ms. conv. soppr. A.3.120**

XIV secolo (data stimata: 1318 – 1350), mano francese, membranaceo, 325x225mm, due colonne; ff. 1r-124r: PETRUS AUREOLI, *Rep. in II Sententiarum*, Incipit: *Quia doctores communiter in principio huius secundi libri movere consueverunt*, Explicit: *Explicit lectura super Secundum Librum Sententiarum sub magistro Petro Aureoli de ordine fratrum Minorum doctore in sacra theologia tempore quo legebatur reportata Parisius sententias videlicet anno Domini millesimo trecentesimo decimo octavo et sunt questiones numero CXL*. Nota di possesso: *Hoc librum est ad usum fratris Iacobi de Nuti de Florentia ordinis minorum*.

**Fc Firenze, Biblioteca nazionale centrale, Ms. conv. soppr. B.6.121**

XIV secolo, membranaceo, 320x240mm, due colonne.

**N Napoli, Biblioteca nazionale, Ms. VII.C.3<sup>5</sup>**

XIV secolo, varie mani, membranaceo, 238x335mm, due colonne, ff. 1r-110r: ANONYMUS (già attribuito a Conradus de Soltau, ma scritto da un anonimo del sec. XIII che assimila la *Summa Halesiana*), ff. 111r-199r: PETRUS AUREOLI, *Rep. in II Sententiarum*, Incipit: *Quia doctores communiter in principio huius secundi libri movere consueverunt*, Explicit: *dominus auxilium [...] cui esse honor ... in secula seculorum. Amen*. *Explicit Secundus Liber Sententiarum secundum lecturam fratris Petri Aureoli recollectam eo legente in scholis Parisiis*, ff. 199v-200r: *note varie e schemi*, ff. 200v-201r: *sermone generico*

---

<sup>4</sup> Cf. S. Boochs, *Kurzinventar der Handschriften der Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf*; A. MAZUREK, J. OTT, *Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf. Handschriftenabteilung: Kataloge der Handschriftenabteilung*, Harrassowitz 2011, pp. 213 – 215.

<sup>5</sup> Cf. C. CENCI, *Manoscritti francescani della Biblioteca nazionale di Napoli*, Quaracchi Florentiae, Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1971-, vol. 1, p. 398.

*per laurea in leggi* (nelle annotazioni è citato Baldo), f. 202rv: *elenco delle questioni di PETRUS AUREOLI*.

**O Oxford, Balliol College, Ms. 63<sup>6</sup>**

XIV secolo (poco dopo il 1330), diverse mani, tutte inglesi, membranaceo, 320x225mm, due colonne, ff. 1r-17v: PETRUS AUREOLI, *Rep. in II Sententiarum* (frammenti), Incipit: *Incipiunt conclusiones magistri Petri Aureoly. Utrum tempore praeterito secundum suam formalem rationem repugnet contrarie ratio infiniti* (la questione si interrompe a d. 18, q. 89: *ad determinatam virtutem animatamideo*), f. 18r è vuoto, f. 18v è una lista delle questioni, ff. 19r-21v: PETRUS AUREOLI et THOMAS DE WYLTONA: Incipit f. 19r: *Aureoli. Determinacio fratris Petri Aureoli. Utrum virtus in quantum virtus sit ens per accidens: quod sic*, Incipit f. 19v: *Wyltona. Utrum habitus theologicus sit practicus vel speculativus. Dicit hic una oppinio et est Aureoli quod est pure practicus*, Incipit f. 20v: *Aureoli. Utrum accio differat a forma agentis tanquam res alia*, Incipit f. 21r: *Aureoli. Quaestio est utrum habitus practicus et speculativus distinguantur ab invicem per esse principium activum in ipso sciente*, Incipit f. 21v: *Aureoli. Utrum sola distinctio racionis facta per intellectum sufficiat ad tollendum omnem contradccionem in divinis: quod sic*, Incipit 21v: *Aureoli. Utrum ad visionem beatificam requiratur similitudo creata*, ff. 22r-22v: ANONYMUS, Incipit: *Quaestio super primum Sentenciarum. Quia supponitur in lectione quod Deus sit subiectum in hac sciencia, ideo quaero de racione formali sub qu Deus habeat hic poni subiectum et est quaestio ista. Utrum Deus sit hic subiectum sub alia racione magis speciali et magis contracta quam sit abstracta racione deitatis: quod sic*, f. 23r: ANONYMUS, Incipit: *Utrum viator possit naturaliter pervenire ad cognoscendum omnia saluti suae necessaria et probatur quod sic* (non conclusa), ff. 23r-23v: ANONYMUS, Incipit: *Leccio in Librum Ecclesiastes. Vanitas vanitatum etc. secundum quod dicit beatus Augustinus secundo libro de doctrina Christiana c. 7 in fine quantum autem minor est auri et argenti – que doctrina sanctorum expositorum est quorum consorcio nos coniungat rex omnium seculorum. Amen*, ff. 24r-26r: DYONISIUS DE BURGO, Incipit: *Utrum finis per se sacre scripture in via sit amare Deum et arguitur quod non*, ff. 28r-51v: JOHANNIS DE BONONIA VEL DE LANA, *Quaestiones de anima*, Incipit: *Quaestio de anima humana coniuncta corpori ut forma sit principium individuacionis: quod sic*, f. 51v: ID., Incipit: *Leccio in Sententias. Fluvius egrediebatur etc. beatus Gregorius 18 moralium super illud Job 28 profunda quoque fluviorum*

---

<sup>6</sup> Cf. R. A. B. MYNORS, *Catalogue of the manuscripts of Balliol College. Oxford*, Clarendon Press, Oxford 1963, pp. 43 – 49.

etc... *Super 2 m. Fluvius etc. Beatus Gregorius 26 moralium super illud Job 35 Suscipe celum*, ff. 52r-53r: THOMAS DE ANGLIA vel WYLTONA, Incipit: *An intellectivam esse formam corporis humani possiti ratione necessaria probari et convinci evidenter: quod sic*, ff. 53v-54r sono vuoti, ff. 54v-56v: PETRUS AUREOLI, *Rep. in I Sententiarum*, Circa secundum vero considerandum quod aliqui dicere voluerunt quod proprietates et essentia sunt quid secundum rem, ff. 57r-59r: AEGIDIUS ROMANUS et ALII, *Recollecciones super secundum Sententiarum*, Incipit: *Utrum ex ordine encium in ultimum finem possit concludi productio eorum a Deo: quod non*, ff. 59r-59v: ID., *Principium in Sentencias*, Incipit: *Sceptrum aureum protendit manu etc. Divina sapiencia per sacram scripturam homini revelata cum eius revelacio evangelica sit cognicio*, ff. 60r-66r: ANONYMUS, *Quaestiones circa viginti*, Incipit: *Utrum Deus sub absoluta ratione deitatis sit subiectum in theologia*, f. 66v è vuoto, ff. 67r-85v: ANONYMUS, *Quaestiones in Libro I Sententiarum*, dd. 1 – 3, Incipit: *Utrum theologia sit proprie scientia: quod non, quia est proprie sapiencia*, ff. 86r-87v: PETRUS AUREOLI, *Quodlibet* (estratti da qq. 8,9,10), ff. 87v-88r, *Quaestio Gerardi in principio terciū: Utrum una persona possit incarnari absque hoc quod alia incarnetur; quod non ... Utrum fuit necesse Christum pati pro redemptione generis humani: quod non ... Utrum corpus Christi possit esse sub sacramento altaris sine sui mutacione: dicendum quod sic ... Utrum anima humana appetat reuniri corpori: quod non*, f. 88v, *Principium in 4 libros Sententiarum. Ecce 4 quadrige etc sicut dicit glosa super epistolas Pauli in principio, principia rerum primo querenda sunt – sculorum amen*, ff. 89r-99v: BEVERLEY, *Utrum deus sit trinus et unus: quod non ... Utrum a quacumque creatura rationali solus desu sit propter se finaliter diligendus et arguitur quod non*, ff. 100r-111v: ANONYMUS, *Quodlibet*, Incipit: *In secundo quolibet queruntur quedam de deo et quedam de creaturis. Et erat questio utrum possit videri divina essencia ita quod non videatur persona: quod sic arguitur*, ff. 112r-131v: ROBERTUS DE WINCHELSE, *Questiones disputate*, Incipit: *Questio de proprietatibus relativis in generali modo querendum est de illis in speciali et primo utrum ingenitum sit proprietas patris in divinis et arguitur quod non*, ff. 132r-143v: ROBERTUS DE WINCHELSE: *Quodlibet*, Incipit: *In nostra disputatione generali nuper facta de quolibet querebantur quedam circa creatorem scilicet ipsum deum et quedam circa creaturas etc. Circa attributa divina querebatur istud tantum: Supposito quod in attributis divinis sit distincio a quo vel respectu cuius est talis distincio attributorum in deo*, ff. 144r-149v: ANONYMUS, *Quodlibet*, qq. 14, 15, ff. 155r-161v: ROBERTUS DE WINCHELSE, *Quodlibet*, Incipit: *In disputatione nostra generali de quolibet quesitum est de deo et de creatura, et de deo primo in se secundo comparative. De deo in se queruntur duo: primum est utrum persona in divinis significet aliquid commune nichil proprium,*

*secundum est utrum respectus ydeales ubi deo sint reales et realiter differentes vel non sed solum secundum rationem, ff. 162r-169v: AEGIDIUS ROMANUS, Quaestiones de cognitione angelorum, Incipit: Quaestio est utrum angelus intelligat seipsum per essenciam suam, et videtur quod non ...f. 165r: Questio est: Supposito quod angelus non intelligat alia a se per essencias eorum, utrum illud per quod intelligit alia a se sit species aliqua sibi formaliter inherens vel aliquis habitus angelo connaturalis.*

**Pg Padova, Biblioteca Antoniana, Ms. 161 scaff. ix**

XIV secolo, mano non italiana, forse francese, membranaceo, due colonne, 310x210mm, ff. 1r-110v: PETRUS AUREOLI, *Rep. in II Sententiarum*, ff. 1r-3r, ID., Incipit: *Quia doctores communiter in principio huius secundi libri movere consueverunt*, Explicit: *Explicit Secundus Liber Sententiarum secundum lecturam magistri Petri Aureoli ordinis fratrum minorum eo legente Parisiis recollectam.*

**Pi Padova, Biblioteca Universitaria, Ms. 1580**

XIV secolo, membranaceo, due colonne; collezione di questioni fisiche e metafisiche tratte da testi di Aureoli, tra cui alcune prese dal Commento al II Libro delle Sentenze.

**Pb Paris, Bibliothèque Nationale de France, Ms. latin 3066**

XIV secolo (seconda metà), membranaceo, due colonne, 325x210mm, ff. 1r-116v: PETRUS AUREOLI, *Rep. in II Sententiarum (collatio inedita)*.

**Pc Paris, Bibliothèque Nationale de France, Ms. latin 15867**

XIV secolo, membranaceo, due colonne, mano probabilmente francese, ff. 1r-140v: PETRUS AUREOLI, *Rep. in II Sententiarum*, Incipit: *Quia doctores communiter in principio huius secundi libri movere consueverunt*, Explicit: *Explicit Secundus Liber Sententiarum secundum lecturam fratris Petri Aureoli recollectam eo legente in scholis Parisiis, cui sit salus et reportatori, in fine saeculi. Amen*, ff. 141r-208r: PETRUS AUREOLI, *Quodlibet*.

**Pj Pelplin, Biblioteka Seminarium duchownego, Ms. 46/85<sup>7</sup>**

XIV secolo, membranaceo, 321x218mm, ff. 3r-113v: PETRUS AUREOLI, *Rep. in IV Sententiarum*, Incipit: *Spiritus vite erat in rotis, Ez. 1, scilicet sacramentorum. Ad evidenciam sacramentorum in generali quaero illam questionem, utrum sacramentis seu sacramentorum ministris communicari potuerit virtus aliqua creativa. Samaritanus ergo vulnerato approprians. In isto quarto libro postquam magister in aliis libris egit de rebus, ff. 114r-240v: ID., Rep. in II Sententiarum*, Incipit: *Tota una iuxta cherub Ex.; Universa materia totius creature. Quia doctores communiter in principio huius secundi libri movere consueverunt questionem unam valde difficilem. Creationem rerum etc. postquam magister in primo libro determinavit de rebus, quibus fruendum est, ff. 241r-248v: ID., Rep. in III Sententiarum*, Incipit: *Circa tertium primo quero utrum possibile fuerit naturam verbi incarnari.*

**Vg Vaticano (Città del), Biblioteca Apostolica, Ms. Borgiano 404**

XIV secolo, membranaceo, due colonne, 225x325mm, ff. 1r-82r: PETRUS AUREOLI, *Rep. in II Sententiarum*, Incipit: *Quia doctores communiter in principio huius secundi libri movere consueverunt*, Explicit: *Explicit Secundus Sententiarum secundum lecturam fratris Petri Aureoli cui sit laus et ei gratia, in fine saeculi. Amen.*

**Vi Vaticano (Città del), Biblioteca Apostolica, Ms. Vat. lat. 942**

XIV secolo, membranaceo, due colonne, mano non italiana, ff. 1r-95v: PETRUS AUREOLI, *Rep. in II Sententiarum*, Incipit: *Quia doctores communiter in principio huius secundi libri movere consueverunt*, Explicit: *Explicit Secundus Liber Sententiarum secundum lecturam fratris Petri Aureoli, cui sit salus et honor.*

**VI Vaticano (Città del), Biblioteca Apostolica, Ms. Vat. lat. 943**

XV secolo, membranaceo, due colonne, 1r-50v: FRANCISCUS DE MARCHIA, *Quaestiones super libris Sententiarum. Quaestiones plurimae super II libro*, ff. 51r-60r: PETRUS AUREOLI, *Quaestiones in IV Sententiarum (quaestio prooemialis; d.1, qq. 1-2, ff.*

---

<sup>7</sup> Cf. WLADYSŁAW SENKO, *Rekopisy Biblioteki Seminarium duchownego w Pelplinie*, Biblioteka narodowa, Warszawa 1969, p. 19.

114v-115v: PETRUS AUREOLI, *Rep. in II Sententiarum*, (d. 25, aa. 1-2, fino a “*movet tamen ad deliberationem in quantum praesente*”).

**Vm Vaticano (Città del), Biblioteca Apostolica, Ms. Vat. lat. 944**

XV secolo, cartaceo, due colonne, ff. 1r-74r: PETRUS AUREOLI, *Compendium sive Quaestiones breves in lib. I-IV Sententiarum cum indicibus*.

**Vn Vaticano (Città del), Biblioteca Apostolica, Ms. Vat. lat. 946**

Metà del XIV secolo (data ipotizzata: 1338 – 1355), cartaceo, una colonna, ff.17r-v: GERARDUS DE PRATO, *Breviloquium*, f. 22r-v: ANONYMUS, *quaestiones in librum I Sententiarum*, ff. 23r-29r: NICOLAS BONET, *Epitoma Philosophiae naturalis*, ff. 29v-37v: NICOLAS BONET, *Epitome Metaphysicae*, ff. 38r-41r: NICOLAS BONET, *Epitome Theologiae naturalis*, ff. 42r-55r: PETRUS AUREOLI, *Rep in I Sententiarum contractae*, ff. 55v-86v: PETRUS AUREOLI, *Rep in II-IV Sententiarum* (versione ridotta) 74r: ANONYMUS, *Prologus in librum IV* [?] *Sententiarum*, ff. 88r-91v: PETRUS AUREOLI, *Quodlibet* (versione ridotta), ff. 95r-100v: BONAVENTURA, *Carmina super quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, ff.104r-105v: *Quaestio disputata de catholico non catholicum rebus suis spoliante*.

**VQ Vaticano (Città del), Biblioteca Apostolica, Ms. Vat. lat. 6768**

XIV secolo, membranaceo, due colonne, ff. 21ra-49vb: PETRUS AUREOLI, *Rep. in I-II Sententiarum* (37 *quaestiones*), ff. 98rb-100vb: FRANCISCUS DE MARCHIA, *Quodlibet*, q. 3, ff. 227rb-228va: LANDULPHUS CARACCIOLUS, *Principium in II Sententiarum*, ff. 197v-200v: HERVAEUS NATALIS, *De materia coeli* (qq. 3-4), ff. 89vb-95ra, 172r-173v, 252va-257va: GUILLELMUS DE ALNWICK, *Determinationes*, ff. 165ra-167rb: ANTONIUS PARMENSIS, *Quaestio de intellectu possibili*, ff. 194ra-197va: BARTHOLOMAEUS DE BRUGIS, *Quaestio de specie intelligibili*, ff. 239va-242ra: FERRANDUS HISPANUS, *Quaestio de specie intelligibili*, ff. 183vb-186rb, 193rb-194ra, 207va-208vb, 229rab, 246va-248vb: ANGELUS DE ARETIO, *Quaestiones disputatae*, ff. 101r-160v: THADDAEUS DE PARMA, *Quaestiones super librum Metaphysicorum*.

X *Commentariorum in Secundum Librum Sententiarum (ed.) Petri Aureoli Verberii Ordinis Minorum Archiepiscopi Aquensis S. R. E. Cardinalis Commentariorum in Secundum Librum Sententiarum. Tomus secundus, ex Typographia Alojsii Zannetti, Romae 1605.*

Per quanto riguarda lo stemma, si segue lo studio di Schabel<sup>8</sup>, che formula un'ipotesi a partire dall'analisi di d. 2, p. 3, q. 1 del Commento al II Libro. Sulla base di alcune iniziali evidenze paleografiche, Schabel individua due distinte famiglie di manoscritti. Il primo gruppo è composto da: FbPbPcPiPj; il secondo da: DFcNPgVgViX. Di questi due gruppi, Fb e Pb sarebbero i rispettivi esemplari e quindi considerati come i due più rappresentativi ed affidabili testimoni delle distinte tradizioni manoscritte: «Fb has few enough errors that it could be the exemplar from which stem all other witnesses [...] Ranking the groups from best to worst: PgDVIFcNVg [...] and FbPjPiPcPb, Pb being quite a bit worse. Overall ranking: FbPjPgPiPcDVIFcVgXPb»<sup>9</sup>. Facendo affidamento a tale ricostruzione, Fb e Pg sono stati qui usati come testimoni di riferimento per la costituzione del testo proposto in appendice. Nel complesso, entrambe le fonti manoscritte presentano una lezione di superiore qualità rispetto all'edizione a stampa del 1605, decisamente povera e inaffidabile. Oltre ad alcune incongruenze grammaticali che la lettura dei manoscritti permette di correggere, sono diversi i casi in cui il testo oscuro nella versione a stampa viene risolto dal paragone con Fb e Pg.

Come riporta la scheda del manoscritto, Fb apparteneva alla Biblioteca del Convento di Santa Croce di Firenze, fatto attestato dalla nota di possesso: «Liber, Conventus Sancte Crucis de Florentia ordinis minorum in quo [...] Petri Aureoli [...] super secundum sententiarum. n. 355». La sua redazione è collocabile in un arco di tempo che va dal 1318 al 1350 circa. Il termine *post quem* è certo, perché all'*explicit* contenuto al f. 123rA si legge: «Explicit lectura super Secundum Librum Sententiarum sub magistro Petro Aurioli de ordine fratrum Minorum doctore in sacra theologia tempore quo legebatur reportata Parisius sententias videlicet anno Domini millesimo trecentesimo decimo octavo et sunt questiones numero CXL». L'area di produzione del manoscritto è probabilmente il Nord della Francia. È un manoscritto membranaceo, con guardie membranacee, scritto su due colonne di 54 righe. Le dimensioni: mm 325 x

<sup>8</sup> Cf. C. D. SCHABEL, *Place, Space, and the Physics of Grace in Auriol's Sentences Commentary*, in *Vivarium*, 38, 2000, pp. 155 – 156.

<sup>9</sup> Cf. *Ibi.*, p. 156.



225 (c. 20). I fascicoli sono legati; cartulazione moderna a lapis nel margine inferiore interno recto. Vi sono tracce di fascicolazione antica (in numeri romani) nel margine inferiore recto esterno.

Di Pg si ha già notizia nel 1886. Nel testo: “I codici manoscritti della Biblioteca Antoniana di Padova”, descritti ed illustrati dal bibliotecario P.M. Antonio Maria Iosa<sup>10</sup>. Per quanto riguarda la datazione, vale lo stesso discorso di Fb. Si tratta di un codice membranaceo del XIV secolo ed anche in questo caso il termine *post quem* è sicuramente il 1318. Il testo è presentato su due colonne di 55 righe; dimensioni: 320x225; pergamena scelta. La mano del copista non è italiana<sup>11</sup>.

In termini generali, il testo tramandato da Pg appare di superiore qualità rispetto a quello di Fb: esso presenta un numero inferiore di errori. Con il termine ‘errore’, come si vedrà dettagliatamente più sotto, si considera una lezione (sostituzione, addizione, omissione) grammaticalmente scorretta o che in maniera evidente altera parzialmente o in toto il senso del testo.

Per queste ragioni, per il testo qui proposto si è deciso generalmente la lezione offerta da Pg, debitamente integrata – laddove erronea – dalle corrispondenti varianti trovate in Fb. In particolare, varianti alternative a quelle di Pg sono state scelte dove il testo di riferimento risultava grammaticalmente scorretto, corrotto o contraddittoria la formulazione dell’argomentazione qui svolta. Nei casi in cui Fb e Pg offrono letture differenti ma di parole paleograficamente simili e semanticamente sostituibili, si occasionalmente optato per una ricostruzione secondo il senso. È bene precisare che si tratta di casi rari e perlopiù legati all’uso dei pronomi deittici (*ista/illa/ipsa – iste/il/ipse ecc.*): benché dal testo risulta sempre molto chiaro il termine cui ciascuno di questi pronomi si rifà, talvolta si è sentita l’esigenza di optare per l’una o l’altra lettura in riferimento al senso complessivo, al solo scopo di offrire al lettore un testo fruibile e facilmente comprensibile. Sarà in sede di una futura edizione critica di questo testo – lavoro cui questa edizione di lavoro vuole servire come base di partenza – che potranno essere definiti in modo definitivo i parametri paleografici e filologici di cui servirsi per questo compito.

---

<sup>10</sup> Cf. P.M. ANTONIO MARIA, O.F.M., *I codici manoscritti della Biblioteca Antoniana di Padova*, Tipografia del Seminario, Padova 1886, p. 41.

<sup>11</sup> Cf. G. ABATE, G. LUISETTO, *Codici e manoscritti della Biblioteca Antoniana, col catalogo delle miniature a cura di F. Avril, F. d’Arcais, G. Mariani Canova*, Neri Pozza, Vicenza 1975, v. 1, p. 193.

## 1.2 Criteri paleografici usati

Riportiamo ora l'elenco dei parametri paleografici e filologici usati per la valutazione dei manoscritti e la costituzione finale del testo di questa prima collazione<sup>12</sup>.

Classifichiamo i tipi di varianti che emergono dai manoscritti consultati in quattro insiemi: omissioni, addizioni, sostituzioni e inversioni. Generalmente, le inversioni vengono considerate come varianti caratterizzate dall'inversione dell'ordine delle parole e sono piuttosto frequenti nei manoscritti considerati. Ad una valutazione d'insieme, sembra ragionevole ammetterle come letture alternative ma corrette, piuttosto che errori. In tal senso, sono solo parzialmente utili per determinare la qualità dei manoscritti considerati e ipotizzare la loro relazione. Pertanto, abbiamo ritenuto più funzionale allo scopo del presente lavoro concentrarci sugli altri tre tipi di varianti. In ciascun caso, si è reso necessario distinguere le varianti dagli errori: con variante si intenda una lettura alternativa, ma corretta a quella proposta dalla presente edizione di lavoro; con errore si intenda una lettura alternativa evidentemente errata, sia da un punto di vista grammaticale, che di contesto, rispetto a quella fornita dall'altro testimone.

### *Omissioni*

Seguendo una tradizione consolidata, si è deciso di distinguere le omissioni in due categorie principali: omissioni lunghe – omissioni di tre o più parole – e omissioni brevi – omissioni di una o due parole. Le omissioni lunghe si dividono ulteriormente in: omissioni autentiche e omissioni per omoteleuto. In termini generali, un'omissione viene considerata un errore (e non una variante) quando: corrisponde ad una significativa alterazione del senso del testo; rende di difficile comprensione o mutila l'argomentazione sotto esame.

---

<sup>12</sup> Per determinare le categorie paleografiche, abbiamo seguito i criteri individuati da Nielsen e Trifogli per l'edizione delle opere di Thomas Wylton. Cf. THOMAS WYLTON, *On the intellectual soul*, ed. L. O. NIELSEN, C. TRIFOGLI, *Auctores Britannici Medii Aevi*, 19, Published for The British Academy by Oxford University Press, Oxford 2010, pp. xv – xxxi.

### *Addizioni*

Anche in questo caso, si è ritenuto opportuno suddividere le addizioni in: addizioni lunghe – addizioni di tre o più parole – e addizioni brevi – una o due parole. Fra le addizioni lunghe, si considerano quelle autentiche e le dittografie.

### *Sostituzioni*

Le sostituzioni, quando sono varianti e non errori, si classificano in autentiche e derivate. Una sostituzione derivata si ha quando una parola è sostituita da un'altra paleograficamente simile, ossia una sostituzione che può essere definita a partire da valutazioni paleografiche come derivante da un errore di lettura del copista o da un errore meccanico di riproduzione. In questo caso, si tratta di varianti adiafore – varianti formali in cui occorrono due parole distinte, senza, però, mutazioni nel significato. Esempi di questo tipo sono: *huiusmodi/huius*; *igitur/ergo*; *dicitur/dicatur/dicuntur*; *ista/illa*; *istud/illud*; *alia/aliqua*. Una sostituzione autentica in quanto tale è una variante non adiafora, realizzata attraverso la sostituzione di una parola con una che non è paleograficamente simile. Da questo punto di vista, si è deciso di classificare come sostituzioni autentiche tutti i casi di sostituzioni complesse, in cui sono implicate più parole o intere sezioni di proposizione. Statisticamente, in questi testi le sostituzioni derivate sono decisamente superiori di quelle autentiche. Per ragioni di sobrietà dell'apparato, sono state riportate solo alcune sostituzioni derivate – quelle la cui scelta inciderebbe direttamente sul significato e la coerenza interna del testo – e tutte le sostituzioni autentiche.

Come appare immediatamente evidente, alcuni manoscritti non sono riportati nella classificazione elaborata da Schabel. Questi sono: A, B, O, VQ, VI. Come è stato possibile verificare, le qq. 2 – 3 della dist. 9 del Commento al II Libro delle Sentenze non compaiono in A, VQ e VI. Purtroppo, non è stato possibile consultare B e quindi fare alcuna valutazione paleografica che potesse offrire qualche spunto di riflessione in più. Per quanto riguarda O, una lettura iniziale offre alcune ragioni per pensare che possa collocarsi nello stesso gruppo di Fb.

PETRUS AUREOLI

*Reportatio in II Sententiarum*

d. 9, qq. 2- 3

## Distinctio IX

### [Quaestio II]

#### De hierachiis et ordinibus eorum

[1] Postquam visum est de actibus hierachicis angelorum, videndum est nunc aliquid<sup>1</sup> de ipsis hierarchiis et ordinibus eorum. Et primo quantum ad distinctionem. Et quia duplex distinctio reperitur in angelis, videlicet multorum angelorum unius ordinis et hierachiae ad invicem et ipsarum hierarchiarum et ordinum inter se, ideo primo videndum est de distinctione angelorum inter se unius hierachiae, quae est distinctio personalis. Et ut melius appareat propositum, videndum est in generali de distinctione individuorum sub specie, et primo de communitate naturae specificae in individuis, secundo de formali principio individuationis quod contrahit speciem ad determinatum individuum. Quantum ad primum quaero quatuor quaestiones. **/X 103a/**

Prima est utrum unitas specifica sit unitas alicuius rei communis extra animam in individuis existentis.

Secunda est utrum unitas specifica sit unitas rei indifferentis.

Tertia est utrum unitas specifica sit unitas tantummodo similitudinaria et qualitativa.

Quarta est utrum unitas specifica sit in re vel in intellectu tantum.

#### Articulus primus

[2] Quantum ad primam quaestionem<sup>2</sup> arguo primo quod unitas specifica est unitas rei alicuius existentis extra intellectum, sic: quia impossibile est aliqua eadem realiter convenire et differre; sed si non detur unitas alicuius realis extra intellectum, sequitur quod aliqua eodem reali omnino convenient realiter et realiter differant; quare, etc. Minorem probo, quia haec albedo et haec albedo differunt inter se realiter et certum est quod

---

<sup>1</sup> aliud Fb

<sup>2</sup> om. Fb

conveniunt realiter in albedine, circumscripto actu intellectus, magis enim ex natura rei convenit haec albedo cum hac albedine **/X 103b/** quam cum hac nigredine, et haec convenientia non est nisi in unitate specifica; igitur, etc.

Contra. Si talis unitas rei alicuius daretur, esset unitas rei universalis; sed universalia non sunt extra animam; quare, etc, quia universalia in solis, meris, purisque intellectibus secundum Aristotelem ut tractat Porphyrius.

Respondeo. Haec fuit opinio Platonis, quae duravit usque ad tempora Philosophi, in qua iudicio meo multi hodie realiter incidunt. Dicunt<sup>1</sup> enim quod<sup>3</sup> alia est realitas in qua conveniunt Sortes et Plato, et aliae sunt realitates per quas differunt; sed dimissis multis opinionibus ponam propositionem intentam primo,<sup>4</sup> deinde instabo.

Propositio est ista: quod unitas specifica non potest esse unitas alicuius rei existentis extra animam realiter in individuis. Hanc probo primo rationibus fundatis super intentionem<sup>5</sup> Philosophi, deinde aliquibus aliis.

[3] Prima ratio est adducens ad impossibile, quia si talis unitas daretur, Deus non posset aliquod unum individuum sub una specie annihilare, quin eo ipso annihilaret omnia individua eiusdem speciei. Consequens est falsum; igitur, etc. Probo consequentiam, quia si annihilaret totum individuum, aut tollit **/Fb 39rA/** totam suam realitatem, et tunc cum realitas illa specifica sit in aliis individuis, quae **/X 104a/** est in isto quod annihilatur, igitur oportet eam in aliis annihilari; vel si non, igitur tota entitas totius<sup>6</sup> individui non est annihilata.

[4] Consimile argumentum in consimili forma sit quod Deus non poterit creare unum individuum nisi crearet omnia individua ipsius speciei, quia creare est de nihilo facere. Tunc capio animam quae creatur. Quando creatur, quaero: aut realitas aliqua communis est in anima alia quae prius fuit creata isti quae nunc creatur, vel non. Si non, igitur nulla est communitas alicuius rei extra. Si

---

<sup>3</sup> quia Pg

<sup>4</sup> om. Pg

<sup>5</sup> intentione Fb

<sup>6</sup> ipsius Fb

erat iam in alia anima, igitur, cum in<sup>7</sup> ista anima sit creata, quia anima ista<sup>8</sup> creatur secundum totam suam realitatem, igitur in alia anima creatur, et sic in omnibus istis individuis.

[5] Dices quod ratio ista procedit ac si illa unitas esset unitas numeralis, quod non est de mente opinionis alterius, sed est unitas specifica et communis, et tunc verum est quod totum creatur in illo quod creatur, quod est unum unitate numerali. Similiter totum corrumpitur in illo quod corrumpitur quod est unum unitate numerali; et tamen adhuc manet ista<sup>9</sup> alia realitas communis communitate specifica.

[6] Haec responsio confirmat propositum, quia illa realitas, quae est<sup>10</sup> una existens et eadem in multis, non tollit creationem unius sine alio, non potest esse realitas existens extra animam. Da enim quod esset extra animam: ex quo esset in alio iam posita, non posset creari de novo in illo, alias idem bis crearetur, creare enim est de nihilo facere; ista autem realitas secundum te iam prius est in alio.

[7] Secunda ratio est Philosophi, 7 Metaphysicae, quia si ponatur aliqua talis res communis in pluribus, sequeretur quod in homine essent duae humanitates. Hoc est falsum, quia tunc unus homo esset duo homines. Probo consequentiam, quia homo iste datus particularis per te habet humanitatem, unam rem quae est communis alteri. Certum est autem quod habet humanitatem propriam quam nullus alius habet, quia substantia cuiuslibet rei est propria sibi, sicut substantia qua Sortes<sup>11</sup> est Sortes est propria sibi. Cum igitur Sorteitas sit quaedam humanitas, quia Sortes in existendo est quidam homo, igitur humanitas Sortis est substantia Sortis; et sic dicam de Platone **/Pg 35rA/**. Igitur, quilibet est homo per propriam humanitatem. Sed secundum te est alia communis istis; igitur, etc.

[8] Sequitur etiam ex hoc consequenter quod sit dare tertium hominem a Sorte et Platone - hoc est

---

<sup>7</sup> om. Pg

<sup>8</sup> illa Pg

<sup>9</sup> illa Fb

<sup>10</sup> om. Fb

<sup>11</sup> si Sortes *add.* Pg

inconueniens, ad quod Aristoteles adducit, 7  
Metaphysicae.<sup>ii</sup>

[9] Dices: illa communis realitas non est humanitas  
distincta ab illa, sed sit propria et determinata per  
proprietaem hypostaticam isti, quae quidem proprietas  
trahit eam ad esse individui, et ideo individuum super  
illam non dicit aliam humanitatem, sed tantum dicit  
proprietaem illam contrahentem, et ambo sunt una  
propria substantia ipsius individui.

[10] Haec solutio non valet, quia quaero post  
illam<sup>12</sup> appropriationem factam, utrum sit verum<sup>13</sup> quod  
aliqua res sit communis Sorti et Platoni, vel non. Si sic,  
cum illa humanitas appropriata per te sit communis,  
sequitur quod Sortes et Plato non differant<sup>14</sup> **/X 104b/**  
substantialiter, sed solum hypostaticae, quia<sup>15</sup> per  
proprietaem hypostaticam qualis distinctio ponitur inter  
personas in diuinis. Si dicis quod, facta appropriatione et  
determinatione, non remanet communis, sed haec et  
prima<sup>16</sup> est alia totaliter, tunc sequitur quod vel nulla erit  
realitas communis, vel, si sit aliqua alia communis ab illa<sup>17</sup>  
propria humanitate, tunc unus homo erit duo homines, ut  
prius.

[11] Tertia ratio est,<sup>18</sup> quia sicut ponitur secundum  
hoc una natura communis extra intellectum, ita per  
eandem rationem oportet ponere de omnibus generibus, et  
sic erit animalitas communis extra intellectum, et similiter  
corporeitas, et sic de aliis. Consequentiam probo, quia  
Sortes et Brunellus realiter conveniunt in animalitate,  
circumscripito omni intellectu, plus convenit Sortes cum  
Brunello quam cum planta. Hoc non potest esse nisi sit  
unitas alicuius rei extra animam in qua conveniunt Sortes  
**/Fb 39rB/** et Brunellus. Consequentia est falsa, quia sic  
essent multae substantiae distinctae<sup>19</sup> in una substantia,

---

<sup>12</sup>. istam Fb

<sup>13</sup> dicere *add* Fb

<sup>14</sup> differunt Fb

<sup>15</sup> qua Fb

<sup>16</sup>. illa Fb

<sup>17</sup>. ipsa Fb

<sup>18</sup> *om.* Fb

<sup>19</sup> discretae Fb



impossibile est autem quod una substantia per se constituatur ex pluribus substantiis distinctis,<sup>20</sup> sed homo est per se una substantia; igitur, etc.

[12] Quarta ratio est ista: quaero de illa<sup>21</sup> realitate communi, aut praedicatur identice et formaliter de illa<sup>22</sup> realitate propria et de qualibet cui est communis, aut non. Verbi gratia: ut utrum sic praedicetur homo de Sorte et Platone quod verum sit dicere 'haec humanitas est Sorteitas' et e converso, aut non praedicatur identice de ipsis ut non sit verum dicere quod humanitas sit Sorteitas et Platoneitas, sed sit res quaedem in Sorte et Platone. Non potest dari primum, quia tunc una res praedicaretur identice de pluribus differentibus realiter, quod nos male intelligimus etiam in divinis, immo esset quasi una res communis realiter pluribus, sicut est in divinis. Nec<sup>23</sup> potest dari secundus modus, quia tunc cognoscendo humanitatem, nihil in toto mundo cognoscerem de Sorteitate, quia alia omnino est.

[13] Confirmatur, quia si est communis, tunc quando Sortes generat Platonem, vel non generaret<sup>24</sup> totum Platonem, vel idem generaret se, nisi dicatur quod generatio non est aliud quam communicatio essentiae per transfusionem in alio, sicut dicimus de essentia in divinis. Et haec est ratio Aristotelis:<sup>iii</sup> generans enim non generat idem, sed generat tale, quale ipsum est.

[14] Nunc pono instantias et difficultates quae occurrunt circa hoc. Et prima quidem est quia omni uni potentiae correspondet unum obiectum formale sub una ratione;<sup>iv</sup> sed visus est una potentia circumscripto actu intellectus; igitur correspondet sibi unum obiectum formale sub una ratione. Illud est color, et non hic color; igitur<sup>25</sup> color,<sup>26</sup> in quantum abstrahit ab hoc colore, est aliud in rerum natura. Probatio minoris, quia si hic color sub ratione huius coloris esset obiectum visus, non posset

---

<sup>20</sup> discretis Fb

<sup>21</sup> ista Fb

<sup>22</sup> ista Fb

<sup>23</sup> Non Fb

<sup>24</sup> generat Pg

<sup>25</sup> om. Pg

<sup>26</sup> om. Pg

visus cognoscere aliquid nisi sub ratione huius coloris signati. Et confirmatur, quia<sup>27</sup> sensus non decipitur circa proprium obiectum, sed visus decipitur circa unitatem numeralem obiecti; igitur color sub unitate numerali non est obiectum formale ipsius visus. Probo assumpta,<sup>v</sup> /**X 105a**/ quia visus tendit in radium<sup>28</sup> solarem, qui continue est alius et alius, sicut in unum radium; igitur non attingit visus radium ut hic radius est, sed ut radius in communi.

[15] Secundo sic. Haec est vera: 'Sortes est homo'. Quaero tunc aut praedicatur pura ratio fabricata per intellectum, aut Sorteitas de Sorte<sup>29</sup> (sive Sortes de seipso), aut res realiter distincta et separata,<sup>30</sup> aut res communis non realiter distincta.

[16] Non potest dici<sup>31</sup> primus modus, quia tunc una ratio fictitia praedicaretur de vera re. Nec secundus modus videtur possibilis, quia tunc praedicaretur Sortes<sup>32</sup> de se et non esset aliud dicere 'Sortes est homo' quam 'Sortes est Sortes'. Nec potest dari tertius modus, /**Pg 35rB**/ quia tunc propositio esset falsa, nam hoc modo res distincta praedicaretur de re distincta praedicatione, quae dicit 'hoc est hoc'. Oportet ergo dare quartum: quod illud quod praedicatur ibi sit res ipsa<sup>33</sup> aliquo ei addito, quo est Sortes.

[17] Tertio, quia definitio est vere alicuius definibilis rei verae, quia non definitur pura ratio. Tunc sic: illud habet veram entitatem realem quod vere definitur; sed definitio est unitatis specificae, non individui; igitur, etc..

[18] Quarta ratio est ista. Cuicumque reali passioni correspondet subiectum adaequatum, ex primo Posteriorum;<sup>vi</sup> sed risibilitas est passio realis; igitur habet subiectum adaequatum primum reale. Hoc non est aliquod individuum, quia sibi non adaequatur; igitur est aliquod commune, puta natura speciei.

---

<sup>27</sup> quod Pg

<sup>28</sup> radicem Fb

<sup>29</sup> sorteitate Fb

<sup>30</sup> disparata Fb

<sup>31</sup> dari Fb

<sup>32</sup> idem Fb

<sup>33</sup> idipsa Fb

[19] Quinta ratio est ista. Illud a quo incipit divisio realis est vere entitas realis habens unitatem realem; sed realis divisio incipit a ratione generis, et sic per differentias reales; igitur in genere erit aliqua unitas realis.

[20] Sexta sic: quando aliqua comparantur in una forma, oportet illa habere unitatem realem; unde comparatio 7 Physicorum<sup>vii</sup> non est secundum genus propter aequivocationem. Sed **/Fb 39vA/** individua comparantur secundum unitatem specificam; igitur illa erit realis.

[21] Septimo sic:<sup>viii</sup> cuilibet rationi mensuranti<sup>34</sup> convenit aliqua unitas, 10 Metaphysicae;<sup>ix</sup> sed ratio mensurae convenit rei secundum rationem specificam, non secundum rationem individui, nam unum individuum respectu alterius non habet rationem mensurae, cum inter individua non sit magis vel minus, prius vel posterius;<sup>x35</sup> igitur ratio specifica habet propriam aliquam unitatem. Sed unitas mensurae non est unitas rationis; igitur, etc.

[22] Haec<sup>36</sup> sunt rationes fundamentales cuiusdam opinionis, quae fuit valde communis et famosa usque ad tempora Aristotelis, et fuit opinio Platonis. Sed<sup>37</sup> secundum rei veritatem non<sup>38</sup> fuit opinio Platonis quod ideae essent separatae subiecto et loco, sed erant separatae separatione reali, quia erant realiter aliud ab individuis quibus erant communes, et erant hoc modo ingenerabiles et incorruptibiles et per communicationem talis realitatis communis isti et illi, et iste et<sup>39</sup> ille erant homines et sic de aliis individuis aliarum specierum. Et hunc intellectum tangit Philosophus, 2 De Generatione et Corruptione,<sup>xi</sup> qui<sup>40</sup> dicit quod apud illos<sup>41</sup> generatio fiebat per ingressum

---

<sup>34</sup> mensurati Pg

<sup>35</sup> post Fb

<sup>36</sup> Hoc Pg

<sup>37</sup> om. Fb

<sup>38</sup> enim add. Fb

<sup>39</sup> om. Pg

<sup>40</sup> cum Fb

<sup>41</sup> istos Fb

et **/X 105b/** egressum, et<sup>42</sup> ita<sup>43</sup> mens eorum erat quod idea erat realitas intra individuum, sed tamen extra, non per separationem localem, sed entitativam,<sup>44</sup> quia realiter distincta ab individuo. Et realitas istius ideae communis fiebat huius et illius particularis<sup>45</sup> per materiam contrahentem, et hoc modo Callias et Sortes non differunt nisi per materiam, et sic procedit Aristoteles contra istam opinionem ad istum intellectum, 7 Metaphysicae.<sup>xiii46</sup>

[23] Ad difficultates quae adduncuntur dico quod omnes procedunt ex rationibus<sup>47</sup> communibus et<sup>48</sup> logicis,<sup>49</sup> et ideo sunt difficiles ad solvendum, tamen ex rationibus logicis non debet iudicari verum, posito quod appareat aliquod inconueniens secundum rationem logicam.

[24] Tunc ad primum dico quod ratio supponit falsum, quod<sup>50</sup> actus sensationis terminetur ad aliam realitatem quam individui; secundum enim Aristotelem<sup>xiii</sup> intellectus est universalium, sensus vero particularium, et ideo radius qui terminat visum est hic radius numeralis.

[25] Tunc ad formam: cum dicitur “uni potentiae correspondet unum formale obiectum”, dico quod potentia comparatur ad obiectum per actum suum mediante quo<sup>51</sup> attingit obiectum. Sicut igitur est de actibus individuus in ordine ad obiectum, sic de potentia ad actum;<sup>52</sup> sicut actus igitur communi<sup>53</sup> numeraliter sunt distincti et<sup>54</sup> habent unitatem specificam,<sup>55</sup> sic a parte

---

<sup>42</sup> *om.* Fb

<sup>43</sup> quod *add.* Fb

<sup>44</sup> ecclesiam Fb

<sup>45</sup> et hoc modo Callias et Sortes Fb

<sup>46</sup> Tunc *add.* Pg

<sup>47</sup> rebus Fb

<sup>48</sup> *om.* Fb

<sup>49</sup> locis Pg

<sup>50</sup> scilicet quod *add.* Fb

<sup>51</sup> qua Fb

<sup>52</sup> *om.* Pg

<sup>53</sup> *om.* Fb

<sup>54</sup> *om.* Pg

obiecti color, qui<sup>56</sup> aspicit actus numeraliter distinctos, est hic color et hic color secundum unitatem numeralem. Color vero qui aspicit actus ut sunt unum specie habet unitatem communem speciei sive generis; sic igitur unitas obiecti correspondet unitati potentiae mediante actu, et ideo mediante actu numerali respicit hunc colorem numeralem. Sed<sup>57</sup> mediante<sup>58</sup> actu communi respicit colorem secundum rationem communem; secundum autem rationem specificam a actus est obiectum color abstractus - quam quidem abstractionem non facit sensus, sed intellectus - et per consequens intellectus est qui dat sibi illam unitatem.

[26] Ad illud de radio, quod visus non decipitur in unitate propria **/Pg 35vA/** sui obiecti formalis, concedo, et ideo actus ille numeralis non decipitur circa hunc radium. Quot enim sunt radii, tot sunt visiones, et ideo sicut annihilatur et evanescit radius, sic annihilatur et evanescit visio quae erat respectu illius. Et cum dicit sensus iudicat per totum decursum esse unum radium, nego de sensu particulari, sed verum est de sensu communi, ille enim iudicat esse unum,<sup>59</sup> et ratio est quia omnes sunt apti facere unam impressionem, et<sup>60</sup> sunt similia et eiusdem rationis. Et ideo ibi decipitur sensus communis, sed non sensus particularis, cuius hic radius est proprium obiectum, ut hic et hic.

[27] Ad illud de praedicatione dico quod non praedicetur<sup>61</sup> alia res quam Sorteitas, cum dicitur **/Fb 39vB/** 'Sortes est homo'. Ad inconveniens quod adducitur, quod idem praedicaretur de se, dico quod quantum ad rem, ita est, vere enim secundum rem eadem est res quae ponitur in subiecto et quae ponitur in praedicato; sed loquendo de re in ordine ad intellectum qui cognoscit eandem rem alio et alio conceptu, cum accipit Sortem ut Sortem et ut hominem - quaelibet enim

---

<sup>55</sup> distinctam Pg

<sup>56</sup> quae Fb

<sup>57</sup> om. Fb

<sup>58</sup> vero add. Fb

<sup>59</sup> radium add. Fb

<sup>60</sup> om. Pg

<sup>61</sup> praedicatur Fb

res singularis **/X 106a/** nata est facere de se alium et alium conceptum, et unum notiozem altero, per quem<sup>62</sup> declarat illum - et sic eadem res sub conceptu noto praedicatur de se sub conceptu ignoto, est enim res omnino una sub utroque conceptu, et intellectus ponit per eandem similitudinem confusam omnia individua unum conceptum specificum.

[28] Dices ergo pura ratio et purus conceptus praedicabitur de vera re, et erit falsa praedicatio.

[29] Respondeo: rationem praedicari de re potest intelligi dupliciter. Uno modo quod pura ratio praedicetur sic quod<sup>63</sup> sit<sup>64</sup> illud quod praedicatur, et tunc curret inconueniens quod adducitur. Secundo modo quod ratio non praedicetur, sed sit aliquid inclusum necessario in praedicato, quia cum praedicatio sit actus intellectus, impossibile est rem praedicari nisi sub concipi<sup>65</sup> passive; et tunc praedicatio est impossibilis nisi praedicatum et subiectum accipiantur sub alio et alio concipi, qui faciunt alium et alium conceptum, et per consequens aliam et aliam rationem, et sic res est quae praedicatur, concipi autem<sup>66</sup> est illud quod concurrat ad illud quod subicitur et quod praedicatur. Et<sup>67</sup> sic totum praedicatur de toto. Nec propter hoc est praedicatio entis per accidens, quia non potest intellectus praescindere intelligi rem et suum concipi sine contradictione. De hoc quaero<sup>68</sup> plenius cum agebatur de ratione generis et differentiae.

[30] Dico igitur quod quando ibi<sup>69</sup> praedicatur homo de Sorte et Platone, homo non est res alia a Sorte et Platone, nec tamen est una res in ipsis nisi unitate rationis, quae consistit in uno concipi, quia<sup>70</sup> istae res, puta Sortes et Plato, et sic de aliis, conueniunt in uno concipi passive, et ideo sub illa ratione attinguntur unica intellectione et

---

<sup>62</sup>quam Pg

<sup>63</sup>om. Fb

<sup>64</sup>om. Fb

<sup>65</sup>conceptu Pg

<sup>66</sup>aut Pg

<sup>67</sup>quod *add.* Fb

<sup>68</sup>est Pg

<sup>69</sup>om. Fb

<sup>70</sup>omnes Fb

uno intelligi. Et ideo est una ratio quae non est aliud quam unitas conceptus; nec illud concipi - ut dictum est alias<sup>xiv71</sup> - respicit rem ut substratum, sed per indivisionem, quia intellectus esse<sup>72</sup> et<sup>73</sup> concipi non potest resolvere in duo, sed quantumcumque accipiat rem praecise, semper ibi includit concipi.

[31] Ad aliud de definitione, dico quod definitio vera est singularium ut Commentator dicit 2 De anima, commento 8,<sup>xv</sup> exponens mentem Aristotelis fuisse istam.

[32] Sciendum igitur quod circa rem circa quam intellectus negotiatur est duo considerare, scilicet rem illam<sup>74</sup> et operationem intellectus. Definitio autem, cum sit actus intellectus, oportet esse in diffinitione et rem illam<sup>75</sup> et operationem intellectus. Res igitur quae ibi est, est singularis et particularis, sed quia ibi concurrunt operatio intellectus, ideo diffinitio est rei secundum communem conceptum quem res illa facit. Sic<sup>76</sup> igitur ibi<sup>77</sup> diffinitio est rei particularis secundum explicationem<sup>78</sup> unitatis quam facit intellectus. Diffinitio est rei sub concipi.

[33] Ad illud de passione quod habet subiectum adaequatum respondeo: sic est<sup>79</sup> de passionibus, sicut de subiectis, quia sicut hic homo et hic homo faciunt unum communem conceptum, quia quodlibet illorum<sup>80</sup> est res cum tali concipi, sic haec risibilitas et haec. Et ideo haec risibilitas adaequatur huic humanitati et illa illi. Risibilitas autem simpliciter adaequatur humanitati simpliciter ita quod quaelibet realitas sit sub uno communi **/X 106b/** concipi passive. Et sic adaequantur passiones subiectis proportionaliter hinc inde. **/Pg 35vB/**

[34] Ad aliud de divisione reali, concedo maiorem

---

<sup>71</sup> et *add* Pg

<sup>72</sup> rem Pg

<sup>73</sup> *om.* Pg

<sup>74</sup> ipsam Fb

<sup>75</sup> ipsam Fb

<sup>76</sup> Si Fb

<sup>77</sup> *om.* Fb

<sup>78</sup> coexplicationem Fb

<sup>79</sup> *om.* Pg

<sup>80</sup> istorum Fb

et minorem nego. Illa enim non est realis<sup>81</sup> divisio per differentias, nec incipit ab unitate rei absolute, sed ut cadit sub concipi.

[35] Ad illud de comparatione dico quod comparatio fit secundum unitatem conceptus, non rei.

[36] Ad probationem<sup>82</sup> de Philosopho dico quod<sup>83</sup> si illa esset intentio Philosophi, ita diceret quod comparatio sit secundum genus, sicut secundum speciem; nam generi, secundum istos, correspondet<sup>84</sup> propria realitas quam non importat /**Fb 40rA**/ differentia, et rationes suae aliquae potissimae,<sup>85</sup> ita probant de genere, sicut de specie; et tamen Philosophus negat comparationem secundum genus, et concedit secundum speciem.

[37] Dico igitur quod ad comparationem sufficit unitas in concipi, sub qua intellectus ponens omnia potest comparare illa in illa ratione conceptus.

Potest enim intellectus habere unam speciem omnium individuorum, et ideo potest habere actum unum, et per consequens unum concipi et unum conceptum generis, et secundum illum erit comparatio.

[38] Sed quare<sup>86</sup> non sic sit comparatio individuorum secundum unum conceptum generis, sicut speciei. Respondeo: unitas conceptus generis provenit a quodam concipi diminuto et imperfecto, qui sequitur actum<sup>87</sup> imperfectum, qui est a specie quadam diminuta proveniente ab imperfecta impressione quam nata sunt facere individua in intellectu. Et hinc est quod conceptus generis expectat semper<sup>88</sup> differentiam contrahentem, quia non est secundum concipi simpliciter, sed imperfectum. Et hinc est quod genus est aliquid medium inter potentiam et actum, et quia comparatio est inter habentia unum concipi simpliciter. Et<sup>89</sup> ideo inter individua non est comparatio

---

<sup>81</sup>realiter Pg

<sup>82</sup>probatio Fb

<sup>83</sup>om. Fb

<sup>84</sup>corrumpit Pg

<sup>85</sup>positivae Pg

<sup>86</sup>om. Fb

<sup>87</sup>speciem actum Fb

<sup>88</sup>per Fb

<sup>89</sup>om. Fb



secundum genus.

[39] Ad illud de mensura dico quod mensura non accipitur secundum unitatem alicuius rei communis, sed tantum in intellectu et in concipi. Et ideo intellectus facit illam mensurationem quae<sup>90</sup> metitur plura secundum unitatem aliquam quae est tantum in intellectu, licet proveniat a re mediante uno concipi, qui est per unum actum, qui provenit ab una specie, quam causant plura individua ratione unius impressionis quam apta nata sunt facere in intellectu.

[40] Ad argumentum in oppositum, cum dicitur quod per idem re non potest aliquid convenire cum alio et differre. Respondeo: aut loqueris de convenientia et differentia formaliter, et tunc concedo maiorem, quod per idem formaliter non possunt aliqua convenire et differre; quae etiam<sup>91</sup> conveniunt,<sup>92</sup> conveniunt formaliter per relationem convenientiae, et quae differunt, differunt formaliter per relationem mutuum differentiae. Quia ergo non est eadem relatio convenientiae et differentiae, ideo<sup>93</sup> non eodem formali quo aliqua conveniunt differunt.

[41] Si vero loquaris non formaliter, sed fundamentaliter, tunc maior non est vera, quia per eandem realitatem albedinis, haec albedo convenit magis cum hac albedine, et minus convenit cum **/X 107a/** hac nigredine. Unde realitas eadem huius albedinis est illud quo haec albedo fundat convenientiam ad albedinem illam, et illud quo caret haec albedo tali gradu convenientiae ad nigredinem, ita quod ex parte fundamenti non est aliquis gradus distinctionis rei et rei, nec formalitatis et formalitatis, sed per idem omnino convenit cum isto tantum, et cum alio non.<sup>94</sup> Gradus autem distinctionis est tantum penes relationes convenientiae et disconvenientiae formaliter.

---

<sup>90</sup> qui Pg

<sup>91</sup> enim Fb

<sup>92</sup> om Pg

<sup>93</sup> immo Pg

<sup>94</sup> tantum *add.* Fb

---

<sup>i</sup>Cf. I. DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 1, in IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera Omnia*, ed Vaticana, v. 7; *Lectura*, II, d. 3, p. 1, q. 1; in IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera Omnia*, ed Vaticana, v. 18; Cf. GUALTERUS BARLAEUS, *Expositio libri De anima*, lib. I, q. 3, in ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 2151, ff. 1ra-88rb., f. 10ra – vb; R. BACONIS, *Quaestiones supra libros primae philosophiae Aristotelis*, in ID., *Opera hactenus inedita* (Voll. I-XVI), ed. Robert Steele, fasc. X, Oxford, 1909–1940, pp. 241 - 244; Cf. T. WYLTON, *Quodlibet*, q. 5 in L. O. NIELSEN, T. B. NOONE, C. TRIFOGLI, *Thomas Wylton's Question on the Formal Distinction as Applied to the Divine*, in *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* 14, pp. 327-388, 2003, B 2.2.3, p. 353.

<sup>ii</sup>Cf. ARISTOTELES, *Metaphysica*, Z, 6, 1032a 2 - 4; Z, 13, 1039a 2 - 3.

<sup>iii</sup>Cf. ARISTOTELES, *Metaphysica*, Z, 8, 1033b 16 - 24.

<sup>iv</sup>Cf. ARISTOTELES, *De Anima*, B, 4, 415a 10 - 20; I. DUNS SCOTUS, *Quaestiones super libros Metaphysicarum Aristotelis*, **VII, q. 13, B 71**.

<sup>v</sup>Cf. I. DUNS SCOTUS, *Ord.* II, d. 3, p. 1, q. 1, .B 20 - 22, ed Vaticana, v. 7; *Lect.*, d. 3, p. 1, q. 1 B 23 - 24, Ed. Vaticana, v. 18.

<sup>vi</sup>Cf. ARISTOTELES, *Analytica Posteriora*, I, 7, 75a 23.

<sup>vii</sup>Cf. ARISTOTELES, *Physica*, H, 4, 248b.

<sup>viii</sup>Cf. I. DUNS SCOTUS, *Ord.* II, d. 3, p. 1, q. 1, .B 11; *Quaestiones super libros Metaphysicarum Aristotelis*, VII, q. 13, B 70.

<sup>ix</sup>Cf. ARISTOTELES, *Metaphysica*, I, 4 - 6, 1055a 1 - 1057b 11.

<sup>x</sup>Cf. ARISTOTELES, *Praedicamenta*, 2b 7 - 3a 6; cf. SIMPLICIUS, *Commentarius in Categorias*, 5, in *Commentaria in Aristotelem Graeca 8*, ed. K. Kalbfleisch, Berlin, 1907, p. 90.

<sup>xi</sup>Cf. ARISTOTELES, *De generatione et corruptione*, B, 9, 335b 8 - 24.

<sup>xii</sup>Cf. ARISTOTELES, *Metaphysica*, Z, 8, 1034a 4 - 8.

<sup>xiii</sup>Cf. ARISTOTELES, *Analytica Posteriora*, A31, 87 b 37 - 39.

<sup>xiv</sup>Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 23, a. 2 in L.M. DE RIJK, *Giraldus Odonis, Ofn. Opera Philosophica*, 2 voll. Brill, Leiden 2005, v. II, pp. 718 - 719; pp. 737 - 738.

<sup>xv</sup>Cf. AVERROES, *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima libros*, II, comm. 8, in F. S. CRAWFORD (ed.) in *Corpus Commentariorum Averrois in*

PETRUS AUREOLI  
*Rep. in II Sententiarum*, d. 9, qq. 2 – 3

---

*Aristotelem* in H. A. WOLFSON - D. BANETH - F. H. FOBES (ed.), v. 6,  
The Medieval Academy of America, Cambridge, Massachussets 1953,  
pp 142 - 143.

**Articulus secundus**

[1] Quoad secundam quaestionem arguo primo quod unitas specifica sit unitas rei alicuius indifferentis, quia quando aliqua realitas talis est quod ei non repugnat universalitas nec particularitas, illa necessario est realitas indifferens, nec eadem cum illa cui repugnat universalitas. Sed albedini convenit quod possit concipi universaliter, quod repugnat huic albedini. Igitur albedo importat realitatem aliquam unam unitate indifferentiae, aliam a propria realitate huius albedinis ut<sup>1</sup> est haec albedo. Sed unitas albedinis ut distinguitur ab unitate huius albedinis est unitas specifica. Ergo etc.

[2] In oppositum est, quia quaero quid intelligitur per istam<sup>2</sup> indifferentiam,<sup>3</sup> aut quod res una sit in pluribus partibus, et tunc reddit in opinionem improbatam in praecedenti quaestione, aut illa est una res particularis, et tunc distinguitur ab omni alia, igitur non est indifferens.

[3] Respondeo: haec quaestio introducta est, quia quidam Doctores moderni<sup>xvi</sup> distinguunt de triplici unitate. Quaedam enim unitas singularis<sup>4</sup> cui repugnat contradictorie plurificari, et concipi universaliter. Alia est unitas universalis **/Fb 40rB/** qua dicitur quod universale est unum in multis, **/Pg 36rA/** et haec unitas non est alicuius rei extra animam, quia secundum Damascenum<sup>xvii</sup> nulla res est quae sit eadem in pluribus praeter essentiam divinam; rediret opinio etiam Platonis. Et ideo illa<sup>5</sup> unitas non est prima, nec fundatur immediate super unitatem singularis,<sup>6</sup> quia illi repugnat concipi universaliter; igitur requirit aliam unitatem in re quam singularitatis et ista<sup>7</sup> est tertia unitas quae dicitur unitas cuiusdam<sup>8</sup> indifferentiae, quia extra intellectum est accipere rem existentem in isto individuo, ut in Sorte accipio humanitatem quae non

---

<sup>1</sup> nec Pg

<sup>2</sup> ista Fb

<sup>3</sup> differentia Fb

<sup>4</sup> singularitas Fb

<sup>5</sup> ista Fb

<sup>6</sup> singularitatis Pg

<sup>7</sup> illa Pg

<sup>8</sup> cuiusda Fb

habet unitatem singularitatis, alias non posset<sup>9</sup> concipi plurificabilis. Ergo oportet quod habeat unitatem indifferentiae alicuius ad hanc unitatem numeralem et illam, et<sup>10</sup> super istam fundat intellectus unitatem universalis, quando concipit unum in multis. Et pro tanto unitas istius dicitur unitas indifferentiae, quia potest esse universalis in conceptu, et potest esse haec signata extra intellectum; sed neutrum horum habet per naturam propriam, sed universalitatem habet per actum intellectus, quod autem sit haec signata, hoc habet per differentiam individuaem, quae facit eam hanc. Et haec est secundum illos<sup>11</sup> ista<sup>12</sup> unitas quae est minor unitate numerali, et maior unitate rationis.

[4] Rationes autem **/X 107b/** factas<sup>13</sup> in praecedenti quaestione evadunt isti, quia omnes procedunt ac si una res sit<sup>14</sup> in pluribus, sed non concludunt<sup>15</sup> quando una res possit<sup>16</sup> esse indifferens ad plures res. Tunc ad propositum unitas specifica non est prima unitas quae est unitas singularitatis, quia tunc naturae specificae repugnaret concipi universaliter, nec est unitas universalis; quae tantum est in intellectu. Igitur est unitas indifferentiae extra intellectum, tertio modo dictae.

[5] Licet ista opinio sit valde pulchra et subtilis, et rationes factae in praecedenti quaestione non videantur esse contra eam, tamen videtur mihi quod non sit rationalis<sup>17</sup> usquequaque. Ideo pono contra eam propositionem primam, et est ista:<sup>18</sup> quod unitas specifica non est unitas rei indifferentis extra intellectum. Ratio enim<sup>19</sup> est quia nulla res est quae extra intellectum sit

---

<sup>9</sup> possit Fb

<sup>10</sup> ut Fb

<sup>11</sup> om. Fb

<sup>12</sup> istas Fb

<sup>13</sup> factae Fb

<sup>14</sup> om.

<sup>15</sup> concedunt Fb

<sup>16</sup> posset Pg

<sup>17</sup> rationalis Pg

<sup>18</sup> illa Pg

<sup>19</sup> om. Fb

indifferens, immo quaelibet res se ipsa extra intellectum est determinata ad particularitatem, hoc tamen non obstante potest concipi universaliter.

[6] Probo autem conclusionem istam sic. Res indifferens et res differens non sunt eadem res; sed res Sortis est differens,<sup>20</sup> quia sibi propria est<sup>21</sup> res; <res> humanitatis est<sup>22</sup> res<sup>23</sup> indifferens,<sup>24</sup> quia<sup>25</sup> est<sup>26</sup> res<sup>27</sup> quae<sup>28</sup> per te est indifferens, quia Sorteitas est quaedam humanitas. Sic<sup>29</sup> igitur extra intellectum est in Sorte<sup>30</sup> duplex humanitas: una propria sibi, alia vero indifferens. Ex quo sequitur quod est dare tertium hominem communem Sorti et Platoni, et alia inconvenientia similia quae adducebantur supra.<sup>xviii</sup>

[7] Dices: vero<sup>31</sup> volo quod humanitas et illud per quod Sortes est hic signatus non sint eadem<sup>32</sup> res, quia humanitas illa quae est indifferens individuatur per additum, scilicet individualement differentiam. Argumentum igitur<sup>33</sup> non probat quod in Sorte sit duplex humanitas, sed una quae est, quantum est de se, indifferens. Ipsa autem sit humanitas<sup>34</sup> Sortis per illud additum, et sic humanitas Sortis et Sorteitas, licet includant duas res, non tamen duas humanitates, sed unam tantum cum aliquo addito, quod

---

<sup>20</sup> indifferens Fb

<sup>21</sup> *om.* Fb

<sup>22</sup> *om.* Fb

<sup>23</sup> *om.* Fb

<sup>24</sup> *om.* Fb

<sup>25</sup> *om.* Fb

<sup>26</sup> *om.* Fb

<sup>27</sup> *om.* Fb

<sup>28</sup> *om.* Fb

<sup>29</sup> *om.* Fb

<sup>30</sup> Sorteitate Pg

<sup>31</sup> *om.* Fb

<sup>32</sup> eandem Fb

<sup>33</sup> autem Fb

<sup>34</sup> *om.* Pg

non est humanitas nec haec<sup>35</sup> humanitas, sed illud quo humanitas formaliter est haec humanitas Sortis.

[8] Contra. Secundum hoc tu vis habere in Sorte humanitatem ut quandam rem indifferentem, et proprietatem hypostaticam qua sit haec humanitas Sortis propria. Tunc sic: aut Sortes et Plato differunt humanitate sua, aut humanitate conveniunt et differunt tantum penes differentias individuales et proprietates hypostaticas. Si secundo modo, igitur ibi<sup>36</sup> Sortes et Plato non differunt quidditative et substantialiter, sed proprietate extrinseca, et quasi sicut in divinis; igitur necesse est dicere quod differant humanitatibus propriis, ut sic non sit tantum in isto humanitas indifferens et proprietas hypostatica, sed sit humanitas propria<sup>37</sup> quae **/Fb 40vA/** fundet immediate differentiam a Platone, ita quod humanitas Sortis, quae est Sorti propria, est alia<sup>38</sup> in se ab humanitate propria Platonis - non autem, quia proprietas est alia, ideo humanitas est alia. Tu autem ponis humanitatem indifferentem; igitur argumentum stat quod in Sorte est duplex humanitas.

[9] Dicitur quod multum refert dicere “nec est idem quod est aliquid et quo est aliquid”, quia in huiusmodi effectibus formalibus non est idem **/X 108a/** quod et quo, sicut non est idem quod est album et quo est album. Ad propositum: bene verum est quod humanitas Sortis est illud quod est aliud ab humanitate Platonis, et e converso **/Pg 36rB/**; sed tamen humanitas Sortis non est illud quo inest haec alietas, nec humanitas Platonis e converso, sed illud est differentia individualis. Hinc inde non igitur est inconveniens quod aliqua realitas sit se ipsa differens ab alia tanquam quod differt, et cum hoc quod illud quo differt non sit illa,<sup>39</sup> sed aliquid additum; et per hoc salvatur quod Sortes et Plato differant substantialiter, quia ad hoc sufficit quod humanitas Sortis se<sup>40</sup> ipsa differat ab humanitate Platonis tanquam quod. Non requiritur autem quod se ipsa differat tanquam quo.

---

<sup>35</sup> *om.* Pg

<sup>36</sup> *om.* Fb

<sup>37</sup> propriam Fb

<sup>38</sup> aliqui Fb

<sup>39</sup> ipsa Fb

<sup>40</sup> sed Fb

[10] Contra: quando forma aliqua<sup>41</sup> advenit alicui substrato indifferenti, ita quod illa<sup>42</sup> invenit ipsum indifferens, totam indifferentiam intrinsecam ei relinquit, quia<sup>43</sup> non tollit ab eo aliquid quod ei inesset intrinsece, et praecise ponit effectum suum formalem circa eam. Ideo si facit differre, tantum differre facit penes suum effectum formalem; et ratio huius est quia non causat distinctionem nisi per hoc quod communicat suum effectum formalem; et ideo in substrato priori nullam facit differentiam, sed tantum in suo effectu formali quem communicat. Sed effectus formalis illius differentiae individualis non est esse hominem, sed aliquid aliud extrinsecum. Igitur Sortes et Plato non distinguuntur in hoc quod est esse hominem, et sic non distinguuntur in humanitate, sed in aliquo alio extrinseco actuali, quod est esse hypostaticum. Igitur sequitur ut prius.

[11] Maior istius rationis potest probari exemplo. Albedo enim adveniens superficiei non aufert sibi indifferentiam quam habet ad alios colores, sed tantum ponit distinctionem quantum ad effectum suum formalem, qui est esse album et hoc modo distinguit a non albo.<sup>44</sup>

[12] Item secundo ad idem: secundum Philosophum 4 Metaphysicae<sup>xix</sup> eodem formaliter aliquid est homo, et hic homo, et unus homo; sed Sortes est humanitate homo, igitur et<sup>45</sup> hic homo.<sup>46</sup> Non igitur per talem proprietatem quam ponis.

[13] Tertio sic: omnem realitatem indifferentem ad plura aliqua potest Deus transferre ab uno eorum in aliud. Hoc patet exemplo isto: quia enim materia est indifferens ad plures formas, non repugnat ei ab una in aliam transferri. Sed humanitas est res extra intellectum indifferens ad proprietatem meam et tuam, per te; igitur Deus potest transferre humanitatem quae est sub proprietate mea ad tuam proprietatem, et per consequens potest fieri tua, et per consequens humanitas mea potest

---

<sup>41</sup> alia Pg

<sup>42</sup> om. Fb

<sup>43</sup> quod Pg

<sup>44</sup> albis Fb

<sup>45</sup> est Fb

<sup>46</sup> humanitate Fb



esse humanitas tua, quod videtur absurdum.<sup>47</sup>

[14] Dices quod ratio non valet, quia humanitas in me pro tanto est indifferens, quia non claudit infra rationem suam formalem aliquam proprietatem, tamen illa<sup>48</sup> in secundo<sup>49</sup> modo determinat sibi<sup>50</sup> proprietatem meam, cum qua est realiter idem, licet<sup>51</sup> non formaliter, ex hoc autem habetur hoc individuum, quod ego sum, quod nullo modo potest fieri aliud, nec humanitas sub alio individuo.

[15] Contra: quaero per quid humanitas, quae est in me, appropriat sibi proprietatem meam. Aut per **/X 108b/** rationem humanitatis simpliciter, et hoc non, quia ponitur quod est indifferens; indifferens autem ad plura non appropriat sibi alterum eorum per rationem propriam, quia iam non esset indifferens. Igitur per aliquid additum quod tollit ab ea indifferentiam; sed ablata ab ea indifferentia est individua; igitur humanitas ante adventum illius proprietatis est individua.

[16] Item, arguo aliter removendo rationem eorum per quam probant indifferentiam illam. **/Fb 40vB/** Ratio enim eorum est quod humanitas est indifferens ad proprietates individuales, quia non claudit eas in conceptu suo et potest concipi sine eis.

[17] Contra: in eodem genere sunt actus et potentia; igitur in eodem genere debet poni unitas potentialis ad recipiendum actum, in quo est potentia ad illum actum; sed potentia ad plurificari, qua humanitas dicitur possibilis concipi universalis, non est in re, sed tantum in intellectu, non enim potest actu esse humanitas universalis nisi in intellectu; igitur potentia ad illam<sup>52</sup> plurificari est tantum in intellectu. Igitur humanitas ut indifferens est - hoc est, ut possibilis<sup>53</sup> est plurificari - non est in re, sed tantum in intellectu. Si igitur agens aliquod

---

<sup>47</sup> adsum Pg

<sup>48</sup> ipsa Fb

<sup>49</sup> subiecto Pg

<sup>50</sup> om. Fb

<sup>51</sup> sed Pg

<sup>52</sup> ipsam Fb

<sup>53</sup> impossibilis Fb

posset<sup>54</sup> ponere humanitatem, nunc sub ista<sup>55</sup> proprietate, nunc sub illa,<sup>56</sup> tunc indifferentia humanitatis ad istam<sup>57</sup> et illam esset utique realis. Sed quia hoc habet facere tantum intellectus, ideo indifferentia illa<sup>58</sup> nullo modo est in re, sed in conceptu **/Pg 36vA/**.

[18] Confirmo conclusionem istam, quia omne quod est, unum numero est, secundum Boetium;<sup>xx</sup> igitur videtur quod omnis entitas eo ipso quod est extra intellectum, sit singularis<sup>59</sup> de se; nec quaerere oportet aliam causam.

[19] Ad argumentum in oppositum patet, quia non repugnat particulari concipi universaliter. Quomodo autem hoc sit, patuit supra<sup>xxi</sup> et apparebit infra.<sup>xxii</sup>

---

---

<sup>54</sup> possit Fb

<sup>55</sup> illa Fb

<sup>56</sup> ista Fb

<sup>57</sup> illam Pg

<sup>58</sup> ista Fb

<sup>59</sup> singularitatis Pg

<sup>xvi</sup>Cf. I. DUNS SCOTUS, *Ord.* II, d. 3, p. 1, q. 1, ed Vaticana, v. 7; *Lect.*, II, d. 3, p. 1, q. 1, in I. DUNS SCOTUS, ed Vaticana, v. 18; *Reportata Parisiensia*, II-A, d. 12, q. 5, in I. DUNS SCOTUS., *Opera Omnia*, ed. Wadding, rist. Hildesheim, vol. 11/1.

<sup>xvii</sup>Cf. I. DAMASCENUM, *De Fide Othodoxa*, I, 8, ll. 249 - 293, in La foi orthodoxe / JEAN DAMASCÈNE; texte critique de l'Édition B. KOTTER (PTS 12) ; introduction, traduction et notes par P. LEDRUX; avec la collaboration de V. KONTUOUMA-CONTICELLO, G.-M. DE DURAND, Editions du Cerf, Paris 2010, pp. 183 - 187.

<sup>xviii</sup>Cf. *supra* d. 9, q. 2, a. 1, B 8 - 10.

<sup>xix</sup>Cf. ARISTOTELES, *Metaphysica*, G, 2, 1003b, 26 - 27.

<sup>xx</sup>Cf. PS-BOETIUS = DOMINICUS GUNDISSALINUS, *De unitate et uno*, in P. CORRENS (ed.), *Die der Boethius %olschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi De unitate et uno*, Aschendorff, Münster 1891 (BGPTM I/1 3; PL 63, 1075).`

<sup>xxi</sup>Cf. *supra* d. 9, q. 2, a. 1, B 30 - 31; B 39.

<sup>xxii</sup>Cf. *infra* d. 9, q. 3, a. 3, B 4 - 15.

**Articulus tertius**

[1] Ad tertiam quaestionem utrum unitas specifica sit tantum unitas similitudinaria et qualitativa, respondeo. Dico quod sic, et ad hoc est auctoritas expressa Aristotelis in *Praedicamentis*,<sup>xxiii</sup> ubi dicit quod prima substantia significat hoc aliquid, secunda vero substantia, cuius sunt omnia universalia, significat quale quid.

[2] Item, 7 *Metaphysicae*,<sup>xxiv</sup> dicit quod universalia sunt qualitates, et Commentator commento 44<sup>xxv</sup> dicit quod genus et species non significant rem prout est res, sed significant naturam prout est similis naturae.

[3] Item, *ibidem*<sup>xxvi</sup> dicit quod universalia sunt de capitulo ad aliquid, et loquitur ibi de intentionibus primis.

[4] Item 1 *De anima*,<sup>xxvii</sup> universale autem nihil est, aut posterius est. Quomodo autem intelligendum sit quod unitas specifica<sup>1</sup> sit unitas tantum similitudinaria et qualitativa, in sequentibus apparebit.<sup>xxviii</sup> **/X 109a/**

---

<sup>1</sup> *om.* Pg

---

<sup>xxiii</sup>Cf. Aristoteles, *Praedicamenta*, 3, 2a 11 - 15.

<sup>xxiv</sup>*Locus non inventus.*

<sup>xxv</sup>*Locus non inventus.*

<sup>xxvi</sup>Cf. Averroes, *Magnum Commentarium in Aristotelis Metaphysica*, VII, comm. 48, in *Aristotelis Metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis*, ed. *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, apud Iunctas, Venetiis 1562, vol. 8, ff. 198vB - 199rA.

<sup>xxvii</sup>Cf. Aristoteles, *De Anima*, A, 1, 402b 7 - 8.

<sup>xxviii</sup>Cf. *infra* d. 9, q. 2, a. 4, B 2.

**Articulus quartus**

[1] Ad quartam quaestionem utrum unitas specifica sit in actu extra intellectum, respondeo. Dico quod partim est in re, partim in specie, partim in actu, partim in conceptu. Ubi considerandum est quod iste est ordo, quia namque res ista particularis et illa<sup>1</sup> sunt apta nata facere in intellectu similes impressiones et eiusdem rationis, ideo causant in intellectu speciem eiusdem rationis. Ad species autem eiusdem rationis sequitur in intellectu actus unus eiusdem rationis, sive species sit actus iste<sup>2</sup> sive non, non curo modo. Ideo etiam<sup>3</sup> individua quae possunt communicare in una specie, communicant in uno actu; ad unum autem actum sequitur in intellectu unus conceptus, ita quod si actus sit perfectus et terminatus, conceptus obiectivus erit perfectus et terminatus. Et ideo quae possunt communicare in uno actu, communicant ex consequenti in uno conceptu obiectivo. Conceptus autem obiectivus non est aliud quam res apparens obiective per actum intellectus qui<sup>4</sup> dicitur conceptus, quia intrinsece includit ipsum concipi passivum. Et ideo<sup>5</sup> secundum aliud et aliud concipi est aliud et aliud conceptus **/X 109b/** cum<sup>6</sup> identitate rei.

[2] Tunc ad propositum dico quod unitas<sup>7</sup> specifica aliam<sup>8</sup> habitudinem habet ad conceptum obiectivum in intellectu, et aliam ad actum intellectus, aliam autem ad speciem, et aliam ad rem extra. Est igitur unitas specifica in conceptu obiectivo formaliter. Hoc est in re in quantum obiectivum intellectui, et includit intrinsece concipi. Ideo si quaeras, unitas specifica humanitatis, in quo est formaliter dico quod in humanitate, non absolute, sed ut concepta<sup>9</sup> est, et hoc modo idem est quod conceptus obiectivus

---

<sup>1</sup>ista Pg

<sup>2</sup>ipse Fb

<sup>3</sup>om. Fb

<sup>4</sup>quae Fb

<sup>5</sup>ratio Pg

<sup>6</sup>om. Pg

<sup>7</sup>unita Fb

<sup>8</sup>aliquam Fb

<sup>9</sup>conceptas Pg

hominis. Sed ista unitas est in re extra in potentia et inchoative, in quantum nata<sup>10</sup> est causare in intellectu impressionem perfectam consimilem alteri rei, ex qua sequitur unitas actus, et ex<sup>11</sup> consequenti<sup>12</sup> unitas unius conceptus obiectivi. Sed in specie, si ponatur alia ab actu et causa actus, dico quod talis unitas erit virtualis,<sup>13</sup> sicut in causa, nam eodem<sup>14</sup> modo quo species est causa actus, est causa conceptus obiectivi, cuius est formaliter talis unitas.<sup>15</sup> **/Fb 41rA/** Sed ad actum quem<sup>16</sup> habitudinem habet huius unitas, dico quod habitudo ista<sup>17</sup> reducitur ad habitudinem quam habet actus ad ipsum conceptum obiectivum, scilicet<sup>18</sup> ad rem positam in esse apparenti et intellecto, de quo dictum est in primo<sup>xxx</sup> et alias.<sup>xxx</sup> **/X 109/**

---

<sup>10</sup> nota Pg

<sup>11</sup> om. Pg

<sup>12</sup> existenti Pg

<sup>13</sup> virtualiter Fb

<sup>14</sup> eo Fb

<sup>15</sup> om. Fb

<sup>16</sup> quam Fb

<sup>17</sup> illa Fb

<sup>18</sup> sive Fb

PETRUS AUREOLI  
*Rep. in II Sententiarum*, d. 9, qq. 2 – 3

---

<sup>xxix</sup>Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum I*, d. 9, p. 1, aa. 1 - 4; d. 27, p. 2, aa. 1 - 3 in The Electronic Scriptum  
(<http://www.peterauriol.net/editions/electronicscriptum/contents/>).

<sup>xxx</sup>Cf. PETRUS AUREOLI, *II Sententiarum*, d. 11, p. 3, q. 1 , aa. 1- 3, Ed. Romae 1605, ff. 123a - 132a.



[Quaestio III]

**Per quid contrahatur ad individuum**

[1] Postquam visum est de communi entitate naturae specificae, nunc secundo videndum est de eo quo contrahitur ad individuum, quod est principium individuationis. Et quaero tunc<sup>1</sup> circa hoc quatuor quaestiones. **/X 109a/**

Prima est utrum individuum sit formaliter individuum per aliquid positivum pertinens intrinsece et per se ad rationem speciei

Secunda est utrum generaliter loquendo species contrahatur ad individua per aliquid additum positivum vel privativum.

Tertia est universaliter quid est principium individuationis, sive quid addit individuum super speciem.

Quarta est descendendo ad propositum ad angelos utrum omnes angeli sint eiusdem speciei.

**Articulus primus**

[2] Quantum ad primam quaestionem arguo primo quod sic, quia individuum non est individuum per aliquid quod pertineat per accidens ad rationem speciei; igitur per aliquid intrinsece, etc. Antecedens patet, quia alias individuum esset ens per accidens, non per **/X 109b/** se, et per consequens non esset in praedicamento, nec in genere, nec in specie. Consequentiam probo, quia illud per quod est individuum, vel est substantiale speciei vel accidentale **/Pg 36vB/**. Si igitur non accidentale, erit substantiale, et si substantiale, igitur pertinet ad rationem speciei.

[3] In oppositum est, quia secundum Porphyrium innitentem auctoritati Platonis, in specie specialissima oportet quiescere. Sed si individuum esset individuum per aliquid intrinsece pertinens ad speciem, ibi non esset status vel quies, quia<sup>2</sup> adhuc esset invenire differentias intrinsecas et essentiales praeter differentias constituentes species; igitur, etc.

---

<sup>1</sup> om. Fb

<sup>2</sup> quae Fb

[4] Respondeo: hic primo<sup>3</sup> pono punctum quaestionis, secundo propositionem intentam. Quoad primum: quaestio ista mota est propter unam subtilem valde opinionem cuiusdam Doctoris. Dicunt enim quidam<sup>4</sup> quod, sicut genus intrinsece dividitur per differentias pertinentes ad rationem generis - sicut dicit Philosophus 7 Metaphysicae<sup>xxxii</sup> quod pedale, si debet dividi intrinsece, oportet quod dividatur per differentias pertinentes per se ad rationem pedis, puta per bipedem et quadrupedem, **/X 110a/** non per differentias extrinsecas et accidentales, ut per alatum, et non alatum - hoc ergo<sup>5</sup> modo accipiendo ‘pertinere<sup>6</sup> ad rationem generis’ dicit ista opinio quod species suo modo dividitur in individua per<sup>7</sup> differentias aliquas pertinentes ad rationem speciei, per<sup>8</sup> quas<sup>9</sup> intrinsece et formaliter constituuntur ista<sup>10</sup> individua; ut sic individua constituentur in esse tali, et differant ab<sup>11</sup> invicem aliquibus constitutivis<sup>12</sup> intrinsecis, quae per se dividunt specificam rationem. Et aliqui illa talia intrinseca vocant gradus individuales, eadem enim forma potest habere plures realitates. Et in proposito individuum habet in se tot realitates quot sunt genera, a generalissimo usque ad speciem, et ultra hoc, realitatem speciei, et propriam per quam sit hoc individuum.

[5] Alii talem differentiam vocant<sup>13</sup> proprietatem hypostaticam, non quod sit proprietas accidental<sup>14</sup> et consequens individuum; sed dicitur proprietas respectu

---

<sup>3</sup> *om.* Pg

<sup>4</sup> cum ipsa *add.* Fb

<sup>5</sup> igitur Fb

<sup>6</sup> pertinentia Pg

<sup>7</sup> propter Fb

<sup>8</sup> *om.* Fb

<sup>9</sup> quibus Fb

<sup>10</sup> ipsa Fb

<sup>11</sup> ad Pg

<sup>12</sup> constitutionibus Pg

<sup>13</sup> notant Fb

<sup>14</sup> actualis Pg

naturae quia particulat, determinat, et contrahit istam<sup>15</sup> naturam, sic igitur haec est opinio, et videtur esse probabilis propter duo. Primo, quia posterius non est causa prioris; sed individuum substantiae est prius individuo cuiuscumque accidentis; igitur non est formaliter individuum per aliquid quod sit accidens. Antecedens patet, quia causa prior est effectu. Minor probatur per Commentatorem expresse 7 Metaphysicae.<sup>xxxii</sup> Si igitur species contrahatur ad individuum, non potest esse per aliquid quod sit alterius generis a substantia, vel accidens speciei, nisi accipiendo 'accidens' large, ut accipit Avicenna<sup>xxxiii</sup> pro omni eo quod non<sup>16</sup> includitur infra rationem quiddativam ipsius rei, eo modo quo dicit Porphyrius quod differentia accidit generi.

[6] Secunda ratio, quia ex hoc apparet quomodo differunt ad invicem. Ratio enim speciei est in potentia ad differentias individuales, etiam infinitas, sicut sunt possibilia infinita individua esse sub specie, et quodlibet individuum constituitur intrinsece per<sup>17</sup> aliquam talem **/Fb 41rB/** differentiam et differt a quocumque alio, ita quod per differentiam individualem meam sit quod humanitas mea non sit humanitas tua, sicut per rationale sit quod animalitas, quae est in homine, non sit animalitas asini.

[7] Secundo pono intentam propositionem oppositam directe opinioni isti: quod individuum non est formaliter individuum per talem differentiam intrinsece constituentem ipsum et per se ad speciem pertinentem.

[8] Hanc conclusionem probo tripliciter. Primo per motivum principale opinionis oppositae sic: posterius sub<sup>18</sup> ratione qua posterius nunquam est causa prioris in ratione qua est prius; sed proprietates ista<sup>19</sup> hypostatica est posterior natura specifica individuata et particulata; igitur, etc. Maior est alterius opinionis. Minorem probo: accipiendo<sup>20</sup> istam proprietatem, quaero cui advenit primo: aut naturae specificae ut universalis est vel ut iam est particulata. Verbi

---

<sup>15</sup> ipsam Fb

<sup>16</sup> om. Fb

<sup>17</sup> ad Fb

<sup>18</sup> ratio qua *add.* Pg

<sup>19</sup> illa Fb

<sup>20</sup> accipio Fb

gratia: utrum adveniat humanitati simpliciter vel isti humanitati. Si advenit naturae ut particulari, puta huic humanitati, habeo propositum, quod proprietas erit posterior natura particulata. Si vero advenit naturae simpliciter, puta humanitati indifferenti **/X 110b/**. Contra. Primo, quia qua ratione humanitas sit tibi propria per tuam differentiam, eadem ratione fiet mihi propria per meam differentiam, et tunc humanitatem tuam faciet Deus in me destructa differentia propria quae est in te.

[9] Dices: Verum est quod humanitas mea accepta in generali potest fieri tua, sed non sub illa<sup>21</sup> ratione in quantum est mea, quia Deus non potest facere quod humanitas, in quantum est mihi appropriata, sit tua.

[10] Contra: haec humanitas mea, aut est mea et mihi proprie per se nullo addito, et habeo propositum; aut per aliquid additum, tunc remanet argumentum, quia per virtutem qua proprietas mea auferetur, et tua poneretur, fiet humanitas mea tua.

[11] Dices: argumentum concluderet bene si humanitas mea et differentia mea essent separabilia, sed contradictio est quod separentur **/Pg 37rA/**.

[12] Contra: non est contradictio quod humanitas simpliciter fiat sub diversis proprietatibus, quia non est contradictio quod aliquid<sup>22</sup> fiat sub diversis ad quae est indifferens; sed per te est contradictio quod humanitas mea fiat sub proprietate tua; igitur humanitas mea non est humanitas simpliciter; igitur est haec humanitas; igitur individua priusquam proprietas adveniat.

[13] Item, illud non est formale quo constituitur individuum, quod non est commune omni individuo. Probo, quia constitutum non potest reperiri sine formali principio constitutivo; sed non est commune omni individuo constitui per gradum individualem. Probo: capio albedinem et albedinem in eodem gradu. Haec<sup>23</sup> duae<sup>24</sup>

---

<sup>21</sup> ista Fb

<sup>22</sup> aliquis Pg

<sup>23</sup> om. Pg

<sup>24</sup> om. Pg

albedines<sup>25</sup> conveniunt<sup>26</sup> in<sup>27</sup> uno<sup>28</sup> et<sup>29</sup> eodem<sup>30</sup> gradu<sup>31</sup> et tamen sunt duo individua. Igitur duae albedines non constituuntur in esse individuo per gradum individualem, quia manente eodem gradu, variantur in esse individuali.

[14] Item: capio duas lineas pedales: quid est ibi in quo differant praeter rationem lineae? Certum est enim quod conveniunt in eodem gradu lineae; igitur cum non differant in gradualitate, videtur quod differant intrinsece per rationem lineae in quantum individua sunt.

[15] Item: Si gradus individualis constituit individuum, et distinguit eum ab omni alio, sequitur quod Deus non poterit facere duo individua in eodem gradu, quod tamen falsum est, quia Deus potest facere duas animas aequalis gradus perfectionis quantum ad omnia; similiter eundem gradum gratiae potest Deus facere in anima mea et tua; et<sup>32</sup> similiter duo de gradu gloriae.

[16] Item, Philosophus in fine 10 *Metaphysicae*<sup>xxxiv</sup> - ubi inquit ex intentione quae differentiae faciunt contrarietatem et diversitatem specificam, et quae non - dicit quod<sup>33</sup> ultima divisio et essentialis et per se rationis ordinalis in genere est divisio per differentias specificas, et nulla per se est ulterior<sup>34</sup> et si fiat divisio ultra<sup>35</sup> illam, non potest esse nisi accidentalis, et per ea quae sunt extra rationem specificam; sed si species dividerentur per aliquid additum intrinsece, illa<sup>36</sup> divisio, quae est generis per species, non esset ultima, cum tu ponas aliam per se, videlicet per differentias individuales. Quare, etc **/X**

---

<sup>25</sup> *om.* Pg

<sup>26</sup> *om.* Pg

<sup>27</sup> *om.* Pg

<sup>28</sup> *om.* Pg

<sup>29</sup> *om.* Pg

<sup>30</sup> *om.* Pg

<sup>31</sup> *om.* Pg

<sup>32</sup> *om.* Pg

<sup>33</sup> est *add.* Fb

<sup>34</sup> ultimior Fb

<sup>35</sup> extra Fb

<sup>36</sup> illo Fb

**111a/.**

[17] Et potest **/Fb 41vA/** maior ista - quae est Philosophi - probari per rationem sic: impossibile est quod aliqua ratio dividatur per se et primo et ultimate per infinita. Rationes enim per se et essentielles non procedunt in infinitum, processus enim in infinitum solum conceditur in hiis quae insunt per accidens. Sed differentiae individuales sunt infinitae. Igitur divisio speciei per differentias individuales non potest esse per se et essentialis et ultima in praedicamento, immo dicerem quod genus poterit dividi per differentias infinitas prima divisione. Non enim videtur quod possit ratio impossibilitatis ad hoc assignari nisi per hoc quod divisio generis est divisio per se et essentialis. Si igitur divisio speciei sit in differentias specificas, illa<sup>37</sup> non erit<sup>38</sup> per se et essentialis, sed per accidens, intelligendo ‘per accidens’ idest per aliquid quod non pertinet per se ad speciem, nec ad genus, sed est extra rationem utriusque.

[18] Confirmo, quia alias dictum<sup>39</sup> Porphyrii<sup>40</sup> non haberet colorem, qui<sup>42</sup> dicit quod Plato iubet quiescere in speciebus.

[19] Item,<sup>43</sup> species specialissima non esset ratio atoma. Ratio est, quia tunc ratio speciei esset ratio possibilis respectu differentiarum. Item, tunc species specialissima esset genus. Probo per Commentatorem 2 Metaphysicae,<sup>xxxv</sup> qui dicit quod differentia quae constituit genus est<sup>44</sup> partim in actu, partim in potentia. Differentia vero speciei est totaliter in actu. Sed si ultra differentiam specificam sit dare differentiam<sup>45</sup> individualement, tunc differentia specifica erit partim in potentia, expectabit

---

<sup>37</sup> ipsa Fb

<sup>38</sup> est Pg

<sup>39</sup> est quod *add.* Pg

<sup>40</sup> Porphyrium Pg

<sup>41</sup> qui *add.* Pg

<sup>42</sup> *om.* Pg

<sup>43</sup> tamen *add.* Fb

<sup>44</sup> et Fb

<sup>45</sup> *om.* Pg

enim determinationem - differentiae specificae sunt<sup>46</sup> aliquid quod ipsam haberet per se contrahere et determinare - et<sup>47</sup> sequeretur etiam quod quodlibet individuum esset una<sup>48</sup> species, quod probo, quia Philosophus 7 Metaphysicae,<sup>xxxvi</sup> dicit quod natura differentiarum dividendum aliquid per se alia est a natura differentiarum dividendum aliquid per accidens. Ratio est quia differentia per accidens non facit divisum esse alterius rationis, differentiae vero dividentes per se faciunt divisum alterius rationis. Exemplum: masculinum et femininum addita animali non variant rationem animalis, sed si animal dividatur per differentias aliquas pertinentes intrinsece ad ipsum sensum, tales differentiae variabunt utique speciem animalis, et ideo differentiae dividentes animal in hominem et asinum sunt alterius rationis. Sed per te hae differentiae dividunt rationem speciei per se; igitur faciunt naturam speciei in individuis esse alterius rationis. Igitur, quodlibet individuum erit alterius rationis ab alio individuo **/Pg 37rB/**. Igitur, quodlibet individuum secundum hoc erit una species.

[20] Dices sicut quidam imaginantur quod nos possumus loqui de constituto ex natura specifica et differentia individuali, vel de substrato ipsius<sup>49</sup> differentiae individuali - ad propositum dices quod verum est quod constitutum ex differentia individuali et specie est alterius rationis ab alio constituto, et hoc ratione alterius et alterius differentiae individualis hic et ibi; sed tamen<sup>50</sup> substratum, puta species ista<sup>51</sup> non sit alterius rationis ex hoc, non enim variatio sit inter rationem naturae specificae in se, sed in constituto ex utrisque.

[21] Contra: idem dicam tibi de differentiis specificis. **/X 111b/** Certum est enim quod non variant substratum, licet variant ipsum constitutum. Unde rationale et irrationale variant rationem hominis et asini, sed non variant rationem animalis, quod non est verum, ut patet per Philosophum 10 Metaphysicae,<sup>xxxvii</sup> ubi supra,

---

<sup>46</sup> sicut Pg

<sup>47</sup> om. Fb

<sup>48</sup> om. Pg

<sup>49</sup> ipsi Fb

<sup>50</sup> est add. Fb

<sup>51</sup> ipsa Fb

quod differentiae quae non adveniunt intrinsece, sicut masculinum et femininum, non variant rationem animalis, differentiae autem<sup>52</sup> animalis per se variant rationem eius. Igitur si differentiae individuales sint per se, Sortes et Plato in ratione humanitatis erunt alterius rationis.

[22] Confirmo hoc per Philosophum 10 Metaphysicae: ille<sup>53</sup> enim dicit ibi quod omnis differentia, quae est in actuali et formali, est differentia specifica; sed differentia quae esset individuorum in differentiis individualibus, esset penes actuale et formale, et conveniunt in aliquo potenciali quod expectat determinari per illas; igitur<sup>54</sup> differentia individualis erit differentia formalis, cuius oppositum dicit Philosophus 10 Metaphysicae.<sup>xxxviii</sup>

[23] Item sequeretur, ut dixi, quod Sortes et Plato erunt duae species.

[24] **/Fb 41vB/** Dices non, quia ratio propria per quam Sortes est individuum est individuale formaliter in plura talia, sed ratio speciei de se est divisibilis in aliqua plura huius.

[25] Sed contra: possibile est dare<sup>55</sup> speciem aliquam cui<sup>56</sup> repugnat habere amplius quam unum individuum; igitur instantia non obviat; praecipue cum secundum hoc sit dare infra naturam individui differentiam potentialem<sup>57</sup> et actuaalem, quod videtur contra Philosophum 10 metaphysicae, quia secundum eum divisio in species est illa quae est alterius et alterius modi per se, sicut motio visus albedinis et nigredinis sunt alii et alii modi per se. Ideo variant specificiter rationem coloris sub albedine. Igitur oportet quod vel differentiae individuales constituent aliam et aliam speciem vel quod non<sup>58</sup> dividant per se rationem speciei, et sic divisio speciei in<sup>59</sup> individua sit per differentias accidentales.

---

<sup>52</sup> enim Pg

<sup>53</sup> ipse Fb

<sup>54</sup> ergo Fb

<sup>55</sup> dari Fb

<sup>56</sup> cum Fb

<sup>57</sup> possibile Pg

<sup>58</sup> om. Pg

<sup>59</sup> om. Fb



[26] Quarta ratio est ista. Illud quod est ex ratione sua aliquid communicabile non potest esse ratio formalis quo species contrahitur ad hoc individuum, si enim sic, est communis alteri individuo sicut isti: non magis constituet istud individuum quam illud.<sup>60</sup> Sed quaecumque differentia individualis de se habet quod<sup>61</sup> possit esse communis et communicabilis alteri, immo hoc habet quaecumque actualitas quae est extra nihil, ut probabo;<sup>xxxix</sup> igitur, etc. Maior probata est, quia differentia communi non abundat individuum a specie.

[27] Item,<sup>62</sup> ex quo illa proprietas individualis est communis: aut<sup>63</sup> individuabitur se ipsa, aut aliquo alio. Si primo modo, igitur etiam<sup>64</sup> natura speciei potest se ipsa esse individua; si<sup>65</sup> aliquo alio, de illo quaeram: aut est actualitas se ipsa<sup>66</sup> individua - et sic dicam in proposito - aut per aliquid aliud, et procedetur in infinitum. Minorem probo ibi,<sup>67</sup> quia da quod Deus producat hunc hominem in humanitate contracta per gradum individualem istius hominis, quaero utrum Deus possit facere alium hominem in isto gradu et oportet dicere quod sic, alias Deus non posset, Petro **/X 112a/** annihilato, facere alium eiusdem gradus - quod est absurdum,<sup>68</sup> cum natura hoc facere possit: corrupta enim una albedine, potest aliam in eodem gradu restituere. Item, nulla est contradictio quod sint duae tales albedines in eodem gradu, pone enim duas tales: erunt simillimae et ex hoc non erunt eadem, immo una non erit alia. Nec est contradictio quod sint duo simillima ultimate et non eadem - quinimmo ex hoc sequitur quod non eadem, quia secundum Hilarium,<sup>xl69</sup> impossibile est quod aliquid sit idem sibi ipsi, igitur per

---

<sup>60</sup> istud Fb

<sup>61</sup> non *add.* Pg

<sup>62</sup> quia *add.* Fb

<sup>63</sup> ut Fb

<sup>64</sup> et Pg

<sup>65</sup> sed Fb

<sup>66</sup> illa Pg

<sup>67</sup> *om.* Fb

<sup>68</sup> quod *add.* Fb

<sup>69</sup> non *add.* Pg

simile possibile est quod duo homines non habeant eandem proprietatem et tamen erunt proprietates eorum similis, immo simillimae. **/Pg 37vA/**Tunc sic: quando duae rationes sunt ad invicem simillimae, possibile est intellectum formare de eis aliquem unum conceptum communem illis. Tunc quaero: ratio communis correspondens conceptui illi per quid appropriatur et determinatur ad individuum? Si se ipsa, igitur pari ratione dicam de illa<sup>70</sup> natura speciei. Si alio, quaeram de illo, et sic in infinitum.

[28] Confirmo, quia omnis quidditas et omnis ratio quae est essentialiter aliquod quid est communicabilis. De ratione enim quidditatis est communicabilitas; sed differentia illa<sup>71</sup> quam ponis esse individualem habet vere rationem quid. Omnis enim res habet rationem quid, quod probo, quia primum quod quaeritur de quolibet est quid ex 7 *Metaphysicae*.<sup>xli</sup> De ratione autem eius quod est quid, est quod ei non repugnet communicari, quia omne tale potest abstrahi et concipi ut commune. Ex hoc infero aliud inconueniens: sequitur enim quod erunt duo quid, unum individui, alterum speciei infra unicam rationem individui, unum proprium, aliud commune. Omne enim huiusmodi potest intelligi ut commune, etiam situs et haecceitas, nam *Sortes est hic*<sup>72</sup> et *Plato est hic*.<sup>73</sup>

[29] Item, haec differentia propria Petri est proprietas, et similiter haec differentia Martini est proprietas. Similiter possunt esse duo gradus similes duorum individuorum, ut pluries dictum est; quare, etc.

[30] Et confirmo, quia quaelibet realitas eo quod est extra intellectum<sup>74</sup> est hoc aliquid; **/Fb 42rA/** sed per te realitas naturae specificae per proprietatem individualem non est formaliter primo extra intellectum; igitur per eam non est formaliter hoc aliquid.

[31] Et iterum confirmo ex hoc secundo quod nunquam aliqua realitas contrahens aliquid<sup>75</sup> potest sibi dare quod sit hoc aliquid, quia illud contrahens ex quo

---

<sup>70</sup> ipsa Fb

<sup>71</sup> ista Fb

<sup>72</sup> hoc Fb

<sup>73</sup> hoc Fb

<sup>74</sup> intellectu Fb

<sup>75</sup> aliam Fb

invenit proprietatem istam<sup>76</sup> esse extra intellectum, invenit eam singularem et hoc aliquid.

[32] Ad argumentum in oppositum - cum arguitur de priori et posteriori, quod posterius non dat priori quod sit hoc - sed<sup>77</sup> illud<sup>78</sup> argumentum non<sup>79</sup> valet, concludit enim aequae de differentia individuali, quia posterior est et supponit per consequens naturam esse hanc, quia pro quocumque 'continens aliquid'<sup>80</sup> est in rerum natura, est aliquid hoc singulare.

[33] Ad argumentum principale, cum arguitur "non contrahitur per accidentale; igitur per essentielle"; dico quod est fallacia consequentis, quia **/X 112b/** nec per hoc nec per illud; per quid igitur difficile est videre, et ideo quaero secundo.

---

<sup>76</sup>illam Fb

<sup>77</sup>si Fb

<sup>78</sup>istud Fb

<sup>79</sup>om. Fb

<sup>80</sup>aliquis Fb

PETRUS AUREOLI  
*Rep. in II Sententiarum*, d. 9, qq. 2 – 3

---

<sup>xxxj</sup>Cf. Aristoteles, *Metaphysica*, Z, 12, 1038a 9 - 36.

<sup>xxxii</sup>*Locus non inventus*

<sup>xxxiii</sup>Cf. Avicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I, 1; II, 1.

<sup>xxxiv</sup>Cf. Aristoteles, *Metaphysica*, I, 8, 1058a 11 - 20.

<sup>xxxv</sup>Averroes, *Magnum Commentarium in Aristotelis Metaphysicam*, II, comm. 8, ed. Iuntina, vol. 8, f. 17vA.

<sup>xxxvi</sup>Cf. Aristoteles, *Metaphysica*, Z, 12, 1038a 19 - 20.

<sup>xxxvii</sup>Cf. Aristoteles, *Metaphysica*, I, 8, 1058a 11 - 20.

<sup>xxxviii</sup>Cf. Aristoteles, *Metaphysica*, I, 8, 1058a 11 - 20.

<sup>xxxix</sup>Cf. *infra*, d. 9, q. 3, a. 1, B 28 - 30.

<sup>xl</sup>Cf. Hilarius, *De Trinitate*, III, 23, ed. P. Smulders, CCSL, 62, p. 96.

<sup>xli</sup>*Locus non inventus*

**Articulus secundus**

[1] Utrum species contrahatur ad individuum per aliquid positivum vel privativum additum

[2] Arguo primo<sup>953</sup> quod sic, quia quando aliquid est commune pluribus differentibus, ita quod ipsa in<sup>954</sup> re<sup>955</sup> conveniunt in aliquo, necesse est quod si sint differentia, quod abundant aliquo super illud commune;<sup>956</sup> sed individua habent aliquid commune et sunt ad invicem differentia; igitur, etc.

[3] Sed contra, quia illud additum, aut pertineret per se ad rationem speciei aut per accidens. Non per accidens, quia omne individuum accidentis supponit suum subiectum esse hoc, quia omne<sup>957</sup> individuum substantiae est prius omni individuo accidentis et per Commentatorem **7** *Metaphysicae*; nec per se,<sup>958</sup> quia illud esset aliquod quid, igitur aliquod<sup>959</sup> commune, et tunc quaeretur de illo per quid est individuum, sicut supra in quaestione praecedenti.<sup>xliii</sup>

[4] Respondeo: hic sic procedo, primo enim ponam unam distinctionem; secundo unam propositionem; tertio probabo eam.

[5] Distinctio est ista. Aliud est quaerere per quid formaliter universale contrahitur ut sic contractum sit indivisibile in partes subiectivas, aliud est quaerere - supposito quod aliquid sit indivisibile in partes subiectivas - per quid habet quod repugnet sibi habere participem eiusdem rationis<sup>960</sup> infra eandem speciem. Exemplum: divina essentia est indivisibilis in partes subiectivas, et hoc unde habet? Dico quod habet se ipsa, quia omnis res<sup>961</sup> in

---

<sup>953</sup> *om. Fb*

<sup>954</sup> *om. Fb*

<sup>955</sup> *mere Fb*

<sup>956</sup> *om. Pg*

<sup>957</sup> *om. Fb*

<sup>958</sup> *aliquid add. Pg*

<sup>959</sup> *aliquid Fb*

<sup>960</sup> *comparticipem rationem Fb*

<sup>961</sup> *om. Pg*

quantum est res extra intellectum est<sup>962</sup> se ipsa sic<sup>963</sup> indivisibilis in partes subiectivas. Hoc modo haec albedo est indivisibilis in huiusmodi partes. Et causa est: differentia enim est inter conceptum et rem, quia conceptui non repugnat plurificari; rei autem omnino plurificari repugnat. Singulare autem, cui repugnat habere comparticipem **/Pg 37vB/**, non idem est quod individuum. Secundum enim<sup>964</sup> illos<sup>xliii</sup> qui ponunt angelos non esse plures eiusdem speciei, quilibet angelus est indivisibilis, cum sit quilibet una species tota subsistens. Tunc quilibet angelus ibi est singularis, et tamen nullus est ibi individuum, quia non habet coindividuum et comparticipem. Et ratio est quia nulla res habet comparticipem,<sup>965</sup> nec est individua, nisi quae potest esse pars et<sup>966</sup> totum. Individuum autem et indivisibile primo modo, licet in se sit indivisibile in plura talia, tamen ei non repugnat habere comparticipem, et ratio est quia ibi individuum non dicit totam rationem istam,<sup>967</sup> sed est portio quaedam speciei. Unde individuum dicit duo, quia aliquid indivisum in se et divisum contra aliquid aliud infra istam<sup>968</sup> speciem. Illud autem quod est singulare sic quod ei repugnat habere comparticipem, licet in<sup>969</sup> se<sup>970</sup> sit indivisum, tamen nihil habet contra<sup>971</sup> quod<sup>972</sup> sit divisum.

[6] Breviter igitur individuum largo modo potest dici dupliciter. Uno modo illud quod est indivisibile in plures partes subiectivas, potest tamen habere simile<sup>973</sup> **/X**

---

<sup>962</sup> *om.* Pg

<sup>963</sup> quia Pg

<sup>964</sup> etiam Pg

<sup>965</sup> participem Pg

<sup>966</sup> *om.* Pg

<sup>967</sup> illam Fb

<sup>968</sup> illam Fb

<sup>969</sup> *om.* Pg

<sup>970</sup> iste Pg

<sup>971</sup> secum Fb

<sup>972</sup> a quo Fb

<sup>973</sup> similem Fb

**113a/** sui comparticipem;<sup>974</sup> alio modo cui repugnat dividi in tales partes, nec tamen potest habere comparticipem. Exemplum de primo modo: sicut haec albedo; exemplum de secundo: sicut hic angelus, si non sit nisi unus in una specie.

[7] Nunc ad<sup>975</sup> propositum<sup>976</sup> dico quod individuum **/Fb 42rB/** primo modo est individuum eo ipso quo est in rerum natura, ut dictum est;<sup>977</sup> individuum secundo modo est individuum, quia est tota natura subsistens. Hoc modo repugnat quod sint plures dii, quia Deus est tota entitas eminenter<sup>978</sup> subsistens, ita quod sua ratio est adaequata conceptui entis. Hoc etiam modo si una rosa poneretur extra subsistens, quae esset rosa simpliciter et tota natura speciei<sup>979</sup> rosae subsistens, illa<sup>980</sup> adaequaret totam multitudinem possibilem rosarum, nec posset alia rosa esse. Haec est ratio potissima, quae probat quod est impossibile plures angelos esse in eadem specie.

[8] Tunc ad propositum, per quid individuum est individuum. Non quaeritur de individuo secundo modo, scilicet per quid repugnat tali habere comparticipem in eadem specie; sed quaeritur de individuo primo modo, quid est illud per quid<sup>981</sup> repugnat tali rationi dividi in partes subiectivas. Rationi autem isti in communi<sup>982</sup> non repugnat sic dividi. Et hanc distinctionem innuit Philosophus in *Praedicamentis*,<sup>xliv</sup> ubi dividit substantiam in primam et secundam, et primae repugnat plurificari, secundae vero non. Unde dicit quod prima substantia non dicitur de subiecto, secunda autem dicitur de subiecto.

[9] Nunc pono secundo propositionem quandam, et est ista:<sup>983</sup> quod ratio specifica quae consistit in

---

<sup>974</sup> participem Pg

<sup>975</sup> om. Pg

<sup>976</sup> om. Pg

<sup>977</sup> sed add. Fb

<sup>978</sup> entiter Pg

<sup>979</sup> et add. Pg

<sup>980</sup> ipsa Fb

<sup>981</sup> quod Pg

<sup>982</sup> conceptu Fb

<sup>983</sup> illa Pg

conceptu,<sup>984</sup> non potest contrahi ad individuum sic quod conceptus communis contrahatur ad illud<sup>985</sup> individuum signatum per aliquid additum.

[10] Hanc conclusionem probo per varios modos, quibus diversi ponunt tale additum, arguo igitur sic. Si individuum contraheretur per positivum, aut illud esset esse<sup>986</sup> existentiae,<sup>xlvi</sup><sup>987</sup> aut respectus ad agens,<sup>xlvi</sup> aut collectio accidentium,<sup>xlvi</sup> aut materia,<sup>xlvi</sup> aut quantitas.<sup>xlvi</sup> Isti autem sunt modi et positivi quorum quilibet accepit iudicem suum.

[11] Probo igitur quod non per esse existentiae - quod idem est quod<sup>988</sup> respectus ad agens - sic: illud quod potest concipi ut commune et ut particulare, ita quod sibi non repugnat communicari illud additum conceptui specifico, non contrahit ipsum ad singulare signatum; commune enim cum communi non facit nisi commune; et ratio est quia addito communi illo, adhuc restat quaestio, quare sive per quid sit signatum, sicut de primo. Sed esse existentiae est quoddam commune quod praedicatur de me et de te, et sic de aliis; unde ego sum existens, tu, et ille, quare totum resultans ex re et esse adhuc est<sup>989</sup> commune, et erit quaestio per quid contrahitur.

[12] Secundo, quia esse existentiae secundum Commentatorem 10 *Metaphysicae*,<sup>1</sup> contra Avicennam non est additum rei, sed signat veritatem rei, quia res, per hoc quod existit, habet verum esse distinctum ab omni esse metaphysico. **/X 113b/**

[13] Secundo proba quod non per respectum ad agens, quia si sic, impossibile esset plura individua produci eadem actione, si productio esset causa individui signati.

[14] Secundo, quia respectus signatus supponit fundamentum suum signatum. Probo quia supponit fundamentum suum esse in rerum natura; sed quicquid est in rerum natura, pro quocumque priori est in rerum natura est signatum; quare etc.

[15] Item tertio, quia respectus ad agens potest esse

---

<sup>984</sup> conspectu Pg

<sup>985</sup> istud Fb

<sup>986</sup> om. Fb

<sup>987</sup> om. Fb

988

<sup>989</sup> erit Fb



quid commune, potest enim dici de isto respectu et de illo, et tunc quaeram de isto respectu, ex quo ei non repugnat communitas, per quid contrahitur. Aut a se ipso, et sic standum erat in primo, aut ab<sup>990</sup> alio, et procedetur in infinitum.

[16] Tertio probo quod illud non est collectio accidentium, quia tota collectio accidentium potest esse communis, potest enim eadem reperiri in me et in te; igitur de ista<sup>991</sup> restat quaestio, per quid contrahitur.

[17] Dices: per interemptionem, quia situ<sup>992</sup> impossibile est quod sit communis, quia idem situs non est in me et in te.

[18] Contra dupliciter:<sup>993</sup> quia situs variatur manente individuo; sed effectus formalis variatur variata ratione formali.

[19] **/Pg 38rA/Secundo**,<sup>994</sup> quia duo distincta individua possunt **/Fb 42vA/** esse divina virtute in eodem loco; igitur situs non est illud quo quodlibet istorum est individuum ab alio distinctum. Nihil enim commune duobus distinguit illa.

[20] Quarto, non potest esse appropriatio materiae cum forma, quia aut intelligis appropriationem istam materiae non in individuo, sed in specie, et sic forma in specie appropriat sibi materiam in specie. Si vero accipis materiam individuum et appropriationem formae in individuo, quaero per quid materia erit individua. Non per aliam materiam, quia idem est quod de prima, quaero enim de ista,<sup>995</sup> per quid, et stabitur quod se ipsa, vel erit<sup>996</sup> processus in infinitum.

[21] Item quinto, non potest illud additum esse quantitas, quia quantitas intelligitur in specie ut abstrahit ab omni individuo; possum enim intelligere hominem abstractum ab isto et illo individuo, et tamen pro tunc intelligo eum organicum, et possum intelligere corpus

---

<sup>990</sup> *om.* Pg

<sup>991</sup> ipsa Fb

<sup>992</sup> sic Pg

<sup>993</sup> primo *add.* Fb

<sup>994</sup> Tertio Pg

<sup>995</sup> illa Fb

<sup>996</sup> *om.* Fb

organicum,<sup>997</sup> non intelligendo hoc corpus. Tunc sic: illud non est, quo formaliter sit individuum, quod additum conceptui specifico non habetur eo ipso individuum, sed manet hoc species; sic est in proposito; quare, etc. Plato enim et Sortes aspiciunt hominem quantum pro quodam communi.

[22] Dices: quantitas in genere non est principium individuationis, sed haec quantitas. Contra, per quid igitur contrahitur quantitas ad hanc quantitatem? Si per subiectum, erit circulus in causis formalibus, quia per te subiectum est individuum per quantitatem. Si se ipsa, habeo propositum, quia pari ratione standum erat in primo per easdem rationes.

[23] Probo aliud,<sup>998</sup> quia<sup>999</sup> illud additum non est materia, quia materia addita conceptui communi **/X 114a/** speciei non aufert ab eo communitatem, eo quod materia est de ratione speciei 7 et 8 *Metaphysicae*.<sup>li</sup>

[24] Dices, non materia in communi, sed materia haec.

[25] Contra: materia in communi per quid sit haec. Dices: per quantitatem. Contra hoc arguo supra. [26] **Alio** probo quod illud additum non sit duplex negatio,<sup>lii</sup> quia<sup>1000</sup> quidam dicunt quod<sup>1001</sup> duplex illa negatio addita conceptui communi relinquit ipsum communem. Probo, quia negatio illa est communis pluribus, Sortes enim est indivisus in se et ab omni alio divisus, et consimiliter Plato, et sic de aliis.

[27] Dices: non indivisio absolute, sed haec<sup>1002</sup> indivisio.

[28] Contra: per quid indivisio absolute contrahitur ad hanc indivisionem?

[29] Igitur sic patet conclusio quod per nihil absolutum nec quodcumque additum potest conceptus communis<sup>1003</sup> speciei contrahi ad individuum. Et una ratio

---

<sup>997</sup>organicus Pg

<sup>998</sup>om. Fb

<sup>999</sup>quod Fb

<sup>1000</sup>ut Fb

<sup>1001</sup>quia Fb

<sup>1002</sup>hoc Fb

<sup>1003</sup>om. Pg

communis pro omni addito est quia omne tale vel stat cum communitate conceptus specifici vel est commune aliquid expectans eodem modo determinationem. Sicut primum, Deus etiam potest duo corpora facere in eodem situ<sup>1004</sup> aequalis ponderis, et breviter similia quo ad omnia accidentia, et sic poterit abstrahi ab eis, quidquid additum posueris, ut quoddam commune.

[30] Ad hoc etiam est ratio una communis, quia species praedicatur per se de individuo; si autem individuum esset individuum per additum, illud impediret praedicationem per se, esset enim tunc individuum quoddam ens per accidens, de ente autem per accidens nihil praedicatur per se.

[31] Dices: illud additum non est accidens nisi sicut individuum accedit speciei et differentia generi; ex genere tamen et differentia non sit unum per accidens.

[32] Sed contra hoc argumentum est supra,<sup>liii</sup> non curo replicare.

[33] Ad argumentum in oppositum bene procederet, si duo individua realiter convenirent et realiter different, quod non concedo, conveniunt enim in communi conceptu tantum et differunt realiter per rationes proprias. Quomodo autem hoc possit esse oportet nunc aequaliter declarare, ideo moveo ad tertiam quaestionem hic.

---

<sup>1004</sup> sint Fb

PETRUS AUREOLI  
*Rep. in II Sententiarum, d. 9, qq. 2 – 3*

---

<sup>xlii</sup>Cf. *supra*, d. 9, q. 3, a. 1, β 26.

<sup>xliii</sup>Cf. THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 50, a. 4, in THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, ed. Leonina, vol. 5, pp. 10 - 11.

<sup>xliv</sup>Cf. ARISTOTELES, *Praedicamentis*, I, 5, 2 a 12 - 3 b 24.

<sup>xlv</sup>Cf. ROBERTUS KILWARDBY, *Quaestiones in librum secundum Sententiarum*, q. 17, ed. G. LEIBOLD, *Robert Kilwardby. Quaestiones in librum secundum sententiarum*, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Munich 1992, p. 65; Cf. PETRUS DE FALCO, *Quaestiones Ordinariae*, q. 8, in corp., ed. A. J. GONDRA, *Pierre de Falco. Questions disputées ordinaires*, Béatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris 1968, vol. 1, p. 311; Cf. PETRUS DE ALVERNIA, *Quaestiones Metaphysicae*, VIII, q. 25, ed. E. HOCEDEZ, *Une question inédite de Pierre d'Auvergne sur l'individuation*, in *Revue Néoscholastique de Philosophie* 41 (1934), p. 384

<sup>xlvi</sup>Locus non inventus

<sup>xlvii</sup>Cf. ANICIUS MANLIUS SEVERINUS BOETHIUS, *In Isagogem Porphyrii Commenta (editio secunda)*, III, 11, ed. SCHEPPS - BRANDT, CSEL 48, p. 235, *De Trinitate*, c. 1, in ID., *De Consolatione Philosophiae. Opuscula Theologica*, Ed. C. MORESCHINI, Bibliotheca Teubneriana, München - Leipzig, K. G. Saur Verlag 2000, p. 168.

<sup>xlviii</sup>Cf. ALBERTUS MAGNUS, *Physica* III, tr. 2, c. 12, ed. P. HOSSFELD, in *Alberti Magni Opera Omnia*, ed. Munster 1987, vol. 4/1, p. 191 - 192; Cf. THOMAS DE AQUINO, *De ente et essentia*, c. 2, ed. *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita* (ed. Leonina), Editori di San Tommaso, Roma 1976, vol. 43, p. 371, *Scriptum Super Sententiis*, IV, d. 11, q. 1, a. 3, ed. MOOS, vol. 4, p. 445, *Summa Theologiae*, I, q. 7, a. 3, ed. Leonina, vol. 4, p. 75; Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *Quodlibet* I, q. 11, ed. Venetiis 1502, f. 7ra.

<sup>xlix</sup>Cf. GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet* VII, q. 5, ed. M. DE WULF - J. HOFFMANS, *Les Quodlibets cinq, six et sept de Godefroid de Fontaines*, Institut Supérieur de Philosophie de l'Université, Louvain 1914, pp. 324 - 327, *Quodlibet* VI, q. 16, in Id., pp. 256 - 259; Cf. THOMAS DE SUTTON, *Quodlibet* I, q. 21, in corp., ed. M. SCHMAUS, *Thomas von Sutton. Quodlibeta*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, Munich 1969, p. 140 - 143.

PETRUS AUREOLI  
*Rep. in II Sententiarum*, d. 9, qq. 2 – 3

---

<sup>i</sup>*Locus non inventus*

<sup>ii</sup>Cf. ARISTOTELES, *Metaphysica*, Z, 11, 1036b 3 - 6.

<sup>iii</sup>Cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa quaestionum ordinarium*, a. 39, q. 3, a. 2, ed. G. A. WILSON in *Henrici de Gandavi Opera Omnia*, Leuven University Press, Leuven 1979 - , vol. 28, pp. 187 - 190.

<sup>iiii</sup>Cf. *supra* d. 9, q. 3, a. 1, B 16 - 17.

**Articulus tertius**

[1] Universaliter quid est principium individuationis sive quid addit individuum super speciem?

[2] Quaero ergo quid sit principium individuationis. Et sine argumentis respondeo.

[3] Pono hic tres propositiones. Prima est quod realiter loquendo quaestio nulla est, cum quaeritur quid addit individuum **/Fb 42vB/** ad rationem speciei, quoniam omnis res eo quod est singularis est; et eo ipso quo est indifferens et communis necessario est concepta. Ideo quaerere aliquid per quid<sup>1</sup> res, quae est extra intellectum, est singularis, nihil est quaerere. **Hic/hoc** enim quaerere est ac si<sup>2</sup> res extra intellectum sit<sup>3</sup> universalis et adveniat<sup>4</sup> sibi aliquid quod faciat eam particularem, **/X 114b/** - quod nihil est, quia omnis res eo ipso quo est res, non includens conceptum, ipsa eo ipso est singularis. Tunc cum quaeritur per quid est res singularis, dico quod omnis res est se ipsa singularis, et per nihil aliud. Sed saltem difficultas est, utrum addit aliquid in conceptu. Verbi gratia cum concipio hominem et postea hunc hominem, utrum concipiendo hunc hominem aliquid addam in conceptu, quo contraham hominem ad hunc hominem. Hoc est difficile, et ideo ad dissolutionem totius quaestionis pono duas propositiones **/Pg 38rB/**.

[4] Prima est quod quando intelligo hominem, et secundo contraho ipsum per hunc hominem, concipiendo hunc hominem nihil addo in conceptu ad hominem, sed sunt duo conceptus omnino disparati, nec unus alterum includit, nec unus se<sup>5</sup> habet ad alterum per additionem. Haec propositio est quantum ad singulare - cui repugnat dividi in plura - per quid ei<sup>6</sup> repugnat?

[5] Secunda propositio est quod loquendo de hoc singulari, si quaeratur per quid ei convenit quod possit habere secum comparticipem et coindividuum infra speciem, distinguendum est. Quia aut talia sunt individua

---

<sup>1</sup> quod Pg

<sup>2</sup> sic Pg

<sup>3</sup> esset Pg

<sup>4</sup> adveniret Pg

<sup>5</sup> se Fb

<sup>6</sup> enim Fb

quae possunt continuari, et fieri unum continuum, et tunc dico quod omne individuum huiusmodi habet per quantitatem formaliter quod possit cum alio continuari. Sed si individua fuerint indivisibilia sine quantitate, non potentia continuari - sicut loquimur de duabus animabus - sic dico omne tale individuum, sicut per rationem propriam habet quod sit in se indivisum, sic per suam rationem et realitatem habet quod sit ab alio divisum. Sunt igitur in universo tres conclusiones.

[6] Prima est quod<sup>7</sup> individuum nihil omnino in conceptu addit ad conceptum speciei, sed sunt conceptus disparati et alterius ordinis.

[7] Secunda est quod individuum in quantis<sup>8</sup> habet quod possit cohabere secum aliud individuum, et quod sit divisum ab omni alio individuo in specie illa per rationem quantitatis.

[8] Et tertia propositio, quod in non quantis, puta in angelis et huiusmodi, individuum habet per propriam entitatem quod sit distinctum ab omni<sup>9</sup> alio individuo.

[9] Has<sup>10</sup> conclusiones<sup>11</sup> probo, primo primam. Cum enim quaeritur quid addit conceptus signatus<sup>12</sup> ad universale, dico quod nihil, sed sunt conceptus disparati non se habentes per additionem.

[10] Ad evidentiam huius propositionis, primo noto aliquid, secundo probabo intentum. Propter primum sciendum est<sup>13</sup> quod duo conceptus differunt quandoque per additionem - ut conceptus animalis et animalis<sup>14</sup> rationalis, et hic unum conceptus includit alium cum<sup>15</sup> aliquo addito; quandoque duo conceptus differunt, quia sunt de eadem re secundum<sup>16</sup> quod<sup>17</sup> concepta secundum

---

<sup>7</sup> *om. Pg*

<sup>8</sup> quantum Pg

<sup>9</sup> *om. Fb*

<sup>10</sup> Hanc Fb

<sup>11</sup> conclusionem Fb

<sup>12</sup> designatus Fb

<sup>13</sup> *om. Fb*

<sup>14</sup> *om. Fb*

<sup>15</sup> tamen Fb

<sup>16</sup> *om. Fb*

aliud et aliud ordinem, et unus aliud non includit aliquo addito, sed ambo sunt alterius ordinis ad<sup>18</sup> invicem disparati: et sic intelligo in proposito.

[11] Secundo noto quod eadem res potest concipi duplici conceptu, uno qui<sup>19</sup> est<sup>20</sup> rei ut res est absolute, et alio similitudinario et qualitativo; et hic sunt duo conceptus duplicis ordinis, et omnino **/X 115a/** disparati, nec unus aliud includit.

[12] Tunc hiis praenotatis ego probo conclusionem sic. Illi, dico, conceptus, quorum unus est de re ut simillima alteri rei, alius vero est de re non ut similis est alteri rei, nec tamen ut differens, sed est rei in se absolute, unus eorum non se habet per additionem ad alterum, **/Fb 43eA/** sed sunt omnino disparati et alterius ordinis. Sed conceptus specificus est de re ut simillima est alteri rei, conceptus autem individui est de re absolute in se; igitur etc.

[13] Maiorem probo, quia solus conceptus dissimilis est,<sup>21</sup> qui<sup>22</sup> appropriat conceptum similitudinarium, contractio enim fit per dissimilitudinem; iste autem non est dissimilis, et praeterea<sup>23</sup> in conceptibus per additionem et contractionem, unus constituit, sive est de constitutione reliqui, ut contractus de constitutione contrahentis. Hic autem non sic, quia conceptus similitudinarius non constituitur per conceptum rei ut res est, nec e converso, quia igitur solum illud contrahit et appropriat conceptum similitudinarium, qui<sup>24</sup> est conceptus dissimilitudinis. Conceptus autem similitudinarius,<sup>25</sup> nec conceptus rei absolute est conceptus dissimilitudinis. Igitur duorum conceptuum quorum unus

---

<sup>17</sup> *om.* Fb

<sup>18</sup> et ad *add.* Fb

<sup>19</sup> quidem Fb

<sup>20</sup> *om.* Fb

<sup>21</sup> *om.* Pg

<sup>22</sup> *om.* Pg

<sup>23</sup> propterea Fb

<sup>24</sup> quae Fb

<sup>25</sup> simillimus Pg



est similitudinarius,<sup>26</sup> alter rei absolute, unus alium non contrahit nec appropriat. Unde si conceptus animalis, qui est conceptus similitudinarius, debeat contrahi, non contrahitur nisi per conceptum dissimilitudinarium, puta conceptum rationalis, quia etiam in conceptibus, qui se habent per additionem, unus componitur ex alio. Conceptus autem rei absolute non componitur ex conceptu suo similitudinario, nec e converso, ideo tales, duo conceptus non se habent per additionem sic; igitur maior est vera.

[14] Minorem probo per Commentatorem **7** *Metaphysicae*,<sup>liv</sup> ubi dicit quod conceptus universalis est conceptus qualitativus et similitudinarius, nec rei ut res est. Omnis enim res, eo<sup>27</sup> quod<sup>28</sup> res<sup>29</sup> est, conceptus eius est conceptus singularitatis, ut<sup>30</sup> dicit commento 48: “forte intelligit quod substantiae, quia substinentes per se”,<sup>lv</sup> etc. Sequitur autem: “universale est<sup>31</sup> de genere relationum”, nec intelligit de universali ut est intentio secunda, sed intelligit de universali quod Plato dixit per se subsistere. Illud autem est quod significat<sup>3233</sup> substantiam<sup>34</sup> primam. Nec intelligit Commentator quod universale hoc modo sit de praedicamento relationis, **/Pg 38vA/** sed intelligit Commentator quod omnis res, eo quod existit, est particularis. Eo autem ipso quo potest habere secum comparticipem, fundat quendam conceptum similitudinarium illis, solum enim illud habet conceptum similitudinarium quod potest plurificari. Hoc autem repugnat existenti. Et hinc est quod universale est communicabile: quia<sup>35</sup> est res concepta ut simillima. Et hinc est quod conceptus universalis est conceptus

---

<sup>26</sup>simillimus Pg

<sup>27</sup>om. Pg

<sup>28</sup>om. Pg

<sup>29</sup>om. Pg

<sup>30</sup>unde Fb

<sup>31</sup>est add Fb

<sup>32</sup>significatur Fb

<sup>33</sup>per add. Fb

<sup>34</sup>intentionem Fb

<sup>35</sup>qua Fb

qualitativus. Unde, si<sup>36</sup> quaeritur<sup>37</sup> quale quid est Sortes, responderetur quod homo; et ideo Philosophus,<sup>38</sup> 7 Metaphysicae, ubi arguit contra ideam, dicit quod communitas Sortis ad Platonem non est penes quid, sed penes quale quod pro tanto est, quia nihil est in me quod sit in te, et tamen nihil in me, cui simillimum non possit esse in te. Ideo<sup>39</sup> ego et tu non sumus idem, sed tamen ego possum esse talis qualis es tu. Ideo dicit Philosophus<sup>lvi</sup> quod Callias, generando Sortem, generat tale quale; igitur vult dicere Commentator **/X 115b/** quod universale est de capitulo ad aliquid,<sup>lvii</sup> quia et conceptus rei in quantum est similis.<sup>40</sup> Ideo subdit eodem commento universale non demonstrat naturam, et rem ut res est, sed naturam similem naturae.

[15] Item, in alio commento ubi<sup>lviii41</sup> Philosophus arguit quod quantitas<sup>42</sup> ingreditur conceptum substantiae. Ex hoc probo quod universale, sicut homo, non ingreditur intrinsece quidditatem tuam, vel alterius singularis hominis. Turpe est enim quod substantia componatur ex quali; sed homo et animal videntur dicere quaedam qualia - dicit ibi<sup>lix</sup> tunc Commentator “et cum declaratum fuit etc.” - dicit Commentator res igitur ut simillima non habet, unde ponat intellectus differentiam: illa similitudo non potest componere cum re, et ideo conceptus rei non est additus ei, sed disparatus omnino. Si enim esset additus, componeretur substantia ex illo. Minorem probo, quia quando aliqua habent similitudinem, **/Fb 43rB/** possunt poni ut una<sup>43</sup> intentio<sup>44</sup> et<sup>45</sup> unum in esse obiectivo et iudicato, sed omnia individua habent similitudinem; ergo possunt poni ut una intentio, et unum in uno esse

---

<sup>36</sup> *om.* Fb

<sup>37</sup> *om.* Fb

<sup>38</sup> *om.* Pg

<sup>39</sup> igitur Fb

<sup>40</sup> simillimis Fb

<sup>41</sup> ibi Fb

<sup>42</sup> non *add.* Pg

<sup>43</sup> *om.* Fb

<sup>44</sup> *om.* Fb

<sup>45</sup> *om.* Fb

iudicato. Ex hoc tamen unum non est aliud, aliud est enim unum esse; aliud et unum esse simillimum alteri. Quando igitur intellectus considerat<sup>46</sup> rem ut res est absolute, invenit eam indivisibilem;<sup>47</sup> quando vero considerat eam ut similem, tunc habet eam quasi divisibilem; et ut sic concipiendo eam ut res est, non addit ad conceptum eius ut simillima est nec e converso, sed transfert de ordine concipiendi<sup>48</sup> ad ordinem alium concipiendo. Alius enim ordo conceptuum<sup>49</sup> rerum conceptarum absolute in se, et conceptarum ut simillimae sunt.

[16] Secundam propositionem probo - quod scilicet individuum quantum habet quod differat et sit aliud ab alio individuo comparticipante eiusdem speciei formaliter per quantitatem - sic: illo differunt duo lapides actu discreti quo differunt in potentia, si essent continuati. Sed si duo lapides essent continuati, differunt ad invicem praecise per quantitatem et haec est<sup>50</sup> differentia in potentia, qualis est inter continua. Maior patet, quia quando fiunt actu duo individua quae ante erant continua, non acquiritur eis realitas nova, quia<sup>51</sup> ibi non est generatio alicuius formae, sed tantum est ibi divisio quaedam, immo quicquid est modo actu in eis post divisionem, erat ante; igitur illud quod erat eis prius ratio differentiae in<sup>52</sup> potentia,<sup>53</sup> cum erat continua, est nunc eis post divisionem ratio differendi in actu. Minor est de intentione Commentatoris expresse, I De Substantia Orbis,<sup>lx</sup> unde ratio potissima sua, quare quantitas interminata praecedit in materia formam substantialem, est quia alias materia non haberet partem extra partem. Item 5 Metaphysicae<sup>lxi</sup> 'quantum' est illud quod dividitur

---

<sup>46</sup>desiderat Pg

<sup>47</sup>et ut sic concipiendo eam ut res est, non addit ad conceptum quando  
*add.* Pg

<sup>48</sup>concupiend Fb

<sup>49</sup>ad conceptuum *add.* Fb

<sup>50</sup>*om.* Fb

<sup>51</sup>quae Fb

<sup>52</sup>*om.* Fb

<sup>53</sup>*om.* Fb

in ea quae insunt, igitur divisio in ea quae insunt est<sup>54</sup> per quantitatem.

[17] Item, per rationem. Aliqui putant quod substantia sub quantitate habet<sup>55</sup> partes, et quod<sup>56</sup> quantitas<sup>57</sup> non sit ista<sup>58</sup> partibilitas partium substantiae in abstracto, sed quod substantia habeat partes suas et quantitas suas.<sup>5960</sup> Cuius oppositum probo, quia, abstracta quantitate, aut manent<sup>61</sup> partes substantiae distinctae aut non. Si distinctae, igitur erunt vel continuae vel discontinuae; si continuae, sequitur quod habeo<sup>62</sup> continuum **/X 116a/** sine quantitate; si discontinuae, erunt infinitae, quia in uno quanto sunt infinitae partes in potentia, quae sunt in potentia pro tanto, quia eis non correspondet actus proprius, sed actualitas continui.

[18] Secundo: quia quando lignum transfertur de maiori partibilitate ad minorem partibilitatem et e converso **/Pg 38vB/**, nulla fit mutatio in substantia, sed tantum in quantitate. Igitur quantitas est ipsamet partibilitas partium substantiae, ita quod cum dico ‘pars’, pars resolvitur in duo: in illud quod est pars, ipsa est substantia, et in illam partibilitatem, et illa<sup>63</sup> est quantitas. Haec est intentio Aristotelis 7 Metaphysicae,<sup>lxii</sup> quod generans generat aliud propter materiam, hoc est propter dimensionem interminatam, quae est passio materiae. Nec intelligo quod singulare et individuum de praedicamento substantiae sit tale per quantitatem, sed hoc<sup>64</sup> habet quaelibet substantia singularis se ipsa. Unde quando

---

<sup>54</sup> inest Pg

<sup>55</sup> habeat

<sup>56</sup> om. Fb

<sup>57</sup> om. Fb

<sup>58</sup> ipsa Fb

<sup>59</sup> suae Fb

<sup>60</sup> substantiae in abstracto *add.* Fb

<sup>61</sup> manet Fb

<sup>62</sup> habeo Fb

<sup>63</sup> ipsa Fb

<sup>64</sup> hac Fb

accipio istam aquam, et ipsa<sup>65</sup> est haec aqua et quoddam singulare, et haec<sup>66</sup> se ipsa, in quantum est res extra animam; sed ut comparo eam ad aliam aquam ut ad participem, in natura aqua, sic est singulare divisum, et hoc quod sit singulare divisum, habet formaliter a quantitate.

[19] Sed hic sunt quaedam<sup>67</sup> dubia. Primum, quia eo formaliter aqua est haec aqua singularis, quo est ab alia aqua distincta, quia unumquodque eodem formaliter est tale et distinguitur ab **/Fb 43vA/** omni eo quod est non tale; sed<sup>68</sup> per te<sup>69</sup> haec aqua distinguitur ab hac aqua per quantitatem; igitur ipsa est haec aqua singularis per quantitatem, cuius oppositum dictum est statim.

[20] Secundum est, quia<sup>70</sup> quando aliqua praecise distinguuntur aliquo formaliter,<sup>71</sup> illa sunt unum in omnibus aliis praeter illud; quia da oppositum: iam non distinguebantur praecise illo formaliter. Sed haec aqua et illa<sup>72</sup> differunt in substantia aquae non solum in quantitate, quia verum est dicere quod haec aqua non est illa substantialiter. Igitur haec aqua et illa, non solum<sup>73</sup> distinguuntur per quantitatem. Et confirmo: quia nihil posterius causat divisionem in priori; sed haec aqua in substantia est divisa ab alia aqua - sunt enim duae aquae substantialiter; igitur illa dualitas non est a quantitate, cum sit posterior.

[21] Tertio: quia licet positio haberet unitatem de continuatis<sup>74</sup> sive continuantibus, non tamen omnia sunt continuabilia, sicut bos et ferrum.

[22] Quarto: quia abstracta quantitate ab hoc pane et ab illo, quaero: aut remanent distincti aut fiunt unus et idem

---

<sup>65</sup> *om.* Pg

<sup>66</sup> hoc Fb

<sup>67</sup> aliqua Fb

<sup>68</sup> *ex add.* Fb

<sup>69</sup> parte Fb

<sup>70</sup> *om.* Pg

<sup>71</sup> formali Pg

<sup>72</sup> alia Pg

<sup>73</sup> *om.* Fb

<sup>74</sup> continuis Fb

panis numero. Si primo modo, habeo propositum; si secundo modo, igitur Deus non posset istum panem eundem numero destruere sine alio, sive<sup>75</sup> reparare sine alio, in solis suis substantiis sine quantitate.

[23] Ad evidentiam solutionis horum dubiorum sciendum est quod, ut supra dixi,<sup>kiii</sup> quantitas<sup>76</sup> non est forma quae de se habeat partes, sed est quaedam partibilitas habentis partes. Tunc noto hic unum: quod omnis forma denominat suum subiectum, et ponit suum effectum formalem circa ipsum quando advenit ei,<sup>77</sup> sicut patet de albedine, quae,<sup>78</sup> adveniens subiecto, dat ei esse album. Quantitas autem est quaedam partibilitas formaliter. **/X 116b/** Igitur adveniens substantiae<sup>79</sup> partitur eam et dividit, et tunc ibi est considerare illud quod dividitur et partitur et ipsam<sup>80</sup> partibilitatem<sup>81</sup> et divisibilitatem<sup>82</sup> in abstracto. Cum igitur aqua vel albedo partitur, illud quod partitur et dividitur est substantia illa<sup>83</sup> aquae sive albedinis; illud autem quo substantia aquae est partita, formaliter est ipsa quantitas, quae est ipsa partibilitas in abstracto. Et haec<sup>84</sup> ratio aquae vel albedinis est aliud a partibilitate, quia albedo est qualitas, aqua similiter est substantia, sed ipsa partibilitas pertinet ad aliud praedicamentum, puta ad quantitatem. Cum autem aqua mutatur a maiori partibilitate ad minorem vel e converso, nulla sit mutatio in substantia aquae, sed in sola partibilitate, ac per consequens in sola quantitate.

[24] Hoc viso respondeo ad dubia per ordinem. Ad primum dico<sup>85</sup> quod maior est falsa, quia quantitas advenit aquae existenti particulari, et ideo eam non facit

---

<sup>75</sup> vel Fb

<sup>76</sup> quantitates Fb

<sup>77</sup> enim Fb

<sup>78</sup> quod Fb

<sup>79</sup> subiecto Pg

<sup>80</sup> ipsa Fb

<sup>81</sup> partibilitas Fb

<sup>82</sup> divisibilitas Fb

<sup>83</sup> ipsa Fb

<sup>84</sup> hic Fb

<sup>85</sup> dicit Fb

singularem, sed tamen eam multiplicat et partitur, cum sit in se partibilitas quaedam. Non est igitur verum quod eodem formaliter res sit in se singularis et partita sive multiplicata. Et ad confirmationem cum dicis quod posterius non multiplicat prius, nec partit<sup>86</sup> ipsum, haec est falsa, quia si prius non habet de se quod sit partitum - puta aqua non habet de se quod sit multiplicata<sup>87</sup> - tunc non posset Deus facere quin aqua stante aqua semper esset multiplicata; et ideo oportet quod habeat hoc per additum, et ideo aqua partita capit quod sit partita per illam<sup>88</sup> partibilitatem, licet partibilitas sit posterior aqua, quia non repugnat posteriori ponere effectum formalem circa prius. Ad formam autem<sup>89</sup> concedo quod posterius nihil dat priori quod insit priori in quantum prius est **/Pg 39rA/**; sic non est de partibilitate, non enim est conditio subiecti quantitatis ut est prius quantitate, immo in quantum est partitum, est posterius quantitate, quia recipit partitionem ab ea.

[25] Ad secundum dico quod argumentum non probat quin duae aquae substantialiter differant, licet probet quod substantia earum non est eis ratio differendi. Aliud enim est esse illud quod differt, aliud illud quo differt<sup>90</sup> substantia. Substantia igitur huius aquae differt utique a substantia huius **/Fb 43vB/** aquae, sed illud quo differt haec aqua ab aqua illa est formaliter quantitas ipsa ad formam. Ergo ad maiorem dico quod esse distinctum aliquo est dupliciter, vel tanquam eo in quo distinguitur, vel tanquam eo quo distinguitur. Haec enim aqua in aquaeitate sua distinguitur ab alia aqua, quia aquaeitas in ista aqua est illud in quo differt ab aquaeitate alterius aquae, sed haec aqua distinguibilitate ipsa distinguitur ab alia aqua, tanquam illud quo formaliter haec aquaeitas et illa distinguuntur. Tunc concedo maiorem proportionaliter, quod si aliqua distinguuntur praecise per aliqua tanquam illis quibus differunt, quod nihil est aliud ab illis, in quo non conveniant. Si vero aliqua per aliqua praecise distinguuntur, non tanquam per illa in quibus

---

<sup>86</sup> partitur Pg

<sup>87</sup> quia *add.* Fb

<sup>88</sup> ipsam Fb

<sup>89</sup> ergo Fb

<sup>90</sup> quod differt *add.* Fb

distinguuntur, sed quibus formaliter distinguuntur, concedo quod nihil est in eis aliud quo formaliter distinguuntur. Tunc ad maiorem, cum dicitur “haec aqua et illa aqua praecise distinguuntur per quantitatem”, concedo, tanquam per illud quo formaliter distinguuntur, **/X 117a/** et cum infertur: “ergo<sup>91</sup> in omni alio conveniunt”, non sequitur nisi iste sit sensus “in omni alio conveniunt”, id est “nihil est in eis quod sit ratio differendi et distinguendi”. Sed quia quantitas, licet sit illud quo formaliter duae aquae distinguuntur, non tamen est illud in quo distinguuntur, quia in suis substantiis distinguuntur, licet per quantitatem. Ideo non sequitur: “quantitas praecise est illud quo duae aquae formaliter distinguuntur; igitur in quantitate praecise distinguuntur”. Aliud est enim esse quo aliqua distinguuntur, et esse in quo distinguuntur, ideo fit fallacia figurae dictionis arguendo a quali ad quid.

[26] Ad aliud dico quod non est repugnantia ex terminis quod omnia quanta sint continuabilia. Unde posset Deus continuare bovem et ferrum, quantum est ex parte quantitatis, licet repugnet ratione nutritionis, et aliarum qualitatum.

[27] Ad quartum probo tibi per simile argumentum quod duo frustra istius ligni et duae partes non distinguuntur per quantitatem, quod tamen falsum est, quia non sunt partes nisi per quantitatem. Arguo enim sic: subtracta quantitate istae duae partes ligni aut sunt eadem aut differunt. Si remanent eadem, igitur Deus non poterit annihilare unam sine alia. Si manent distinctae,<sup>92</sup> igitur distinguibilitas et partibilitas non erat per quantitatem. Dico tunc ad formam quod licet Commentator diceret quod contradictio est separari quantitatem a quanto<sup>lxiv</sup> - puta<sup>93</sup> a ferro - quia tunc non maneret distinguibilitas partium, et ideo corpus esset non corpus, et totum esset quasi unum indivisibile; sed apud nos qui tenemus quod Deus potest separare quantitatem, oportet dicere quod si Deus separaret quantitatem a duobus panibus, essent illi duo panes unum in actu et duo in potentia: esset enim idem individuum de illis. Tunc, quod modo est de duabus partibus unius panis sub una quantitate.

---

<sup>91</sup> igitur Fb

<sup>92</sup> distincta Fb

<sup>93</sup> puto Fb



[28] Tertiam propositionem probo, videlicet quod in abstractis a materia et quantitate res non habet quod sit divisa ab alia,<sup>94</sup> ut a comparticipe per quantitatem, licet Commentator 2 De Caelo<sup>95</sup> et Mundo<sup>96</sup> dicat contra Avicennam quod intelligentiae motrices orbium non sint eadem specie, licet sint eadem genere, nec tamen secundum eum sunt omnino<sup>97</sup> alterius rationis. Unde sciendum quod ille<sup>98</sup> imaginatur quod motores orbium non habent omnimodam univocationem, nec aequivocationem, sed habent se sicut prius et posterius, et sunt quasi media inter illa quae sunt eiusdem speciei et quae differunt specie. Tamen secundum fidem oportet quod talia individua ponantur infra unam speciem, quae sint abstracta a quantitate, alias oporteret<sup>99</sup> dicere quod esset una anima et<sup>100</sup> per consequens idem intellectus in omnibus. **/Fb 44rA/** Talia igitur sunt sine quantitate, et tamen unum divisum est ab altero, sicut a suo comparticipe. Per quid igitur talis sunt divisa? Dico quod per illud quod sunt in quantum sunt talis naturae, quod sunt apta nata fundare negationem qua una<sup>101</sup> est divisa ab omni alia, sic quod non est aliqua alia **/Pg 39rB/**. Et ideo quaelibet res creata, non continuabilis nec continuata, eo ipso quod **/X 117b/** est extra animam, est<sup>102</sup> formaliter indivisa in se et divisa a quacumque alia.

[29] Sed quaeritur: non sic res alteri continuabilis poterit se ipsa esse divisa a quacumque alia.

[30] Respondetur:<sup>103</sup> ideo est, quia alia est ratio partium subiectivarum absolute et partium quantitativarum: licet cum ratione partis quantitativae

---

<sup>94</sup> alio Fb

<sup>95</sup> Caeli Fb

<sup>96</sup> Mundi Fb

<sup>97</sup> omnis Pg

<sup>98</sup> ipse Fb

<sup>99</sup> oporteret Fb

<sup>100</sup> ac Fb

<sup>101</sup> om. Fb

<sup>102</sup> et Fb

<sup>103</sup> non *add.* Fb

possit concurrere ratio partis subiectivae, haec tamen partibilitas non est illa secunda. Igitur, partibilitas attribuitur quantitati, prima non, immo convenit rei et formae per se

---

<sup>liv</sup>Cf. AVERROES, *Magnum Commentarium in Aristotelis Metaphysicam*, VII, comm. 19, ed. Iuntina, vol. 8, ff. Cf. AVERROES, *Magnum Commentarium in Aristotelis Metaphysica*, VII, comm. 48, ed. Iuntina, vol. 8, ff. 198vB.

<sup>lv</sup>Cf. AVERROES, *Magnum Commentarium in Aristotelis Metaphysica*, VII, comm. 48, ed. Iuntina, vol. 8, ff. 198vB - 199A.

<sup>lvi</sup>Cf. ARISTOTELES, *Metaphysica*, Z, 8, 1033b 16 - 24.

<sup>lvii</sup>Cf. AVERROES, *Magnum Commentarium in Aristotelis Metaphysica*, VII, comm. 48, ed. Iuntina, vol. 8, ff. 198vB - 199A.

<sup>lviii</sup>Cf. ARISTOTELES, *Metaphysica*, Z, 11, 1036b 3 - 6.

<sup>lix</sup>Cf. AVERROES, *Magnum Commentarium in Aristotelis Metaphysicam*, v. VII, comm. 47, ed. Iuntina vol. 8, ff. 198rB - 198vA.

<sup>lx</sup>Cf. AVERROES, *De substantia orbis*, c. 1, ed. Iuntina vol. 9, f. 3vA - 4vB.

<sup>lxi</sup>Cf. ARISTOTELES, *Metaphysica*, D, 13, 1020a 7 - 8.

<sup>lxii</sup>Cf. ARISTOTELES, *Metaphysica*, Z, 5, 1031a 12 - 13.

<sup>lxiii</sup>Cf. supra, d. 9, q. 3, a. 3, B 17.

<sup>lxiv</sup>*Locus non inventus*

### Articulus quartus

[1] Ad quartam quaestionem, utrum plures angeli possint esse in eadem specie, respondeo. Dicunt quidam quod omnes angeli necessario sunt eiusdem speciei; ratio eorum fundamentalis est, quia quae participant eandem differentiam nobilissimam, cui non potest addi nobilior, sunt eiusdem speciei; sed huiusmodi sunt omnes angeli, omnes enim participant intellectualitatem, nulla autem differentia est nobilior intellectione; igitur etc. Minor de se nota est; sed maiorem probant, quia differentia contrahens et posterior semper est nobilior; igitur si aliqua conveniant in nobilissima differentia illa, oportet quod sit ultima, ac per consequens erit differentia speciei specialissimae. Igitur quae conveniunt in illa, sunt eiusdem speciei specialissimae.

[2] Contra motivum istius opinionis arguo, quia tunc omnia bruta essent eiusdem speciei, quia conveniunt in sentire, quod videtur esse nobilius quocumque alio quod est in eis - nihil enim videtur esse in eis aliud quod habeat rationem vitalitatis.

[3] Ad istam instantiam respondetur tripliciter. Primo quia sentire est unum in omnibus brutis genere, differt tamen in eis specificiter, non oportet autem quod aliqua sint eiusdem speciei, quibus differentia aliqua nobilissima secundum conceptum generis est communis.

[4] Contra: ita dicam quod intelligere est quoddam commune genere, et differt specie in diversis angelis. Aliter dicitur quod aliqua est differentia in bruto nobilior sensibilitate, puta rudibilitas in asino, vel aliquid aliud simile.

[5] Contra: non est operatio aliqua in bruto quae transcendat operationem sensibilitatis,<sup>1</sup> nec videtur esse in bruto actus nobilior actu potentiae sensitivae; si autem in eis esset differentia nobilior, necessario inesset eis operatio aliqua sequens differentiam illam, quae quidem operatio est nobilior. Sic igitur<sup>2</sup> ratio ista non videtur quod multum concludat. Ideo ad rationem istorum respondet quidam Doctor in summa sua per interemptionem minoris; dicit enim quod sensitivum aliquando contrahitur per differentias, aliquando per gradus; primo modo

---

<sup>1</sup>sensus Fb

<sup>2</sup>ergo Fb

contrahitur in homine per rationale, secundo modo contrahitur in brutis, non per differentiam, sed per solum gradum nobiliorem et ignobiliorem, alium enim gradum et nobiliorem obtinet sensitivum in bove, alium in musca.

[6] Sed hoc dictum videtur esse irrationabile,<sup>3</sup> quaero **/X 118a/** enim aut illi gradus sunt rationes aliquae superadditae sensitivo contrahentes eum, aut non. Si sic, igitur sunt differentiae specificae - nihil enim aliud capio per differentiam specificam quam rationem formaliter contrahentem rationem generis. Si non sint rationes differentes superadditae, igitur non diversificant sensitivum, ergo erunt<sup>4</sup> eiusdem speciei. Secundo, quia aut isti gradus sunt eiusdem rationis aut<sup>5</sup> alterius. Si eiusdem, igitur bruta omnia sunt eiusdem speciei.<sup>6</sup> Si vero alterius, ergo bruta differunt ab<sup>7</sup> invicem propriis differentiis, quaecumque sint illae - illis autem differentiis imponetur nomen aliquod et habeo quod sensitivum ubique contrahitur per differentias. Dico ergo quod in brutis, in quolibet est differentia aliqua addita ipsi sensibilitati; similiter in quolibet angelo differentia addita intellectualitati.

[7] Et ad **/Fb 44rB/** illud quod obiicitur, quod tunc operatio aliqua appareret nobilior secundum istam<sup>8</sup> differentiam, respondeo: dico quod differentia specifica non tantum sumitur ab exteriori, puta ab operatione, sed sumitur ab intrinseco; et ideo in angelis - etiam<sup>9</sup> si<sup>10</sup> non<sup>11</sup> esset nobilior operatio quam sit intelligere - tamen aliqua alia differentia specifica potest in eis accipi ab intrinseca natura, et ei nomen imponi et diffinitio, et secundum tales differentias sunt angeli intrinsece alterius et alterius speciei,

---

<sup>3</sup>irrationale Pg

<sup>4</sup>non erunt *add.* Pg

<sup>5</sup>vel Fb

<sup>6</sup>rationis Pg

<sup>7</sup>ad Pg

<sup>8</sup>illam Fb

<sup>9</sup>et Fb

<sup>10</sup>non *add.* Fb

<sup>11</sup>*om.* Pg

et operationem habent et nobilissimam secundum hanc<sup>12</sup> rationem<sup>13</sup> communem, quae est intelligere. Nec est inconueniens quod operatio eiusdem rationis sit a principiis distinctarum operationum. Sentire enim in equo et in homine, et e converso, videtur esse operatio eiusdem rationis, et tamen principia illius in homine et equo sunt alterius rationis - maxime si principium sentiendi in homine sit sola anima intellectiva, secundum istos, qui ponunt in homine tantummodo unam formam.

[8] Alia est opinio<sup>lxv</sup> opposita, quod impossibile est plures angelos esse eiusdem speciei. Motiva eorum sunt, primum, quia distinctio formalis est specifica. Patet 10 Metaphysicae,<sup>lxvi</sup> ubi arguit<sup>14</sup> Philosophus **/Pg 39vA/** quod divisio materialis non variat speciem - puta masculinum et femininum - sed distinctio formalis, secundum eum, speciem habet variare. Sed si in angelis esset distinctio infra eandem speciem, non esset materialis - quia in angelis non est materia - ergo esset formalis; ergo specifica; ergo infra eandem speciem esset distinctio specifica.

[9] Item<sup>15</sup> secundo impossibile est esse effectum formalem sine forma, sicut album sine albedine; sed distinctio personalis est effectus formalis materiae - quod probant per Philosophum 7 Metaphysicae,<sup>lxvii</sup> ubi dicitur quod generans generat alium<sup>16</sup> propter materiam. Similiter Callias et Sortes differunt per materiam secundum eum. Sed in angelis nulla est materia. Ergo etc.

[10] Item, quia omnis distinctio materialis<sup>17</sup> est per aliquam<sup>18</sup> partem materiae, unde Commentator De substantia orbis<sup>lxviii</sup> per hoc probat dimensiones interminatas necessario praecedere formam in materia, quia alias materia nisi esset quanta, et haberet partes, non posset esse distinctio generantis et geniti.<sup>19</sup> Sed materia

---

<sup>12</sup>has Fb

<sup>13</sup>rationes Fb

<sup>14</sup>dicit Fb

<sup>15</sup>om. Pg

<sup>16</sup>aliqua Pg

<sup>17</sup>numeralis Fb

<sup>18</sup>aliam Fb

<sup>19</sup>generati Fb

non habet partem et partem sine quantitate. In angelis autem non est **/X 118b/** materia, et dato quod esset, illa non est quanta; quare etc.

[11] Sed contra istam opinionem arguo primo quod ipsa non sit philosophica. Hoc specialiter dico, quia secundum istos, opinio ista eorum est opinio Philosophi et Commentatoris.<sup>20</sup> Oppositum huius opinionis puto posse probari per mentem Aristotelis et Commentatoris, videlicet quod in formis separatis non repugnat multiplicatio excepta sola prima,<sup>21</sup> quod est Deus. Nec intendo hic multum insistere pro nunc utrum de intentione Aristotelis et Commentatoris fuerit quod substantiae immateriales sint solo numero differentes. Sed vado ad hoc contra opinionem, quod non ideo repugnat substantiis abstractis plurificari, quia carent materia, quae secundum Philosophum contrahit quidditate simpliciter. Formo ergo rationem sic: sola prima substantia, quae est Deus, est simpliciter abstracta a materia et nulla alia; igitur ratione carentiae materiae soli Deo repugnat plurificari in plura numero. Antecedens probo, et primo praemitto<sup>22</sup> notabile,<sup>23</sup> secundo adduco ad hoc auctoritates.

[12] Propter primum sciendum est quod de intentione Philosophi et Commentatoris<sup>24</sup> est quod nulla quidditas sit plurificabilis nisi cui potest addi ratio materiae contrahentis. Unde dicit quod Sortes et Callias differunt et per materiam 2 De Caelo et Mundo:<sup>lxix</sup> cum dico ‘caelum’, dico formam; cum dico ‘hoc caelum’, dico materiam. Sed non est putandum quod hic Aristoteles<sup>lxx</sup> capiat ‘materiam’ alteram partem compositi condivisam contra formam, quia caeli sunt plures, et tamen secundum intentionem Philosophi non habent materiam quae est altera pars - ut videbitur infra - sed per ‘materiam’ intendit<sup>25</sup> omne additum quidditati, quicquid sit illud.

[13] Tunc ergo<sup>26</sup> dico<sup>27</sup> quod forma simplex

---

<sup>20</sup> Commentatori Fb

<sup>21</sup> plures aliquae *add.* Fb

<sup>22</sup> *om.* Fb

<sup>23</sup> *om.* Fb

<sup>24</sup> Commentatori Pg

<sup>25</sup> intelligit Fb

<sup>26</sup> cum *add.* Pg

abstracta ab omni materia est conceptus et ratio speciei ab omni addito denudati eo modo quo est conceptus rosae, cum eam intelligo simpliciter praeter omnem rosam, **/Fb 44vA/** nunc autem particulatio quidditatis est quoddam additum ipsi quidditati: quod enim haec rosa non est totalis entitas rosae subsistens, hoc enim accidit ei,<sup>28</sup> quia est quaedam portio entitatis particulata: esse autem portionem est aliquid quod accidit et per consequens est additum quidditati. Si igitur esset rosa subsistens et non esset portio aliqua entitatis rosae, sed adaequaret conceptum totalem rosae, tunc rosa sic subsistens esset denudata ab omni eo quod accidit quidditati, et ideo ibi quidditas esset omnino eadem ei cuius est quidditas et existentia includeretur in conceptu quidditativo eius, et tunc existens<sup>29</sup> talis quidditas esset implurificabilis. Sic ergo carentia materiae, quae facit quidditatem implurificabilem, est denudatio quidditatis ab omni eo quod accidit quidditati, ita quod si sit aliqua quidditas quae excludat formaliter omne illud quod accidit quidditati, talis quidditas omnino est implurificabilis.

[14] Hoc praemisso probo antecedens rationis, scilicet quod sola quidditas primae formae sit hoc modo denudata ab omni addita ratione. Haec est intentio Philosophi et Commentatoris expressa. Probo hoc primo per Commentatorem III De Anima, commento 18,<sup>lxxi</sup> ubi dicit quod sola forma prima est liberata simpliciter ab omni materialitate et potentia, **/X 119a/** quoniam omnes aliae formae diversificantur aliquo modo in quidditate et esse. In prima autem forma esse est quidditas eius. Haec ille.

[15] Item, commento 1,<sup>lxxii</sup> dicit quod illud quod est liberatum simpliciter ab omni materia, intellectus et intellectum sunt idem in eo. Secundum autem mentem eius, ut patet ibi, reperitur hoc simpliciter in prima substantia tantum, quia in aliis aliquo modo differunt intellectus et intellectum. Sic commento 22<sup>lxxiii</sup> dicit quod entia sensibilia dividuntur in duplex ens, scilicet in hoc singulare et formam, scilicet in singularitatem additam formae et formam illam.<sup>30</sup> Et post:<sup>31</sup> haec autem duae

---

<sup>27</sup> concedo Pg

<sup>28</sup> om. Fb

<sup>29</sup> ex terminis Fb

<sup>30</sup> ipsam Fb

intentiones **/Pg 39vB/** non reperiuntur in rebus abstractis, in quibus est idem quidditas et existentia. Ipse autem in commento 18<sup>lxxiv</sup> dicit quod in prima forma tantum est idem quidditas et existentia; ergo etc. Sic igitur patet antecedens rationis. Consequentia patet de se, quia remota ratione formali, removetur effectus, et posita, ponitur; sed quod quidditas sit plurificabilis, hoc ei accidit, quia ei non repugnat recipere additum aliquod et accidens quidditati;<sup>32</sup> quidditati autem omni praeter quidditatem primi secundum philosophicam veritatem convenit recipere additum quidditati; quare etc. Sic igitur patet quod haec opinio non est philosophica. Sed nec etiam theologica. Primo, quia est contra articulum excommunicatum<sup>lxxv</sup> parisiis, qui dicit quod, quia angelus non habet materiam, Deus non possit plures facere angelos eiusdem speciei, error. Et alius articulus dicit sic: formae non recipiunt divisionem nisi per materiam, error.

[16] Ad hoc adduco rationem, quia aut est possibile Michaellem plurificari in plura supposita sive plura individua, aut non. Si sic, habeo propositum: ergo Deus potest facere plures angelos sub eadem specie. Si non, ergo Michael erit singularitas quaedam, sicut Deus, et de se hic.

[17] Item, eadem ratione qua angelus esset implurificabilis, esset<sup>33</sup> implurificabilis<sup>34</sup> anima. Ergo anima separata non est **/X 119b/** nisi una. Dices: non est simile, anima enim multiplicatur penes corpora, quia individuatur per habitudinem ad corpus, quae aptitudine inest animae separatae, licet non actu.

[18] Contra: effectus formalis in actu requirit rationem eius formalem in actu, sicut album in actu requirit albedinem in actu, et non sufficit sola habitudo ad albedinem. Unde puto quod qui dicit quod impossibile est esse nisi unicum individuum angeli in una specie, quia in angelis non est quantitas nec materia, quod eadem ratione habet ponere quod sit unus intellectus numero in omnibus, et hoc, quia per eos individuatio fit per quantitatem

[19] Dico ergo ad quaestionem quod plures possunt esse angeli in eadem specie, plures etiam species

---

<sup>31</sup> prius Pg

<sup>32</sup> om. Pg

<sup>33</sup> et Pg

<sup>34</sup> om. Pg



**/Fb 44vB/** sub eodem genere, non enim est magis contracta natura intellectualis quam natura sensibilis; sed natura sensibilis plurificatur in species et individua; igitur etc.

[20] Ad argumenta alterius opinionis respondeo. Dico<sup>35</sup> quod<sup>36</sup> aliud est differre forma et aliud differre in forma, et ideo differentia formalis potest dupliciter intelligi, vel quia est differentia per formam, eo modo quo homo differt ab asino per humanitatem, vel quia est differentia in forma, sicut Sortes in humanitate differt a Platone. Differentia ergo formalis secundo modo non oportet quod sit specifica, alias Sortes et Plato, cum differant in humanitate, different specificice; sed differentia formalis intelligendo primo modo, sic est specifica. Sic non est in proposito: duo enim angeli eiusdem speciei, etsi differrent in specie tantum, non differrent per speciem.

[21] Ad secundum patet quid dicendum ex corpore quaestionis. Ad tertium similiter patet ibidem, et ex quaestione praecedenti. **/X 119**

---

<sup>lxv</sup>Cf. THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I , q. 50, a. 4, in THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, ed. Leonina, vol. 5, pp. 10 -

---

<sup>35</sup> *om. Fb*

<sup>36</sup> *om. Fb*

11.

<sup>lxvi</sup>Cf. ARISTOTELES, *Metaphysica*, I, 8, 1058a 11 - 20.

<sup>lxvii</sup>Cf. ARISTOTELES, *Metaphysica*, Z, 8, 1034a 4 - 8.

<sup>lxviii</sup>Cf. AVERROES, *De substantia orbis*, c. 1, ed. Iuntina vol. 9, f. 3vA - 4vB.

<sup>lxix</sup>Cf. ARISTOTELES, *De caelo et mundo*, 1, 9, 278a 10 - 15.

<sup>lxx</sup>Cf. ARISTOTELES, *Metaphysica*, D, 2, 1013b 29 - 30; Z, 10, 1035b

34.

<sup>lxxi</sup>Cf. POTIUS AVERROES, *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima libros*, III, comm. 5, in F. S. CRAWFORD (ed.), p. 410.

<sup>lxxii</sup>Cf. POTIUS AVERROES, *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima libros*, III, comm. 15, in F. S. CRAWFORD (ed.), p. 434.

<sup>lxxiii</sup>Cf. POTIUS AVERROES, *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima libros*, III, comm. 9, in F. S. CRAWFORD (ed.), p. 422.

<sup>lxxiv</sup>Cf. POTIUS AVERROES, *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima libros*, III, comm. 5, in F. S. CRAWFORD (ed.), p. 410.

<sup>lxxv</sup>Cf. THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 50, a. 4, in THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, ed. Leonina, vol. 5, pp. 10 -

11.

