

 **MIMESIS / DISCORSO FIGURA**

Nuova serie

N. 22

Collana diretta da Elio Franzini

COMITATO SCIENTIFICO

Emanuele Arielli (Università Iuav di Venezia)
Simona Chiodo (Politecnico, Milano)
Fosca Mariani Zini (Université Charles-de-Gaulle, Lille 3)
Andrea Staiti (Boston College, Boston)







AMALIA SALVESTRINI

BELLEZZA RETORICA

UN PERCORSO TEMATICO
IN NICOLA DI AUTRECOURT

Prefazione di Christophe Grellard



 MIMESIS



MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Discorso Figura*, n. 22
Isbn: 9788857576534

© 2021 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

INDICE

PREFAZIONE DI <i>CHRISTOPHE GRELLARD</i>	11
INTRODUZIONE	17
PREMESSA STORIOGRAFICA	31
COORDINATE DELLA RETORICA MEDIEVALE	45
CAPITOLO I. SENSO E INTELLETTO	61
1.1 Una concezione probabilistica della conoscenza	61
1.2 <i>Persuasio e disputatio</i>	67
1.3 Circostanze	75
CAPITOLO II. CONCETTUALIZZAZIONE DELLA BELLEZZA E CREAZIONE DELL'ARTEFICE	91
2.1 Luce	91
2.2 <i>Ornatus, exornatio</i>	107
2.3 <i>Conueniens, decens</i>	122
2.4 Proporzioni	136
2.5 <i>Artifex</i>	150
2.6 Nozione di bellezza	163
CAPITOLO III. FILOSOFIA COME DISCORSO RETORICO	193
3.1 <i>Ordo</i>	193
3.2 Argomentazione probabile	205
3.3 Tradizioni retoriche e filosofiche su arte e bellezza	224
CONCLUSIONI	251
BIBLIOGRAFIA	257
Testi	257
Studi	262



Nel discorso, come nella maggior parte delle cose, la natura stessa, con incredibile abilità, ha fatto sì che le cose che maggiormente sono utili, siano al tempo stesso le più dignitose, e spesso anche le più belle [...] scoprirete che nessuna parte del corpo è superflua, priva di una funzione specifica, e che l'intera struttura è, per così dire, un'opera d'arte e non del caso.

Cicerone, *De oratore* III.45



Una delle origini di questo libro è stata certamente la lettura della fondamentale monografia di Mario Dal Pra dedicata a Nicola di Autrecourt e pubblicata nel 1951. Al settantenario di quest'opera, importante nel contesto scientifico italiano di quegli anni, vorrei quindi qui ricordarla.

Desidero ringraziare il Prof. Massimo Parodi, nel cui insegnamento l'opera di Dal Pra è significativamente presente, per aver incoraggiato le mie ricerche fin dalle prime origini.

Un ringraziamento particolare al Prof. Elio Franzini per aver accolto questo mio lavoro in *Discorso figura*, per l'immediata fiducia nelle prime idee, per averle sostenute e seguite attentamente nella loro genesi con un costante e preziosissimo dialogo.

Grazie anche alla Prof.ssa Carla Casagrande e al Prof. Christophe Grelard – i cui studi sul maestro lorenese sono stati essenziali per la mia ricerca e gliene sono davvero grata – per la lettura del manoscritto che hanno contribuito a migliorare con osservazioni e consigli utili per lo sviluppo del mio lavoro.



PREFAZIONE

Malgrado una letteratura scientifica che si è considerevolmente arricchita alla fine del xx e all'inizio del XXI secolo, il filosofo parigino attivo alla fine del Medioevo, Nicola di Autrecourt, è rimasto ostinatamente segnato da un'etichetta forgiata da più di un secolo, lo "Hume medievale"¹. Se la formula gli ha assicurato un posto nella storia della filosofia medievale, l'ha anche condannato a vedersi relegato in uno schema storiografico discutibile, e sempre più discusso, che lo ha reso un attore del declino scettico e nominalista alla fine del Medioevo e della demolizione dell'edificio scolastico elaborato nel XIII secolo. Zénon Kaluza da tempo ha fatto giustizia del preteso nominalismo di Autrecourt². La questione dello scetticismo resta più delicata³, e se non è fuori luogo collegare Autrecourt a certi dibattiti che hanno origine con Enrico di Gand e Duns Scoto sulla possibilità e i limiti della conoscenza umana, come si vedrà dalla lettura delle pagine che seguono, è difficilmente possibile inserire Nicola di Autrecourt all'interno di un progetto di distruzione della teologia medievale, come hanno suggerito certe letture neo-

-
- 1 La formula, si sa, si deve a H. Rashdall. Vedi H. Rashdall, *Nicholas de Ultricuria, a Medieval Hume*, in "Proceedings of the Aristotelian Society", 7, 1906/1907, pp. 1-27.
 - 2 Vedi specialmente: Z. Kaluza, *Les catégories dans l'Exigit ordo. Etude de l'ontologie formelle de Nicolas d'Autrecourt*, in "Studia Mediewistyczne", 33, 1998, pp. 97-124.
 - 3 Mi permetto di rinviare all'aggiornamento che ho recentemente proposto, C. Grellard, *Le scepticisme au Moyen Âge, de saint Augustin à Nicolas d'Autrecourt. Réception et transformation d'un problème philosophique*, in "Cahiers philosophiques", 153, n. 2, 2018, pp. 55-78.

scolastiche, da Konstanty Michalsky a Leonard A. Kennedy, trascurando la sorprendente diversità del pensiero medievale⁴.

Collegato suo malgrado a una Modernità che, per ragioni congetturali (l'assenza di diffusione della sua opera), l'ha completamente ignorato, Autrecourt si ritrova quasi estraneo al secolo a cui appartiene a pieno diritto. Soprattutto, questa etichetta ha l'ulteriore effetto in parte ingannevole, di porre l'accento sulla sola questione epistemologica, nella quale sembrava emergere la *Modernità* di Nicola di Autrecourt, dimenticando completamente altri aspetti della sua opera, più *medievali* e forse più difficili da comprendere pienamente per la nostra sensibilità moderna, se non ci si sforza di ricollocarli nel loro contesto di elaborazione concettuale. Zénon Kaluza aveva tempo fa aperto la via a una tale indagine con alcune ricerche iniziali legate a differenti livelli alla questione dell'ordine del mondo, interessandosi alle questioni della *convenientia*, della finalità e dell'escatologia⁵. Ma molto resta da fare per restituire il modo in cui questo filosofo ha pensato il mondo in cui ha vissuto.

Ecco perché ci si deve felicitare che Amalia Salvestrini, nel libro che stiamo per leggere abbia avuto l'audacia e il coraggio di affrontare la questione della bellezza nell'opera di Nicola di Autrecourt. Sono stati necessari, per discutere questo tema, audacia e coraggio, innanzitutto perché, proprio sulla questione

4 Vedi K. Michalski, *La philosophie au 14^e siècle: six études*, a cura di K. Flasch, Minerva GMBH, Frankfurt a. M. 1969; L. Kennedy, *Philosophical Scepticism in England in the Mid-Fourteenth Century*, in "Vivarium", 21, n. 1, 1983, pp. 35-57.

5 Cfr. Z. Kaluza, *Eternité du monde et incorruptibilité des choses dans l'Exigit ordo de Nicolas d'Autrecourt*, in G. Alliney, L. Cova (a cura di), *Tempus, aevum, aeternitas. La concettualizzazione del tempo nel pensiero tardomedievale. Atti del Colloquio Internazionale, Trieste, 4-6 marzo 1999*, Leo S. Olschki, Firenze 2000, pp. 207-240; Id., *La convenance et son rôle dans la pensée de Nicolas d'Autrecourt*, in C. Grellard (a cura di), *Méthodes et statut des sciences à la fin du Moyen Âge*, Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq 2004, pp. 84-126; Id., *La finalité de la nature selon Nicolas d'Autrecourt*, in S. Caroti, J. Celyrette (a cura di), *Quia inter doctores est magna dissensio. Les débats de philosophie naturelle à Paris au XIV^e siècle*, Leo S. Olschki, Firenze 2004, pp. 49-67.

della bellezza, i lavori di Umberto Eco sull'estetica medievale, tra gli altri, avevano ripreso lo schema storiografico che fa di Nicola di Autrecourt un attore della distruzione dei principi chiave di questa estetica⁶. Si vedrà che non è così: anche se, alla fine, Nicola si distacca da una concezione metafisica del bello, si inserisce comunque in una tradizione che perviene a pensare il bello a partire da una certa concezione dell'ordine del mondo, fondata sulle nozioni classiche di proporzione, ornamento e convenienza. Sono stati necessari audacia e coraggio anche perché, come ricorda Amalia Salvestrini nell'introduzione, la bellezza non è un tema saliente nell'opera di Autrecourt. Eppure, rimane comunque un tema strutturante che prende senso solo in una lettura unitaria e complessiva di questa opera. Di fatto, pur riprendendo certi elementi dell'epistemologia autrecourtiana, legati in particolare ai modi della percezione e dell'argomentazione, Amalia Salvestrini mostra come essi si inseriscano in una prospettiva più ampia che consente di cogliere tutto il loro senso, poiché l'originalità e l'interesse delle analisi proposte in questo libro si situano nello spazio che è dato alla retorica.

La retorica, occorre riconoscerlo, è sovente trascurata negli studi di filosofia medievale, in particolare per la debole posizione che essa occupa nel *cursus* universitario a partire dal XIII secolo. La *Retorica* di Aristotele è recepita tardivamente in Occidente, e poco commentata dai maestri delle arti o di teologia, mentre la tradizione romana proveniente da Cicerone e Quintiliano, sembra essere stata travolta dall'onda della logica aristotelica. Ciononostante, non c'è alcun dubbio che, essendo inclusa nell'*Organon ampliato*, ispirato da Al-Farabi, e largamente ripresa nel XIII secolo, la retorica non ha abbandonato il campo accademico⁷, come attesta anche la riscoperta recente, a opera di William Duba, di un trattato di retorica attribuito a un maestro francescano di teologia attivo a Parigi all'inizio del XIV

6 Vedi sotto le analisi proposte da A. Salvestrini.

7 Ad esempio, J. Brumberg-Chaumont (a cura di), *Ad notitiam ignoti: L'Organon dans la 'translatio studiorum' à l'époque d'Albert le Grand*, "Studia Artistarum", 37, Brepols, Turnhout 2013.

secolo, Pietro Aureolo⁸. L'ipotesi di lettura proposta da Amalia Salvestrini è dunque, non solo del tutto fondata, ma ancor più, estremamente feconda. Basandosi su una concezione filosofica ampia della retorica, fondata sulla *Nuova retorica* della scuola di Chaim Perelman, e contemporaneamente, in una prospettiva più storica, sull'identificazione delle tracce delle tradizioni ciceroniane e quintilianee, Amalia Salvestrini può suggerire che la nozione chiave di *probabile*, che struttura il pensiero di Nicola di Autrecourt, è non solo legata, come di solito si pensa, alla tradizione aristotelico-boeziana dei topici, ma anche a questa tradizione retorica. È certo che, nel caso del maestro lorenese, il suo passaggio alla facoltà di diritto civile dell'università di Orléans, ha potuto stimolare l'interesse per una considerazione retorica delle questioni filosofiche⁹.

Cosa significa, in effetti, per un filosofo medievale, fondare il proprio metodo sulla retorica? Si tratta di pensare il *probabile* nella prospettiva di un progetto, come dice molto giustamente Amalia Salvestrini, che mira a una costruzione della verità (o del verosimile) attraverso l'argomentazione e la persuasione, e che si riferisce a una comunità di individui, funzionante come una sorta di orizzonte di attesa, e di cui si cerca l'accordo delle menti in funzione delle circostanze. Tale prospettiva è in linea con la crescente preoccupazione nel corso del XIV secolo per la *materia subjecta*, l'adattamento dei metodi agli oggetti propri di ciascun tipo di ricerca scientifica, come ha mostrato Zénon Kaluza¹⁰. Buridano, collega e avversario di Nicola alla Facoltà delle Arti, è uno dei principali attori di questo mutamento che condurrà alla fine del secolo alla *duplice logica* di

8 Vedi W.O. Duba, *Peter Auriol the Rhetorician: A Recently Discovered Treatise on Rhetorical Figures*, in "Bulletin de Philosophie Médiévale", 51, 2009, pp. 63-73.

9 Vedi A.M.S. Salvestrini, *Diritto e retorica in Nicola di Autrecourt*, in "Historia et ius", 14, 2018, paper 24 (http://www.historiaetius.eu/uploads/5/9/4/8/5948821/14_24_salvestrini.pdf – ultimo accesso novembre 2020).

10 Cfr. Z. Kaluza, *Les sciences et leur langage. Note sur le statut du 29 décembre 1340 et le prétendu statut perdu contre Ockham*, in L. Bianchi (a cura di), *Filosofia e teologia nel trecento*, Louvain-la-Neuve 1994, pp. 197-258.

Jean Gerson¹¹. A questo titolo, dunque, il probabile in Autrecourt funziona a un duplice livello: da una parte, a livello del discorso, dell'argomento e degli effetti cognitivi; e dall'altra, a livello del meta-discorso, delle ipotesi generali che fondano ogni ricerca, quale che sia la sua natura. Quando Autrecourt sottolinea che la verità delle apparenze o l'eternità del mondo sono tesi probabili, utilizza una concezione del probabile che si situa a livello del meta-discorso e che è concepita come progetto rivolto a una comunità (scientifica, in questo caso).

Ma qual è il legame tra la prospettiva retorica, adottata in modo globale dal metodo autrecourtiano, e la questione della bellezza? In primo luogo, potrebbe essere sufficiente notare che la maggior parte dei termini usati nel Medioevo per circoscrivere la nozione di bellezza sono elaborati nel quadro dei trattati di retorica, come il secondo capitolo di questo libro mette bene in luce. Di conseguenza, il contesto retorico del pensiero autrecourtiano tende a inscrivere tale nozione nella tradizione medievale delle riflessioni sulla bellezza della creazione, fondata sull'ordine che si può scoprire in essa. Ma Amalia Salvestrini va oltre. Come ella sottolinea in modo chiaro, Autrecourt, inserendosi pienamente in questa tradizione, le fa subire una inflessione determinante, dislocandola dal campo della metafisica a quello della retorica. Indubbiamente, le nozioni di ordine, di disposizione, di ornamento, di convenienza o di finalità possono essere interpretate in un quadro strettamente metafisico che è quello della cosmologia arabo-peripatetica, ma una tale interpretazione vale solo in modo provvisorio e contestuale, nel quadro di un discorso che non è che probabile. Come la verità, la bellezza si costruisce nel corso di un processo discorsivo e intersoggettivo, sempre provvisorio e rivedibile, che tuttavia permette, in un momento dato, di fissare la struttura del mondo per poter agire.

L'Italia può essere orgogliosa di una lunga tradizione accademica dedicata al pensiero di Nicola di Autrecourt: dal libro pionie-

11 Vedi I. Iribarren, *Question de style. Langage et méthode comme enjeux rhétoriques dans l'œuvre de Gerson*, in U. Zahnd (a cura di), *Language and Method. Historical and Historiographical Reflections on Medieval Thought*, Rombach Verlag, Freiburg-in-Br.-Berlin-Wien 2017, pp. 183-221.

ristico di Mario Dal Pra del 1951, fino alla importante traduzione dell'*Exigit ordo* di Antonella Musu, passando per gli studi di Massimo Parodi, Stefano Caroti, Onorato Grassi, gli studiosi italiani hanno grandemente contribuito alla nostra comprensione della filosofia del maestro lorenese. A questa lista, si può ormai aggiungere Amalia Salvestrini.

Christophe Grellard
École pratique des hautes études – PSL
Laboratoire d'études sur les monothéismes, UMR 8584 – CNRS

INTRODUZIONE

Il lettore che si avvicina a questo testo si potrebbe domandare perché un libro sul pensiero di Nicola di Autrecourt¹ a proposito del tema della bellezza, perché un libro su un autore che non ha mai considerato la bellezza come orizzonte tematico, perché un libro sul bello in un pensatore talvolta ricordato come lo “Hume medievale” per il suo atteggiamento scettico. Il bello in Nicola di Autrecourt certamente non è un orizzonte tematico come lo è la questione della fondazione della conoscenza, della natura e dell’essere o il peculiare interesse teologico. Il lessico della bellezza, l’universo terminologico di questo ambito semantico, compare in modo a prima vista transitorio e accidentale nella sua opera. D’altra parte costituisce una strumentazione concettuale di grande rilevanza perché integrata nelle concezioni della conoscenza e della natura di Nicola, positivamente proposte come alternative probabilistiche alla metafisica aristotelica. Inoltre si tratta di un universo terminologico che porta significati densi di storia all’interno della specifica proposta filosofica di Autrecourt: la retorica è per così dire una *fucina di donazione di senso* rispetto all’ambito semantico del bello e, come si vedrà, rispetto alla nascita dell’estetica come disciplina. Ma la retorica è importante nel pensiero di Nicola anche per un altro aspetto che si

1 Le opere di Nicola di Autrecourt (1295/99-1369) pervenute appartengono al periodo in cui egli fu maestro delle Arti a Parigi, ossia dopo il 1326 e fino al 1340: si tratta del periodo successivo agli studi di diritto, probabilmente a Orléans, e contemporaneo agli studi alla Facoltà di Teologia. Per riferimenti più precisi alla sua biografia e alle sue opere si veda: Z. Kaluza, *Nicolas d'Autrecourt, ami de la vérité*, “Histoire Littéraire de la France”, 42/1, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Institut de France, Paris 1995.

è appena richiamato e che verrà messo progressivamente a fuoco in questo studio. La retorica nel pensiero autrecourtiano indica un atteggiamento e una proposta filosofica: un atteggiamento perché il suo discorso si presenta come argomentativo e non dimostrativo, appunto probabilistico; una proposta filosofica perché il suo discorso si rivolge in senso persuasivo a una *communitas*.

Nelle pagine che seguono si cercherà di mostrare quindi i diversi modi in cui queste dimensioni interagiscono. Si può da subito anticipare che la concettualizzazione della bellezza risulta parte integrata, ma non tematizzata, di una riflessione che, a fianco della finalità critica nei confronti di una metafisica autoreferenziale, pone la finalità costruttiva di una teoria della conoscenza e di una teoria della natura probabilisticamente fondate.

La direzione dell'interesse del tema della bellezza nel pensiero di Nicola di Autrecourt è quindi duplice. Per un verso aiuta a comprendere uno dei percorsi tramite cui si costituisce la proposta filosofica di Nicola. Per l'altro permette di studiare la genesi dell'ambito semantico della bellezza in un pensatore che ha, per il nostro discorso, almeno due aspetti significativi: innanzitutto porta una strumentazione concettuale appunto densa di storia e diffusa nel Medioevo su basi probabilistiche che presentano specificità proprie²; in secondo luogo la retorica, oltre a essere sul lungo periodo una disciplina fondamentale per la nascita dell'estetica, si declina in modo significativo nel pensiero autrecourtiano, fino a renderlo particolarmente adatto per studiare – in un momento circoscritto – aspetti del lessico dell'estetica nella sua genesi.

Prima di addentrarsi in questi temi del pensiero autrecourtiano, è opportuno porre attenzione al tipo di prospettiva da cui sembra più

2 Linee di riflessione in questo senso si trovano anche in altri autori medievali, si pensi ad esempio a Giovanni di Salisbury che diceva esplicitamente di essere *Academicus* e nel cui pensiero si può individuare una concettualizzazione del bello. A questo proposito si può vedere: A. Salvestrini, *Il concetto di pulchrum in Giovanni di Salisbury*, in "Doctor Virtualis", 15, 2019, (<https://riviste.unimi.it/index.php/DoctorVirtualis/article/view/13118> – ultimo accesso dicembre 2020), pp. 93-120. A differenza di Giovanni di Salisbury, nella riflessione di Autrecourt l'esigenza fondativa a livello probabilistico si manifesta in modo più preciso, inquadrando, di conseguenza, in modo diverso il discorso sul bello.

interessante osservare il Medioevo e alcuni motivi di fondo della lettura del pensiero autrecourtiano qui proposta. Infatti, il Medioevo ha ricevuto differenti rappresentazioni. A seconda degli aspetti che esse hanno accentuato, si sono creati percorsi o immagini, alcuni tra i tanti possibili sensi in cui è possibile leggere un'epoca. Di fronte all'ampio raggio di temi su cui ci si può soffermare studiando il pensiero di Nicola di Autrecourt, tematizzare questioni relative a temi come il bello, l'arte, la reazione dell'osservatore nei confronti dell'opera e la loro relazione con la retorica significa porre l'attenzione su questioni che certamente non è molto frequente sottolineare a proposito di un pensatore del quattordicesimo secolo di cui spesso invece si sono messi in luce aspetti relativi alla filosofia della natura o alla teoria della conoscenza. Da una parte, talvolta, si sono mostrate possibili continuità o discontinuità al fine di delineare una storia della scienza e dall'altra si sono individuati gli aspetti critici, scettici, spesso connotati da giudizi di valore poiché legati al dissolvimento delle grandi sistematizzazioni del XIII secolo³. Tematizzare questi temi, invece, significa proporre un'altra e precisa prospettiva da cui osservare un momento circoscritto del Medioevo.

Tra i motivi che hanno portato alla scelta di questi temi, innanzitutto se ne può individuare uno di carattere storiografico. Una delle rappresentazioni del pensiero medievale è senz'altro quella che si basa sulla metafora assestata della cattedrale gotica, che certamente ha avuto una grande forza persuasiva, contribuendo a rendere condivisa l'idea che sottolinea gli aspetti relativi a fondamenta, solidità e sistematicità di una riflessione filosofica che vede il suo culmine nelle grandi summe del Duecento e nel pensiero di Tommaso d'Aquino. Più di recente, questa rappresentazione compare come una

3 Per una lettura più attenta alla filosofia della natura di Nicola si veda ad esempio lo studio: J.R. Weinberg, *Nicolaus of Autrecourt. A Study in 14th Century Thought*, Princeton University Press, Princeton 1948, che Mario Dal Pra considerò orientato da una prospettiva neo-positivista (M. Dal Pra, *Nicola di Autrecourt*, Bocca, Milano 1951, pp. 185-186). Per una lettura che ha accentuato gli aspetti critici nel contesto di una visione neoscolastica della filosofia medievale si vedano i saggi di Konstanty Michalski (alcuni studi dello storico della filosofia medievale polacco sono stati raccolti da K. Flash, nel 1969: *La philosophie au 14^e siècle: six études*).

tra le diverse immagini e *luoghi confortevoli e comuni* in cui si cerca *rifugio* di fronte a un paesaggio invece complesso, articolato, incerto e confuso⁴. Se tuttavia si accentuassero gli aspetti meno usuali della metafora architettonica⁵, se cioè per così dire si entrasse nella cattedrale, si scorgerebbero anche scale e corridoi, luci e colori che traspaiono attraverso le vetrate, come pure luci e ombre che svelano oppure oscurano molteplici particolari, la varietà di ornamenti sui capitelli o di altre decorazioni. Si cercherebbe di cogliere gli elementi che consentono di mettere in luce non unitarietà ma pluralità, non sistematicità e solidità ma indefinitezza e debolezza, in cui unità e verità sono un terreno di ricerca, punti di arrivo, e non dati di partenza acquisiti in modo definitivo. Ci si troverebbe cioè in un ambito in cui prevale il transitorio, i riflessi e le immagini, anziché la stabilità, la realtà e le essenze.

Certamente, se la prima rappresentazione è in linea con il clima neoscolastico entro cui è stata formulata, o almeno che tanto peso ha avuto all'interno di quella tradizione storiografica, per non dire ideologica, il secondo riferimento senza dubbio sembra ispirarsi ad aspetti che nel pensiero novecentesco hanno sottolineato la capacità critica della ragione, la sua debolezza, gli aspetti argomentativi. Si tratta forse di prospettive, di angolature, da cui osservare un'epoca, i suoi personaggi. Epoca e personaggi che sembrano dialogare con il lettore moderno tramite le fonti, per cui si tratta probabilmente di condurre una ricerca che sia consapevole che a un certo livello di riflessione, a un livello cioè che cerchi di individuare un senso possibile con cui ordinare la molteplicità di dati⁶, non è possibile, se non tramite una consapevolezza critica, superare l'idea che pure un'attenta e rigorosa ricerca storica sembra svolgersi all'interno di

4 Cfr. *Premessa*, in "Doctor Virtualis", 8, 2008, pp. 5-6.

5 A questo proposito è molto interessante la discussione della metafora della cattedrale gotica a proposito del pensiero medievale svolta da Massimo Parodi in *Lo specchio e l'obolo. Con Jorge Luis Borges tra i pensatori medievali*, inedito (2012) primo capitolo. In particolare si mette in evidenza come la metafora architettonica renda solido e pesante il pensiero medievale. Al contrario, lo studioso sembra suggerire l'idea, citando George Lakoff e Mark Johnson, di soffermarsi sulle altre parti di un edificio che non vengono di solito utilizzate nella metafora per mostrarne invece gli aspetti deboli.

6 M. Dal Pra, *Premessa*, in "Rivista di storia della filosofia", 1, 1946, pp. 1-3.

una prospettiva che veda la costante interazione tra filosofia e storia della filosofia⁷. Una correlazione che tuttavia può essere considerata senza riferimenti ideologici, in quanto sembra suggerire criteri orientativi, punti di vista, sulla cui base selezionare i dati, scegliere i percorsi. È proprio per questo motivo, che in queste pagine ci si sofferma su temi come il bello, l'arte e la loro relazione con la retorica in Nicola di Autrecourt, temi che mettono in luce un atteggiamento più generale nell'opera del maestro lorenese, ossia la presenza di uno stile *argomentativo* e non *dimostrativo*.

Il secondo motivo della scelta di questi temi sembra collegarsi al primio. L'attenzione cioè per gli aspetti del pensiero medievale che ne mettono in luce gli elementi argomentativi piuttosto che dimostrativi, sembra in un certo senso collegarsi a riflessioni filosofiche, ma anche a una certa tradizione di studi, sviluppate soprattutto a partire degli anni '50, nel clima del dopoguerra. In ambito europeo la *Nouvelle Rhétorique*⁸ è probabilmente parte di un movimento più generale di riscoperta della retorica, ma allo stesso tempo congiunge questo aspetto con riferimenti teorici più precisi. Si tratta di contrapporsi al razionalismo e al dualismo cartesiano che nella storia del pensiero ha portato al prevalere di una ragione dimostrativa, relegando nel campo dell'irrazionale una sfera di aspetti, come quella delle passioni, dell'etica e della politica, che la *Nuova retorica* si propone di riconquistare, delineando un modello argomentativo che riguarda la sfera del probabile, mira alla persuasione, dipende dalle circostanze e dall'uditorio, contrapponendosi a un tipo di ragionamento che invece mira alla dimostrazione ed è valido in modo universale indipendentemente dal tipo di uditorio⁹.

7 Cfr. M. Parodi, *Presentazione*, in "Doctor Virtualis", 13, 2015, pp. 5-8 (<https://riviste.unimi.it/index.php/DoctorVirtualis/article/view/6833> – ultimo accesso novembre 2020).

8 Cfr. C. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, (I ed.: 1958), Einaudi, Torino 2001.

9 Per alcuni aspetti degli sviluppi di questa linea di ricerca si veda: G. Genette, *Figures* (I-V), Le Seuil, Paris 1966-2002; Gruppo μ , *Retorica generale: le figure della comunicazione*, Bompiani, Milano 1976; B. Frydman, M. Meyer (a cura di), *Chaim Perelman. De la nouvelle rhétorique à la logique juridique*, Presses Universitaires de France, Paris 2012. Per una nuova prospettiva centrata sulla retorica negli studi storico-letterari si segnalano

Si tratta certamente di uno studio che ha avuto importanza anche nel contesto italiano, come peraltro si può osservare nella *Prefazione* di Norberto Bobbio alla prima traduzione italiana presso Einaudi del 1966, cioè appena otto anni dopo la prima edizione del testo. Vale la pena di soffermarsi su alcuni passaggi della *Prefazione* di Bobbio, perché delinea coordinate concettuali che mostrano ancora una volta una base comune, condivisa, non solo di conoscenze, ma soprattutto di punti di vista. Una base comune che si è forse formata soprattutto negli ultimi anni della Seconda Guerra e che ha visto numerosi intellettuali impegnati nella lotta contro il fascismo. L'esigenza comune, sentita da diversi intellettuali non solo italiani ma anche europei, è senz'altro quella di un rinnovamento culturale, capace di opporsi ai totalitarismi e alle visioni univoche e onnicomprensive del reale, sulla base forse di una sovrapposizione implicita tra totalitarismi e sistemi filosofici stabili e definitivi. Così Bobbio può osservare, in generale:

Come si diceva, il *Trattato* propone una filosofia dell'argomentazione e costituisce nel suo complesso un'analisi degli argomenti dal punto di vista della loro struttura. È nel senso ampio della parola un trattato di logica, se pur di una logica delle prove non dimostrative, che estende il suo dominio al campo dell'opinabile e del preferibile.¹⁰

Se questa è un'osservazione che sintetizza molto bene l'impostazione e i propositi del *Trattato*, tuttavia occorre soffermarsi su un altro aspetto, determinante, che Bobbio mette in luce, mostrando una profonda sintonia con aspetti salienti della cultura del dopoguerra. Si tratta in particolare, si potrebbe dire, di una

le opere di Marc Fumaroli, ad esempio: M. Fumaroli, *L'Âge de l'éloquence: rhétorique et res literaria de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Droz, Paris 1980; Id., *Le Poète et le Roi, Jean de La Fontaine et son siècle*, Éditions de Fallois, Paris 1997; Id., *La Querelle des Anciens et des Modernes (XVII^e-XVIII^e siècles)*, Gallimard, Paris 2001. Un testo teorico molto interessante per delineare regioni di riflessione diverse rispetto a visioni onnicomprensive e che sembra in linea con queste esigenze pur non rinunciando a istanze fondative è: E. Franzini, *L'altra ragione: sensibilità, immaginazione e forma artistica*, Il Castoro, Milano 2007.

10 N. Bobbio, *Prefazione*, in C. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *op. cit.*, p. XVIII.

progettualità intrinseca che oltrepassa l'ambito puramente logico, argomentativo, e che attraverso "il campo dell'opinabile e del preferibile" appena sottolineato, giunge a una sfera del sapere umano che riguarda l'agire associato:

[...] la teoria dell'argomentazione [...] esprime senza sottintesi [...] un ideale etico-politico [...] Il *Trattato dell'argomentazione*, rivalutando l'uso pratico della ragione, s'ispira ad un ideale di società in cui vi sia posto anche per scelte guidate razionalmente. [...] In quanto tende a giustificare e a guidare le scelte, il procedimento argomentativo è un antidoto alle tentazioni opposte del fanatismo e dello scetticismo, i quali, se pure per opposte ragioni, tendono a disconoscere il valore del ragionamento non vincolante, non accettando altra alternativa che tra caparbia infatuazione in una verità assoluta che non ammette altre prove che quelle dimostrative e l'inerte e sfiduciata indifferenza là dove prove dimostrative non possono essere offerte. Tanto il fanatico quanto lo scettico sono vittime del miraggio della verità ultima, definitiva, non sottoponibile a revisione una volta assunta: la differenza tra l'uno e l'altro è che il primo è convinto di esserne in possesso, il secondo è convinto che questo possesso sia un'illusione. La teoria dell'argomentazione rifiuta le antitesi tropo nette: mostra che tra la verità assoluta e la non verità c'è posto per le verità da sottoporsi a continua revisione mercé la tecnica dell'addurre ragioni pro e contro. Sa che quando gli uomini cessano di credere alle buone ragioni, comincia la violenza.¹¹

Si notano in queste righe analoghi motivi e contrapposizioni analoghe che hanno mosso, anni prima, la riflessione di un altro studioso, forse meno in vista, ma di grande importanza per la cultura italiana del dopoguerra, ossia Mario Dal Pra, che con Bobbio, negli anni della Resistenza, era parte del Partito d'Azione e di Giustizia e libertà. Lo stesso Dal Pra in *Ragione e storia* fa riferimento alla comune esigenza, nel dopoguerra, di un rinnovamento culturale¹². Esigenza che ha trovato espressione soprattutto tra la seconda metà degli anni '40 e gli anni '50 e che tuttavia si può cogliere pienamen-

11 Ivi, pp. XVIII-XIX.

12 Si veda M. Dal Pra, F. Minazzi, *Ragione e storia. Mezzo secolo di filosofia italiana*, Rusconi, Milano 1992, pp. 162 e 170, a proposito del clima di rinnovamento culturale in cui Dal Pra inserisce sia la fondazione della "Rivista di storia della filosofia" sia la elaborazione della sua prospettiva filosofica, in collaborazione con Andrea Vasa, del *trascendentalismo della prassi*.

te ancora nello scritto di Bobbio degli anni sessanta. Della riflessione dalpraiana di quegli anni è in questo momento interessante sottolineare alcuni motivi di fondo che hanno ispirato non solo la sua attività teorica, ma anche quella storico-filosofica. Si tratta proprio della volontà di opporsi a ogni tendenza totalizzante che a livello teorico si esprime con le grandi visioni complessive metafisiche, da lui chiamate *teoricismi*, a cui appartengono tanto visioni stabili e definitive, dove la verità è conquistata una volta per tutte, quanto visioni che rinunciano completamente alla possibilità non solo di trovare ma anche di cercare la verità, comunque presupposta, e un senso possibile dell'essere, a posizioni cioè di scetticismo radicale¹³. Il motivo di fondo della riflessione dalpraiana sul *teoricismo* sembra da questo punto di vista molto affine alle osservazioni di Bobbio e alla ispirazione di fondo del *Trattato dell'argomentazione*, dal momento che si mette in evidenza come posizioni teoriche per così dire estreme, il cui ambito è quello del dimostrare secondo necessità, oppure del rinunciare alla ricerca stessa, possano condurre a posizioni altrettanto estreme dal punto di vista della prassi, quasi delineando una possibile implicazione o almeno correlazione tra metafisiche e totalitarismi.

Da questo punto di vista si può osservare come in Italia il legame tra retorica e filosofia sia stato esplicitamente tematizzato, probabilmente in seguito alla rinnovata attenzione per l'argomentazione retorica e il mondo del probabile dovuta pure agli studi di Perelman, anche in un saggio di Giulio Preti, ossia *Retorica e logica*¹⁴. Si tratta

13 Cfr. i saggi di Dal Pra comparsi nella "Rivista critica di storia della filosofia" degli anni '50, ad esempio: *A proposito di trascendentalismo della prassi* (1950), *Ancora trascendentalismo della prassi* (1952), *Deduzione dell'azione e salto qualitativo* (1952).

14 Cfr. G. Preti, *Retorica e logica. Le due culture*, Einaudi, Torino 1968. Si segnala anche la recente riedizione dell'opera a cura di Fabio Minazzi, autore anche dell'ampia introduzione al volume: G. Preti, *Retorica e logica*, a cura di F. Minazzi, Bompiani, Milano 2018. Si può ricordare un passo, a titolo di esempio, in cui Preti discute alcuni passaggi del *Trattato* di Perelman mosrandone le criticità, pur riconoscendone il valore teorico: ivi, pp. 48-52; analogamente, nel capitolo terzo, l'autore sottolinea l'importanza della riflessione di Perelman per aver dato inizio alla sua, nei saggi contenuti in *Retorica e logica* (cfr. p. 148 ss.).

di uno studioso che è stato in stretto contatto con Dal Pra soprattutto a partire dalla metà degli anni '40, come quest'ultimo ricorda¹⁵, e i cui saggi sulla logica terminista tardomedievale mostrano il grande interesse ancora una volta per una "logica minore", attenta all'ambito del probabile¹⁶. *Retorica e logica* è senz'altro un'opera di notevole interesse dal punto di vista teorico, che tematizza una questione già emersa nel *Trattato dell'argomentazione*, ossia il confronto tra le due culture, quella umanistica e quella scientifica.

È probabilmente pure grazie alla interazione tra studi propriamente storici e riflessioni filosofiche, che in quegli anni si riflette esplicitamente sulla zona di confine tra retorica e filosofia, in armonia con l'esigenza di sottolineare gli aspetti legati a un uso critico della ragione. Si è usata l'espressione "logica minore" anche per richiamare un ultimo studioso che rappresenta dal nostro punto di vista un riferimento importante per tematizzare un ulteriore aspetto dell'area di pensiero che si sta cercando di delineare, ossia per delineare uno stile di pensiero *argomentativo* – nel senso perelmaniano – e non *dimostrativo*, sebbene il tema specifico della sua ricerca, cioè il diritto, non sia oggetto del presente studio, ma, sempre in questa direzione, completerebbe il quadro dello stile di pensiero di Nicola di Autrecourt¹⁷. Si tratta di Alessandro Giuliani, anch'egli entrato nelle formazioni partigiane ancora molto giovane. Diversi suoi studi mostrano un'attenzione particolare alle circostanze concrete e storiche a partire da cui si forma il diritto, insistendo su un modello di ragionamento giuridico direttamente collegato all'*ars opponendi et respondendi*. Per mettere in evidenza l'esplicito legame con la *Nuova retorica*, si può ricordare il suo incontro con Perelman durante un soggiorno a Bruxelles e le citazioni dirette

15 Cfr. M. Dal Pra, F. Minazzi, *op. cit.*, pp. 129 e 161.

16 Vedi ad esempio i saggi raccolti in G. Preti, *Saggi filosofici*, vol. 2, La Nuova Italia, Firenze 1976, pp. 17-194.

17 Per gli aspetti giuridici del pensiero di Nicola di Autrecourt, su cui talvolta gli studiosi hanno richiamato l'attenzione, si veda: K. Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics 1250-1345*, Brill, Leiden 1988, p. 345; Z. Kaluza, *Nicolas d'Autrécourt, ami de la vérité*, cit., p. 25; A.M.S. Salvestrini, *Diritto e retorica in Nicola di Autrecourt*, cit.

dalle sue opere, come si legge nei saggi degli anni '60 dedicati al concetto di prova e di controversia¹⁸, saggi in cui oltre a Perelman si trovano diretti riferimenti anche a Bobbio, Dal Pra e Preti, che delineano ancora una volta una sfera di riflessione comune in cui l'ambito dell'argomentare, dell'incerto e del probabile non cessa di essere al centro dell'attenzione. Talvolta nei suoi studi compare l'espressione "logica minore" per delineare appunto questo ambito, che appartiene tanto alla riflessione filosofica quanto a quella retorica e giuridica, e anzi storicamente vede una costante interazione tra queste discipline, contribuendo alla definizione e allo sviluppo di ciascuno di questi territori del sapere. Si può dire quindi che studiosi come Dal Pra, Giuliani e in parte Preti hanno senz'altro contribuito a indebolire la visione unitaria e sistematizzante del Medioevo, tramite una costante consapevolezza della correlazione tra riflessione filosofica e teorica, determinando appunto una rinnovata attenzione, in generale, per una "storia critica della filosofia".

È proprio a partire dai due riferimenti di fondo su cui ci si è soffermati che è forse possibile riflettere sugli aspetti relativi al bello, all'arte e alla loro relazione con la retorica nel pensiero di Nicola di Autrecourt. Attraverso un'attenzione rivolta soprattutto a questi tre aspetti, si cercherà di mettere in luce il suo stile *argomentativo* e non *dimostrativo*, delineando un tipo di filosofia che sembra proporsi come *discorso retorico*. L'aspetto argomentativo, su cui ci si soffermerà diffusamente, presenta un ulteriore elemento che costituisce la linea di ricerca storico-filosofica che resterà sullo sfondo rispetto alla prima di carattere teorico, ossia che ciò che si è definito una *filosofia* come *discorso retorico* a proposito del pensiero autrecourtiano, sembra formarsi secondo percorsi di interazione tra differenti tradizioni.

Il modo argomentativo del pensiero di Nicola di Autrecourt sembra costituirsi, come spesso accade nella storia del pensiero, a partire dal confluire di molteplici tradizioni che tutta-

18 Cfr. A. Giuliani, *Il concetto di prova: contributo alla logica giuridica*, Giuffrè, Milano 1961; Id., *La controversia. Contributo alla logica giuridica*, in "Studi nelle scienze giuridiche e sociali", vol. 39, pubblicati dall'Istituto di esercitazioni presso la Facoltà di giurisprudenza dell'Università di Pavia, Tipografia del libro, Pavia 1966.

via è importante mettere in evidenza per cercare di cogliere le sfumature di una riflessione filosofica che, nonostante si proponga come innovatrice rispetto al contesto della Parigi della prima metà del Trecento, trae le proprie origini da linee di pensiero che attraversano la storia. Se il contesto in cui si forma il pensiero autrecourtiano è certamente segnato dall'aristotelismo con cui il lorenese dialoga e polemizza diffusamente, come è evidente dalle numerose citazioni e riferimenti espliciti alle opere di Aristotele e del Commentatore¹⁹, Averroè, dal nostro punto di vista è molto interessante sottolineare come egli rielabori in modo certamente peculiare tradizioni che, anche attraverso i francescani, provengono da Agostino per arrivare a Scoto e Ockham, soprattutto per quanto riguarda la teoria della conoscenza, la filosofia della natura e alcuni riferimenti di carattere più teologico.

A proposito inoltre della struttura argomentativa e di alcune componenti interne del suo pensiero è importante tenere presente come la riflessione autrecourtiana sia forse radicata in una tradizione retorica che risale a Ermagora, Cicerone e Quintiliano e che confluisce in parte con quella dialettica. Uno dei luoghi comuni, non solo dell'ambito filosofico, è di considerare la retorica in senso negativo, poiché intesa principalmente nella sua valenza persuasiva, come strumento di manipolazione delle menti o come mero orpello della parola. A questa concezione della retorica si opporrebbe il discorso scientifico o filosofico che si propone non solo come universalmente valido, ma anche come capace di andare in profondità dei problemi e delle cose. Certamente non è questo il senso con cui qui si intende studiare gli aspetti *retorici* del pensiero di Autrecourt. Mentre il riferimento alla *Nuova retorica*, con tutta la pregnanza di senso che il termine *retorica* acquisisce nel *Trattato dell'argomentazione*, costituisce per così dire un criterio orientativo di lettura, un motivo ispiratore di carattere teorico, a livello storico per il nostro discorso

19 Zenon Kaluza (*Nicolas d'Autrecourt, ami de la vérité*, cit., pp. 20-21) ha mostrato che molto probabilmente la solida conoscenza delle opere aristoteliche proviene dagli insegnamenti e dalle lezioni che Autrecourt ha seguito durante gli studi alle Arti, acquisendo una dimestichezza con i testi aristotelici fondamentale anche per il proposito successivo di criticarli.

non si può prescindere dalla concezione ciceroniana di retorica, per la precisione dall'ideale ciceroniano di oratore.

Si avrà modo in seguito di specificare il senso in cui questo ideale ha qui una importanza rilevante, ma è opportuno sottolineare già da subito che alcuni dei caratteri peculiari all'oratore ciceroniano sono le conoscenze filosofiche e in generale umanistiche che lo rendono capace di porre la sua eloquenza a servizio della *civitas*, della *res publica*, volgendo a una finalità più alta il sapere, che si apre e si rivolge al bene della *communitas*, alla dimensione della prassi. Proprio nella definizione di questo tipo di eloquenza, strettamente connessa alla saggezza e al sapere filosofico, collocata all'intersezione tra arte del discorso, tra etica e politica, sembra prendere forma un'area di riflessione in cui l'*ars* e il *pulchrum* si pongono come tema, una regione di pensiero in cui la dimensione metafisica sembra quasi messa tra parentesi nel privilegiare il contingente, le circostanze e il probabile.

È probabilmente per mezzo di questa tradizione che la riflessione propriamente filosofica di Autrecourt interseca le altre discipline, e in particolare le discipline del trivio, base pure per gli aspetti giuridici su cui non ci si soffermerà. Il pensiero autrecourtiano risulta quindi un caso piuttosto rilevante per vagliare ulteriormente una ipotesi storico-filosofica formulata negli anni '70 da parte di Murdoch²⁰, della presenza cioè di una *unità debole* del pensiero tardomedievale, che sembra fondarsi su metodi e linguaggi condivisi, capaci di superare modelli di ragionamento filosofici provenienti dalla forte presenza del pensiero aristotelico, ma soprattutto che sembrano costituire uno dei fattori, assieme a quelli certamente sociali, che legano secondo una relazione reciproca differenti discipline come la filosofia e la teologia. Nell'ipotesi di Murdoch l'"unità debole" del pensiero tardomedievale riguarda soprattutto la grande diffusione dei linguaggi di misura che dapprima è appartenuta alle sfere della logica e della filosofia naturale, ma che poi ha condotto diver-

20 Cfr. J.E. Murdoch, *From Social into Intellectual Factors: an Aspect of the Unitary Character of Late Medieval Learning*, in *The cultural context of medieval learning. Proceedings of the First international colloquium on philosophy, science, and theology in the Middle Ages*, a cura di J.E. Murdoch, E.D. Sylla, D. Reidel, Dordrecht-Boston 1975, pp. 271-348.

si pensatori a sostenere posizioni rilevanti anche in teologia. Dal nostro punto di vista risulta interessante ampliare l'ipotesi di Murdoch a un ambito più esteso, in cui metodi e linguaggi condivisi, che certamente hanno avuto anche la funzione di elaborare modelli filosofici e teologici differenti rispetto a quelli di ispirazione aristotelica, riguardano non solo i linguaggi di misura, ma anche teorie della conoscenza e strutture argomentative più direttamente collegate al ragionamento probabile. Si delinea così un clima culturale che attraversa non solo le tradizioni, nei secoli, ma anche luoghi e discipline, se si tiene presente l'importante interazione, non sempre pacifica, tra le università di Oxford e di Parigi e le altre europee.

Per delineare il costituirsi delle tematiche relative al bello e all'arte nel pensiero di Nicola di Autrecourt, si tratta quindi di mostrare da una parte la grande rilevanza di modalità argomentative che delineano una concezione di *filosofia* come *discorso retorico*, all'interno del quale acquisiscono pienamente senso i riferimenti all'*ars* e al *pulchrum*, e dall'altra come queste stesse modalità argomentative e altri specifici contenuti filosofici traggano la propria origine dalla presenza di metodi e conoscenze comuni che si sono costituiti a partire da una riflessione svolta attraverso il tempo e lo spazio.



PREMESSA STORIOGRAFICA

Il pensiero di un autore della prima metà del XIV secolo, Nicola di Autrecourt, sembra presentare aspetti interessanti per riflettere su alcune questioni a proposito della possibilità di delineare un percorso tematico sull'arte, il bello, la reazione dell'osservatore di fronte all'opera e il loro rapporto con la retorica. A partire dalla prima metà del Novecento gli studi sul pensiero autrecourtiano ne hanno sottolineato aspetti differenti sulla base di prospettive talvolta orientate da interessi filosofici, nelle quali si può cogliere senz'altro un'attenzione filologica che ha contribuito allo studio del pensiero tardomedievale, ma anche in alcuni casi un'accentuazione, per motivi teorici, di singoli aspetti del suo pensiero, a scapito di altri, da cui emerge l'immagine di un pensatore scettico, espressione della crisi della scolastica, o di un pensatore rivolto alla Modernità che ha contribuito allo sviluppo della scienza moderna. Tali letture si collocano entro ipotesi di interpretazione della storia del pensiero medievale più ampie che, sebbene articolate al loro interno, potrebbero essere classificate secondo due linee distinte, una di area cattolica e una laica. Si cercherà di mostrare come tali linee, nonostante si basino su presupposti teorici distinti, condividano alcuni schemi interpretativi che hanno orientato le letture del pensiero medievale in generale e della possibilità di una riflessione medievale su questi temi in particolare.

In generale si può osservare come le interpretazioni di area cattolica condividano i presupposti contenuti nella enciclica *Aeterni Patris*¹ che, attraverso il recupero del pensiero di Tommaso d'Aquino,

1 Leone XIII, *Aeterni Patris*, Lettera enciclica di sua santità Leone PP. XIII, Roma, presso S. Pietro, 4 agosto 1879, reperibile online: http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_1-xiii_

propone un programma sia teorico sia storiografico. Considerando il pensiero di Tommaso come *philosophia perennis*, l'enciclica delinea una "filosofia cristiana" capace di combattere i nuovi avversari del cattolicesimo, come il socialismo, il positivismo e l'ateismo, dando allo stesso tempo un forte impulso e incremento agli studi del pensiero medievale. Dal punto di vista storiografico ne deriva una lettura che vede nel pensiero di Tommaso la realizzazione e l'essenza del pensiero cristiano, interpretando le riflessioni dei secoli precedenti come "preparazione" e di quelli successivi come "crisi" della "grande sintesi scolastica". Presupporre l'esistenza di una *philosophia perennis*, criterio atemporale di lettura della storia del pensiero, sembra comune a studiosi pur diversi tra loro e che molto hanno contribuito allo studio del pensiero medievale: in area tedesca si possono ricordare Grabmann e Boehner, in area francese Gilson e Vignaux, tra Lovanio e Cracovia De Wulf e Michalski².

Lo schema di lettura delineato da Michalski per il xiv secolo sembra costituire un significativo punto di partenza per comprendere come altre letture ne abbiano condiviso i presupposti teorici per l'analisi di ambiti differenti della cultura medievale³, tra le quali quella di Erwin Panofsky rappresenta forse una delle più interessanti per il nostro discorso⁴, sia per l'analogia tra architettura gotica e filosofia scolastica, che ne consente la reciproca esplicazione, sia per la fortuna della rappresentazione del Medioevo che ne è derivata, della rappresentazione cioè di un Medioevo, in particolare dei secoli centrali, per mezzo di metafore assestate di carattere architettonico. Ri-

enc_04081879_aeterni-patris.html (ultimo accesso novembre 2020). Questa narrazione di Medioevo sembra permanere pure in alcuni contesti di tempi a noi più vicini, a tale proposito si può vedere: M. Parodi, *La non-storia del pensiero medievale nell'enciclica "Fides et ratio"*, in "Rivista di storia della filosofia", 54, n. 2, 1999, pp. 319-327.

2 Cfr. R. Imbach, A. Maierù (a cura di), *Gli studi di filosofia medievale fra Otto e Novecento: contributo a un bilancio storiografico. Atti del Congresso internazionale. Roma 21-23 settembre 1989*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1991.

3 K. Michalski, *La philosophie au 14^e siècle: six études*, cit.

4 E. Panofsky, *Architettura gotica e filosofia scolastica*, a cura di F. Starace, Abscondita, Milano 2010.

prendendo dal maestro De Wulf la nozione di “sintesi scolastica”⁵, Michalski spiega il pensiero del xiv secolo alla luce del suo progressivo “dissolvimento”, i cui caratteri fondamentali sono individuati nella diffusione da una parte del pensiero di Agostino, in particolare con la teoria della illuminazione, e dall’altra di un insieme di dottrine sviluppate soprattutto a Oxford e a Parigi. Ne sono espressione il dilagante nominalismo, nelle forme del concettualismo logico parigino (Pietro Aureolo) e del concettualismo psicologico oxoniense (Ockham), come pure l’introduzione della distinzione scotista tra conoscenza intuitiva e astrattiva e della possibilità dell’intervento divino *de potentia Dei absoluta*, l’irruzione del probabile in metafisica, la critica ai concetti aristotelici di sostanza, causalità e finalità. Tali caratteri hanno portato appunto al “dissolvimento” della grande “sintesi scolastica” rappresentata dal sistema di Tommaso d’Aquino, fundamentalmente aristotelico e realista.

Il tentativo da parte di Panofsky di proporre un parallelismo tra arte gotica e filosofia scolastica⁶, risente fortemente di un analogo schema di lettura. La “Scolastica”, i cui caratteri fondamentali sono individuati nella *manifestatio* come tendenza alla chiarezza e sistematicità e nella *concordantia* come tentativo di accordare tra loro le diverse *auctoritates*, raggiunge il suo apice di sviluppo nel pensiero di Tommaso d’Aquino e trova la sua forma di espressione nella *Summa*, intesa non più come *compendio* sintetico, ma come esposizione sistematica di un corpo organico di dottrine. La “Scolastica”, così caratterizzata, costituisce secondo Panofsky l’“abito mentale” nel quale si formarono maestranze e architetti, diventando così il clima entro cui si rese possibile il passaggio dal romanico al gotico classico, iniziato dall’Abate Suger nel xii secolo con la ricostruzione della Basilica di Saint Denis. Delineato in tal modo lo sviluppo che portò alla realizzazione del gotico classico nel clima della “Scolastica”, si comprende anche perché l’autore parli di “graduale decomposizione del sistema esistente” per il periodo suc-

5 Cfr. Z. Kaluza, *Pologne: un siècle de réflexions sur la philosophie médiévale*, in R. Imbach, A. Maierù (a cura di), *op. cit.*, p. 107.

6 E. Panofsky, *op. cit.*, pp. 11-12. Panofsky stesso presenta la sua interpretazione pur manifestando consapevolmente i limiti di ogni lettura che voglia accostare due ambiti profondamente differenti della cultura di un’epoca.

cessivo, cioè a partire dagli anni '70 del XIII secolo, che si sarebbe realizzata nella “tarda Scolastica” dopo il 1340, in seguito alla diffusione degli insegnamenti di Ockham. In questi anni dal prevalere dell’aristotelismo si passa al prevalere dell’agostinismo; si assiste alla diffusione del “nominalismo critico”, secondo il quale esistono solo gli individui, soprattutto a opera di Aureolo e Ockham⁷; del “sogettivismo” epistemologico, religioso ed estetico, come si vede ad esempio in Giotto e Duccio, grazie ai quali l’elaborazione di una interpretazione prospettica dello spazio contribuisce allo sviluppo verso il naturalismo moderno; e del “probabilismo” in metafisica con Ockham e Nicola di Autrecourt.

Pure a proposito della critica ai concetti aristotelici di causa ed effetto da parte di Nicola di Autrecourt sembra riproporsi lo schema di lettura neoscolastico, nonostante Panofsky citi lo studio di Julius Rudolph Weinberg⁸, studioso rigoroso e attento a delineare il pensiero autrecourtiano nella sua completezza, di cui si può cogliere una lettura non tanto neotomista quanto piuttosto neopositivista che tende a sottolineare gli aspetti costruttivi del pensiero di Nicola di Autrecourt rivolti alla Modernità⁹. Tale schema di lettura si coglie in primo luogo perché il pensiero autrecourtiano è inserito all’interno di una interpretazione del tardo medioevo analoga a quella di Michalski, dove il XIV secolo è inteso come “dissolvimento della grande sintesi scolastica” proprio sulla base della diffusione di nominalismo, soggettivismo e probabilismo. In secondo luogo nel caso di Panofsky il fatto che di Autrecourt si sottolinei soprattutto la parte critica del suo pensiero è ancora più significativo che in Michalski. Se infatti per il secondo l’interpretazione è comprensibile anche alla luce del fatto che all’epoca in cui scriveva egli poteva avere accesso solo alle lettere del maestro lorenese¹⁰, per Panofsky l’accen-

7 È significativo che l’autore, per delineare la prospettiva del nominalismo, citi una frase di Aureolo: “omnis res est se ipsa singularis et per nihil aliud”, cfr. E. Panofsky, *op. cit.*, p. 17.

8 E. Panofsky, *op. cit.*, p. 17.

9 J.R. Weinberg, *Nicolaus of Autrecourt. A Study in 14th Century Thought*, cit.; M. Dal Pra, *Nicola di Autrecourt*, cit., pp. 185-186.

10 I saggi di Michalski sul XIV secolo sono stati scritti tra il 1910 e il 1928, rendendo comprensibile perché citi soprattutto le lettere, a quell’epoca

to neoscolastico è ancora più presente se si pensa che anche solo sulla base del volume di Weinberg sarebbe stato possibile avere una idea della parte costruttiva del pensiero autrecourtiano, ma a prevalere è nuovamente l'idea del "dissolversi della sintesi scolastica" a opera delle "correnti scettiche" del XIV secolo. A differenza di Michalski si può forse osservare nella lettura Panofsky un più attenuato giudizio di valore sulla tarda scolastica¹¹, in quanto a proposito della crisi e del sorgere di un pensiero nominalista e soggettivista, in Panofsky sembra potersi cogliere una certa attenzione a mostrare questi elementi come "preparazione" alla Modernità¹², non letta ne-

disponibili nell'edizione: J. Lappe, *Nicolaus von Autrecourt: sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften*, in "Beiträge", 6, n. 2, 1908. Solo nell'ultimo saggio l'autore fa riferimento a una edizione del *Tractatus* a opera di A. Birkenmajer, che verrà pubblicata successivamente dall'allievo: R. O'Donnell, *Nicholas of Autrecourt*, in "Mediaeval Studies", 1, 1939, pp. 179-280. Anche Paul Vignaux, in *Nicolas d'Autrecourt*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. XI, Letouzey et Ané, Paris 1931, sottolinea che l'edizione dell'*Exigit ordo* è preparata da A. Birkenmajer. Vignaux all'inizio della sua voce scrive di aver ricevuto una fotografia del manoscritto conservato alla Bodleian Library di Oxford da Mgr Pelzer che a sua volta l'ha ricevuta da Oxford nel 1922.

- 11 Per quanto riguarda il giudizio storiografico di Michalski sulla tarda scolastica, cfr. F. Corvino, *Konstanty Michalski (1879-1947)*, in "Rivista critica di storia della filosofia", 13, 1959, pp. 206-220, in cui l'autore evidenzia il rigore filologico e la sostanziale correttezza interpretativa dello studioso polacco, mostrando come egli, nonostante fosse neoscolastico, non giudicasse negativamente le *correnti scettiche* del tardomedievale, quanto piuttosto ne cogliesse la portata moderna. Diversamente cfr. Z. Kaluza, *Pologne: un siècle de réflexions sur la philosophie médiévale*, cit., in cui, a proposito dell'uso da parte di Michalski di categorie come *scetticismo* e *nominalismo*, si sottolinea come esse assumano un carattere peggiorativo proprio per i presupposti neoscolastici. È tuttavia interessante che Corvino sottolinei come nelle pagine di Michalski si colga una certa attenzione a mettere in evidenza, a proposito di autori del XIV secolo, problemi affini alla tradizione fenomenologica, attenzione che Corvino lega alla tesi di laurea su Husserl, i suoi precursori e i suoi seguaci.
- 12 Si veda anche la diversa prospettiva di Hans Blumberg in *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1992, in cui l'idea che il nominalismo prepara la Modernità è discussa nel contesto della critica all'interpretazione della Modernità nel senso di *secolarizzazione* di concetti teologici.

cessariamente come svolta negativa, ma ancora una volta secondo i presupposti di “precorrimento” e “superamento”¹³.

Oltre a quella di Weinberg sopra ricordata, la lettura di Dal Pra non è di parte cattolica. Nello studio del 1951 dedicato al pensatore lorenese si può cogliere il risultato a livello metodologico delle acquisizioni anche teoriche che l'autore aveva elaborato in quegli anni a proposito della sua prospettiva filosofica, il “trascendentalismo della prassi”¹⁴. In questo senso si comprendono le polemiche sia contro la storiografia idealistica sia, ed è quanto qui interessa, contro quella di ispirazione cattolica, proprio in quanto entrambe presuppongono la esistenza di un criterio astorico¹⁵. Nel contesto della polemica contro il “teoricismo”, si può leggere il tentativo di Dal Pra da una parte di studiare un autore che egli ritiene importante all'interno di una “storia del pensiero critico”¹⁶ e dall'altra di sottolinearne gli aspetti sia critici sia costruttivi, considerati di eguale importanza. Egli arriva a interpretare il pensiero autrecourtiano come “scetticismo critico”¹⁷, ossia un tipo di scetticismo che non rinuncia alla ricerca del vero per aver sottolineato i limiti della conoscenza umana, bensì è in se stesso ricerca, che giunge a delineare una metafisica anti aristotelica su basi probabilistiche.

13 Per una critica storiografica ai concetti di *precorrimento* e *superamento* nella storia della filosofia, cfr. M. Dal Pra, *Del “superamento” nella storiografia filosofica*, in “Rivista critica di storia della filosofia”, 11, n. 2, 1956, pp. 218-226; ed E. Paci, *Sul concetto di “precorrimento” in storia della filosofia*, in “Rivista critica di storia della filosofia”, 11, n. 2, 1956, pp. 227-234.

14 Cfr. ad esempio gli articoli di Dal Pra in “Rivista critica di storia della filosofia”, pubblicati negli anni '50; L. Rizzerio, *Coup d'œil sur la philosophie italienne contemporaine: Le trascendentalismo della prassi et la philosophie critique de M. Dal Pra*, in “Revue philosophique de Louvain”, 88, 1992, pp. 539-556. Sulla relazione tra pensiero teorico e ricerca storica di Dal Pra cfr. “Doctor Virtualis”, 4, 2005 e M. Parodi, *Buonaiuti e Dal Pra. Generazioni dell'esodo*, in “Rivista di storia della filosofia”, 71, supplemento 4: *Fascicolo speciale in memoria di Mario Dal Pra per il settantesimo anniversario per la fondazione della rivista*, 2014, pp. 563-577.

15 Cfr. ad esempio M. Dal Pra, *Premessa*, in “Rivista di storia della filosofia”, 1, 1946, pp. 1-3.

16 M. Dal Pra, *Nicola di Autrecourt*, cit., p. 190.

17 Ad esempio, *ivi*, p. 118.

Alla luce di queste considerazioni generali sulle rappresentazioni del tardo medioevo di ispirazione cattolica o laica, è possibile riprendere a considerare la questione della possibilità di tematizzazioni tardomedievali dell'arte e del bello, in quanto alcuni degli schemi di lettura ora sottolineati sembrano ripresentarsi pure in tale ambito. D'altra parte a questo proposito si aggiunge una difficoltà storiografica ulteriore. Numerosi studi del Novecento hanno parlato di "estetica" per individuare un ambito premoderno di riflessione su temi analoghi a quelli oggetto dell'estetica moderna, portando avanti ricerche storico-filosofiche spesso di grande interesse e rigore e giustificando in modo differente l'uso di questa categoria. Il percorso che si intende svolgere, pur inserendosi in tale campo di ricerca, tenderà tuttavia a evitare di riferirsi a questa categoria, anche alla luce del dibattito più recente, a meno che non si intenda il termine "estetica" come categoria storiografica "operativa", nel senso in cui Giulio Preti ha inteso l'uso degli "-ismi" in storia della filosofia: non come essenze atemporali, bensì come strumenti di lavoro¹⁸. In particolare, per evitare una prospettiva che assuma a priori criteri atemporali di lettura della storia, non tanto si cercherà di individuare una *specificità* della *estetica tardomedievale*, pur tenendo presente che solo lo sguardo di un moderno può cogliere e determinare gli insiemi di termini, questioni e teorie che oggi si potrebbero definire "estetici", mentre nella mentalità medievale gli elementi di tali insiemi si trovano, sovente in modo disorganico, profondamente intersecati ad altri ambiti del sapere¹⁹. In queste pa-

18 Cfr. G. Preti, *Continuità ed "essenze" nella storia della filosofia*, in "Rivista critica di storia della filosofia", 11, 1956, pp. 359-373.

19 Sulla possibilità in generale di una estetica medievale o premoderna vedi ad esempio, con sfumature differenti che si segnaleranno in seguito: U. Eco, *Arte e bellezza nell'estetica medievale*, in Id., *Scritti sul pensiero medievale*, Bompiani, Milano 2012, pp. 24-25; Id., *Il problema estetico in Tommaso d'Aquino*, in Id., *Scritti sul pensiero medievale*, cit., pp. 270-273; Mt. Fumagalli Beonio-Brocchieri, *L'estetica medievale*, il Mulino, Bologna 2002, p. 107; L. Russo, *Presentazione*, in *Vedere l'invisibile: Nicea e lo statuto dell'immagine*, a cura di L. Russo, Aesthetica, Palermo 1999, pp. 7-8; E. Franzini, *Scorgere l'invisibile. Per un'estetica cristiana*, in *Storia del cristianesimo 2: L'età medievale (secoli 8-15)*, a cura di M. Benedetti, Carocci, Roma 2015, pp. 345 e 353.

gine si cercherà piuttosto di individuare linee e percorsi di riflessione che in qualche modo nel tardo medioevo hanno considerato oggetti tematici l'arte e il bello, seppure all'interno di più ampie riflessioni di carattere filosofico.

Prima di riflettere direttamente sulla *specificità* tardomedievale di questi *temi* partendo dal pensiero autecourtiano come caso particolare, sembra opportuno soffermarsi su alcune rappresentazioni storiografiche della cosiddetta estetica del xiv secolo. È importante prendere in considerazione i saggi di De Bruyne²⁰ dedicati all'estetica medievale soprattutto per due motivi: in primo luogo, come ha notato Eco, per la importanza della sua opera monumentale in quanto ha dato avvio a un insieme di studi sul pensiero medievale grazie alla grande mole di materiale che ha messo a disposizione e alla forma dell'interpretazione storico-filosofica, anche se nel contesto di una prospettiva neoscolastica²¹, in secondo luogo perché essi, pur all'interno di un metodo storiografico condivisibile, consentono di mettere in luce come sia comunque presente una sorta di residuo dello schema storiografico che si è cercato di delineare. De Bruyne non pone il pensiero di Tommaso d'Aquino come realizzazione della filosofia cristiana, il pensiero tomista non diviene criterio atemporale per la lettura della storia dell'estetica medievale. Nella sua opera permane un'attenzione alle differenti tradizioni di pensiero, un'attenzione che, se da una parte consente di mettere in evidenza le peculiarità e le differenze tra i singoli autori, dall'altra non si perde nella molteplicità dei particolari, non rinuncia a delineare un senso più generale di ciò che sta analizzando, operazione complessa se si pensa alla scarsità di studi sul pensiero estetico medievale ancora negli anni '40. Dal punto di vista cronologico, sia gli *Études* sia *L'esthétique* non vanno oltre al pensiero di Duns Scoto, tuttavia, per alcuni passaggi è possibile farsi una idea della rappresentazione del tardo medioevo che De Bruyne poteva avere. Nel capitolo su Duns Scoto non si coglie alcun giudizio di valore

20 E. De Bruyne, *Études d'esthétique médiévale*, 2 voll., Albin Michel, Paris 1998. L'edizione comprende sia gli *Études d'esthétique médiévale* pubblicati nel 1946, sia *L'esthétique du moyen âge* pubblicata l'anno successivo.

21 Cfr. U. Eco, *Uso e interpretazione dei testi medievali*, in Id., *Scritti sul pensiero medievale*, cit., pp. 1008-1018.

sul tardo medioevo, come pure avviene per gli altri secoli di cui De Bruyne cerca di mostrare le caratteristiche, ciò che perviene a loro dal passato e quali aspetti si sviluppano successivamente. D'altra parte De Bruyne non sfugge completamente dalla idea che nel tardo medioevo ci fosse qualcosa *in declino*, come si coglie ad esempio in un passaggio in cui sottolinea un parallelismo tra la storia della pittura e la storia della filosofia²²: se la filosofia con Duns Scoto giunge a una "sorta di empirismo", la pittura evolve verso "un individualismo esasperato di un medioevo declinante". Ancora una volta l'idea di "declino" è collegata in generale con l'aumentare della importanza dell'individuale e in particolare con il comparire di una tendenza all'"empirismo", categoria storiografica che non sembra essere del tutto appropriata per Duns Scoto, nonostante la nuova importanza da lui attribuita all'individuo e alla conoscenza intellettuale del singolare. In un altro passaggio, sempre riferito a Duns Scoto, compare l'idea di un medioevo "in declino", là dove, dopo essersi soffermato sui caratteri generali della estetica del XIII secolo, fa presente, sempre a livello generale, le loro sfumature, osservandone l'articolazione cronologica. Dopo avere sottolineato la *scoperta* tommasiana dell'idea di piacere disinteressato del bello e le peculiarità proprie ad altri autori, osserva: "Avec Duns Scot s'annonce le déclin"²³. Sembra perciò che anche nel caso di De Bruyne rimanga l'idea che nel tardo Medioevo ci sia qualcosa che è "declino", anche se l'idea di "sintesi scolastica" di Michalski e Panofsky sembra assente.

Lo studio di Tatarkiewicz sulla estetica medievale sembra presentare una rappresentazione più complessa del XIV secolo²⁴. Pur individuando in questo secolo il permanere e lo sviluppo della filosofia scolastica, in particolare della logica, per quanto riguarda l'estetica egli ne afferma la fine²⁵. Secondo Tatarkiewicz i riferimenti estetici nel pensiero tardomedievale sono marginali, tanto che possono essere inseriti in una storia della estetica, anche se non riguardano

22 E. De Bruyne, *Études d'esthétique médiévale*, cit., vol. I, p. 284.

23 E. De Bruyne, *Études d'esthétique médiévale*, cit., vol. II, p. 8.

24 Cfr. W. Tatarkiewicz, *History of aesthetics*, vol. II *Medieval aesthetics*, Thoemmes press, Bristol 1999, pp. 271-275.

25 Ivi, p. 271.

direttamente l'estetica. Gli autori su cui lo studioso si sofferma sono Duns Scoto e Ockham, i quali, pur presentando tra loro differenze significative, accentuano gli aspetti relativi e soggettivi dell'arte e della bellezza. L'autore sembra voler criticare Duns Scoto, se non addirittura accusarlo di relativismo, in quanto la sua definizione di bellezza basata sulla idea di relazione non sembra nemmeno essere una definizione, perché pare volere includere la bellezza nella classe delle relazioni, per cui potrebbe essere usata anche per definire cose brutte²⁶. Analogamente Tatarikiewicz sottolinea l'introduzione da parte di Scoto di elementi soggettivi nell'arte assenti nella tradizione antica e medievale precedente, poiché sostiene che la forma è ciò che deriva dall'artista e che rende l'opera simile a esso²⁷. L'atteggiamento dello studioso nei confronti di Scoto sembra essere quasi polemico, soprattutto se si pensa alla critica mossa alla definizione di bellezza. Il dubbio che in tale interpretazione sia presente ancora un residuo dello schema storiografico di ispirazione tomista viene proprio se si fa attenzione a questa critica: Tatarikiewicz ritiene che non sia propriamente una definizione di bellezza quella che comunemente si crede tale, ma immediatamente dopo confronta tale definizione con quella di Tommaso, confronto che fa pensare che il motivo del dubbio sulla definizione di Scoto sia proprio il confronto con quella di Tommaso. Le velate polemiche non sembrano essere presenti nel caso dell'analisi della estetica di Ockham, il quale tuttavia pare interessare lo studioso perché apre, se non addirittura prepara, a concezioni e teorie moderne. Tale sembra essere il senso ad esempio della osservazione che "while thus lowering the ontological status of ideas, Ockham opened up a possible application of the notion to the theory of art"²⁸.

Analogamente lo studioso mostra che la nozione di immagine, intesa come qualcosa che non si trova in natura ma che è creata liberamente dall'artista, corrisponde all'uso del termine *picture* nel linguaggio moderno, che include cioè tanto rappresentazioni o illustrazioni di cose, quanto opere astratte che non rappresentano

26 Ivi, p. 272.

27 Ivi, p. 273.

28 *Ibidem*.

nulla²⁹. Nella visione di Tatarkiewicz sembra permanere da una parte una sorta di nostalgia per le concezioni antiche e propriamente medievali, soprattutto di Tommaso (“while not containing the whole of medieval aesthetics, his views were its most mature expression”³⁰) e dall’altra una certa valutazione positiva per gli aspetti rivolti alla Modernità.

Un andamento analogo sembra potersi cogliere anche nel caso di Eco, nel capitolo del volume *Arte e bellezza nell’estetica medievale* dedicato agli sviluppi e crisi della estetica dell’organismo³¹. Nonostante che nell’analisi del pensiero di Scoto non sembrano esserci giudizi di valore, anche se ne vengono sottolineate le profonde differenze rispetto alla estetica dell’organismo, pare tuttavia cogliersi, a proposito di pensatori successivi come Ockham e Autrecourt, in primo luogo una sorta di nostalgia della estetica tomista. A proposito di Ockham si sottolinea che

L’assoluta contingenza delle cose create e la mancanza di idee eterne regolatrici in Dio dissolve ormai il concetto di uno stabile *ordo* del Cosmo.³²

osservazione che soprattutto nel verbo “dissolve” sembra riecheggiare lo schema storiografico di cui si è parlato. Il verbo ricompare appena dopo:

L’idea di proporzione rimane quindi impoverita. La realtà degli universali, necessaria a un riconoscimento di *integritas*, si dissolve nel nominalismo.³³

Aspetti che si acquiscono nel caso di Nicola per le sue critiche ai concetti aristotelici di sostanza, causalità e finalità, da cui deriva secondo l’autore:

29 Ivi, p. 274.

30 Ivi, p. 257.

31 Cfr. U. Eco, *Arte e bellezza nell’estetica medievale*, cit., pp. 173-178; U. Eco, *Il problema estetico in Tommaso d’Aquino*, Bompiani, Milano 1970, p. 250.

32 Id., *Arte e bellezza nell’estetica medievale*, cit., p. 176.

33 Ivi, p. 177.

che non è più possibile predicare organicità, armonica dipendenza, adeguazione allo scopo, ordine di proporzioni, causalità della *perfectio prima* sulla *secunda* o rapporto di perfettibilità tra le due.³⁴

Oltre alla nostralgia dell'estetica tomista, si coglie in secondo luogo una certa tendenza a leggere, positivamente, le acquisizioni del xiv secolo come preparazione della Modernità:

Con questi pensatori [...] si rende necessaria l'elaborazione di nuove categorie estetiche che non siano più quelle sulle quali il Medioevo tutto, attraverso accentuazioni differenti, si era sino ad allora basato [...] L'estetica rinascimentale sarà platonica, ma la critica filosofica degli occamisti prelude all'estetica del manierismo.³⁵

Ancora una volta il xiv secolo o *non è più*, oppure *non è ancora*.

Gli studi che negli ultimi trent'anni, a partire cioè dalla pubblicazione di Umberto Eco *Arte e bellezza nell'estetica medievale* (1987)³⁶, si sono concentrati su questi temi sembrano avere affrontato la questione dell'estetica medievale secondo almeno tre direzioni³⁷: alcuni hanno utilizzato la categoria *estetica* per il periodo

34 *Ibidem*.

35 *Ivi*, p. 178.

36 È interessante ricordare quanto Umberto Eco scrive su "estetica" nella *Introduzione* al saggio *Arte e bellezza nell'estetica medievale* dove essa sembra intesa più nel senso di categoria storiografica che in quello disciplinare, accezione che rende il metodo e la prospettiva di Eco forse ancora punti di riferimento per lo studio di questi temi in età premoderna, cfr. U. Eco, *Introduzione*, in *Id.*, *Arte e bellezza nell'estetica medievale*, cit., p. 24: "Intenderemo dunque come teoria estetica ogni discorso che, con qualche intento sistematico e mettendo in gioco concetti filosofici, si occupi di alcuni fenomeni che riguardano la bellezza, l'arte e le condizioni di produzione e apprezzamento delle opere d'arte, i rapporti tra arte e altre attività e tra arte e morale, la funzione dell'artista, le nozioni di piacevole, di ornamentale, di stile, i giudizi di gusto nonché la critica di questi giudizi e le teoria e le pratiche di interpretazione dei testi, verbali e no, ovvero la questione ermeneutica – visto che essa incrocia i problemi precedenti anche se [...] non concerne soltanto i fenomeni detti estetici".

37 Per una sintesi del dibattito storiografico su questo tema a partire dagli anni Ottanta-Novanta, mi permetto di rinviare a: A.M.S. Salvestrini, *Sull'estetica medievale dopo Eco. Un percorso storiografico*, in "Le-

premoderno in modo storicamente consapevole³⁸; altri hanno contribuito ad articolare maggiormente la questione³⁹, tra cui coloro che hanno messo in discussione la possibilità di parlare di “estetica” nel Medioevo⁴⁰; infine posizioni più moderate hanno vagliato l’ipotesi di individuare categorie differenti per tematizzare gli ambiti relativi agli oggetti tradizionali della estetica moderna, mettendo in luce le peculiarità medievali senza tuttavia formulare giudizi di valore rispetto a criteri presupposti⁴¹.

Si ripresenta allora la domanda circa la possibilità di una specifica riflessione tardomedievale su questi temi, consapevoli che, alla luce della connotazione neotomista o tomista della idea di *declino*, a questo punto sembra presentarsi un’alternativa: riprendendo i termini in cui il dibattito fino a Eco si è svolto, o l’estetica tardomedievale non

benswelt”, 14, 2019, pp. 1-22 (<https://riviste.unimi.it/index.php/Lebenswelt/article/view/12070> – ultimo accesso novembre 2020).

38 Si veda ad esempio: M. Carruthers, *The Experience of Beauty in the Middle Ages*, Oxford University Press, Oxford 2013, che propone una interessante prospettiva con cui si impegna di studiare il modo con cui il Medioevo ha *concettualizzato* l’esperienza del bello; Mt. Fumagalli Beonio-Brocchieri, *L’estetica medievale*, cit.; e i saggi contenuti nel numero 11 della rivista di estetica “Aisthesis”, di cui si segnala in particolare la prefazione: A. Rodolfi, *Foreword*, in “Aisthesis”, 11, 2018, pp. 3-5.

39 Cfr. E. Franzini, *Scorgere l’invisibile. Per un’estetica cristiana*, cit., saggio davvero significativo anche per individuare una linea di ricerca al fine di cogliere teorie, temi, concetti e termini che il Moderno ha *risemantizzato* fino ad arrivare alla nascita della nuova disciplina dell’estetica; A. Speer, *Beyond Art and Beauty: in Search of the Object of Philosophical Aesthetics*, in “International Journal of Philosophical Studies”, 8, n. 8, 2000, pp. 73-88; Id., *Aesthetics*, in *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*, a cura di J. Marenbon, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 661-684.

40 Cfr. J. Marenbon, *Medieval and renaissance aesthetics*, in *A Companion to Aesthetics*, a cura di S. Davies et alii, Wiley-Blackwell, Malden-Oxford 2009, pp 22-32; Id., *Aesthetics*, in H. Lagerlund (a cura di), *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, Springer, Dordrecht 2011, pp. 26-32; Id., *Umberto Eco and Medieval Aesthetics*, in *The philosophy of Umberto Eco*, a cura di S.G. Beardsworth, R.E. Auxier, Open Court, Chicago 2017, pp. 77-94 in cui critica gli studi di Eco sull’estetica medievale, ma si veda anche la risposta: U. Eco, *Reply to John Marenbon*, in *The philosophy of Umberto Eco*, cit., pp. 95-101.

41 Vedi in particolare la raccolta di studi O. Boulnois, I. Moulin (a cura di), *Le beau et la beauté au Moyen Âge*, Vrin, Paris 2018.

esiste, oppure, se esiste, ha una sua specificità. Nel primo caso ci si potrebbe domandare il senso dell'idea che quella del XIII secolo sia *propriamente un'estetica* – pur nella consapevolezza della operazione storiografica per l'uso della categoria “estetica” per epoche precedenti al Settecento – mentre quella successiva non lo sia, idea di cui si perderebbe forse il senso se considerata al di fuori di una lettura che voglia attribuire più importanza ad alcuni secoli a scapito di altri. Per questo motivo sembra più interessante assumere per ipotesi che sia possibile tematizzare un percorso al fine di individuare le peculiarità proprie di tale periodo, e nel caso specifico del pensiero di Nicola di Autrecourt su questi temi, che non assumano cioè importanza solo per il fatto di essere in una qualche relazione, positiva o negativa, con ciò che precede e ciò che segue, evitando quindi prospettive che presuppongono “precorrimenti” e “superamenti”.

COORDINATE DELLA RETORICA MEDIEVALE

Porre come tema di ricerca l'area semantica del bello in Niccola di Autrecourt comporta, come si diceva, un confronto con una disciplina che riveste un ruolo fondamentale, ossia la retorica che nelle pagine precedenti è apparsa a questo proposito come *fucina di donazione di senso*. Per meglio comprendere la profondità storica della dimensione retorica nell'opera di Autrecourt in generale e nella concettualizzazione della bellezza in particolare è perciò utile ripercorrere brevemente le linee di sviluppo essenziali della retorica medievale¹, al fine di individuare con quali testi essa si trasmette e quale retorica confluisce nella riflessione del maestro lorenese.

Prima della comparsa della *Retorica* di Aristotele nell'orizzonte latino, la retorica nel Medioevo è essenzialmente ciceroniana. I testi più diffusi e commentati sono il giovanile *De inventione* e il trattato oggi considerato non autentico *Rhetorica ad Herennium*². Anche il quarto libro, dedicato alla retorica, del *De differentiis topicis* di Boezio è certamente un testo importante, tanto che per i commenti alle opere retoriche del periodo precedente alla diffusione della *Re-*

-
- 1 Per una riconsiderazione storiografica della definizione del concetto di retorica medievale si veda: M. Camargo, *Defining Medieval Rhetoric*, in C.J. Mews, C.J. Nederman, R.M. Thomson (a cura di), *Rhetoric and renewal in the Latin West 1100-1540: essays in honour of John O. Ward*, Brepols, Turnhout 2003, pp. 21-34.
 - 2 Cfr. J.O. Ward, *Ciceronian rhetoric in treatise, scholion and commentary*, Brepols, Turnhout 1995; Id., *Classical Rhetoric in the Middle Ages. The Medieval Rhetors and Their Art 400-1300, with Manuscript Survey to 1500 CE*, Brill, Leiden-Boston 2019.

torica aristotelica, cioè prima del terzo quarto del Duecento, si usa distinguere un periodo ciceroniano e uno boeziano³.

Alcuni aspetti della retorica ciceroniana, soprattutto per quel che concerne il progetto culturale e paidetico, sono apprezzati nel corso del Medioevo anche tramite la grande opera di sintesi e sistematizzazione di Quintiliano, ossia l'*Institutio oratoria*, testo che non sembra avere una grande diffusione nel Medioevo ed è conosciuto indirettamente o parzialmente. La presenza dell'opera quintiliana tuttavia riemerge sia in commenti o trattati di retorica, come si vede nel testo di Stefano di Rouen del XII secolo⁴, sia in opere che hanno una grande importanza autoritativa per tutto il Medioevo, come in quelle di Prisciano, Cassiodoro e Isidoro. Altri autori testimoniano la conoscenza integrale o quasi integrale del testo quintiliano, come Giovanni di Salisbury, la cui riflessione sui rapporti tra sapienza ed eloquenza è vero indice di assimilazione dell'ideale retorico ciceroniano e quintiliano in contesto cristiano⁵.

-
- 3 Cfr. K.M. Fredborg, *The Scholastic Teaching of Rhetoric in the Middle Ages*, in "Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin", 55, 1987, pp. 88-89; C. Marmo, *Retorica e poetica*, in L. Bianchi (a cura di), *La filosofia nelle università. Secoli XIII-XIV*, La Nuova Italia, Firenze 1997, p. 141; I. Rosier-Catach, *Roger Bacon, Al-Farabi et Augustin. Rhétorique, logique et philosophie morale*, in G. Dahan, I. Rosier-Catach (a cura di), *La rhétorique d'Aristote. Tradition et commentaires de l'antiquité au XVII^e siècle*, Vrin, Paris 1998, p. 88. Ward sottolinea che il *De differentiis topicis* di Boezio conferisce un contesto e un approfondimento degli aspetti estrinseci della retorica e delle sue relazioni con le altre arti, vedi: J.O. Ward, *Quintilian and the Rhetorical Revolution of the Middle Ages*, in "Rhetorica", 13, n. 3, 1995, p. 264.
- 4 John Ward considera questo testo come il *climax* di una tradizione testuale della *Institutio oratoria* di Quintiliano che la vede spesso copiata, recensita, estratta e incorporata nella tradizione dei commenti all'*Ad Herennium*, cfr. J.O. Ward, *Quintilian and the Rhetorical Revolution of the Middle Ages*, cit., pp. 253 ss.
- 5 La presenza della *Institutio oratoria* nel Medioevo non ha quindi l'incidenza dei ciceroniani *De inventione* e *Rhetorica ad Herennium*. D'altra parte, a proposito della diffusione della *Institutio* quintiliana, che è oggetto di discussione storiografica, ma anche punto di grande interesse perché consente di comprendere ulteriormente la portata dell'influenza della retorica ciceroniana nel Medioevo, si segnalano due posizioni principali: secondo una opinione tradizionale il Medioevo conosce l'opera di Quintiliano parzialmente solo tramite riassunti, *florilegia* o

L'attenzione medievale, in modo diverso e a seconda di finalità differenti, è rivolta a tutte le parti della retorica: *inventio*, *dispositio*, *elocutio* – che comprende anche le teorie del *conveniens* e dell'*ornatus* che più interessano nel nostro percorso – *pronuntiatio* e *actio*. È interessante d'altra parte sottolineare l'atteggiamento con cui i medievali si avvicinano ai testi della retorica classica. Si tratta non di un'attenzione filologica che mira a intendere, ad esempio, ciò che *Tullius* ha veramente affermato, bensì piuttosto di un atteggiamento interpretativo che porta i commentatori ad accentuare gli aspetti che più interessano in quel momento, dove il senso del testo è costantemente risignificato, riutilizzato per finalità specifiche e contemporanee⁶.

commentari; secondo l'altra si possono individuare alcuni autori in cui diffuse citazioni dal testo quintiliano portano a pensare a una conoscenza più ampia di quest'opera. Adriano Pennacini nella *Introduzione* alla *Institutio oratoria* (Einaudi, Torino 2001, p. XXV) sottolinea che quest'opera nel Medioevo è letta e studiata, ma il testo che si ha a disposizione manca delle parti retoriche, poiché interessa soprattutto l'aspetto pedagogico. J.O. Ward in *Quintilian and the Rhetorical Revolution of the Middle Ages*, cit., pp. 253 ss. mostra che da un compendio di retorica di Stefano di Rouen (XII secolo) è possibile pensare che l'autore conoscesse un testo quasi integrale dell'opera di Quintiliano e individua nel diverso atteggiamento nei confronti delle opere retoriche classiche l'elemento distintivo del Medioevo e del Rinascimento su questi temi: mentre i medievali si basano sui testi della retorica classica per usarne la teoria in contesti e con finalità diverse, i rinascimentali hanno un'attenzione filologica volta anche alla ricostruzione integrale delle opere retoriche. W. Verbaal in *Teste Quintiliano: Jean de Salisbury et Quintilien. Un exemple de la crise de l'autorités au XII^e siècle*, in P. Galand et alii (a cura di), *Quintilien ancien et moderne*, Brepols, Turnhout 2010, p. 162 afferma che dalle citazioni presenti nell'opera di Giovanni di Salisbury è possibile pensare che l'autore avesse a disposizione il testo quasi completo, a cui si può escludere il solo capitolo VII. Sulla diffusione dell'*Institutio* nel Medioevo si può vedere anche: P. Hadot, *Marius Victorinus: recherches sur sa vie et ses oeuvres*, Études Augustiniennes, Paris 1971, pp. 74-76; J.J. Murphy, *La retorica nel Medioevo. Una storia delle teorie retoriche da s. Agostino al Rinascimento*, Liguori, Napoli 1983, pp. 142-150; e J.O. Ward, *Classical Rhetoric in the Middle Ages. The Medieval Rhetors and Their Art 400-1300, with Manuscript Survey to 1500 CE*, Brill, Leiden-Boston 2019, pp. 92-116, p. 109 nota 74, p. 365 ss.

6 Cfr. K.M. Fredborg, *The Scholastic Teaching of Rhetoric in the Middle Ages*, cit., p. 87; e J.O. Ward, *Quintilian and the Rhetorical Revolution of*

Il XIII secolo si può dire che inauguri una nuova stagione della retorica, sebbene sia segnato da permanenze significative del modello ciceroniano, nonostante i suoi due testi principali non risultino integrati nei programmi di studio delle università⁷. Con l'apparente assenza del suo insegnamento nelle università, se ne è sottolinea-

the Middle Ages, cit., pp. 231-284. Per alcuni dei commenti al *De inventione* e all'*Ad Herennium* si può vedere ad esempio: M.K. Fredborg, *The Commentary of Thierry of Chartres on Cicero's De inventione*, in "Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin", 7, 1971, pp. 1-36; e Id., *The Commentaries on Cicero's De inventione and Rhetorica ad Herennium by William of Champeaux*, in "Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin", 17, 1976, pp. 1-39.

- 7 A questo proposito si rinvia a titolo di esempio ai seguenti studi: J.O. Ward, *Ciceronian rhetoric in treatise, scholion and commentary*, cit., pp. 105-167; Id., *Classical Rhetoric in the Middle Ages. The Medieval Rhetors and Their Art 400-1300, with Manuscript Survey to 1500 CE*, cit., pp. 243 ss.; G. Dahan, *L'entrée de la rhétorique d'Aristote dans le monde latin entre 1240 et 1270*, in G. Dahan, I. Rosier-Catach (a cura di), *La rhétorique d'Aristote. Tradition et commentaires de l'antiquité au XVII^e siècle*, cit. p. 66 in cui si sottolinea che "une forte tradition de rhétorique cicéronienne règne, y compris pendant le XIII^e siècle"; e infine C. Marmo, *Retorica e poetica*, cit., pp. 146: "nonostante l'introduzione attorno alla metà del XIII secolo di nuove traduzioni (dal greco e dall'arabo) della *Retorica* di Aristotele, il legame posto da Cicerone tra retorica e politica (o etica) tenderà a riemergere con sempre maggior forza". Sulla presenza di Quintiliano anche a partire dal XIII secolo, si può vedere pure: J. Biard, *Science et rhétorique dans les Questions sur la rhétorique de Jean Buridan*, in G. Dahan, I. Rosier-Catach (a cura di), *La rhétorique d'Aristote. Tradition et commentaires de l'antiquité au XVII^e siècle*, cit., p. 136 n. 3 in cui si mette in evidenza come il testo duecentesco anonimo *Philosophica disciplina* contenga riferimenti a Quintiliano; si veda anche pp. 136-137 a proposito della possibilità dell'insegnamento universitario della retorica nonostante gli statuti non la menzionino: oltre al libro quarto del *De differentiis topicis* di Boezio, alla *rhetorica vetus* (*De inventione*) su cui Thierry di Chartres ha scritto un commento nel XII secolo e alla *rhetorica nova* (*Rhetorica ad Herennium*), Biard sottolinea che "sans doute lisait-on aussi des parties de l'*Institution oratoire* de Quintilien". Si segnala anche che Quintiliano è citato con le altre *autoritates* retoriche nel *De divisione philosophiae* di Domenico Gundissalvi, testo molto letto in questo periodo, vedi: G. Dahan, *L'entrée de la rhétorique d'Aristote dans le monde latin entre 1240 et 1270*, in G. Dahan, I. Rosier-Catach (a cura di), *La rhétorique d'Aristote. Tradition et commentaires de l'antiquité au XVII^e siècle*, cit., p. 71.

ta la sopravvivenza come disciplina applicata ad *artes* particolari per mezzo dei numerosi trattati di *ars dictaminis*, sulla scrittura in prosa ritmata delle lettere, *ars praedicandi*, sulla composizione dei sermoni, e *ars poetriae* sulla versificazione⁸. La riflessione sulla retorica tuttavia continua a essere presente, anche se in forme diverse e non più necessariamente legate al commento dei testi ciceroniani. La disponibilità integrale dell'*Organon* di Aristotele, che tra XII e XIII secolo è completato dalle traduzioni latine dei testi della *logica nova*, inizia a porre nuove questioni sul sistema dei saperi che rendono progressivamente meno funzionale la divisione tradizionale delle arti liberali in trivio e quadrivio. Verso la metà del secolo sono ampiamente presenti discussioni sul sistema delle scienze, e quindi sui rapporti tra retorica e logica, tra retorica e dialettica, nella forma del nuovo genere delle introduzioni alla filosofia. Sovente la retorica diviene parte della logica e, con progressiva e decisa affermazione spesso in riferimento al modello ciceroniano, è associata all'etica e alla politica⁹.

Come è stato sottolineato da Irène Rosier-Catach, il periodo che precede la traduzione di Guglielmo di Moerbeke in cui la conoscenza della retorica aristotelica inizia a diffondersi può distinguersi in due momenti¹⁰. Il primo, attorno al 1260, è caratterizzato dalla ricerca di una nuova sistemazione delle scienze e la retorica, con la poetica, è considerata parte della logica all'interno di una concezione ampliata dell'*Organon*. Ne sono protagonisti Gundissalvi e Alberto Magno, le cui fonti principali sono quelle arabe rappresentate dal *Liber de scientiis* di Al-Farabi. In un secondo momento, rappresentato da Ruggero Bacone, iniziano le menzioni della *Retorica* aristotelica conosciuta per mezzo della prima traduzione latina a opera di

8 Cfr. J.J. Murphy, *La retorica nel Medioevo. Una storia delle teorie retoriche da s. Agostino al Rinascimento*, cit., parte seconda.

9 Cfr. C. Marmo, *Retorica e poetica*, cit., pp. 145 ss.

10 Cfr. I. Rosier-Catach, *Roger Bacon, Al-Farabi et Augustin. Rhétorique, logique et philosophie morale*, cit., pp. 106-107. Sui commenti alla *Retorica* di Aristotele si veda il volume recente: F. Woerther (a cura di), *Commenting on Aristotle's Rhetoric, from Antiquity to the Present / Commenter la Rhétorique d'Aristote, de l'Antiquité à la période contemporaine*, Brill, Leiden 2018.

Ermanno Alemanno (1256), che include la traduzione delle relative glosse di Al-Farabi (*Didascalìa*), e del *Commento medio* di Averroè.

Tommaso d'Aquino, che utilizza la traduzione di Guglielmo di Moerbeke (1269) poi divenuta riferimento fondamentale, riprende in parte l'insegnamento di Alberto sulla divisione delle scienze e pone anch'egli la retorica come parte della logica, ma su nuove basi e con una diversa articolazione¹¹. Il modello tomista, sebbene sia il punto di riferimento per i decenni appena successivi, non è condiviso nel commento alla *Retorica* di Egidio Romano (1272-1273), il quale rifiuta di considerare la retorica come parte della logica, basando la sua classificazione sui differenti atti dell'intelletto. Quando l'intelletto assente seguendo la propria natura si produce il discorso dialettico, quando assente tramite la volontà si produce il discorso retorico che riguarda principalmente questioni morali¹². Appare decisamente differente, invece, il contesto delle prime decadi del trecento all'università di Parigi dove il commento di Radulfo Brito al *De differentiis topicis* di Boezio e quelli di Jean de Jandun e Giovanni Buridano alla *Retorica* aristotelica presentano caratteristiche peculiari e alternative a quelle tomiste. Occorre sottolineare come in questi testi, specialmente in quelli di Bacone, in parte di Egidio, e soprattutto di Radulfo Brito, Jean de Jandun e Buridano (ma anche nella classificazione di Tommaso a proposito della distinzione tra *ars iudicativa* e *ars inveniendi*) il dialogo con Cicerone rimanga costante, sebbene le categorie tradizionali del trivio non fossero più funzionali al mutato quadro concettuale.

Alla luce delle linee tracciate secondo lo sviluppo diacronico della retorica medievale, occorre ora soffermarsi brevemente sulle coordinate concettuali del dibattito sulla retorica, specialmente in rapporto ai commenti maggiormente segnati dal permanere della tradizione ciceroniana. All'interno di tali coordinate concettuali è infatti possibile comprendere il costituirsi storico di presupposti speculativi e nuclei problematici della retorica di Nicola che non riceve una teorizzazione specifica, bensì è piuttosto protagonista di un gesto teorico che la inquadra entro problemi e progettualità filosofiche specifiche.

11 Cfr. C. Marmo, *Retorica e poetica*, cit., pp. 151-152.

12 Ivi, pp. 152-154.

Sottesa al confluire di motivi retorici nel pensiero di Autrecourt si può considerare in primo luogo la questione dei rapporti della retorica con le altre discipline, specialmente con la logica e la dialettica, questione molto indagata negli anni appena precedenti e che seguono la diffusione della *Retorica* di Aristotele. Ne sono testimoni principali Alberto Magno e Tommaso d'Aquino che come si è accennato subordinano, seppure in modo diverso, la retorica alla logica: per il primo la retorica come parte della logica è caratterizzata dall'uso di segni che conducono alla presunzione (*praesumptio*) e si distingue dalla dialettica in quanto quest'ultima argomenta a partire da luoghi comuni probabili condivisi dai più¹³; per Tommaso la retorica si basa sull'atto cognitivo del sospetto (*suspicio*) e differisce dalla dialettica per il grado di certezza in quanto quest'ultima si riferisce alla fede o opinione (*fides vel opinio*)¹⁴. In queste classificazioni fondate essenzialmente su categorie aristoteliche, è possibile tuttavia sottolineare, nel caso di Tommaso, l'inserzione dell'apparato concettuale ciceroniano nella divisione tra *ars iudicativa* (*Analitici Primi e Secondi*) e *ars inventiva* (*Topica, Retorica e Poetica*)¹⁵.

Accanto alla classificazione riferita alla partizione della logica, si può individuare una seconda linea di pensiero, molto differenziata al suo interno, che per sintetizzare può essere caratterizzata dalla distinzione tra dimensione speculativa e dimensione pratica. Quest'ultima linea sembra risentire di una maggiore integrazione della matrice ciceroniana all'interno di categorie aristoteliche.

Sebbene il ruolo fondamentale della retorica sia strenuamente difeso da Bacone al punto da sottolineare i limiti della retorica ciceroniana e l'esigenza dell'apparato concettuale aristotelico, la sua considerazione della retorica sembra in definitiva basarsi sulla

13 Cfr. Albertus Magnus, *Logica*, liber I *De praedicabilibus*, in Id., *Opera omnia*, ed. A. Borgnet, apud Ludovicum Vivès, Paris 1890, p. 4.

14 Cfr. Thomas de Aquino, *In Aristotelis libros Posteriorum Analyticorum*, ed. Leonina, t. I, Roma-Paris 1882, liber I, lectio 1, n. 6, p. 139, col. 2, ll. 25-33.

15 Sulle classificazioni di Alberto Magno e Tommaso si può vedere: C. Marmo, *Retorica e poetica*, cit., pp. 150-152; Id., *Suspicio: A Key Word to the Significance of Aristotle's Rhetoric in Thirteenth Century Scholasticism*, in "Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin", 60, 1990, pp. 161-163 e 165-169.

distinzione tra scienze speculative e pratiche, e di conseguenza su quella tra retorica *docens*, che appartiene alle prime, e retorica *utens*, che appartiene alle seconde¹⁶. All'interno di questo quadro, la retorica si manifesta pienamente come scienza dell'intelletto pratico, strettamente legata a morale e politica, secondo l'insegnamento ciceroniano, trasmesso anche da Agostino. Il problema della retorica ciceroniana secondo Bacone consiste nella sua limitazione all'ambito giuridico¹⁷. Al contrario, la retorica ha l'alto compito della *persuasio* morale che si può raggiungere, secondo Bacone, solo per mezzo di categorie aristoteliche¹⁸. Il compito della retorica, per Bacone, è dunque essenziale per il progetto riformatore del sapere e della società e a questo scopo si evidenzia la sua stretta relazione con morale e politica¹⁹.

-
- 16 Per la classificazione baconiana si può vedere: I. Rosier-Catach, *Roger Bacon, Al-Farabi et Augustin. Rhétorique, logique et philosophie morale*, cit., pp. 87-110; C. Marmo, *Suspicio: A Key Word to the Significance of Aristotle's Rhetoric in Thirteenth Century Scholasticism*, cit., pp. 163-165; Id., *Retorica e poetica*, cit., p. 151.
- 17 Altri commentatori successivi, come ad esempio Jean de Jandun su cui ci si soffermerà in seguito, sottolineano l'ampio respiro della retorica ciceroniana che comprende l'intera sfera pratica, quindi relativa anche alla morale e alla politica, delineandone così il nobile compito nell'impegno per la felicità comune.
- 18 Tra le fonti baconiane della retorica confluiscono diverse tradizioni: sono importanti i testi di Gundissalvi, di autori arabi come il *De scientiis* di Al-Farabi in cui la retorica è associata alle questioni civili e morali, di Aristotele e del suo Commentatore (*Commento medio*), i due testi retorici ciceroniani e il *De doctrina christiana* di Agostino. Su questo si può vedere lo studio sopra citato di Rosier-Catach. Sul ruolo della sfera delle passioni nella *persuasio* baconiana si segnala: C. Casagrande, S. Vecchio, *Passioni dell'anima. Teorie e usi degli affetti nella cultura medievale*, SISMEL Edizioni del Galluzzo, Firenze 2015, cap. 4, *Sermo affectuosus: passioni ed eloquenza cristiana*.
- 19 Su questo punto si veda: F. Alessio, *Introduzione a Bacone*, Laterza, Roma-Bari 1985; C. König-Pralong, *Le bon usage des savoirs: scolastique, philosophie et politique culturelle*, Vrin, Paris 2011, pp. 128-165. Per sottolineare il peculiare legame tra teoria e prassi che segna la divisione delle scienze baconiana, si menziona in particolare l'equivalenza tra *utilitas* e *pulchritudo* della procedura scientifica nel suo volgersi alla prassi che in tal modo manifesta la propria verità secondo uno schema ancora una volta ciceroniano (cfr. *ivi*, p. 158).

È importante tenere presente le coordinate della riflessione baconiana perché sembrano delineare istanze fondamentali sia per lo sviluppo della concezione della retorica dei commenti trecenteschi sia per l'impianto concettuale di Nicola, in particolare per quel che concerne la funzione pratica della retorica²⁰.

Prima di entrare nel contesto in cui Nicola studia e vive, occorre menzionare brevemente il commento alla *Retorica* di Egidio Romano (1272-1273)²¹. La riflessione di Egidio su questo tema si può considerare come parte della linea di pensiero che si è visto caratterizzare anche Bacone per l'attenzione a sottolineare la relazione della retorica con la sfera pratica. Egidio distingue gli argomenti probabili che appartengono alla dialettica e generano opinione (*opinio*), da quelli persuasivi che sono retorici e producono fede o credenza (*fides, credulitate*). La base della distinzione tra le due discipline consiste nella diversità di assenso dell'intelletto ai due tipi di argomento: mentre con gli argomenti dialettici l'intelletto assente secondo la propria natura, con quelli retorici l'assenso dell'intelletto si effettua secondo volontà. Come in Tommaso, anche in Egidio la *suspicio* compare tra gli atti cognitivi della retorica, tuttavia la distinzione tra i tipi di assenso rivela l'assimilazione dell'apparato concettuale aristotelico in una direzione di pensiero si potrebbe dire ciceroniana, dove cioè la regione della retorica appartiene all'ambito pratico (l'intelletto è mosso all'assenso per volontà, la retorica ha soggetti etici).

20 Si segnala il recente studio interessante di Zenon Kaluza che sottolinea la probabile influenza di Bacone nel *Prologus* autrecourtiano, mostrando come egli ne abbia ripreso la "macchina argomentativa" in contesto filosofico e anti aristotelico: Z. Kaluza, *Roger Bacon inspireur inconnu de Nicolas d'Autrècourt? Le cas des Communia mathematica*, in D. Calma, Z. Kaluza (a cura di), *Regards sur les traditions philosophiques (12^e-16^e siècles)*, Leuven University Press, Leuven 2017, pp. 177-186.

21 Sul commento di Egidio Romano si veda: C. Marmo, *Retorica e poetica*, cit., pp. 152-154; Id., *Suspicio: A Key Word to the Significance of Aristotle's Rhetoric in Thirteenth Century Scholasticism*, cit., pp. 187-191; Id., *Le commentaire littéral de la Rhétorique d'Aristote par Gilles de Rome (1272-1273)*, in F. Woerther (a cura di), *Commenting on Aristotle's Rhetoric, from Antiquity to the Present / Commenter la Rhétorique d'Aristote, de l'Antiquité à la période contemporaine*, cit., pp. 132-152.

I commenti del XIV secolo significativi per il nostro discorso confermano ancora una volta la presenza della tradizione retorica ciceroniana nel mutato quadro concettuale. La riflessione di Nicola di Autrecourt sembra assimilare molteplici elementi di questa *koiné* culturale, mutuandoli all'interno di differenti livelli del suo pensiero, spesso con un gesto teorico che rende complicato ricondurre ciascun frammento all'interno del suo insieme dottrinale specifico e originario, al punto che sembra possibile invece coglierlo all'interno di un più generale orizzonte di senso, all'interno cioè di un ambiente culturale intriso di una costellazione autoriale davvero ricchissima, dove la tradizione ciceroniana continua certamente a essere una presenza teorica profondamente vivificatrice. I commenti di Radulfo Brito al *De differentiis topicis* di Boezio, di Jean de Jandun e di Giovanni Buridano alla *Retorica* di Aristotele sembrano andare decisamente in questa direzione²².

L'opera sul testo boeziano di Radulfo Brito è intessuta di riferimenti non solo ad Aristotele e a fonti arabe, ma anche a Cicerone²³. Si distingue tra scienze speculative e scienze pratiche, tra retorica *docens* e retorica *utens*. A differenza del primo tipo di retorica che riguarda l'*habitus* generato dall'entimema, dall'esempio, dall'ora-

22 Su questi commenti si rinvia ai seguenti studi: C. Marmo, *Suspicio: A Key Word to the Significance of Aristotle's Rhetoric in Thirteenth Century Scholasticism*, cit., pp. 185-187; Id., *Retorica e poetica*, cit., pp. 154-155; E. Beltran, *Les Questions sur la Rhétorique d'Aristote de Jean de Jandun*, in G. Dahan, I. Rosier-Catach (a cura di), *La rhétorique d'Aristote. Tradition et commentaires de l'antiquité au XVII^e siècle*, cit., pp. 153-167; J. Costa, *Jean de Jandun: la rhétorique comme révolte*, in F. Woerther (a cura di), *Commenting on Aristotle's Rhetoric, from Antiquity to the Present / Commenter la Rhétorique d'Aristote, de l'Antiquité à la période contemporaine*, cit., pp. 153-173; J. Biard, *Science et rhétorique dans les Questions sur la rhétorique de Jean Buridan*, cit., pp. 135-152; M. Fredborg, *John Buridan on Rhetoric: The Quaestiones super Rhetoricam Aristotelis*, in F. Woerther (a cura di), *Commenting on Aristotle's Rhetoric, from Antiquity to the Present / Commenter la Rhétorique d'Aristote, de l'Antiquité à la période contemporaine*, cit., pp. 174-210.

23 Cfr. Radulphus Brito, *Quaestiones super libro Topicorum Boethii*, liber IV, in N.J. Green-Pedersen, J. Pinborg, *Radulphus Brito: Commentary on Boethius' De differentiis topicis & The Sophism "Omnis homo est omnis homo"*, in "Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin", 26, 1978, pp. 84 ss.

zione persuasiva, la retorica *utens* non è una scienza in quanto il suo *habitus* cognitivo è più debole e genera credenza o dubbio (*credulitas*, *suspicio*). La retorica poi si distingue dalla dialettica per i diversi soggetti, perché essa riguarda l'*oratio persuasiva* e ha come materia le questioni etiche; per i diversi strumenti, che sono l'entimema e l'esempio retorici, il sillogismo e l'induzione dialettici; e infine per i diversi scopi, dove la retorica è volta a muovere l'*appetuum iudicis* mentre la dialettica muove la facoltà dell'apprensione, quindi riguarda l'intelletto speculativo. Il commento di Radulfo è significativo per inquadrare il contesto retorico autrecourtiano non solo per i riferimenti all'autorità di *Tullius* e per la duplice appartenenza della retorica alle sfere della *scientia* e dell'*ars*, bensì anche per l'atto cognitivo della retorica *utens*, ossia la *suspicio* o *credulitas*, categoria che sembra aprire, come si vedrà, a un atteggiamento caratteristico del pensiero autrecourtiano.

I commenti di Jean di Jandun e di Giovanni Buridano, scritti a distanza di alcuni decenni²⁴, sembrano rappresentare a livello teorico l'ideale ciceroniano di oratore, tanto che il primo fa della retorica la disciplina più nobile, quella cioè impegnata nel difficile compito di condurre alla più grande felicità della comunità civile. Entrambi i commenti riconoscono alla retorica legami e specificità rispetto a dialettica e morale. Alcuni degli aspetti che avvicinano retorica e dialettica sono individuati da Jandun nelle possibilità di conoscere lo sconosciuto a partire da premesse probabili e termini comuni e nella conclusione verosimile, o meglio nella forte affinità tra il verosimile a cui conduce il discorso dialettico e la persuasione a cui porta il discorso retorico. D'altra parte, la retorica si distingue dalla dialettica per avere un ambito meno vasto, in quanto riguarda questioni civili, giuridiche, morali, mentre la dialettica argomenta su questioni naturali, matematiche e divine. Inoltre il grado di certezza a cui giunge la retorica è più debole, essa infatti conduce alla credenza e alla congettura, quando la dialettica porta all'opinione. La

24 La versione ampliata del commento di Jandun è datata tra il 1317 e il 1326 mentre il commento di Buridano è considerato come appartenente alla parte finale della sua carriera, cfr.: J. Biard, *Science et rhétorique dans les Questions sur la rhétorique de Jean Buridan*, cit., p. 135.

retorica poi, in accordo con il proprio specifico campo di applicazione, ricerca il bene, mentre la dialettica ricerca il vero. Il confronto tra le due discipline mostra perciò le reciproche interconnessioni, ma mostra anche le singole specificità che rinviano in definitiva a una più alta e nobile funzione della retorica rispetto alla dialettica. Il fine della retorica secondo Jean de Jandun consiste cioè nel persuadere gli uomini a praticare il bene e rifiutare il male, essendo rivolta a condurre alla felicità della comunità civile. Un fine, quest'ultimo, che si sentirà risuonare nelle parole di Nicola nel *Prologo* che apre il suo trattato *Exigit ordo*, facendo scorgere profonde affinità con l'ideale ciceroniano di oratore in cui si coniugano eminentemente sapienza ed eloquenza²⁵. Nella riflessione di Jandun, Cicerone è effettivamente ben presente: è il giovane Cicerone del primo prologo del *De inventione* che fornisce gli argomenti per sostenere l'utilità della retorica. Ancora una volta si stabilisce uno stretto legame tra la bellezza dell'espressione e la profondità del contenuto, appunto tra sapienza ed eloquenza, incarnato secondo l'autore dalle opere di Aristotele, Cicerone, Seneca e Cassiodoro. Come si vedrà, nella riflessione autrecourtiana, è il *philosophus* che impersona questo ideale, egli infatti ha il compito di guidare la *communitas civilis* alla felicità tramite un impegno insieme speculativo e pratico.

La riflessione di Buridano, che scrive il suo commento alla *Retorica* in anni in cui Nicola probabilmente ha già redatto le ultime righe del suo trattato rimasto incompiuto²⁶ – perché costretto ad Avignone a rispondere di alcune sue proposizioni ritenute blasfeme ed eretiche –, è comunque indice di un contesto in cui circolano i testi del *corpus* retorico e di conseguenza le idee, le principali linee di tematiche su cui ci siamo soffermati e di cui occorre sottolineare l'importanza per il nostro discorso. In questo contesto, la peculiarità significativa della riflessione di Buridano è il modo con cui egli inquadra la retorica come disciplina che

25 Sui legami tra Nicola e Jean de Jandun si può vedere: Z. Kaluza, *Nicolas d'Autrecourt, ami de la vérité*, cit., cap. I, § 1.1.

26 *L'Exigit ordo* infatti termina bruscamente con il decimo capitolo dedicato alla questione se una stessa causa possa produrre effetti diversi in specie: considerando i modi di *suppositio* il trattato si interrompe all'inizio di una nuova frase: "Et advertendum est...".

partecipa quasi equamente sia della dialettica sia della morale, partecipazione che porta ad ampliare l'area della scientificità che a questo punto si apre anche al singolare e al contingente, sfera cioè non compresa dall'idea di scienza aristotelica che riguarda solo l'universale, ma che appartiene invece alla dimensione retorica. Dialettica e retorica si distinguono entrambe dalla dimostrazione, anche se differiscono per l'oggetto, i *probabilia* per la dialettica e i *persuasibilia* per la retorica; e per il rapporto con la dimensione del *pathos*, poiché l'assenso dell'intelletto ad argomenti retorici è influenzato anche dalle emozioni²⁷. La retorica d'altro lato è parte della dialettica se questa è considerata in senso comune e non specifico, perché in senso stretto la dialettica comprende le scienze speculative. La definizione della retorica come dialettica speciale applicata alle azioni umane introduce il secondo elemento, ovvero il suo essere parte anche della morale e della politica. Se quindi il rapporto con la dialettica riguarda la forma degli argomenti, quello con la morale e la politica riguarda la materia. La duplice partecipazione, quasi simmetrica, come ha osservato Biard²⁸, permette alla retorica di essere considerata per un verso una scienza in senso debole, in quanto retorica *docens* che riguarda la persuasione che anche a livello emotivo conduce l'intelletto all'assenso, per l'altro un'*ars*, in quanto retorica *utens* che concerne gli *agibilia*. Anche nel caso di Buridano si assiste quindi a una profonda riflessione e rielaborazione dell'apparato concettuale aristotelico, integrato da elementi provenienti dalla tradizione ciceroniana.

In conclusione si può dunque osservare la ricchezza della riflessione tardo medievale sulla retorica, una retorica ormai inquadrata all'interno di un diverso apparato concettuale, complicato cioè dagli articolati rapporti con le discipline che un tempo costituivano il trivio e che ora, inserite nell'*Organon* aristotelico, trovano sempre

27 Lo spazio affettivo legato all'atto cognitivo della *persuasio* appartiene tradizionalmente alla retorica, per una interessante ricostruzione storica di questo tema nel Medioevo si rinvia alla prima sezione del capitolo quarto dello studio sopra citato: C. Casagrande, S. Vecchio, *Passioni dell'anima. Teorie e usi degli affetti nella cultura medievale*, cit.

28 Cfr. J. Biard, *Science et rhétorique dans les Questions sur la rhétorique de Jean Buridan*, cit., pp. 142-143.

nuove sistemazioni. Da questo percorso a un tempo diacronico e sincronico, cioè storico e teorico, emerge con tutta evidenza l'importanza del commento di Jean de Jandun che utilizza ampiamente il *De inventione* e la *Rhetorica ad Herennium*, due testi, come è stato notato a proposito della sua opera, che “prolongent et complètent très utilement la pensée rhétorique d'Aristote surtout en ce qui concerne la nécessité et les dimensions politiques et esthétiques de cette discipline”²⁹. Si tratta di una importanza, come si è sottolineato e come si cercherà di rendere perspicuo in seguito, che riguarda soprattutto la nobile finalità della retorica nel condurre la comunità civile al bene. Vi sono però altri elementi di questa storia che vanno sottolineati per ben comprendere l'incidenza della retorica nel pensiero di Nicola e come egli la utilizzi.

Oltre alla dimensione pratica della retorica messa in evidenza a proposito del *Prologo*, in primo luogo va posto in luce il rapporto con la dialettica: che in Nicola vi sia una decisa presenza della dialettica è evidente, ma meno evidente, più sottile e raffinato, è l'utilizzo della retorica in campo speculativo, quando cioè la materia che Autrecourt tratta riguarda teorizzazioni sulla natura e sulla conoscenza. Gli argomenti probabili, il frequente ricorso all'induzione, sono tra gli elementi che testimoniano la dialettica autrecourtiana, almeno se si considera ciò su cui in senso generale si può dire che le diverse interpretazioni dell'epoca convergono a proposito dei rapporti tra le due discipline. Ma vi sono altri indici che segnalano la presenza retorica nel pensiero autrecourtiano, come l'uso dell'esempio in senso retorico o la presenza della narrazione nel racconto dei ciechi³⁰, per mostrare l'importanza dell'immaginazione e della congettura nel regno del probabile (là dove l'uomo non possiede conoscenze certe), immaginazione e congettura che ancora una volta sono facoltà e categorie retorico-poetiche. Proprio su questo punto si intravede la raffinatezza del procedere autrecourtiano, che a prima vista, nel primo trattato, sembra svolgersi senza una *dispositio* accurata accostando l'uno dopo l'altro argomenti

29 E. Beltran, *Les Questions sur la Rhétorique d'Aristote de Jean de Jandun*, cit., pp. 157-158.

30 Per un'analisi del racconto si veda più avanti nel cap. 3.2.

diversi, rendendo bene l'idea di un'opera *in fieri*. Nel racconto dei ciechi infatti Nicola pare mettere in opera a livello metodologico ciò che sta teorizzando: immagina un racconto, non costruisce sillogismi deduttivi, ma neppure dialettici, per rappresentare la potenza dell'immaginazione nella ricerca del vero. Ecco quindi un esempio in cui si coniugano, si intersecano, motivi retorici e motivi dialettici all'interno di un medesimo gesto teorico rivolto a una specifica progettualità filosofica.

Per concludere, la considerazione complessiva della presenza di una riflessione sulla retorica a partire dalle introduzioni alla filosofia, fino ai commenti al *De differentiis topicis* boeziano e alla *Rhetorica* di Aristotele, per non dimenticare i testi della stessa tradizione ciceroniana che continuano a essere copiati e commentati³¹, permette quindi di sottolineare la incidenza nel contesto in cui Nicola si forma, scrive e insegna di un variegato apparato concettuale retorico. In questo modo non solo si inquadra la retorica all'interno del sistema dei saperi, bensì anche si coglie come Nicola abbia potuto attingere elementi significativi da questa ricca e articolata tradizione per costituire la sfera semantica del *pulchrum* e i molteplici altri livelli di riflessione filosofica su cui ci si soffermerà in seguito.

Oltre alla dimensione pratica, al rapporto tra dialettica e retorica, alla questione sulla scientificità della retorica, è infine significativo porre attenzione a un ultimo punto specifico in cui questa storia della retorica sembra rilevante per il pensiero autrecourtiano. Si trat-

31 Oltre ai già menzionati testi ciceroniani e alle lecture che si continuano a fare della *Institutio oratoria* di Quintiliano, si segnala a questo proposito che il commento alla *Rhetorica* aristotelica di Jean de Jandun si chiude con un ampio estratto del libro IV della *Rhetorica ad Herennium* dedicato alla *elocutio*, in cui l'autore tra le altre cose presenta una interessante analisi della metafora. Cfr. E. Beltran, *Les Questions sur la Rhétorique d'Aristote de Jean de Jandun*, cit., pp. 154 ss. Data la presenza di Nicola, nel periodo di formazione, nella Parigi in cui Jean de Jandun insegna, è possibile che questo estratto ciceroniano sia tra i testi conosciuti da Autrecourt per rielaborare filosoficamente, come si vedrà, l'apparato concettuale relativo alla *elocutio*. Per inciso, sulla concezione medievale della metafora anche in relazione alla diffusione della *Rhetorica* di Aristotele, si vedano le diverse interpretazioni di Umberto Eco e degli altri autori in "Doctor Virtualis", 3, 2004: *La metafora nel medioevo*.

ta della *suspicio*, che si è visto mutare, nelle pagine di Tommaso, l'albertiana *praesumptio* e che è comparsa pure in altri commenti sempre in relazione ai modi cognitivi della retorica, tra i quali risalta senz'altro la *persuasio*, più diffusa nella tradizione ciceroniana. Il termine *suspicio* è assente nelle pagine autrecourtiane, ma il suo spettro semantico è ben presente nel *dubium* e in tutte le espressioni che accompagnano in questo senso il discorso autrecourtiano, così indebolito, relativizzato, reso prudente e contingente, come *appareo*, *videor*, *ostendo*, *contingo*, *oportet*, *forsan*, ecc., o la rilevantissima *persuasio*. Il dubbio sembra quindi essere il crocevia non solo di dialettica e retorica, bensì anche delle tradizioni ciceroniane, arabe, aristoteliche. Il dubbio, in ultima analisi e come si cercherà di mostrare nelle pagine successive, sembra spiccare come modo, come forma retorica della ragione, una ragione non per questo incapace di generare nuova teoria e progettualità pratica.

CAPITOLO I. SENSO E INTELLETTO

Io comunque chiamo mondo tutto questo, qualunque struttura abbia, che ci contiene e ci nutre, questo, dico, che appare ai miei sensi e che da me viene percepito come formato di terra e cielo o apparenza di terra e cielo.

Augustinus, *Contra Academicos* III.11.24

1.1 *Una concezione probabilistica della conoscenza*

Il pensiero di Nicola di Autrecourt, che sovente è stato definito scettico in senso negativo o, più recentemente, scettico critico e scettico locale¹, sembra presentare un andamento retorico. Il modello di razionalità che si delinea nelle pagine autrecourtiane comprende un ampio ambito che non è propriamente logico e deduttivo, perché l'area della certezza e della necessità che pertiene alla conoscenza umana è molto limitata. Il modello di razionalità di Nicola è piuttosto argomentativo, retorico, volto a delineare una linea di riflessione che, pur nella ricerca costante, nella esigenza profonda di una istanza fondativa, si confronta sempre di nuovo con i limiti della umana conoscenza e perciò, pur arrivando a delineare quella che si potrebbe chiamare una teoria generale della conoscenza, non aspira a risultati definitivi che costituiscono un sistema. Il modello di razionalità retorico sembra allora il più adatto, il più *conveniente*, per usare un termine denso di storia che tornerà nel nostro percorso, perché più si addice, sia dal punto di vista teo-

¹ Cfr. M. Dal Pra, *Nicola di Autrecourt*, cit.; C. Grellard, *Nicholas of Autrecourt's Skepticism: The Ambivalence of Medieval Epistemology*, in *Rethinking the History of Skepticism: the Missing Medieval Background*, a cura di H. Lagerlund, Brill, Leiden 2010, pp. 119-143.

rico sia dal punto di vista comunicativo e persuasivo, a un discorso consapevole dei propri limiti, ma che non abbandona l'anelito a delineare un senso possibile dell'uomo e del mondo.

All'interno di tale modello argomentativo, la teoria della conoscenza delineata da Autrecourt soprattutto negli ultimi capitoli – i trattati VI-X – della sua opera più importante a noi giunta, il trattato antiaristotelico *Exigit ordo*, presenta conclusioni sostenute come più probabili e non come più vere di quelle opposte. Il problema del rapporto tra conoscenza e realtà, tra apparire ed essere, è affrontato in modo particolare nel trattato sesto, dove Nicola pone la questione “se tutto ciò che appare esista e se tutto ciò che appare vero sia vero”². La conclusione proposta da Nicola come più probabile è quella affermativa e, nello svolgimento del trattato, Autrecourt si sofferma sulla distinzione tra due tipi di apparenza che consente di delineare i concetti di certezza e di verità. L'apparenza *in pleno lumine* è l'apparire completo, è ciò che appare in modo chiaro ed evidente. Chiaro perché la cosa appare immediatamente come presente e in un preciso luogo. Evidente perché l'apparire della cosa non implica contraddizioni. La certezza aggiunge l'essere consapevole, il *percipere*, da parte del soggetto conoscente, che si ha una apparenza chiara ed evidente di un oggetto esterno³.

-
- 2 Nicola di Autrecourt, *Tractatus*, cit., VI, pp. 202-204 [O'Donnell, p. 228]: “an omne illud quod apparet sit e an omne illud quod apparet verum sit verum”. Da ora i riferimenti al *Tractatus* si basano sulla edizione e traduzione italiana: Nicola d'Autrecourt, *Il “Trattato”*, a cura di A. Musu, ETS, Pisa 2009, che presenta il testo edito da O'Donnell secondo la ricostruzione di Z. Kaluza (cfr. *Nicolas d'Autrécourt, ami de la vérité*, cit., pp. 153-172). Qui come in seguito le traduzioni in italiano dalla *Exigit ordo* sono mie, tuttavia le indicazioni delle pagine faranno riferimento alla edizione a cura di A. Musu, con cui sono d'accordo su molti punti della traduzione, e, tra parentesi quadre, a quella a cura di R. O'Donnell.
- 3 A questo proposito si possono vedere gli studi di M. Dal Pra, *Nicola di Autrecourt*, cit., capitolo 3 e C. Grellard, *Croire et savoir. Les principes de la connaissance selon Nicolas d'Autrécourt*, Vrin, Paris 2005, capitolo 2; D.G. Denery II, *Seeing and Being Seen in the Later Medieval World. Optics, Theology and Religious Life*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, cap. 5; Id., *Nicholas of Autrecourt on saving the appearances*, in S. Caroti, C. Grellard, *Nicolas d'Autrécourt et la*

Tuttavia *se è probabile* che tutto ciò che appare esistere esista e tutto ciò che appare vero sia vero, è certamente vero che appare il bastone spezzato nell'acqua e il movimento della sponda da una barca che si muove, ma proprio per l'esistenza di questi casi di illusione percettiva, non è detto che tutte le apparenze siano uguali. Non tutte le apparenze sono infatti chiare, evidenti e certe. Nei due casi decettivi ciò che si mostra è una parzialità della cosa che genera contraddizione se si confronta con altre apparenze: quella del tatto nel caso del bastone e quella dalla terra ferma nel caso della sponda. Questi casi, come altri, sono descritti da Nicola introducendo la seconda nozione di apparenza, ossia l'*apparentia in lumine suae imaginis* vale a dire l'apparire della cosa secondo la sua immagine, dove appunto appare un aspetto, una parzialità della cosa⁴.

In questi casi l'errore però non è del senso, per il quale è vero che la cosa appare proprio in quel modo. L'errore è del giudizio che si basa non sull'apparenza completa, bensì su un apparire parziale. L'atto di giudicare può allora rettificare l'apparenza incompleta con un'attività di confronto con altre apparenze che assuma come misura e criterio l'apparire *in pleno lumine*. Così il bastone che appare spezzato può essere rettificato tramite il tatto o la riva che appare muoversi può essere rettificata dall'apparenza che proviene dalla terra ferma.

Tuttavia, il costante confronto con le obiezioni scettiche e relativistiche⁵, presentate come *opponens* che pungola il movimento

Faculté des arts de Paris, 1317-1340: actes du Colloque de Paris, 19-21 mai 2005, Stilgraf, Cesena 2006, pp. 65-84.

- 4 Nel trattato sesto Nicola presenta e si sofferma su sei casi di *experientiae*: 1. il cibo che appare amaro al gusto di un febbricitante; 2. il rosso che appare là dove qualcun altro vede bianco; 3. il sole che appare più piccolo della terra; 4. il sogno che talvolta appare come la veglia; 5. il bastone che appare spezzato nell'acqua; 6. il moto della sponda che appare da una barca in movimento.
- 5 Come è stato messo in luce da Christophe Grellard (*Croire et savoir. Les principes de la connaissance selon Nicolas d'Autrécourt*, cit., pp. 44-45), Nicola probabilmente ha in mente le opinioni di Protagora, Anassagora e Democrito confutate da Aristotele in *Metafisica* IV. Ma, pur mostrandosi d'accordo con lo Stagirita a proposito del principio di non contraddizione, non ne accetta totalmente la soluzione. Il lorenese cioè afferma come più probabile che "tutto ciò che appare esista e che tutto ciò che appare

argomentativo, porta Nicola a un atteggiamento di continua problematizzazione del rapporto tra apparire ed essere.

Anche se l'apparire *in pleno lumine* costituisce la base e il criterio di ogni conoscenza umana, la certezza che questo mostri la *res extra* non può mai oltrepassare lo statuto del probabile: l'uomo non può mai avere certezza definitiva che non stia sognando, che la sponda non sia in movimento. Infatti:

Non sembra che abbiamo una piena certezza delle cose, perciò è opportuno assumere questo medio: per quanto sia evidente, tuttavia l'intelletto si acquieta nella conseguenza con cui afferma: 'è evidente, quindi è vero'.⁶

Il passaggio dalla evidenza alla verità è qui individuato da Nicola con l'espressione *quietatur intellectus*, che fa anche intendere che questo sia il punto in cui è possibile che si plachi il costante dubbio scettico, il punto su cui è possibile edificare non solo una conoscenza possibile, ma anche un'azione possibile, è quindi il punto fermo consapevolmente assunto da Nicola per costruire il mondo della teoria e il mondo della prassi umana.

A partire dallo sfondo probabilistico che caratterizza complessivamente il pensiero autrecourtiano, ma che trae le proprie basi profonde proprio in queste pagine che ne mostrano le radici teoriche, è possibile individuare la portata filosofica del rapporto tra senso e intelletto che aiuterà a delineare ciò che potrebbe essere indicato come la concettualizzazione della bellezza del maestro lorenese⁷. Si

vero sia vero", ma, salvando il principio di non contraddizione, propone anche la distinzione tra i tipi di apparenze che si è vista e introduce l'elemento di matrice platonica e agostiniana per cui l'errore e la possibilità di correggere il senso si trova nell'anima (per Nicola l'atto di giudicare).

6 *Tractatus*, cit., VI, pp. 234-235 [O'Donnell, p. 237]: "Quarta conclusio est quod non videmur habere plenam certitudinem de rebus, ex quo oportet assumere illud pro medio, quod licet sit evidens, tamen quietatur intellectus in illa consequentia qua dicitur: est evidens, ergo verum".

7 L'espressione "concettualizzazione della bellezza" rinvia alle spiegazioni medievali di "esperienze estetiche" che Mary Carruthers si propone di chiarire nel suo studio *The Experience of Beauty in the Middle Ages*, cit. (vedi pp. 1-18): ci si domanda cioè quali siano le "esperienze estetiche" dei medievali (in particolare l'*esperienza della bellezza*) al di là dei con-

costituisce perciò un ambito semantico relativo al bello a partire da una serie di termini, espressioni e concezioni di più ampio respiro che in un certo senso potrebbero costituire spunti per l'individuazione di un ambito che in epoca moderna potrebbe essere denominato "estetico".

L'intelletto, come modalità di conoscere non sensibile, nelle pagine del maestro lorenese ha certamente un ruolo preminente rispetto al senso. Anche secondo Nicola, che per questi aspetti condivide alcuni presupposti di fondo della tradizione platonico-agostiniana, l'anima, o in senso aristotelico l'anima intellettiva, è superiore al corpo: come si è visto, in ambito conoscitivo, è la parte razionale dell'anima che può rettificare ciò che appare ai sensi, è il giudizio che deve dirimere le contraddizioni che si possono generare tra le apparenze. Ma su questo punto l'atteggiamento intellettualistico si manifesta pure a proposito della dimensione pratica, per cui l'anima deve non disperdersi nel molteplice dell'esperienza, bensì volgere se stessa alle cose intelligibili e tendere verso Dio, concepito come limite e criterio ultimo del conoscere e dell'agire⁸. In questa tensione verso l'intelligibile, o, nei termini aristotelici compresenti agli aspetti più platonico-agostiniani, in questa ricerca dei piaceri intellettivi⁹, si coglie propriamente il motivo per cui Nicola privilegia l'anima rispetto al corpo.

Tuttavia il senso non è per questo disprezzato, anzi, segno dei limiti della condizione umana, dell'*homo viator*, costituisce l'origine della conoscenza e il mezzo tramite il quale l'uomo può incrementare la sua conoscenza e così proseguire nella ricerca. Quello che compare nel *Prologo* è un appello al senso, là dove Nicola esorta a tornare alle *cose stesse* perché, nonostante l'uomo possa avere "scarsa certezza delle cose", quel poco che può avere ha origine proprio dai sensi che percepiscono le cose della natura¹⁰. Come pure

testi teologici e morali in cui compaiono, partendo dalla idea che solitamente si tratta di testi le cui interpretazioni tendono a sovra-moralizzarne e sovra-teologizzarne il contenuto.

8 Cfr. *Tractatus*, cit., *Prol.*, pp. 26-27 [O'Donnell, p. 182].

9 Cfr. ad esempio: *Ibidem* e ivi, VI, pp. 220-223 [O'Donnell, p. 233].

10 Cfr. ivi, *Prol.*, pp. 26-27 [O'Donnell, p. 182]. Zenon Kaluza ha messo in luce come l'appello a tornare alle cose stesse, che è vera e propria

costituisce un appello al senso il criterio dell'*apparentia in pleno lumine*, dove il *lumen*, che nella tradizione agostiniana è la *lux* interiore, scintilla divina nell'anima e fonte di ogni conoscenza stabile dell'uomo, diviene il *lumen* dell'apparire, il *lumen* dell'esperienza che indica la completezza del conoscere, pur sempre relativa in quanto umana. Ancora è un appello al senso quando Nicola, a partire dal trattato ottavo, distingue tra le facoltà conoscitive a cui attribuisce oggetti specifici che presentano diversi gradi di chiarezza: il senso ha un suo proprio oggetto, ma si riferisce e conosce lo stesso *esse subjectivum* della immaginazione e dell'intelletto, seppure "secondo un modo di essere più chiaro" (*sub esse claro magis*)¹¹: ancora una volta è il senso che è capace di cogliere con più completezza la complessità del reale, sono gli *esse objectiva* dei sensi che meglio tendono verso l'*esse subjectivum* conoscibile propriamente solo da Dio.

Il ruolo peculiare dei sensi conduce a una interpretazione del funzionamento della conoscenza secondo un duplice livello, relativo da un lato ad ambiti retorici e dall'altro alla concettualizzazione della bellezza. Il registro retorico si riferisce come si vedrà alla dimensione persuasiva dell'apparenza completa, per la sua rilevanza nella metafora disputativa e per i suoi aspetti circostanziali. Il riferimento al sensibile porta a concettualizzare il bello in primo luogo perché, come si è visto, la conoscenza ha origine dai sensi e in parte da essi la costruzione metafisica probabile, alternativa a quella aristoteli-

conversione autrecourtiana, sia un motivo ricorrente in tutta l'opera di Nicola – nell'*Exigit ordo* e nelle *Lettere* – ma non sembra avere eguali nel contesto Trecentesco, ossia non sembra che vi siano altri casi in cui si esorta a distogliere lo sguardo dalla cultura libresca, dai commenti alle opere di Aristotele, per rivolgerlo alla natura, appunto alle cose così come esse si manifestano allo sguardo. Tale istanza, osserva lo studioso, è lo stesso fondamento della filosofia autrecourtiana che sarà rinnovato solo nel Rinascimento. Vedi: Z. Kaluza, *Nicolas d'Autrécourt et la tradition de la philosophie grecque et arabe*, in A. Hasnawi, A. Elamrani-Jamal, M. Aouad (éds.), *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, Louvain-Paris 1997, pp. 375-376.

11 Ivi, pp. 256-257 [O'Donnell, p. 242], per quanto riguarda il senso della vista a cui appare l'oggetto più chiaramente rispetto a quello dell'immaginazione e dell'intelletto, vedi: ivi, pp. 252-256 [O'Donnell, pp. 241-242].

ca, è edificata. Ma, in secondo luogo, all'interno della costruzione probabile, alcuni termini e concetti di origine retorica delineano un campo semantico in cui il rapporto tra senso e intelletto sembra ripresentarsi nel modo appena delineato, vale a dire un rapporto in cui il senso è centrale pur nella sua interazione con l'intelletto anche per la determinazione del *pulchrum*.

1.2 Persuasio e disputatio

Nell'ambito della riflessione gnoseologica tratteggiata, soffermarsi sul senso filosofico della portata *persuasiva* della conoscenza e sulla sua dimensione disputativa consente di addentrarsi nella peculiarità retorica e di meglio definire il *campo retorico* del pensiero autrecourtiano, un campo in cui l'andamento argomentativo sembra prevalere su quello dimostrativo.

I termini con un ambito semantico vicino al concetto di *persuadeo* sono usati da Autrecourt nel contesto della sua teoria della conoscenza, soprattutto per indicare il tipo di adesione del soggetto rispetto a un'apparenza, una proposizione, un argomento. In particolare in alcuni luoghi *persuadeo* compare con grande rilevanza per sottolineare che quando si presenta al soggetto un'apparenza che è *in pleno lumine*, cioè il tipo di apparenza che maggiormente consente di entrare in contatto con le cose stesse, essa non può che *persuadere* il soggetto, ossia gli si impone in un modo che non può che comportare l'adesione. Eppure tale apparenza non ha una forza tale da condurre al tipo di adesione che comporta ad esempio la rappresentazione catalettica degli stoici, che porta cioè a una conoscenza piena che è scienza, cioè certa, stabile, infallibile. L'apparenza autrecourtiana rinvia piuttosto a un tipo di adesione retorica, in quanto *persuasiva*. Infatti, si legge nel trattato sesto:

E in base a quanto si è detto sembra probabile la conclusione proposta, cioè che possano essere falsi l'atto del giudicare e dell'assentire, ma non l'atto dell'apparenza ultimativa, per cui, come per le altre cose, vi è un unico modo di essere persuasivi, poiché tale apparenza è il principio fondamentale di ogni verità conosciuta da noi e così la certezza verrebbe meno se l'apparenza fosse tale da stare con il non essere. Ma

è così nell'atto di giudicare che, anche nel caso in cui il giudizio sia falso, potrà in qualche modo essere rettificato per mezzo di questo atto.¹²

Così l'apparenza *in pleno lumine* costituisce un criterio di conoscenza (*principium fundamentale*) indispensabile, poiché garantisce un ambito di certezza possibile per l'uomo. Come osserva Nicola, se al contrario tale apparenza fosse tale da coesistere con il non essere dell'oggetto, allora verrebbe meno qualsiasi certezza a noi possibile. D'altra parte tale apparenza *persuade*, osservazione anch'essa che fa pensare come il legame tra conoscenza e realtà non sia garantito in modo univoco e definitivo, bensì rinvii a una dimensione argomentativa basata tuttavia su una esigenza pratica. Conceputa secondo la metafora prima accennata, l'*apparentia in pleno lumine* è come un testimone portatore di una conoscenza che raggiunge il massimo grado, almeno rispetto a quello consentito all'uomo. Secondo una metafora retorica, l'apparenza *in pleno lumine* è come un argomento, o un elemento all'interno di un discorso, che maggiormente porta alla persuasione. In questo senso, in cui l'apparenza si presenta al soggetto come *persuasiva*, inizia a delinearsi la metafora della retorica giudiziaria della conoscenza, là dove, in questo caso, nella ricerca del vero sono implicate apparenze il cui atto cognitivo rinvia alla categoria retorica della persuasione¹³. Si tratta di una categoria che Nicola sembra introdurre per superare a livello appunto retorico la costante riproblematizzazione del rapporto tra apparire ed essere, problema che

12 Ivi, VI, p. 208-209 [O'Donnell: 230]: "Ex praedictis igitur videtur probabilis conclusio proposita licet actus iudicandi et assentiendi stent cum falsitate, actus ultimatae apparentiae non, et quare sicut de aliis esset una persuasio, quia apparentia talis est principium fundamentale omnis veritatis scitae a nobis et ita tolleretur certitudo si sic esset quod staret cum non esse. Sed sic in actu iudicandi qui, etsi quando sit falsus, poterit iudicium quodammodo rectificari per istum actum".

13 Per inquadrare la *persuasio* nel contesto retorico tardo medievale e a proposito del sistema dei saperi, si possono vedere gli studi: C. Marmo, *Retorica e poetica*, cit.; Id., *Suspicio: A Key Word to the Significance of Aristotle's Rhetoric in Thirteenth Century Scholasticism*, cit.; G. Dahan, I. Rosier-Catach, *La rhétorique d'Aristote. Tradition et commentaires de l'antiquité au XVII^e siècle*, cit.

si ripresenta anche nell'ambito dell'apparenza *in pleno lumine* che Autrecourt definisce come chiara, evidente e certa.

Tale dimensione persuasiva è presente pure in un altro passo del *Tractatus*, nel secondo *Prologus*, questa volta non per caratterizzare il tipo di adesione del soggetto nei confronti di un tipo di conoscenza, ma come implicita esortazione rivolta al filosofo di valutare lo statuto dei principi a cui fa riferimento. In un certo senso si presuppone ancora la distinzione tra un tipo di conoscenza piena e completa, che rinvia all'*apparentia in pleno lumine*, in quanto conoscenza per esperienza, cioè immediata e diretta, e un altro tipo di conoscenza che invece è parziale, cioè che non si basa solidamente sulla esperienza, ma è indiretta. L'osservazione di Nicola è fortemente polemica, quasi irrisoria, perché sta parlando dei principi accettati dalla maggioranza, ossia le conclusioni della filosofia aristotelica accettate come fossero principi, per sottolineare sia l'atteggiamento dogmatico dei più sia il fatto che i principi a cui essi fanno riferimento non si basano su nulla che possa garantire propriamente conoscenza. Al contrario, il vero filosofo, osserva Nicola, deve *persuadersi* di abbandonare la via del *volgo* e di non accettare alcun principio di tale tipo, cioè deve *convertire* il proprio sguardo alle cose stesse, basandosi, come dirà successivamente, sulla esperienza diretta, l'*apparentia in pleno lumine*, unico criterio che assieme al principio di non contraddizione è capace di garantire una solida base di conoscenza e il progredire della ricerca:

E se ritennero che fosse principio ciò che non è principio come appare manifesto in Aristotele, che seguono in tutto, così è abbastanza verosimile che in altri casi si comportino allo stesso modo; soprattutto quando, non avendo argomenti e usando sempre le conclusioni di Aristotele come se fossero principi, dicono che si negano i principi, là dove si asseriscono conclusioni vere, sebbene inconsuete. Ciascuno quindi abbandoni queste cose e persuada la propria anima che il vero filosofo, rinunciando alla via del volgo, non deve prendere come principi niente di ciò che è noto solo come opinione comune.¹⁴

14 Ivi, *Prol.*, pp. 42-43 [O'Donnell: 197]: "Et si hoc reputaverunt esse principium quod non est principium ut apparet manifeste per Aristotelem, quem omnino insequuntur, ita non est longe a verisimilitudine quin in aliis uniformiter se habeant, ut praecipue argumenta non habentes, ut

È allora a partire da una base per così dire *persuasiva* che secondo Autrecourt è possibile costruire la conoscenza, in quanto l'*apparentia in pleno lumine* non solo ne è appunto il fondamento, ma funge anche da criterio di misura delle altre apparenze.

A un livello argomentativo, la dimensione della *persuasio* appare strettamente collegata a quella della *disputatio*. Con tale termine si indica in generale un procedere argomentativo che si colloca in stretta relazione a un metodo di insegnamento e di ricerca diffuso nel contesto universitario di Due e Trecento. Come è stato osservato, la *disputatio* a partire dal XII secolo, ma soprattutto, secondo forme e modalità differenti, nel corso dei due secoli successivi, diventa un metodo pervasivo, tanto che compare in tutte le Facoltà: per il nostro discorso è importante specificare che è presente non solo alla Facoltà delle Arti, ma anche a Teologia e a Diritto¹⁵. Tale aspetto di una così ampia diffusione della struttura disputativa fa pensare a una ricerca, sia essa in ambito filosofico o teologico o giuridico, che si determina attraverso un costante confronto tra parti, tra opinioni, in cui l'intelletto è chiamato a un'attività di ponderazione costante, dei *pro* e dei *contra*, secondo una modalità in cui tale confronto non sempre conduce a conclusioni stabili e definitive. In Nicola poi tale atteggiamento è molto accentuato in quanto punto centrale della sua riflessione filosofica è la riduzione dell'ambito delle possibilità conoscitive umane, riduzione che limita fortemente la certezza umana non solo al semplice apparire, oltre al quale vi è il probabile, ma in cui anche il passaggio alla realtà è possibile unicamente nel contesto del probabile.

Come a livello del *videre*, così a livello del *dicere* ogni atto dell'intelletto deve essere ridotto alla propria *mensura*, ossia alla

semper usi Aristotelis conclusionibus tanquam principiis, dicant quod homines negant principia, ubi homo asserit conclusiones veras, licet a consuetis remotas. Haec ergo quisque dimittat et animae suae persuadere curet quod verus philosophus viam vulgi deserens non debet accipere aliqua pro principiis eo quod famosa sint⁷.

15 Cfr. O. Weijers, *La disputatio à la Faculté des Arts de Paris (1200-1350 environ): esquisse d'une typologie*, Brepols, Turnhout 1995; Id., *Queritur utrum: Recherches sur la disputatio dans les universités médiévales*, Brepols, Turnhout 2009.

apparentia in pleno lumine, tanto che nella *disputa* Nicola sottolinea due modi con cui si può procedere nel confronto tra le parti: o riducendo l'argomento alla propria misura, oppure moltiplicando le apparenze¹⁶:

E che l'atto del dire oltrepassi così i limiti dell'apparenza è possibile solo a causa di una malizia dell'intelletto; infatti il buon intelletto è sempre adeguato alla sua misura e tra gli uomini ha un intelletto migliore colui che meglio sa ricondurre tutti i suoi atti del dire alla sua misura prima, ossia all'apparenza o al lume che vi è presente. L'attenzione di coloro che disputano consisterà perciò nell'aver capacità in due cose sopra alle altre: o nel ricondurre gli atti del dire alle sue misure, oppure nel moltiplicare le apparenze. Nel primo caso, colui che vuole ricondurre l'altro occorre che renda evidenti a se stesso i fondamenti del proprio discorso. Nel secondo, deve manifestare le sue apparenze e mettersi completamente nei panni dell'opponente.¹⁷

Nel primo caso la finalità è di persuadere l'interlocutore, nel secondo è di impersonare la parte dell'*opponens*. In tale modo si può osservare che il criterio fondamentale della teoria della conoscenza del maestro lorenese ricompare pure nell'ambito più ampio della disputa in cui propriamente la ricerca del vero diviene prassi. Si tratta di un ambito che, a questo livello del discorso, rinvia a una ricerca del vero in cui la collettività di riferimento non è solo la comunità di percipienti, come nel caso della ricerca della *res fixa* o dell'*esse subjectivum*, bensì è la comunità scientifica, che proprio nella *disputatio*, in un contesto universitario, trova il suo ambito di

16 Christophe Grellard sottolinea l'accordo di questo passo con quello in *Topici* VIII.14, 163b 5-10 di Aristotele, cfr. C. Grellard, *Croire et savoir. Les principes de la connaissance selon Nicolas d'Autrécourt*, cit., p. 104.

17 Ivi, VI, p. 220 [O'Donnell: 233]: "Et quod actus dicendi egrediatur sic terminos apparentiae non est nisi ex malitia intellectus; nam semper intellectus bonus adaequatus est mensurae suae, et ille inter homines est melioris intellectus qui melius scit omnes suos actus dicendi reducere in suam primam mensuram, scilicet in apparentia vel lumen inexistens. Et consideratio in disputantibus erit ad scientiam super altera duarum rerum, vel in reducendo actus dicendi in suas mensuras vel in multiplicando apparentias. Et in primo indiget volens reducere alium, ut manifestet sibi motiva sui sermonis. In secundo debet manifestare apparentias suas et omnino induere figuram opponentis".

ricerca. Come si è visto si tratta però di una *disputatio* che nel più generale contesto trecentesco appartiene sia al metodo filosofico di ricerca, alle Facoltà delle Arti, sia al metodo di ricerca di altre discipline: la teologia, nelle Facoltà di Teologia, e il diritto, nelle Facoltà di Legge e nei tribunali. Tale metodo, rivolto più ad argomentare che a dimostrare, costituisce forse la condizione per una forma di ragionamento che si potrebbe dire comunque filosofica, in quanto nella filosofia ha le proprie radici, al confine tra dialettica e retorica; una forma di ragionamento che dalla filosofia instaura una stretta relazione con teologia e diritto, una relazione che forse permane pure nella riflessione autrecourtiana per i suoi studi prima alla Facoltà di Legge e poi alla facoltà di Teologia¹⁸.

Mentre la portata filosofica del riferimento alla dimensione disputativa emergerà meglio in seguito, ora interessa soffermarsi sul senso delle dimensioni persuasive e disputative a proposito della relazione tra senso e intelletto, che consente di mettere in luce alcuni aspetti della retorica di Nicola.

A livello del senso, l'*apparentia in pleno lumine* costituisce come si è visto ciò che dà un accesso completo alla cosa con una tale forza da risultare appunto *persuasiva*. Ma ci si potrebbe domandare perché Nicola introduce a questo punto una metafora disputativa, retorica, per spiegare il funzionamento della conoscenza sensibile. La persuasione dell'apparenza nei confronti dell'intelletto sembra esplicitare ulteriormente il rapporto tra senso e intelletto, in cui l'intelletto ha una funzione orientativa rispetto ai sensi, ma non è esso stesso fonte di conoscenza. L'apparenza *in pleno lumine* può allora persuadere perché manifesta apertamente la cosa, perché si presenta nella massima chiarezza e, si potrebbe aggiungere, non offre motivo di dubitare. Ma questo può forse essere inteso come il motivo intrinseco, come il motivo teorico interno, per cui Autrecourt attribuisce una dimensione persuasiva al senso. Vi è forse anche un motivo estrinseco, ma che sembra permanere nell'orizzonte concettuale e di senso del pensiero autrecourtiano. Nella retorica classica la dimensione persuasiva costituisce certamente una componente essenziale per un discorso retoricamente ben costruito,

18 Vedi sopra, nota 16.

anche se non è l'unico elemento determinante per conferire retoricità al discorso¹⁹. La persuasività del discorso che nella retorica classica appartiene ai generi deliberativo, epidittico e giudiziario si estende nell'orizzonte culturale cristiano all'*ars praedicandi* in cui i contenuti di fede divengono gli elementi costitutivi attorno a cui prendono forma le parti della retorica²⁰. Ma ricorrere alla conoscenza sensibile come mezzo di prova è un aspetto che permane nei differenti generi, seppure con differenti accenti e finalità a seconda dei generi retorici nei diversi contesti storici. Come sottolinea Alessandro Giuliani, rispetto alla retorica aristotelica che distingue tra prove artificiali e non artificiali, la retorica ciceroniana privilegia la dimensione argomentativa del mezzo di prova, tendendo a ricondurre anche la conoscenza sensibile come prova estrinseca, il *testimonium*, alla sua dimensione logica, alla sua *vis argumentativa*²¹. La struttura argomentativa che caratterizza i generi è ciò che Nicola sembra riprendere, o per lo meno avere presente, anche se spostata entro un ambito propriamente gnoseologico, in cui la finalità è il raggiungimento del vero, seppure all'interno di uno sfondo teoretico in cui si delinea una consapevolezza profonda dei limiti della conoscenza umana.

La persuasività dell'apparenza completa, anche compresa nella sua origine retorica, sembra confermare il ruolo del senso delineato precedentemente: il senso offre una base imprescindibile per la conoscenza e ne costituisce il più potente criterio; mentre il buon intelletto, o intelletto retto come dice Nicola in altri luoghi, deve

19 Cfr. ad esempio: Quintiliano, *Institutio oratoria*, 2 voll., edizione con testo a fronte a cura di A. Pennacini, Einaudi, Torino 2001, vol. I, libro II, § 15, pp. 228-243. Si segnala anche un'altra edizione italiana dell'opera: Quintiliano, *L'istituzione oratoria*, 2 voll., a cura di R. Faranda, P. Pecchiura, UTET, Torino 1979. Nelle pagine seguenti si farà riferimento all'edizione a cura di Pennacini.

20 Cfr. ad esempio J.J. Murphy, *La retorica nel Medioevo. Una storia delle teorie retoriche da s. Agostino al Rinascimento*, cit., cap. 6.

21 Cfr. A. Giuliani, *Il concetto di prova: contributo alla logica giuridica*, cit., p. 96 e Marco Tullio Cicerone, *Topica*, § 19.73, in Id., *Qual è il miglior oratore; Le suddivisioni dell'arte oratoria; I topici*, a cura di G.G. Tisconi, in *Tutte le opere di Cicerone*, vol. 17, Mondadori, Milano 1973, p. 245.

poi sapere discernere su quale apparenza basare il proprio giudizio, come un giudice che pondera le ragioni delle due parti, i mezzi di prova a favore di una tesi o di un'altra. La metafora della retorica giudiziaria si presenta quindi a proposito degli strumenti di prova, dell'apparenza in piena luce come *probatio plena*²², come parte integrante di un progetto filosofico più ampio di cui il momento conoscitivo ha certamente un ruolo centrale²³.

Un analogo rapporto tra senso e intelletto si vede pure a livello del *dicere*, a proposito della dimensione disputativa, così come compare nel passo citato relativo alle due regole del ben disputare. Si tratta di regole che ancora una volta portano a riflettere sul rapporto tra senso e intelletto e che consentono di specificare l'attività dell'intelletto come superiore, ma allo stesso tempo inscindibilmente legata al senso. Anche nel più ampio contesto in cui si ricerca la verità, si potrebbe dire, non solo *in interiore* – in un singolo soggetto – ma anche *in exteriore* – in una pluralità di soggetti impegnati in una disputa – l'intelletto assume il *lumen plenum* come ciò a cui ridurre tutte le altre apparenze non complete, o le molteplici apparenze, per arrivare alla conoscenza della totalità della cosa. Ma anche in questo caso le regole del ben disputare rinviano a componenti retoriche, che anzi qui si delineano meglio e più specificamente come regole dialettiche.

Il ruolo che Nicola attribuisce al senso acquisisce quindi una piena centralità sia per quanto riguarda il livello propriamente gnoseologico, relativo alla validità della conoscenza, sia per quanto riguarda il livello di una ricerca più ampia, cioè quello disputativo, in cui le apparenze che si confrontano sono inserite all'interno

22 Per una più precisa analisi della nozione di *apparentia* come mezzo di prova nel contesto della retorica giudiziaria, si rinvia a A.M.S. Salvestrini, *Diritto e retorica in Nicola di Autrecourt*, cit., pp. 7 ss.

23 Per una lettura della *Exigit ordo* nella sua dimensione progettuale si veda anche il passaggio interessante in D.G. Denery II, *Nicholas of Autrecourt on saving the appearances*, cit., p. 67: "For all its speculative innovation, the *Exigit* may well be a practical guide, a handbook, in which the dismantling of Aristotelianism is only the first step in a larger project that takes its central orientation from a reflection on the nature of vision, about the relation between viewer and viewed, between appearance and reality".

del più vasto contesto argomentativo. Queste osservazioni aprono a una terza peculiarità, oltre alla dimensione persuasiva e a quella disputativa, che contribuisce a chiarire ulteriori aspetti della retorica di Nicola: i sensi hanno una funzione significativa nel delineare la rilevanza circostanziale della conoscenza.

1.3 Circostanze

Anche l'attenzione agli aspetti particolari che richiamano una dimensione circostanziale nel pensiero autrecourtiano compare a proposito dei due ambiti del *vedere* e del *dicere*, dell'apparire e dell'argomentare. Si delinea in questo modo un peculiare interesse per le dimensioni spazio-temporali in cui avviene il conoscere, interesse che però non entra in contrasto con la normatività della conoscenza, che anzi si definisce anche grazie alla posizionalità e alla temporalità, all'*hic et nunc* conoscitivi²⁴.

24 Su questi argomenti nel pensiero tardo medievale si segnala: M.E. Reina, *Hoc hic et nunc. Buridano, Marsilio di Inghen e la conoscenza del singolare*, L.S. Olschki, Firenze 2002. Per quanto riguarda il tema delle circostanze nel Medioevo si veda: J. Gründel, *Die Lehre von den Umständen der Menschlichen Handlung im Mittelalter*, "Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters", vol. 39, n. 5, Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1963. Le circostanze retoriche, che nel corso della storia hanno ricevuto diverse formulazioni, si può dire che risalgano a Ermagora di Temno (II sec. a.C.). Si veda lo ps-Agostino che ne segnala sette ("quis, quid, quando, ubi, cur, quem ad modum, quibus adminiculis") in *Principia rhetorices* (CPL 1556, LLA 691), in *Rhetores latini minores*, ed. C. Halm, in aedibus B.G. Teubneri, Lipsiae 1863, § 7: "Nunc, quoniam quidem de differentia generalium et specialium quaestionum satis dictum est separata que thesis ab hypothesisi, ut perinde distaret re ac nomine, consequens esse uidetur dicere, quid sit quod hypothesisi, id est controuersiam efficiat. Est igitur circumstantia rerum, quam περίστασιν Hermagoras uocat, sine qua ulla omnino controuersia non potest esse. Quid sit autem peristasis, facilius partitione quam definitione eius deprehendi potest. Sunt igitur partes circumstantiae, id est peristaseos, septem, quas Hermagoras μόρια περιστάσεως uocat, Theodorus στοιχεῖα τοῦ πράγματος, id est elementa, quod ex eorum coniunctione quaestiones fiant perinde atque ex coniunctione literarum nomina et uerba fieri uidemus. Sed siue στοιχεῖα siue

Nell'ambito del *videre*, sembra essere significativo il continuo riferimento autrecourtiano all'*ostensio*, all'ostensione, al mostrare, concetto di grande portata retorica in quanto, in ambito argomentativo, rinvia a un ordine del discorso non dimostrativo, ma disputativo e retorico. In tale senso il termine è legato a una serie di altri termini che spesso ricorrono nelle pagine autrecourtiane come *dico*, *oportet*, *manifesto*²⁵. Si tratta di termini cioè in cui

μόρτα rectius dicuntur, nos ommissa controuersia nominis, quae sint ipsa dicamus. Sunt igitur haec: quis, quid, quando, ubi, cur, quem ad modum, quibus adminiculis, quas Graeci ἀφορμὰς uocant. Horum autem omnium aut plurimorum rationalis congregatio conflatur quaestionem". Ma si veda anche: Marius Victorinus, *Explanations in Ciceronis Rhetoricam* (CPL 1544, LLA 564.6), liber 1, cap. 21, ed. A. Ippolito, Turnhout 2006; Iulius Victor, *Ars rhetorica*, ed. R. Giomini, M.S. Celentano, Teubner 1980, p. 3; Boethius, *De topicis differentiis* (CPL 0889), ed. D.Z. Nikitas, Athènes-Paris-Bruxelles 1990, liber 4, cap. 1, § 4, p. 72. Le circostanze, che sono strettamente correlate alla dimensione temporale in cui si svolge un discorso, riguardano quindi la determinazione e l'opportunità di una questione, di un fatto, la coerenza interna di un discorso, il momento in cui si sceglie, si valuta e si delibera. Per una considerazione storica della questione delle circostanze nella retorica giuridica, si veda anche: A. Giuliani, *La controversia. Contributo alla logica giuridica*, cit., pp. 97 ss.

- 25 Per la presenza in questo senso di *dico* vedi ad esempio *Tractatus*, cit., *Prol.*, p. 36 [O'Donnell, p. 184]: "Plus videbatur concludere ratio, scilicet quod conclusiones quas ego ponam non sunt verae quia directe contradictoriae conclusionibus approbatis in communitate [...] Item si aliquis aretet se talibus maximis, erit statim sub incerto, quia etiam dicam quod non est verisimile Aristotelis doctrinam esse bonam qui contradixit omnibus qui eum praecesserunt. Item, tu non potes concludere per tuum medium nisi istam conclusionem: verisimile est quod non sit bona tua doctrina etc. Dico quod, etsi vera sit tua conclusio, non ex hoc destruitur quin possit esse vera mea, quia etiam secundum Aristotelem nihil prohibet quaedam falsa esse probabiliora quibusdam veris. Et licet habeam alios modos reprobativos, taceo propter breuitatem". Si noti la rilevanza argomentativa dell'incedere tramite periodi ipotetici e termini come *dico*, *forsan*, *oportet*, *magis* pure quando si contrappongono due tesi, come nel passo sopra commentato (Ivi, I, p. 56 [O'Donnell, p. 201]): "si in unoquoque est melior aeternitas quam ejus corruptio, sic videbitur universum magis perfectum si ponantur aeternae suae partes, praecipue permanentes, sicut et suum esse aeternum conceditur, quia si motus distinguatur a mobili secundum intellectum communem, forsitan oportet dicere quod sua perfectio magis est in negatione permanentiae sicut et

la dimensione argomentativa è tanto più marcata quanto più essi sembrano discostarsi da una forma di ragionamento che invece trae origine da principi universali e deduce conclusioni necessarie. Sul piano conoscitivo il discorso è di particolare interesse poiché in retorica l'ostensione è un modo per entrare in contatto con i fatti²⁶. Non si ricorda poi l'importanza di un altro senso del termine, per così dire teologico, probabilmente ben presente alla mente di un uomo del Trecento, in cui il corpo di Cristo è mostrato, manifestato, nella sua particolarità; e tuttavia si può porre attenzione a un ultimo senso, strettamente legato a quello retorico, e che – si potrebbe dire – sembra trarre la sua stessa origine dalla dimensione retorica, ossia al senso giuridico. Pure in tale senso cioè l'oratore, in questo caso di una parte in causa, presenta le proprie argomentazioni come se mettesse davanti agli occhi i fatti²⁷, come

suum esse". Per l'uso di *manifesto* si veda ed esempio il passo successivo sulla ipotesi atomistica, ivi, p. 86 [O'Donnell, p. 188]: "Considerandum quia supradixi quod quando res dicitur corrumpi non est aliud nisi segregatio corporum quae dispergunt se et dividunt se; et licet hoc in aliquibus satis sit manifestum, tamen non in omnibus est ita manifestum ad sensum, sicut cum granum dividitur a palea bene est manifestum".

- 26 Cfr. M. Parodi, *Scetticismo e retorica in Nicola d'Autrecourt*, in *Forme e oggetti della conoscenza nel XIV secolo. Studi in ricordo di Maria Elena Reina*, a cura di L. Bianchi, C. Crisciani, "Micrologus' Library", 61, SISMEL Edizioni del Galluzzo, Firenze 2014, pp. 386-387.
- 27 Nella retorica ciceroniano-quintiliana tale aspetto appare legato alla figura di pensiero *ipotiposi*, come rappresentazione con le parole di fatti e persone come se stessero di fronte agli occhi, a sua volta connessa con la teoria della *evidentia*, virtù importante tanto nella narrazione quanto nell'*ornatus*. Vedi ad esempio Quintiliano, *Institutio oratoria*, cit., vol. II, libro IX, § 2.40-44, pp. 276-279: "Illa vero, ut ait Cicero, sub oculos subiecto tum fieri solet cum res non gesta indicatur sed ut sit gesta ostenditur, nec universa sed per partis: quem locum proximo libro subiecimus evidentiae [...] ab aliis ὑποτύπωσις dicitur, proposita quaedam forma rerum ita expressa verbis ut cerni potius videantur quam audiri [...] ut Cicero: 'haec, quae non vidistis oculis, animis cernere potestis' [...] Habet haec figura manifestus aliquid: non enim narrari res sed agi videtur". Si noti poi anche in un passaggio precedente, a proposito della *evidentia* o *enàrgheia* come ornamento, il legame di tale concetto con la dimensione ostensiva, ivi, libro VIII, § 3.61 ss., pp. 166 ss.: "Ornatum est quod perspicuo ac probabili plus est. Eius primi sunt gradus in eo quod velis † exprimendo †, tertius qui haec nitidiora faciat, quod proprie dixeris cultum.

pure può arrivare a rappresentare, davanti agli occhi del pubblico, non più una narrazione in cui si presentano fatti, bensì una sorta di loro spettacolarizzazione, presentando oggetti che costituiscono prove²⁸. Nelle pagine autrecourtiane questa dimensione acquisisce una grande importanza se si pensa che è il modo a cui spesso Nicola ricorre per placare gli insistenti dubbi scettici, per porre fine a uno scetticismo radicale che potrebbe arrivare a negare ogni certezza. Il riferimento alla *ostensio* e alla *manifestatio*, in alcuni passaggi della sua opera costituisce davvero un modo per entrare in contatto con i fatti, garantendo un ambito di certezza che, seppure limitato, permette di porre una base sicura per proseguire la ricerca, da una parte, e per condurre all'azione e rivolgersi alla prassi, dall'altra. Si pensi ad esempio al senso che tale concetto acquisisce all'interno del *Tractatus* quando Autrecourt è intento a discutere questioni conoscitive, in particolare nel trattato sesto e nel trattato ottavo.

Nel trattato sesto il termine *ostensio* compare in riferimento proprio alla possibilità di presentare una risposta definitiva, ma – si potrebbe dire – retorica, alle obiezioni scettiche. Come in parte si è già avuto modo di osservare, in questo trattato Nicola definisce la certezza come conoscenza chiara ed evidente e come consapevolezza di avere una conoscenza chiara ed evidente²⁹. La certezza riguarda quindi da una parte la percezione immediata di un oggetto esterno

Itaque ἐνάργειαν, cuius in praeceptis narrationis feci mentionem, quia plus est evidentia vel, ut alii dicunt, repraesentatio quam perspicuitas, et illud patet, hoc se quodam modo ostendit, inter ornamenta ponamus. Magna virtus res <de> quibus loquimur clare atque ut cerni videantur enuntiare. Non enim satis efficit neque, ut debet, plene dominatur oratio si usque ad aures valet, atque ea sibi iudex de quibus cognoscit narrari credit, non exprimi et oculis mentis ostendi [...] Est igitur unum genus, quo tota rerum imago quodam modo verbis depingitur”.

28 Cfr. G. Moretti, *Quintiliano e il visibile parlare: strumenti visuali per l'oratoria latina*, in *Quintilien ancien et moderne*, cit., pp. 67-108.

29 *Tractatus*, cit., VI, p. 228 [O'Donnell, p. 235]: “Ex supradictis igitur potest nobis faciliter apparere quid intelligatur per certitudinem; hoc enim nomine per certam cognitionem respectu alicujus complexi, ejus enim quid nominis, utuntur homines sic: cum aliquis habet cognitionem claram et evidentem complexi quod sic <se> habeat et etiam percipit se habere talem cognitionem claram et evidentem, tunc dicit quod est certus. Igitur certitudo importat talem cognitionem ita claram alicujus complexi”.

che si presenta ai sensi ed è tale da non implicare contraddizioni se confrontata con altre apparenze³⁰, dall'altra la consapevolezza, comunque a livello del *percipere*, di avere una conoscenza chiara ed evidente³¹. È a questo punto che compaiono le obiezioni scettiche che rimettono in discussione la definizione:

30 Per approfondire questi aspetti della teoria della conoscenza di Nicola si vedano ad esempio gli studi: M. Dal Pra, *Nicola di Autrecourt*, cit., pp. 48-90 e C. Grellard, *Croire et savoir. Les principes de la connaissance selon Nicolas d'Autrecourt*, cit., pp. 39-66.

31 Il procedere e la terminologia di questi passaggi del sesto trattato ricordano le discussioni della tradizione scettica sulle possibilità di una conoscenza certa. Si rammenta come tale tradizione riemerge, anche se non come riflessione sistematica, ma – come è stato detto – come riflessione in cui lo scetticismo compare come *interlocutore* (M. Parodi), durante il Medioevo, soprattutto tramite testi come gli *Academica* di Cicerone e le opere di Agostino quali ad esempio il *Contra academicos* e il libro XV del *De trinitate* (cfr. C. Grellard, *Academicus*, in *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, “Textes et Études du Moyen Âge”, 57, a cura di I. Atucha, D. Calma, C. König-Pralong, I. Zavattero, Brepols, Turnhout 2011, pp. 7-18; G. Catapano, *Introduzione* in Agostino, *Contro gli Accademici*, Bompiani, Milano 2005, pp. 26-32). Senz'altro queste riflessioni, sono state riprese nel XIII e nei primi anni del XIV secolo (senza ricordare, precedentemente, Giovanni di Salisbury che si definiva *Accademico*, e, in seguito, discussioni come quelle sulla conoscenza intuitiva del non esistente, sulla teoria della illuminazione nel dibattito tra Duns Scoto ed Enrico di Gand, oltre che i numerosi riferimenti alle *experientiae* nei commenti alle sentenze, come si è visto ad esempio per Olivi e per Aureolo. Si vedano ad esempio gli studi raccolti in *Rethinking the History of Skepticism. The Missing Medieval Background*, cit.). Tali riflessioni riecheggiano nel trattato di Nicola che tuttavia le reinterpretava e le inquadra in un contesto differente. Si può in particolare tenere presente la funzione della consapevolezza, o riflessività, per delineare quale concetto di certezza avesse in mente Autrecourt. Da questo punto di vista, senza entrare nei dettagli della questione, si noti il senso del termine *percipere*. Tale termine compare nella riflessione autrecourtiana nel senso che probabilmente ha acquisito all'interno del dibattito scettico che, a partire dalla discussione tra stoici e Nuova Accademia, nel dialogo ciceroniano si è formalizzato con una terminologia latina, poi ripresa da Agostino. È in tale contesto che il termine *percipere* acquisisce una particolare importanza: se certamente non può essere inteso come un tipo di conoscenza sensibile immediata, è opportuno invece osservare che si riferisce a un tipo di conoscenza che è mediata, cioè riflessa, una conoscenza che rinvia alla consapevolezza intellettuale di ciò che ai sensi

Se domandi: cosa intendi per conoscenza chiara ed evidente? Rispondo: vedi come si può dare questa ostensione. Se domandi: cosa intendi per colore? Risponderò forse: ciò che si vede; e se chiedi: cosa intendi per ‘vedere’? Lo si potrebbe chiarire a chi lo ignora per mezzo di ciò che appare ai suoi occhi, oppure dicendogli di fissare lo sguardo su qualcosa o di guardare me quando sono io a fissare lo sguardo su qualcosa: ecco! Gli direi, questo chiamo vedere; tanto che non conosco un modo migliore con in cui lo si possa chiarire.³²

È quindi con un gesto ostensivo che si propone la possibilità di una conclusione che risolva il dubbio continuo, ma una ostensione che appunto, come si mostrava prima, non garantisce in modo assoluto il legame con la realtà. Lo stesso Autrecourt specifica che si tratta di una evidenza che meglio non può essere *ostensa*. Si noti inoltre che la prova per ostensione è strettamente collegata con la concezione autrecourtiana, di matrice agostiniana, di una percezione che è evidente in quanto direttamente e immediatamente si riferisce, tramite un movimento dell’anima che è attività (si presti attenzione al “fissare lo sguardo su qualcosa”), all’oggetto. Si osservi inoltre la successione delle prove, rette da dimostrativi: alla domanda su cosa sia la conoscenza chiara ed evidente si fa riferimento a questa ostensione; il colore è definito con ciò che si vede;

appare, che in termini agostiniani si potrebbe anche accostare al *non latere* della celebre definizione di percezione presente nel *De quantitate animae* 23.41, in *Patrologia latina* (PL) 32, ed. J.-P. Migne, Paris 1841: “non latere animam quod patitur corpus”. D’altra parte tale nozione di certezza va inquadrata all’interno della più generale posizione di Nicola, che pare essere in accordo con quella di Agostino nel *Contra academicos* soprattutto se si pensa ai termini con cui Agostino capovolge il discorso scettico: si sostiene cioè non che “è probabile che la verità non possa essere trovata”, bensì che “è probabile che la verità possa essere trovata”, prospettiva che si avvicina molto allo scetticismo critico autrecourtiano.

32 *Tractatus*, cit., VI, p. 228 [O’Donnell, p. 235]: “Sed quaeres: quid intelligis per cognitionem claram et evidentem? Respondeo: vide qualis potest fieri hic ostensio. Si quaeras: quid intelligis per colorem?, respondebitur forsan: illud quod videtur; et si quaeras: quid intelligis per ‘vedere’?, istud quid nominis ostenderetur ignorantibus per apparitionem oculorum ejus, vel sibi dicendo quod defigeret aspectum suum ad aliquid vel respiceret me defigentem; ecce! sibi dicerem, hoc appello videre; unde meliori modo non posset sibi ostendi”.

il vedere è *ostenso* tramite l'apparizione stessa degli occhi (cioè mostrando all'interlocutore i suoi stessi occhi), oppure con il fissare lo sguardo su qualcosa, fino ad arrivare alla espressione ostensiva finale: "ecco! Questo chiamo vedere" (*ecce! Hoc appello videre*). Il *videre* è quindi un nome che si riferisce direttamente allo sguardo stesso che compie l'atto di vedere, uno sguardo che può essere compreso proprio nel momento del suo volgersi verso qualcosa, nel suo *hic* che coglie un colore, una cosa, uno sguardo. Da tale passo si può notare l'attenzione all'aspetto temporale, circostanziale, che si riferisce al qui e ora in cui avviene la percezione, una percezione che si fa nel tempo, quindi, e che proprio nell'attimo del suo svolgersi può essere definita come capace di garantire il legame tra apparire ed essere.

Un altro passo di grande interesse si trova nel trattato ottavo quando si discute il rapporto tra *esse objectivum* della cosa e atto intellettuale. Si sta sostenendo, con l'esempio dell'*albedo*, che i due termini della relazione non si identificano: esiste qualcosa che è esterno a cui si impone *hoc nomen albedo* ed esiste qualcosa che è interno. La bianchezza esterna è esperita "secondo il modo di un oggetto" (*per modum objecti*), quella interna "secondo il modo di un atto" (*per modum actus*). Tuttavia, prima di definire l'*esse objectivum* come "l'essere dell'oggetto che è in certa misura unito e non separato dall'atto" (*illud esse objecti quod habet quamdam copulationem et indivisionem cum actu*), si ripropone il dubbio scettico:

E se si chiede cosa sia quell'atto, non c'è migliore chiarimento di quello che si darebbe alla domanda: cos'è il bianco? Si mostrerà [*ostenderetur*] con il dito: ciò che qui vedi. E similmente la visione è ciò che hai quando dici di vedere la bianchezza. Tuttavia tramite l'esperienza non sappiamo se la cosa che chiamiamo conoscenza sia simile all'oggetto. Come pure quando si considera l'atto del vedere la bianchezza non ci appare che cosa sia propriamente la bianchezza o qualcosa di simile alla bianchezza.³³

33 Ivi, VIII, p. 258 [O'Donnell: 243]: "Et si quaeratur quid sit ille actus, non est alia notificatio melior <quam> si quaeratur: quid est albedo? Ostenderetur ad digitum: illud quod hic vides. Et similiter visio est illud quod habes cum dicis te videre albedinem. Et quod talis res quam cognitionem appellamus sit similitudo objecti, hoc nescimus per viam experientiae.

Anche in questo passo la prova per ostensione risulta essere, dal punto di vista autrecourtiano, il modo migliore per rendere noto cosa sia, in questo caso, quell'atto. Qui inoltre la deissi prima spaziale (*illud*) poi temporale (*hic*) è esplicitamente accompagnata con un gesto (*ad digitum*). Il *videre* è poi definito con un verbo che esprime movimento e richiama l'attività dell'anima a cui prima ci si riferiva (*videre albedinem*). Che tuttavia l'*ostensio* abbia solo una funzione argomentativa e non conclusiva per risolvere la questione del rapporto tra apparire ed essere è mostrato dal passo appena successivo in cui Nicola, ancora una volta, sottolinea che l'ambito della conoscenza è molto limitato, tanto che per esperienza propriamente non si sa se ciò che chiamiamo *cognitio* sia anche una *similitudo* dell'oggetto. Il passaggio dall'apparenza alla realtà si compie allora solo a livello probabile, come si è visto nel passo precedente del trattato sesto.

Si è osservato come tale questione è presente in misura differente sia nel trattato sesto sia nell'ottavo. Ora è opportuno considerare che proprio a proposito dei casi di delusione emergono elementi che possono essere collegati agli aspetti circostanziali e argomentativi della teoria della conoscenza di Autrecourt³⁴. In casi di contraddizione di apparenze tra differenti soggetti, come quando un colore appare a qualcuno rosso e ad altri bianco o un cibo risulta per un sano dolce e per un malato amaro; di contraddizione tra apparen-

Non enim cum intuemur actum videndi albedinis apparet nobis quod sit albedo vel aliquid simile albedini”.

- 34 Al di là degli aspetti circostanziali su cui ora ci si sofferma, è opinione prevalente degli studiosi che la nozione di *esse apparens* di Aureolo sia una delle fonti per la nozione di *apparentia* autrecourtiana. A tale proposito, si possono vedere gli studi: K. Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics 1250-1345*, cit., pp. 340-352 e C. Grellard, *The Nature of Intentional Objects in Nicholas of Autrecourt's Theory of Knowledge*, in *Intentionality, Cognition and mental Representation in Medieval Philosophy*, a cura di G. Klima, Fordham University Press, Berlin 2015, pp. 235-250. Per la nozione aureoliana di *esse apparens* si può vedere la sezione a essa dedicata di: R.L. Friedman, *Peter Auriol*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), E.N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/auriol/> (ultimo accesso novembre 2020).

ze dovuta alla prospettiva da cui si osserva l'oggetto o dal modo in cui esso appare, come quando si vede una sponda muoversi da una barca in movimento, o un bastone spezzato nell'acqua, Nicola sottolinea che si tratta non di errore dei sensi, perché tutto ciò che appare esistere esiste e tutto ciò che appare essere vero è vero, bensì di errore di giudizio³⁵. Tale spiegazione richiama quelle simili di Agostino e Ockham³⁶, che come Nicola individuano nel giudizio la scorretta interpretazione di ciò che appare. Il criterio di giudizio risiede allora secondo Autrecourt non in apparenze parziali o immagini di cose (*apparentiae in lumine suae imaginis*), bensì

35 Per i luoghi in cui Nicola si sofferma maggiormente su tali questioni, cfr. *ivi*, VI, pp. 202-214 [O'Donnell, pp. 228-231]; la spiegazione che riguarda il giudizio emerge con evidenza a proposito del sole che appare più piccolo della terra, vedi *ivi*, p. 206 [O'Donnell, p. 229]: "Nunc quia sequitur totaliter visum, iudicat quod ibi nihil est praeter illud quod videtur, et ita enuntiat quod totum illud quod videtur moverit ab oriente in occidentem est minus tota terra; et ita illud objectum circa quod est actus iudicandi est apud intellectum in ratione apparentiae, sed forsitan non totum, de quo alias plenius inquiretur; et sic est falsitas in actu iudicandi licet non sit in actu apparentiae".

36 Cfr. Augustinus, *De vera religione*, Città Nuova Editrice, Roma (edizione online: www.augustinus.it – ultimo accesso luglio 2019), 29.53: "Non solum autem rationalis vita de sensibilibus, sed de ipsis quoque sensibus iudicat; cur in aqua remum infractum oporteat apparere cum rectus sit, et cur ita per oculos sentiri necesse sit: nam ipse aspectus oculorum renuntiare id potest, iudicare autem nullo modo". Il passo successivo sottolinea maggiormente l'importanza delle circostanze e può anche essere considerato esplicativo delle analisi autrecourtiane sulle illusioni dei sensi all'interno della tesi per cui tutto ciò che appare è vero, cfr. *ivi*, 34.62: "Si quis remum frangi in aqua opinatur, et cum inde aufertur integrari; non malum habet internuntium, sed malus est iudex. Nam ille pro sua natura non potuit aliter in aqua sentire, nec aliter debuit: si enim aliud est aer, aliud aqua, iustum est ut aliter in aere, aliter in aqua sentiatur". Sulla posizione di Ockham, che inquadra in modo differente l'errore dell'intelletto, si veda: R. Fedriga, *Le migliori intenzioni. Una ricerca di storia delle idee*, CUEM, Milano 2002, pp. 135-140; K. Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics 1250-1345*, cit., pp. 135-148. La tesi dell'errore dei sensi come errore dell'intelletto è presente anche in Sigieri di Brabante, vedi a questo proposito: C. Grellard, *Comment peut-on se fier à l'expérience? Esquisses d'une typologie des réponses médiévales au scepticisme*, in "Quaestio", 4, 2004, pp. 116-123.

in apparenze complete e che appaiono in modo ultimativo, cioè apparenze chiare ed evidenti (*apparentia in pleno lumine*). Come si è visto per l'argomento di ostensione, l'analisi di Autrecourt a proposito dei fenomeni decettivi sembra inoltre essere condotta con particolare attenzione alle circostanze. Nell'analisi delle differenti apparenze nel gusto, si noti il costante richiamo alla dimensione dell'apparire come qualcosa di interiore: "Ora, si presenti al febricitante il cibo che dici essere dolce; nel gustarlo gli è del tutto evidente che ciò che gusta è amaro; dico che è amaro non quel cibo, ma ciò che gusta"³⁷. Tale prospettiva emerge pure quando si considera il caso dell'apparire di un oggetto rosso quando a qualcun altro appare bianco: "Qualcuno vede rosso là dove tu dici essere bianco; dico che gli è chiaro ed evidente l'essere rosso e così negli altri casi"³⁸. Il riferimento alla dimensione interiore diventa poi esplicito nella conclusione del ragionamento: "La premessa minore riguarda l'atto di esperienza, questo esperisco in me" (*Ista minor est de actibus experientiae; hoc experior in me*)³⁹.

Quando la contraddizione dipende dalla prospettiva o dalle circostanze esterne in cui si ha l'apparire di una cosa, si comprende il riferimento agli aspetti circostanziali – che, come si osservava prima, sono relativi all'accadere in quel momento di una visione – soprattutto nell'attenzione che Nicola pone nel considerare il concetto di *imago*. Il riferimento alla dimensione interiore questa volta si coglie non più nelle circostanze interne che fanno apparire in un determinato modo una cosa, ma nelle circostanze esterne che fanno sì che la cosa appaia nel modo del suo essere immagine, in cui cioè il termine dell'atto conoscitivo è non la cosa stessa, ma la cosa nel modo di essere immagine, che cioè fa apparire la cosa parzialmen-

37 *Tractatus*, cit., VI, p. 202 [O'Donnell, p. 228]: "Nunc etiam presentetur tibi cibum quem dicis dulcem febricitanti; est omnino sibi evidens in gustando quod illud quod gustat est amarum; non dico quod ille cibus sit amarus, sed illud quod gustat".

38 *Ivi*, VI, p. 202-204 [O'Donnell, p. 228]: "Aliquis videt rubedinem ubi dicis albedinem esse; dico quod est sibi clarum et evidens rubedinem esse et sic in aliis".

39 *Ibidem*.

te⁴⁰, per cui solo un confronto tra diverse apparenze può condurre alla *res fixa*. Si noti in particolare quanto Nicola scrive a proposito dell'apparire del movimento della sponda da una barca che si muove e dell'apparire di un bastone spezzato nell'acqua:

Si risponderà nello stesso modo a proposito del bastone che appare spezzato nell'acqua e dico che l'apparizione è rivolta a una certa immagine che è in tale disposizione, così come appare. Allo stesso modo si potrebbe dire del moto della sponda che sembra esserci da una nave [...] Infatti ciò non si può affermare se non per mezzo di una sua apparenza; ora, si dice che l'apparenza termina all'immagine della cosa e non a qualcosa che esiste come subietto nella cosa esterna [...] Ora, quando non muta da qualunque parte si rivolga e in qualunque modo esista e realmente ciò appare a se stessi, la visione impone il nome e dice che qui c'è una vera bianchezza che ha un essere stabile o relativo a un soggetto; quando non è così, impone il nome e la chiama immagine, come quando l'uomo si vede in uno specchio o quando l'uomo vede la sponda che si muove, mentre da un'altra parte non la si vedrebbe muovere, in modo che la si vedrebbe pienamente.⁴¹

40 Cfr. *ivi*, p. 214 [O'Donnell, p. 231]: "Sed sciendum propter quaedam alia, quod aliquando dicitur videri res in suo proprio lumine, aliquando in lumine suae imaginis, ut cum homo videtur in speculo. Nunc dico quod omnis actus dicendi secundum lumen, ita quod ipsum non egreditur, est verus. Et ideo quando videtur sol dicunt aliqui quod sensus decipitur quia major est tota terra, et tamen videtur esse bipedalis quantitatis. Mirabile est de sic loquentibus; si bene considerarent quid loquuntur viderent quod loquitur in tenebris, vel nobiscum consentirent. Nam dicunt quod totus sol est major tota terra et dicunt quod illud quod vident in apparentia sua est solum unius pedis. Quomodo stabit hoc quod totus sit in apparentia sua et quod in apparentia sua non sit nisi unius pedis? Dico igitur quod videtur a nobis in lumine sui imaginis; unde unam imaginem videmus quae est imago solis, qua visa sol dicitur quodammodo videri et in illa non representatur magis una pars quam alia".

41 *Ivi*, p. 214-216 [O'Donnell: pp. 231-232]: "Idem responderetur de baculo qui apparet fractus in aqua, et dico quod apparitio est ad quamdam imaginem quae est talis dispositionis, sicut apparet. Et idem dicerem de motu ripae qui apparet existenti in navi [...] Non enim potest dicere nisi per suam apparentiam; nunc dicetur quod illa apparentia terminatur ad imaginem rei et non ad aliquid existens subjective in re extra [...] Nunc, quando non mutatur visio ad quodcumque se divertat et quoquo modo existens, et realiter illud sibi apparet, imponit illud nomen et dicit quod ibi est vera albedo habens esse fixum vel subjectivum; quando non sic, imponit nomen et appellat illud imaginem, sicut quando homo videtur in

Anche tramite l'analisi delle *experientiae* Autrecourt giunge a delineare una idea di conoscenza umana che, nonostante abbia come riferimento normativo l'*apparentia in pleno lumine*, non arriva a definire in modo conclusivo come realmente stiano le cose, per cui osserva: "Ma non è in alcun modo certo che vi sia una differenza tra l'immagine e ciò che si chiama cosa stabile, tanto che nella sua apparenza non vi è altra differenza se non quella secondo il numero"⁴². Tuttavia, nel caso del bastone spezzato nell'acqua, l'errore che dipende dall'apparenza della vista può essere rettificato da un'altra apparenza, cioè quella del tatto, che maggiormente conduce alla *res fixa*: "Così nel tatto certamente non sembra esserci alcun motivo di dubitare; infatti l'essere non si vede talvolta secondo l'immagine, ma si vede sempre secondo la cosa stabile"⁴³. In modo analogo nel trattato ottavo il caso del movimento della sponda ricompare appena dopo la definizione di *esse objectivum* e a proposito della distinzione tra *esse objectivum* ed *esse subiectivum*, in cui si coglie come ancora una volta è la molteplicità e la comparazione tra differenti *esse objectiva* a condurre alla cosa in sé, in questo caso all'*esse subiectivum*, mentre le diverse modalità con cui una cosa appare rinviano, come si è visto, alla dimensione circostanziale:

ovunque si pone l'atto, si pone anche l'essere obiettivo: come quando qualcuno dalla riva sale su una imbarcazione e allora la riva gli appare in movimento, in qualunque modo si determini l'atto di vedere, l'oggetto si presenta secondo tale essere. Inoltre, mentre l'essere obiettivo si moltiplica, l'essere subiettivo rimane uno. Se invece si distinguesse in due atti, uno dei quali intende l'oggetto in modo più chiaro dell'altro ciò che entrambi comprendono non sarebbe la stessa cosa, come è provato sopra; tuttavia sembra più probabile che la cosa secondo l'essere subiettivo sia una.⁴⁴

speculo vel quando homo videt ripam moveri, alibi existens non videret ipsam moveri, esto quod plenissime videret eam".

42 *Ibidem*: "Sed quod sit aliqua differentia inter imaginem et illud quod vocat rem fixam, non est aliquo modo certus, immo in apparentia sua est quod nulla sit differentia nisi secundum numerum".

43 *Ibidem*: "In tactu vera non sic videtur esse causa dubitandi; nam non videtur esse aliquando ad imaginem, sed semper ad rem fixam".

44 *Ivi*, VIII, p. 258 [O'Donnell, pp. 231-232]: "ita quod ubicumque ponitur actus, ponetur et illud objectivum esse, ut cum quis in riparia existit in

I casi da analizzare potrebbero essere ancora molti, ma anche solo da quelli considerati emerge l'importanza attribuita da Nicola di Autrecourt alla modalità con cui una cosa appare a un determinato soggetto. Se la riflessione che si è seguita fino a questo momento a proposito prima della *ostensio* poi delle *experientiae* ha mostrato come esse si inseriscano nel quadro più generale della questione del rapporto tra apparire ed essere, essa mostra anche il modo in cui nelle pagine autrecourtiane emerge la nozione di verità, nozione che come si è visto Nicola continua a problematizzare. Si ponga attenzione alle idee di *res fixa* e di *esse subjectivum* che in contesti diversi del *Tractatus* rinviano alla idea di realtà in sé e al medesimo tempo a una concezione di conoscenza che può avvicinarsi a tale idea limite solo per successive approssimazioni, spesso frutto di un'attività che è non solo del singolo soggetto di ricerca, bensì anche intra soggettiva, in cui i sensi, appunto non solo di un singolo ma pure di differenti soggetti, rappresentano testimoni portatori di conoscenze distinte secondo differenti gradi (si pensi ad esempio al tatto nel caso del bastone che appare spezzato). È proprio tale concezione di conoscenza, in cui cioè vale ciò che si potrebbe chiamare, con un riferimento a due tradizioni differenti, la costante ricerca di un *accordo intersoggettivo*⁴⁵, che

navi et videtur sibi quod ripa movetur, in quocumque poneretur talis actus videndi, veniret objectum secundum tale esse. Item esse objectivum multiplicatur, esse subjectivo remanente uno quia si sunt duo quorum unus intelligit objectum clarius alio, non est idem quod uterque intelligit, ut probatum est supra, et tamen videtur probabilius quod res secundum esse subjectivum sit una”.

- 45 I riferimenti sono da una parte alla tradizione retorica, con il concetto di *accordo* o *consenso universale* come rappresentazione dell'oratore del proprio uditorio, come questione non di fatto ma di diritto, cfr. C. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *op. cit.*, p. 33-37; e dall'altra a quella fenomenologica, con l'idea di *intersoggettività*, cfr. E. Franzini, *Fenomenologia. Introduzione tematica al pensiero di Husserl*, Franco Angeli, Milano 1991, pp. 51-52. Con tali espressioni non si deve d'altra parte intendere il risultato di un aggregato, di una somma di prospettive differenti, bensì piuttosto la costante ricerca di una *res fixa*, della cosa che non muta nonostante le variazioni del punto di vista di osservazione, di una *struttura* della cosa stessa, per usare un altro termine che ha rilevanza nella tradizione fenomenologica (cfr. E. Franzini, *Phenomenology*, in F.

acquisiscono grande rilievo nozioni come quelle di normalità e di verità probabile. Il concetto di verità nelle pagine autrecourtiane analizzate sulla *ostensio* e sulle *experientiae* sembra cioè prendere forma nel senso di quella che Perelman e Olbrechts-Tyteca hanno definito “nozione usuale di normale”:

essa dipende sempre dal gruppo di riferimento, cioè dalla categoria totale in rapporto alla quale essa viene stabilita. Occorre notare che questo gruppo, che è spesso un gruppo sociale, non è quasi mai esplicitamente designato.⁴⁶

Così la nozione di verità, almeno la verità a cui l'uomo può accedere, è sempre definita all'interno di un gruppo di riferimento (si pensi alla *experientia* del gusto che da questo punto di vista è molto esplicativa), sempre stabilita a partire da un confronto che conduce a successive approssimazioni verso l'idea limite (come nei casi della sponda che appare muoversi e che occorre osservare da diversi punti di vista, ma anche del sogno). L'analisi delle esperienze decettive, come si è visto per l'ostensione, è strettamente connessa agli aspetti circostanziali per cui a qualunque soggetto di conoscenza in quelle circostanze apparirà il movimento di una sponda, il bastone spezzato, il sole più piccolo della terra, il cibo amaro quando è dolce, la cosa rossa quando è bianca. Si fa cioè attenzione quasi a una idea di interrelazione di percipienti in determinate condizioni⁴⁷, arrivando a delineare l'idea del normale che permette di discernere apparenze, mezzi di prova, rilevanti e non rilevanti. È poi l'attività

Vercellone, S. Tedesco (a cura di), *Glossary of Morphology*, Springer, Cham 2020 https://doi.org/10.1007/978-3-030-51324-5_91, all'interno di un processo conoscitivo dinamico. Tali riferimenti sono ovviamente da intendere solo come strumenti che aiutano a cogliere alcuni aspetti del pensiero autrecourtiano e ne evidenziano la portata teorica.

46 C. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *op. cit.*, p. 76.

47 Non è tuttavia da confondere tale attenzione agli aspetti circostanziali con l'opinione di Temistio, criticata da Autrecourt, secondo cui la conoscenza è propriamente tale in determinate condizioni, come la buona disposizione dell'organo di senso e del mezzo, la opportuna distanza (cfr. *Tractatus*, cit., VI, p. 204 [O'Donnell, p. 228]; Grellard ha attribuito tale posizione a Temistio, vedi *Croire et savoir. Les principes de la connaissance selon Nicolas d'Autrecourt*, cit., p. 132).

del giudizio in un soggetto o in una molteplicità di soggetti – non fattuale, bensì regolativa – intesa come comparazione tra differenti apparenze, che consente di proseguire nella ricerca del vero, arrivando a delineare una nozione probabile di verità:

la verità probabile non è il risultato di una ragione individuale, ma della cooperazione delle opinioni (testimonianze, autorità) di infiniti soggetti, le quali vanno provate, sperimentate al vaglio di un confronto e di un contraddittorio. La *verità probabile* (concepita in contrapposizione alla *verità necessaria* propria delle scienze dimostrative) non è qualcosa di esterno, di oggettivo, di preconstituito; è il risultato di una comunione di ricerca: non basta provare, bisogna persuadere. E pertanto i procedimenti probatori assumono la veste di procedimenti *argomentativi* anche sul piano del sapere filosofico.⁴⁸

Anche tramite questo terzo elemento, cioè il carattere circostanziale del conoscere, sembra riproporsi lo stesso rapporto tra senso e intelletto che si è determinato a partire dagli aspetti legati alla *persuasio* e alla *disputatio* nel procedimento conoscitivo. L'attenzione alle circostanze dell'apparire porta anzi a una maggiore consapevolezza il ruolo peculiare del senso nelle pagine autrecourtiane, un senso che fornisce la base di ogni conoscenza e che presenta diversi livelli con cui può essere veridico. Un senso che rinvia alle dimensioni dello spazio e del tempo tanto importanti, come si è visto, anche in retorica.

Tuttavia tale ruolo del senso apre pure a una considerazione ulteriore, dove l'atto percettivo comporta non solo la domanda su come funziona la conoscenza umana, su come raggiungere conoscitivamente la cosa esterna, ma anche quella circa la definizione si potrebbe dire qualitativa dei rapporti che si instaurano in ambiti differenti: il rapporto tra conoscente e conosciuto, il rapporto tra le parti del discorso, della natura e dell'essere viene considerato non solo per mirare al vero, per sapere come stanno le cose al di fuori del soggetto che conosce, ma anche per cogliere le modalità del suo darsi, le qualità con cui si presenta. Si apre cioè un campo

48 A. Giuliani, *La controversia. Contributo alla logica giuridica*, cit., p. 159.

concettuale non pienamente delimitato nelle pagine autrecourtiane, ma che occorre ricostruire, almeno nei suoi tratti principali, e precisare perché indice di orizzonti concettuali più ampi, perché condizione della teorizzazione esplicita e perciò presente in modo altrettanto consistente. Il senso da questo punto di vista costituisce ancora una volta il punto di partenza imprescindibile, perché è il *videre* ciò tramite cui si manifesta il *lumen plenum* del conoscere. Perché è tramite il *videre*, che appartiene certamente al soggetto che conosce, ma che appartiene anche alla struttura conoscitiva di ciascun soggetto conoscitivo, che in definitiva ogni conoscente coopera nella ricerca del vero, inteso non come adeguazione di apparire ed essere, bensì come criterio regolativo a cui tendono progressivi atti conoscitivi di una pluralità di soggetti. Proprio a partire da tale *videre* si può cogliere l'armoniosa proporzione tra le parti e l'ornamento delle cose dell'universo.

Si apre cioè un altro campo concettuale definibile individuando un vasto ambito semantico dove confluiscono diversi termini, espressioni e concetti che conducono a pensare a una nozione che ha ricevuto molteplici considerazioni nel corso della storia, che nella storia si è posta in relazione talvolta al discorso, talaltra alle cose del mondo sensibile, altre volte ancora al divino, fino a essere compresa all'interno della definizione di una disciplina autonoma in una breve ma significativa stagione della storia del pensiero. Si tratta della nozione del bello, che si vuole studiare qui, nelle pagine autrecourtiane, come orizzonte concettuale sottostante a un più esplicito livello di riflessione filosofica che tuttavia contribuisce a delineare. La storia del bello è certamente più complessa di quanto si può accennare ora, è certamente fatta di invarianze e di elementi che mutano a seconda delle epoche e degli autori, ma qui se ne vuole ripercorrere la genesi in un particolare momento, in cui essa cioè, nonostante sembri appartenere a un ambito su cui poco si riflette nel Trecento e quel poco appare legato soprattutto alla teologia – ma compare anche a proposito di questioni conoscitive o relative alle arti del discorso –, si presenta determinante anche dal punto di vista filosofico. Nel pensiero di Nicola di Autrecourt, in particolare, questa nozione sembra prendere forma proprio dagli aspetti che si sono indicati come retorici e dalla peculiare relazione tra senso e intelletto.

CAPITOLO II. CONCETTUALIZZAZIONE DELLA BELLEZZA E CREAZIONE DELL'ARTEFICE

2.1 *Luce*

Come hanno sottolineato De Bruyne ed Eco, diversi aspetti di ciò che essi indicano come l'estetica del XIII secolo sono stati formulati nel contesto della polemica contro concezioni dualistiche, portando a rivalutare la positività dell'intero creato. Autori come Filippo il Cancelliere hanno ripreso motivi agostiniani della polemica anti manichea¹ per riformularli nel nuovo contesto, polemiche che hanno contribuito alla formazione, osservano questi studiosi, di una estetica della luce e delle proporzioni e alla formulazione della questione dell'unità e distinzione dei trascendentali².

-
- 1 Oltre ai testi citati esplicitamente da De Bruyne (*Études d'esthétique médiévale*, cit., vol. 2, p. 4), vedi ad esempio: *De vera religione*, cit., 9.16-17.
 - 2 A proposito della questione storiografica se il bello nel Medioevo sia o no un trascendentale, si può vedere, per la posizione a favore: U. Eco, *Arte e bellezza nell'estetica medievale*, cit., pp. 53 ss.; C.M. Cullen, *Bonaventure's Aesthetic Imperative*. Pulcherrimum Carmen, in A.M. Ramos (a cura di), *Beauty and the Good: Recovering the Classical Tradition from Plato to Duns Scotus*, Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2020, pp. 251-268. Per una prospettiva critica, cfr.: J.A. Aertsen, *Beauty in the Middle Ages: a Forgotten Transcendental?*, in "Medieval Philosophy and Theology", 1, 1991, pp. 68-97; Id., *The Triad "True-Good-Beautiful"*. *The Place of Beauty in the Middle Ages*, in *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale: actes du II. Congrès international de philosophie médiévale de la Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale (S.I.E.P.M.): Porto, du 26 au 31 août 2002*, a cura di M.C. Pacheco, J.F. Meirinhos, Brepols,

Anche il pensiero di Autrecourt presenta una idea della positività del creato, di cui ora è interessante cogliere gli elementi per una concettualizzazione della bellezza tramite il tema della luce. Oltre a un senso strettamente fisico della nozione di luce, a proposito del quale si può cogliere sia la polemica contro la concezione *perspectivista* della diffusione istantanea della luce, sia l'uso di strumenti degli stessi *perspectivisti* e in parte dei linguaggi dei limiti per sostenere la diffusione successiva della luce³, nel pensie-

Turnhout 2006, pp. 415-435; e Id., *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, Brill, Leiden-Boston 2012, studio che qui si segnala non solo per le considerazioni sulla problematicità di inscrivere il bello fra i trascendentali (pp. 161-176), ma anche per il tema generale dei trascendentali nel Medioevo. La questione sulla trascendentalità del bello è stata sovente connessa alla possibilità di parlare di *estetica* nel Medioevo, per una sintesi del dibattito si rinvia a: A.M.S. Salvestrini, *Sull'estetica medievale dopo Eco. Un percorso storiografico*, cit.

- 3 Cfr. *Tractatus*, cit., I, p. 56 [O'Donnell, p. 201]. Vedi anche: Nicola di Autrecourt, *Quaestio de qua respondet magister Nicholaus de Ultricurria* ms. B. I due manoscritti che trasmettono il testo, che da ora si indicano con A (Paris, BNF, ms. lat. 6559) e B (Paris, BNF, ms. lat. 14576), presentano significative varianti. Per la edizione critica di entrambi i manoscritti, cfr. R. O'Donnell, *Nicholaus of Autrecourt*, cit., pp. 268-280; la questione della diffusione istantanea o successiva della luce è a pp. 270-271. Si veda anche la recente edizione critica a cura di G.F. Walker contenuta nella sua tesi dottorale: *Los "nuevos lenguajes de análisis" entre Oxford y París: el caso de la Quaestio de Nicolás de Autrecourt / I "nuovi linguaggi di analisi" tra Oxford e Parigi: il caso della Quaestio di Nicola di Autrecourt*, Tesi di Dottorato, Universidad Nacional de San Martín – Università del Salento 2013. Ringrazio vivamente il Prof. Christophe Grellard per avermi reso disponibile questo volume. Per l'analisi della *Quaestio* dal punto di vista storico e filosofico, oltre che nelle varianti tra i manoscritti, cfr. C. Grellard, *L'usage des nouveaux langages d'analyse dans la Quaestio de Nicolas d'Autrecourt. Contribution à la théorie autrecourtienne de la connaissance*, in *Quia inter doctores est magna dissensio. Les débats de philosophie naturelle à Paris au XIV siècle*, a cura di S. Caroti, J. Celeyrette, Leo S. Olschki, Firenze 2004, pp. 69-96; G.F. Walker, *A New Source of Nicholas of Autrecourt's Quaestio: The Anonymous Tractatus de sex inconvenientibus*, in "Bulletin de Philosophie Médiévale", 55, 2013, pp. 57-69; Id., *Nicholas of Autrecourt's Quaestio de intensione visionis Revisited: The scola Oxoniensis and Parisian Masters on Limit Decision Problems*, in "Vivarium", 55, 2017, pp. 152-169.

ro autrecourtiano si può cogliere un senso conoscitivo e teologico che consente di sottolinearne gli aspetti che sembrano confluire in una concettualizzazione della bellezza. In generale la luce in questo ambito e, di conseguenza, l'opposizione tra luce e tenebra, ha una funzione metaforica per delinearne le possibilità e i limiti della conoscenza, in cui cioè l'*apparentia in pleno lumine* nel trattato sesto e la nozione di *claritas* a partire dal trattato settimo, hanno un ruolo centrale come criterio, *mensura*, della conoscenza umana. Il passaggio dal *pleno lumine* alla *claritas* rappresenta anche il passaggio da una conoscenza in rapporto con una realtà in sé immanente, che appartiene al mondo materiale, a una conoscenza in rapporto con una realtà in sé trascendente. Anche nella seconda prospettiva, certamente l'oggetto più chiaro che l'uomo possa conoscere è quello dei sensi perché contiene gli oggetti della immaginazione e dell'intelletto⁴. Tuttavia la realtà in sé, intesa come riferimento ultimo, è l'*esse subjectivum* a cui le molteplici conoscenze umane, gli *esse objectiva*, secondo gradi differenti di chiarezza, si riferiscono. In questo contesto la *claritas* della riflessione autrecourtiana è allora il criterio di misura del grado di vicinanza rispetto all'essere in sé, che coincide con l'idea limite e misura di ogni conoscenza, ossia la conoscenza che Dio ha delle cose⁵.

All'interno di questa teoria della conoscenza, si possono individuare alcuni concetti che meglio esprimono una visione della conoscenza e dell'universo che risplendono a seconda del grado di vicinanza con Dio, quasi idea di luce pura, come i concetti di *imago*, *speculum* e *albedo*. Si comprende cioè, all'interno di una tale concezione in cui sono fortemente sottolineati i limiti della conoscenza umana, il motivo per cui anche per il filosofo, che maggiormente realizza le possibilità umane conoscitive e pratiche, il punto limite a cui giunge non sia altro che quello di essere "specchio" e "immagine" della bontà divina⁶. Tali termini indicano la dimensione propriamente umana di un soggetto segnato da limitatezza e finitezza anche nel contesto di una natura concepita come eterna, soprattutto

4 Cfr. Nicola di Autrecourt, *Tractatus*, cit., VIII, p. 254 [O'Donnell, p. 241].

5 Cfr. ivi, VI, p. 218 [O'Donnell, p. 232].

6 Cfr. ivi, *Prol.* I, p. 26 [O'Donnell, p. 182].

se si pensa al senso assunto da nozioni come *speculum* nel contesto della questione che Nicola pone all'inizio del primo trattato sull'eternità delle cose, ossia la questione della identità o diversità di una stessa qualità in due luoghi distinti, come nel caso di due uova⁷. A favore dell'identità Nicola propone l'esempio della stessa persona riflessa in specchi diversi: in questo caso un uomo osserva sempre il medesimo se stesso, come nel caso delle due bianchezze si vede una sola e identica bianchezza anche se in luoghi diversi. L'esempio dello specchio usato qui per chiarire l'argomento diviene immediatamente dopo metafora della dimensione materiale della realtà e implicitamente delle condizioni della conoscenza umana, là dove Nicola osserva che questo mondo, *inferius*, è come uno "specchio" che dipende da principi intelligibili: "e quindi l'oggetto materiale a cui si rivolge lo sguardo è come uno specchio, così che la bianchezza è per sua natura tale da risultare visibile nel luogo cui si rivolge lo sguardo"⁸.

Se la pienezza della conoscenza umana è rappresentata dal riferimento alla cosa che si presenta direttamente in piena luce, appunto come *apparentia in pleno lumine*, il termine *imago* rappresenta piuttosto una parzialità della conoscenza, in cui la cosa si presenta *in lumine suae imaginis*, in cui cioè la cosa compare non nella sua completezza, bensì in una sua parte, colta indirettamente⁹. La luce compare a tale proposito nuovamente in senso spirituale, quasi metaforico, per indicare il grado di vicinanza con la realtà, tuttavia in questo caso si tratta di una realtà materiale, che appartiene alla sfera sensibile e che può portare all'inganno. Autrecourt affronta la questione della possibilità dell'inganno dei sensi in vari luoghi del suo *Tractatus*, soprattutto nel trattato sesto e ottavo: ne tratta nel primo caso in termini di *apparentia in lumine suae imaginis*, nel secondo in termini di *esse objectiva*. Seppur con aspetti diversi, in entrambi i trattati la realtà risulta quasi un riferimento regolativo a cui la conoscenza umana tende per successive approssimazioni, nel

7 Vedi *ivi*, I, pp. 52-54 [O'Donnell, p. 200].

8 *Ivi*, p. 54 [O'Donnell, p. 200]: "et tunc non est illud materiale ad quod aspicitur nisi ut speculum, ita quod ad illud ubi defigendo aspectum nata est albedo videri".

9 Cfr. *ivi*, VI, p. 214 [O'Donnell, p. 231].

primo caso tramite un costante confronto di *apparentiae* parziali con quelle complete per arrivare alla *res fixa*, alla cosa che non muta da qualunque parte la si osservi¹⁰, nel secondo caso tramite *esse objectiva* fino ad avvicinarsi all'*esse subjectivum*¹¹.

Tuttavia se la realtà in se stessa è coglibile solo dall'intelletto divino, le conoscenze che può acquisire l'uomo seppure finite non sono finzioni, parvenze di una realtà che è da un'altra parte. Nel pensiero autrecourtiano sembrano potersi cogliere livelli di realtà distinti. Il giudizio umano può valutare l'affidabilità delle apparenze che si presentano al senso, per cui, come Nicola osserva nel sesto trattato, nei casi dell'apparire di un bastone spezzato nell'acqua, del moto della sponda da una barca in movimento, del sole più piccolo della terra, l'errore è proprio non del senso, per il quale "tutto ciò che appare esiste"¹², bensì del giudizio che, come si è visto, dovrebbe rettificare le apparenze parziali o erronee tramite il confronto con altre apparenze più evidenti, in questi casi le apparenze che provengono dal tatto e dalla terra ferma, per gli esempi del bastone e della sponda¹³, e le conoscenze matematiche, per quello del sole¹⁴.

10 Cfr. *ivi*, p. 216 [O'Donnell, p. 232].

11 Cfr. *ivi*, VIII, p. 256 ss. [O'Donnell, p. 242 ss.].

12 Cfr. *ivi*, VI, p. 202 [O'Donnell, p. 228].

13 Cfr. *ivi*, p. 216 [O'Donnell, p. 232].

14 Cfr. *ivi*, pp. 208-210 [O'Donnell, p. 230]. A proposito della questione delle illusioni dei sensi nel pensiero medievale, cfr. ad esempio Agostino, *Contro gli Accademici*, cit., III.11.25-12.28; Augustinus, *De vera religione*, cit., 29.52-53 e 34.62; Id., *De trinitate*, Città Nuova Editrice, Roma (edizione online: www.augustinus.it – ultimo accesso luglio 2019), XV.12.21, che riprende motivi presenti in Cicerone, cfr. *Lucullus*, 79 ss. (per il testo latino degli *Academica* di Cicerone si veda l'edizione a cura di Plasberg: M. Tullius Cicero, *Academicorum reliquiae cum Lucullo*, ed. O. Plasberg, Teubner, Leipzig 1922; mentre per una traduzione italiana, si veda quella a cura di A. Russo: *Gli Academica di Cicerone*, in *Scettici antichi*, a cura di A. Russo, UTET, Torino 1978 pp. 425-537). Tra XIII e XIV secolo la questione è molto dibattuta ad esempio tra i francescani, come Olivi e Aureolo, nel contesto delle discussioni sulla conoscenza diretta del singolare. Si possono menzionare i passi: Petrus Iohannis Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, a cura di B. Jansen, Quaracchi: Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevii, Firenze 1924, vol. II, q. 73, pp. 88-89; Petrus Aureoli, *Scriptum super Primum Sententiarum*, vol. 2, a cura di E.M. Buytaert, The Franciscan Institute

In questo contesto si delinea il concetto di *imago* in senso propriamente conoscitivo. Le apparenze illusorie a cui si è fatto riferimento sono apparenze che presentano l'oggetto al soggetto si diceva *in lumine sui imaginis*, facendolo apparire indirettamente e parzialmente. Il senso non inganna quando percepisce un bastone spezzato nell'acqua o il moto della sponda da una barca in movimento, perché gli si presenta la cosa stessa, ma nel modo del suo essere immagine. Nicola per chiarire il concetto di immagine in questo senso, usa nuovamente il riferimento allo specchio, questa volta quasi con funzione analogica: "talvolta la cosa appare secondo la propria luce, talvolta secondo la luce della sua immagine, come quando si vede un uomo riflesso in uno specchio"¹⁵.

Lo specchio è usato per chiarire il concetto di immagine a proposito delle *experientiae* decettive perché, come in quei casi, è la cosa stessa che appare, ma nel modo del suo essere immagine. Si può osservare però che l'immagine riflessa in uno specchio e l'immagine di un'illusione si differenziano per il fatto che mentre la prima è esterna al soggetto conoscente, cioè ciò che appare è lo specchio stesso che ha la proprietà di riflettere la cosa nel modo del suo essere immagine, la seconda è interna al soggetto, ossia appare la cosa stessa nel modo del suo essere immagine.

D'altra parte, se in questo contesto è possibile cogliere come il pensiero autrecourtiano sviluppi un'attenta analisi del processo conoscitivo umano, per delinearne la sfera di certezza, è opportu-

St. Bonaventure, New York 1952-1956, d. 3, q. 14, a. 1. Occorre inoltre ricordare che diversi riferimenti alla questione delle illusioni dei sensi si situano nel vivace dibattito tardo medievale in relazione ai commenti del libro IV della *Metafisica* di Aristotele, dove lo Stagirita presenta e confuta le teorie dei presocratici riconducibili a prospettive scettiche e relativistiche. Su questo punto si veda: C. Grellard, *Croire et savoir. Les principes de la connaissance selon Nicolas d'Aurécourt*, cit., p. 44; D.G. Denery II, *Protagoras and the Fourteenth-Century Invention of Epistemological Relativism*, in L. Bitel (a cura di), *Visualizing the Invisible: Visionary Techniques in Religious and Cultural Contexts*, in "Visual Resources", XXV, nn. 1-2, 2009, pp. 31-52.

15 *Tractatus*, cit., VI, p. 214 [O'Donnell, p. 231]: "aliquando dicitur videri res in suo proprio lumine, aliquando in lumine suae imaginis, ut cum homo videtur in speculo".

no osservare che è pure il luogo in cui maggiormente si coglie la costante domanda scettica circa il legame tra apparire ed essere. L'*apparentia in pleno lumine* certamente garantisce un legame diretto e immediato con l'oggetto conosciuto, come anche proprio per l'intensità del suo lume si diversifica dalle altre apparenze incomplete, tuttavia essa costituisce comunque un criterio interiore¹⁶, di conseguenza il legame tra apparire ed essere non può che darsi in termini probabili¹⁷.

Il riferimento allo specchio per chiarire il concetto di immagine aiuta forse a comprendere l'attenzione autecourtiana alla costante domanda scettica e fa pensare che, anche se ora è riferito all'apparenza parziale, nel pensiero di Nicola sia presente come una idea di conoscenza relativa rispetto ai diversi livelli di realtà, nel senso che ciascun livello di realtà può essere conosciuto in modo totale o parziale, in cui però la totalità del livello inferiore rappresenta una parzialità se rapportata al livello superiore: la pienezza della luce rappresenta il termine massimo di conoscenza mentre il termine minimo è rappresentato dalla oscurità, come si vede a proposito sia di Dio, se rapportato ai riferimenti allo specchio e alla immagine (*Prologus*), sia dell'*apparentia in pleno lumine* rispetto all'*apparentia in lumine suae imaginis* (trattato sesto), sia degli *esse objectiva* più chiari in relazione agli *esse objectiva* più oscuri (dall'ottavo trattato). Questa idea di conoscenza relativa in rapporto ai livelli di realtà diventa sempre più esplicita a partire dal trattato ottavo, quando ad esempio a proposito della distinzione scotista tra conoscenza intuitiva e conoscenza astrattiva Nicola osserva che le due nozioni sono da intendere sulla base del criterio non assoluto, ma relativo di chiarezza: dato che la conoscenza intuitiva si dice più chiara di quella astrattiva e Dio conosce nel modo più chiaro, la conoscenza intuitiva dell'uomo si potrebbe dire astrattiva se confrontata con

16 L'idea che la certezza riguardi un criterio interiore è ben espressa quando Nicola, dopo aver affermato come probabile che tutto ciò che appare è vero, cioè che è chiaro ed evidente in *pleno lumine*, osserva: “de nullo intellectus potest se dicere esse certum nisi illud experiatur in se vel ex experiētiis suis concludatur” (Ivi, p. 210 [O'Donnell, p. 230]).

17 Cfr ad esempio ivi, pp. 204 e 218 [O'Donnell, pp. 229 e 232].

quella di Dio, “che si dovrebbe dire infinitamente intuitiva”¹⁸. Tornando alle nozioni di *speculum* e *imago*, si potrebbe allora dire che, se intese in questo senso, nel senso cioè di termini inferiori di una conoscenza e di una realtà, che raggiungono la loro completezza in relazione alla pienezza di luce, esse acquisiscono una funzione *metaforica* per indicare i limiti della conoscenza umana. Si comprende così come anche i filosofi, se rapportati ai “raggi” della bontà di Dio, compariranno “come specchi senza macchia e immagini della sua bontà”¹⁹.

All’interno di questa visione della conoscenza e del mondo in cui è di grande importanza la funzione metaforica della luce²⁰, è da prendere in considerazione la rilevanza che assume in tutta l’opera autrecourtiana il riferimento all’*albedo*. La bianchezza compare a proposito della questione sull’eternità delle cose²¹ e di quella re-

18 Cfr. *ivi*, VIII, p. 256 [O’Donnell, p. 242]: “Ex praecedentibus apparet quod illa propositio non est omnino vera quae dicit: cognitio intuitiva est rei existentis ut existens et abstractiva non, unde est indifferens ad esse et non esse. Ut supra dixi, quaelibet cognitio est rei existentis, sed in hoc est differentia, quia intuitiva est rei existentis sub esse claro magis, et si Deus sic clarissime omnia cognoscat, ut creditur, nostra intuitiva etiam posset dici abstractiva respectu cognitionis Dei quae intuitiva simpliciter diceretur”.

19 *Ivi*, *Prolog.* I, p. 26 [O’Donnell, p. 181]: “Tandem in processu temporis apparerent divini quidam homines qui non totum tempus vitae suae consumerent in logicis sermonibus vel in distinguendo propositiones obscuras Aristotelis vel in quotando commenta Averrois, sed intellectum divinae legis manifestarent populo et radiis suae bonitatis undique diffusis sic viverent quod in conspectu gloriosissimi principis totius naturae apparerent sicut specula sine macula et imagines bonitatis illius”.

20 Tale funzione metaforica della luce è esplicita ad esempio quando Nicola osserva: “de nullo enim intellectus est certus secundum quod existit in tenebris sed secundum quod existit in lumine” (VI, p. 210 [O’Donnell, p. 230]); o anche quando, per indicare qualcuno che sostiene una posizione che egli ritiene lontana da come stanno le cose, usa l’espressione “loquitur in tenebris” (VI, p. 214 [O’Donnell, p. 231]).

21 Cfr. *ivi*, I, pp. 46-55 [O’Donnell, pp. 198-200], ad esempio, p. 48: “Oportet ergo quod sit nota per experientiam ex actibus sensuum quos experimur in nobis. Aut ergo propositio: ‘haec albedo non est’, assumpta est exactu sensus positivo vel ex desitione actus sensus qui primo experiebatur circa albedinem; non ex primo quia ex illo magis concluderetur albedo esse quam non esse; ergo ex secunda, videlicet ex desitione actus



lativa all'inganno dei sensi (quando una cosa a qualcuno appare rossa e a un altro appare bianca)²², come anche a proposito della conoscenza della cosa in sé²³; ricorre per discutere la questione accennata prima di una stessa qualità che appare in due luoghi distinti²⁴ e quella se la sostanza materiale e la quantità siano distinte²⁵; come pure per spiegare sia se una stessa cosa si possa vedere in modo chiaro e oscuro²⁶ sia se si possa incrementare naturalmente la

qui primo experiebatur circa albedinem. Si ergo sit aliquod medium conveniens ad illam conclusionem: 'albedo quae prius erat non est', videtur esse istud quod dictum est. Et hoc apparet ex alio, quia illud videtur mediare apud intellectum respectu alicujus complexi ad quod quasi naturaliter recurritur cum quaeritur de complexo".

- 22 Cfr. ad esempio: *ivi*, VI, pp. 202-204 [O'Donnell, pp. 228-229]: "Aliquis videt rubedinem ubi dicis albedinem esse; dico quod est sibi clarum et evidens rubedinem esse et sic in allis. Ista minor est de actibus experientiae; hoc experior in me".
- 23 Cfr. ad esempio: *ivi*, VI, p. 216 [O'Donnell, p. 232]: "Nunc, quando non mutatur visio ad quodcumque se divertat et quoquo modo existens, et realiter illud sibi apparet, imponit illud nomen et dicit quod ibi est vera albedo habens esse fixum vel subjectivum". O anche cfr. *ivi*, VIII, p. 256 [O'Donnell, p. 242] e X, p. 330 [O'Donnell, p. 262].
- 24 Cfr. ad esempio: *ivi*, I, pp. 52-54 [O'Donnell, p. 200]: "sed minor negatur quia ad probandum albedinem quae apparet in duobus ovis in diversis locis, non posset adduci medium visus defigendo aspectum suum ad diversa ubi videt albedinem; ergo: 'albedo est in diversis locis', non valet, quia pone ante vel circa te plura specula ad diversa ubi. Secundum doctrinam communem si defigas aspectum tuum ad unum ubi, videbis te et nihil aliud formaliter inhaerens speculo <diversum>; similiter si aspicias ad aliud ubi, videbis te et sic aspiciendo ad diversa ubi videbis aliquid quod non erit in diversis locis <diversum> numero". O anche cfr. *ivi*, VIII, pp. 262-264 [O'Donnell, p. 244].
- 25 Cfr. ad esempio *ivi*, IV, p. 178 [O'Donnell, p. 122]: "Pro primo ponitur una conclusio, videlicet quod intellectus non necessitatur per aliquam rationem dicere quod quantitas permanens sit res distincta a substantia materiali. Hic primo est inquirendum qualiter problema super identitate totali sit terminabile ab homine. Non autem terminatur de identitate partiali problema nisi per ostensionem aliquorum in quibus conveniunt, sicut duae albedines conveniunt in hoc quod est esse disgregativum visus, et similiter identitas totalis non concludetur nisi per convenientiam in omnibus quae possibilia sunt attribui istis".
- 26 Cfr. ad esempio *ivi*, VII, p. 242 ss. [O'Donnell, p. 238 ss.]: "Et ad hoc ostendum recipio duas albedines quarum una sit clara et alia obscura; prima dicatur a, secunda b. Nunc recipiatur actus videndi a et sit c, et



visione di una cosa²⁷; a proposito della possibilità di inferire dalla conoscenza intuitiva di una cosa la sua esistenza²⁸ e in riferimento alla questione se sia valida la conseguenza dalla esistenza degli accidenti all'esistenza della sostanza²⁹. Naturalmente ci si potrebbe soffermare sul senso del termine nei differenti contesti, ma qui interessa soprattutto il senso con cui compare quando Nicola considera l'argomento secondo cui Dio dice al cieco che il bianco è il colore più bello di tutti. L'argomento si presenta in tre luoghi all'interno del *Tractatus*³⁰; ed è a questo proposito che si presentano le uniche tre occorrenze del termine *pulchrum*. La questione sembra molto significativa per il nostro discorso perché consente di riflettere maggiormente sulla possibilità di una concettualizzazione della bellezza nel contesto della metafora della luce nel

actus videndi b et sit d; certum est quod c erit actus magis clarus quam d sicut a est albedo magis clara quam b, cum actus sit configuratio quaedam objecti in intellectu”.

- 27 Cfr. ad esempio Nicola di Autrecourt, *Quaestio*, in R. O'Donnell, *Nicholaus of Autrecourt*, cit., p. 268: “Utrum visio creaturae rationalis beatificabilis per verbum possit intendi naturaliter. Quod non quia omnis forma quae potest naturaliter intendi habet contrarium; patet inducendo in albedine et nigredine et sic de aliis”.
- 28 Cfr. Id., *Epistolae ad Bernardum*, I e II, in Id., *Correspondance; Articles condamnes*, a cura di C. Grellard, Vrin, Paris 2001, pp. 74-99. Ad esempio vedi *Epistola* I.4: “Quod non habetis certitudinem evidentie de existentia obiectorum sensus patet quia: nullus habet certitudinem de aliquo consequente virtute alicuius consequentie, in qua manifeste committitur fallacia. Sed sic est hic, nam per vos hic est fallacia: ‘albedo videtur; ergo albedo est’”; e I.7: “Item. Ex quo ex illo antecedente mediante notitia intuitiva non potest inferri evidenter ‘igitur albedo est’, tunc oportet aliquid addere ad antecedens, scilicet illud quod supra innuistis, scilicet quod albedo non est supernaturaliter in esse posita aut conservata”.
- 29 Id., *Epistola ad Egidium*, in Id., *Correspondance; Articles condamnes*, cit., pp. 120-131, in particolare vedi ad esempio § 13: “Nam cum eis proponitur quod non potest evidenter ostendi quod sit aliqua substantia, credunt, quod ymo, eoquod ista consequentia est bona ‘accidens est; ergo substantia est; sed albedo est accidens (ut dicunt); igitur.’ Et certe licet concedam consequentiam esse bonam. Describendo <enim> ‘accidens’ ut dixi, tunc consequentia est bona”.
- 30 Cfr. Id., *Tractatus*, cit., *Prol.* I, p. 36 [O'Donnell, p. 184]; I, pp. 108 e 112 [O'Donnell, pp. 194-195].

pensiero autrecourtiano, portando a domandarsi perché si ponga proprio l'*albedo* come il colore più bello di tutti.

Nel primo caso l'argomento è presentato per chiarire la distinzione tra la conoscenza della maggioranza, indiretta e parziale perché non evidente – che Nicola accosta all'adesione a fini pratici a un corpo di leggi – e quella del filosofo, diretta ed evidente, con cui quest'ultimo è capace di cogliere in profondità il senso delle cose³¹. La distinzione è funzionale alla risposta di Nicola all'accusa di presunzione, a proposito cioè dell'obiezione che le sue conclusioni non sono vere perché contrarie a quelle approvate dalla comunità. La seconda occorrenza compare nel contesto della distinzione tra la conoscenza *quia est* e quella *per modum quid vel qualis*, per chiarire che non si ha conoscenza evidente del modo in cui un desiderio sia presente ora a un soggetto e ora a un altro: si ha appunto una conoscenza di esistenza, ma non si conosce né che cosa sia né il modo in cui sia³². Similmente nell'ultimo caso l'argomento si presenta

31 Cfr. *Prolog.* I, p. 36 [O'Donnell, p. 184]: “Plus videbatur concludere ratio, scilicet quod conclusiones quas ego ponam non sunt verae quia directe contradictoriae conclusionibus approbatis in communitate. Primo apparet verum quod tale medium arguendi non est natum facere evidentiam de conclusione. Unde etsi Deus solum diceret caeco: albedo est color pulcherrimus colorum, et sciret caecus quod esset Deus, non tamen esset ista res evidens sibi quia careret propriis conceptibus terminorum, licet assentiret huic complexo sicut vero. Nunc in speculativis non quaerimus nisi ipsum scire ut res veniat in apparentia apud animam. Non est sicut in observantiis legalibus ubi quaeritur non cognitio sed opus; et ideo ibi talibus argumentis utitur legislator ut homines inducat ad assensum; nam scit, quod assensu posito sequetur opus. Sed hic non quaerimus nisi evidentiam”.

32 Ivi, I, p. 108 [O'Donnell, p. 194]: “Sed dubitatur circa illud quod dictum est, quod desiderium naturale est aliquando praesens alicui supposito quod ibit ad Nostram Dominam, et universaliter de allis actibus animae, et aliquando alii; determinetur ergo ille modus praesentiae. Dico quod non bene est qualificabilis seu determinabilis modus ille, sed non hoc singulariter contingit ei qui ponit aeternitatem in rebus, sed etiam aliis [...] in aliquibus habemus conceptum quasi per conceptum quia est, vel si est, sed non habemus conceptum aliquem per modum quid vel qualis. Et esset simile si caeco diceret ens quod non potest mentiri, et hoc sciret caecus ut supra dicebatur, videlicet quod albedo est pulcherrimus color colorum, sciret caecus quod hoc esset verum, et tamen nesciret quiddificare nec qualificare sermonem suum. Sic hic satis concludimus actum

nuovamente a proposito della distinzione tra la conoscenza di esistenza e quella di essenza, o del modo in cui una cosa è, questa volta nel contesto della conoscenza della realtà individuale di una qualità identica, come una bianchezza, che appare in due luoghi distinti: anche in questo caso il *gradus individualis* è conosciuto solo nella sua esistenza e non *per modum quid vel qualis*³³.

Risulta chiaro che l'argomento viene usato in modi diversi ma sostanzialmente per ribadire una idea centrale nella teoria autrecourtiana della conoscenza, cioè la consapevolezza che una conoscenza diretta e immediata ottenuta tramite i sensi è quella che garantisce un maggiore accesso alle cose stesse, una conoscenza certamente fallibile, ma che consente all'uomo una comprensione più profonda della realtà. L'apparenza diretta e immediata risulta perciò l'unica fonte tramite cui l'uomo può avvicinarsi a una conoscenza completa. La conoscenza indiretta è invece contrapposta a quella piena e dall'argomento su cui ci si è soffermati risulta che la conoscenza del cieco che il bianco è il colore più bello di tutti è di tipo indiretto. Egli infatti dà il proprio assenso a tale affermazione poiché proviene da Dio, tuttavia, nonostante la fonte assolutamente indiscutibile, egli non può comprendere a fondo l'affermazione, in quanto non può conoscere le cose direttamente, per mezzo della vista, e quindi non può che averne una conoscenza parziale.

Rivolgendo l'attenzione più specificamente al *pulchrum*, è opportuno domandarsi perché il bianco è scelto in tutti i tre luoghi

intelligendi esse nunc praesentem isti supposito, immo satis videtur apparere, et tamen non possumus qualificare praesentiam”.

- 33 Ivi, p. 112 [O'Donnell, p. 195]: “Hic tamen habemus medium ad probandum diversitatem, scilicet locorum; igitur probavimus identitatem in natura et diversitatem in gradu individuali, et ille gradus non venit per se apud sensum. Nam haec albedo non videtur nisi secundum aliquid commune sibi et alii albedini sibi aequali. Unde de ipso habemus quasi conceptum quia est, sed non habemus conceptum quid vel conceptum per modum qualis, secundum supradicta de caeco cui si loqueretur aliquis qui non posset mentiri, et diceret ei: albedo est pulcherrimus color colorum; haberet caecus conceptum quia esset, sed non haberet conceptum quid. Unde si peteretur ab eo: quid est quod loqueris? diceret: nescio. Igitur cum quaeritur an talis gradus sit nobilior natura acceptus in sua praecisione, cum lateat conceptus qui deberet esse medium terminandi illud quaesitum, non potest plene terminari”.



come il colore che Dio stesso dice essere il più bello. Per comprendere questo aspetto occorre considerare la questione all'interno della concezione metaforica della luce, dove cioè la luce è metafora delle possibilità e dei limiti della conoscenza e rappresenta la dimensione propriamente eterna, quindi naturale e divina. In questo senso è necessario soffermarsi brevemente sul senso che il termine *albedo* acquisisce in alcuni contesti dell'opera autrecourtiana. In rapporto alla *claritas* intesa come criterio di conoscenza, il termine *albedo* compare per delineare la pienezza della conoscenza; in rapporto alla questione del passaggio dall'essere al non essere, il termine rinvia alla dimensione di eternità; a proposito di una qualità che appare identica al senso e all'intelletto, l'*albedo* è l'esempio usato per significare l'identità di una cosa nonostante la differenza spaziale e temporale; in relazione alla questione della sostanza materiale e della quantità, la bianchezza in due cose è l'esempio per spiegare l'identità parziale. Si tratta di casi in cui emerge il riferimento alla luce, alla identità, alla eternità³⁴. È proprio per il senso che il termine *albedo* acquisisce all'interno dell'opera autrecourtiana che è possibile comprendere perché il bianco sia giudicato il colore più bello di tutti, più bello perché pienamente esprime la semplicità e l'armonia di un mondo eterno che risplende della luce di Dio, *mensura* di ogni conoscenza e *princeps totius naturae*³⁵.



34 Eco sottolinea che il bianco, per un certo simbolismo medievale, rappresenta la luce e la eternità, cfr. U. Eco, *Arte e bellezza nell'estetica medievale*, cit., p. 106-107. Per una comprensione del bianco all'interno del sistema simbolico dei colori nel corso del Medioevo si veda: M. Pastoureau, *Figures et couleurs: études sur la symbolique et la sensibilité médiévales*, Le Léopard d'or, Paris 1986, pp. 35-49, in particolare a p. 40 le virtù o qualità attribuite al bianco sono: purezza, castità, speranza, eternità, giustizia; si veda anche: Id., *Les signes et les songes. Études sur la symbolique et la sensibilité médiévales*, SISMEL Edizioni del Galluzzo, Firenze 2013, pp. 237-238 e 241 ss. A proposito del bianco nel contesto del sistema simbolico dei colori nella Chiesa, che comprende il valore liturgico, si può vedere: Id., *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Seuil, Paris 2004, pp. 135-147.

35 Per la idea di Dio come punto limite, *mensura*, di ogni conoscenza, ad esempio cfr. Nicola di Autrecourt, *Tractatus*, cit., I, p. 26 [O'Donnell, p. 282]; VI, p. 218; X, p. 330 [O'Donnell, p. 262].



Gli aspetti del pensiero autrecourtiano su cui ci si è soffermati, possono essere accostati ad altri autori per i quali si è parlato di “estetica della luce”, come ad esempio Roberto Grossatesta e Bonaventura da Bagnoregio³⁶, francescani che non hanno un legame diretto con il maestro lorenese, ma che consentono di riflettere ulteriormente sulla dimensione metaforica della luce nel pensiero di Nicola per alcune loro riflessioni di carattere platonico sulla luce. A proposito di Grossatesta, all’interno di quella che è stata definita una “metafisica della luce”, in cui – in accordo con la scienza *perspectiva* – è centrale pure l’aspetto matematico con cui si spiegano i fenomeni naturali, sono stati individuati elementi per una “estetica della luce” correlata alla “metafisica della luce”. Secondo Grossatesta Dio stesso è luce pura e la prima cosa creata è proprio un punto di luce che ha portato alla formazione delle creature. In questa visione sono evidenti le tonalità neoplatoniche, ancora più esplicite in quanto la luce pura coincide con il Bello, rendendo le creature tanto più belle quanto più si avvicinano alla fonte prima di ogni luminosità e bellezza, poiché appunto “la luce è quindi la bellezza e l’ornato di ogni creatura visibile”³⁷. La bellezza della luce non implica proporzioni, poiché è semplice, in quanto eguale a se stessa e quindi origine di ogni rapporto, e fruibile in modo immediato: “La grazia di una cosa si trova non nella misura, nel numero e nel peso come fosse da essa distinta, ma nel suo aspetto”³⁸.

Analogamente, pur con differenti presupposti metafisici e conoscitivi, nel pensiero di Bonaventura è presente una simile componente metaforica della luce di ispirazione neoplatonica e agostiniana. Anche per Bonaventura Dio è luce pura e, all’interno della

36 Cfr. E. De Bruyne, *Études d’esthétique médiévale*, cit., pp. 16-23, 224-226, 438-447; U. Eco, *Arte e bellezza nell’estetica medievale*, cit., pp. 96-101.

37 Robert Grosseteste, *Hexameron*, ed. R.C. Dales, S. Gieben OFM, The Oxford University Press, London 1982, Particula II: X.2, p. 99: “lux igitur est pulchritudo et ornatus omnis visibilis creature”.

38 *Ibidem*: “Ut non in numero, non in mensura, non in pondere ut alia, sed omnis ejus in aspectu gracia sit”. Sulla complessa nozione di *gratia* dal Medioevo al Rinascimento si può vedere: M. Rossi Monti, *Il cielo in terra. La grazia tra teologia ed estetica*, UTET, Torino 2008.

distinzione tra luce spirituale e luce corporea, le cose create sono più belle quanto più si avvicinano alla bellezza e luminosità divine:

la luce si dice propriamente delle cose spirituali e corporee, tuttavia si dice propriamente delle cose spirituali più che di quelle corporee [...] Infatti in modo appropriatissimo Dio è luce e hanno maggiore natura di luce le cose che a lui meglio si avvicinano.³⁹

dove appunto la luce per la propria nobiltà è il suo ornamento⁴⁰. Al di là delle differenze evidenti rispetto sia a Grossatesta sia a Nicola, quel che qui interessa sottolineare è la dimensione spirituale e divina della luce in senso proprio.

Nonostante nel pensiero autrecourtiano non sembri essere presente una tematizzazione così esplicita a proposito della luce, precedentemente si sono individuati elementi che fanno pensare a una qualche relazione con questo orizzonte di riflessioni sulla luce, con questa tradizione di derivazione platonica. Dal punto di vista concettuale, la semplicità della luce rinvia a un senso del bello più vicino alla dimensione divina poiché per certi versi precedente a ogni distinzione e quindi anche del concetto di proporzione tra le parti, di armonia, che appartiene al mondo creato, come dice Nicola, specchio del mondo intelligibile. La semplicità della luce e la sua dimensione eterna, divina, in Autrecourt si congiunge strettamente agli aspetti conoscitivi, divenendo criterio della conoscenza umana.

39 Bonaventura da Bagnoregio, *In secundum librum Sententiarum*, dist. 13, a. 1, q. 1, p. 311, in Id., *Opera omnia*, vol. 2, ed. studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1885: “lux de spiritualibus et corporalibus dicitur proprie, magis tamen proprie de spiritualibus quam de corporalibus [...] Propriissime enim Deus lux est, et quae ad ipsum magis accedunt plus habent de natura lucis”. Per questi aspetti cfr. anche M. Parodi, *Bellezza, armonia, proporzione da Agostino a Bonaventura*, in *La bellezza nel pensiero bonaventuriano: 54° Convegno di Studi Bonaventuriani. Bagnoregio, 17-18 giugno 2006*, in “Doctor Seraphicus”, 54, 2007, pp. 93-109 (http://www.doctorseraphicus.it/images/annate/2007_093-109_Parodi.pdf – ultimo accesso novembre 2020).

40 Cfr. Bonaventura da Bagnoregio, *In secundum librum Sententiarum*, dist. 2, pars 2, a. 1, q. 1, conclusio, p. 72, col. 1, in Id., *Opera omnia*, vol. 2, cit.: “Ipsa lux propter sui nobilitatem est sibi ornatus”.

Ma si tratta di una semplicità e di una eternità che, per così dire, si cristallizzano nell'esempio dell'*albedo* che nell'opera del lorenese compare più volte, in contesti diversi. A questo proposito, sebbene Nicola rifiuti il punto di vista *perspectivista* in più luoghi della sua opera, anche se, come ha messo in evidenza Grellard, in parte lo reinterpreta in chiave atomistica⁴¹, egli presenta tuttavia una distinzione – peraltro tradizionale – che si ritrova pure in Grossatesta con analogo senso. Grossatesta sia nel *De colore* sia nel *De iride* distingue la luce in “chiara o scura” mettendola in relazione con la sua quantità, cioè “poca o molta”: molta luce chiara in un mezzo trasparente è bianchezza, mentre poca luce in un mezzo impuro è nerezza⁴². La distinzione di carattere prevalentemente fisico ha un senso metaforico nell'opera autrecourtiana in quanto spesso collegata al percorso conoscitivo in cui prima il *lumen* poi la *claritas* indicano la prossimità alla cosa stessa, alla realtà in se stessa. Parimenti, si potrebbe spiegare entro questa concezione metaforica della luce il riferimento al comparire dei filosofi al cospetto di Dio “come specchi senza macchia e immagini della sua bontà”, dove è centrale l'idea della luminosità pura e della irradiazione luminosa propria della bontà divina, che in questo contesto diviene quasi progetto morale e civile⁴³.

41 Cfr. C. Grellard, *Croire et savoir. Les principes de la connaissance selon Nicolas d'Autrecourt*, cit., pp. 105-143.

42 Grossatesta, *De colore*, in *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, bischofs von Lincoln*, a cura di L. Baur, Aschendorffschen, Munster 1912, pp. 78-79; Id., *De iride*, in *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste*, cit., pp. 77. A questo proposito è interessante mettere in evidenza l'affinità della funzione metaforica della luce tra Grossatesta e Autrecourt soprattutto in relazione al concetto di *albedo*, in Grossatesta concepito all'interno di una più generale teoria dei colori: “albedinis essentiam tria constituent, scilicet lucis multitudo, eiusdemque claritas et perspicui puritas” (*De colore*, cit., pp. 78). Per le discussioni medievali sui colori e i loro rapporti con le teorie della conoscenza, si può tenere presente l'interessante studio K. Tachau, *Scholastics on Color in the Mind, Color in the World*, in *Forme e oggetti della conoscenza nel XIV secolo. Studi in ricordo di Maria Elena Reina*, a cura di L. Bianchi, C. Crisciani, “Micrologus Library”, 61, SISMEL Edizioni del Galluzzo, Firenze 2014, pp. 337-370.

43 *Tractatus*, cit., *Prol.* I, p. 26 [O'Donnell, p. 182]: “Tandem in processu temporis apparent divini quidam homines qui non totum tempus vitae suae consumerent in logicis sermonibus vel in distinguendo propositio-

L'esempio dell'*albedo* quindi, arriva forse a costituire un primo senso della concettualizzazione della bellezza nell'opera autrecourtiana, ossia quello relativo appunto al semplice, all'eterno, che si determina anche secondo una valenza metaforica, in cui si coglie il tendere verso queste dimensioni da parte dell'uomo per attingere alla pienezza del conoscere e dell'agire.

2.2 Ornatus, exornatio

Mentre i riferimenti alla luce nel pensiero autrecourtiano, come si è visto, portano a delineare un ambito metaforico in cui è possibile individuare un primo senso della concettualizzazione della bellezza, i riferimenti a *ornatus* ed *exornatio* sembrano condurre a un secondo senso, ancora più legato alla tradizione retorica nei cui testi è forse possibile cogliere la genesi di un concetto che avrà una lunga storia anche nel Medioevo. Sembra perciò possibile tracciare una duplice linea su cui tale nozione può essersi sviluppata, l'una propriamente retorica e l'altra legata a tematiche filosofiche. In generale, il concetto rinvia, nel primo senso, a un insieme di colori o figure che hanno la funzione di rendere bello, abbellire, adornare il discorso come figura di parola o di pensiero; nel secondo senso, rinvia a un particolare sensibile che presenta la medesima funzione, ma a proposito di un tutto determinato, sia esso della natura, dell'uomo o di un'*ars*.

Per cogliere il senso della teoria retorica dell'*ornatus* occorre ora soffermarsi su alcuni momenti significativi della sua storia a partire da un testo molto diffuso nel Medioevo, la *Rhetorica ad Herennium* dello pseudo-Cicerone, passando tramite Quintiliano⁴⁴, fino a toccare alcuni punti in cui autori medievali, in contesti e generi testuali differenti, hanno posto attenzione a questo tema facendo riferimen-

nes obscuras Aristotelis vel in quotando commenta Averrois, sed intellectum divinae legis manifestarent populo et radiis suae bonitatis undique diffusis sic viverent quod in conspectu gloriosissimi principis totius naturae apparerent sicut specula sine macula et imagines bonitatis illius”.

44 Per la presenza di Quintiliano nel Medioevo si rinvia al paragrafo *Coordinate della retorica medievale*.

to ai testi della retorica classica. Forse solo dopo aver ripercorso a grandi linee tali momenti significativi si potrà delineare il senso retorico da cui trae origine anche la nozione autrecourtiana di *ornatus* con cui si delinea il secondo senso della concettualizzazione della bellezza nel pensiero del maestro lorenese.

Nell'ambito retorico, come si legge ad esempio nella *Rhetorica ad Herennium*, conosciuta dai medievali come opera ciceroniana e che, insieme al giovanile *De inventione*, ha avuto grande diffusione nel Medioevo, l'*ornatus* si presenta come vera e propria teoria dell'abbellimento del discorso all'interno della *elocutio*, la terza parte della disciplina, preceduta da *inventio* e *dispositio* e seguita da *memoria* e *pronuntiatio*⁴⁵. Nella *Rhetorica ad Herennium* la teoria dell'*ornatus* è introdotta in seguito alla teoria degli stili, come ciò che consegue a uno dei tre pregi di una perfetta orazione, la *dignitas*, che porta l'oratore ad avere una *elocutio commoda et perfecta*:

La bellezza è quella che rende, screziandolo con la varietà, il discorso ornato. Essa si divide in figure di parole e di pensiero. La figura di parole è quella che è contenuta nella rifinitezza risaltante del linguaggio stesso; la figura di pensiero è quella che, non già nelle parole, ma negli stessi concetti presenta una tal quale bellezza.⁴⁶

45 A proposito della diffusione della *Rhetorica ad Herennium* nel Medioevo, si può segnalare che essa compare anche in una guida dello studente dell'Università di Parigi del 1240 come testo principale per lo studio della retorica. Si veda a questo proposito: C. Lafleur (a cura di), *L'enseignement de la philosophie au 13^e siècle: autour du Guide de l'étudiant du ms. Ripoll 109: actes du colloque international*, in "Studia artistarum", 5, Brepols, Turnhout 1997, p. XV. Dopo il XII secolo, i due libri del *De inventione* compaiono spesso all'interno della tradizione manoscritta dell'*Ad Herennium*, vedi: J.O. Ward, *Quintilian and the Rhetorical Revolution of the Middle Ages*, in "Rhetorica", 13, n. 3, 1995, p. 262. Per una presentazione sistematica della retorica, si può ad esempio ricordare: H. Lausberg, *Elementi di retorica*, il Mulino, Bologna 1968.

46 Cicerone (Pseudo), *La retorica a Gaio Erennio*, a cura di F. Cancelli, Mondadori, Milano 1998, p. 210-211 (da ora in poi *Rhetorica ad Herennium*): "Dignitas est, quae reddit ornatam orationem varietate distinguens. Haec in verborum et in sententiarum exornatione<s> dividitur. Verborum exornatio est, quae ipsius sermonis insignita continetur perpolitio. Sententiarum exornatio est, quae non in verbis, sed in ipsis rebus quandam habet dignitatem".

Nella *Institutio oratoria* di Quintiliano in un contesto in cui si riprende la retorica ciceroniana, la questione dell'ornamento del discorso è presentata nel più ampio quadro della polemica tra atticismismo e asianesimo, ossia tra il tipo di retorica più rigoroso e attento al contenuto, contrapposto a quello più rivolto alla ornamentazione e ai preziosismi. Quintiliano propone un modello di retorica che, riprendendo quello ciceroniano, tende a unire la bella forma con l'appropriatezza del contenuto, in una sintesi di saggezza ed eloquenza. La polemica contro una ricercatezza eccessiva della forma, delle parole, contrapposta all'attenzione non solo ai *verba*, ma anche alle *res*, si coglie ad esempio nel libro VIII quando l'autore introduce la trattazione della *elocutio*:

E se si deve spendere tutta la vita nello sforzo di trovare parole appropriate, chiare, ornate e di collocarle in modo opportuno, va perduto tutto il frutto dei nostri studi [...] Si presti dunque la più grande cura possibile allo stile, purché tuttavia si abbia la consapevolezza che non bisogna fare niente per amore delle parole, dal momento che le parole sono state trovate proprio per dare espressione ai concetti; e di esse le più degne di approvazione sono quelle che esprimono meglio il nostro stato d'animo e producono nell'animo dei giudici l'effetto da noi cercato.⁴⁷

L'attenzione dell'oratore, pure nell'ornare il discorso, deve essere rivolta alla migliore espressione delle cose che si vogliono significare, del proprio stato d'animo e infine deve essere rivolta a raggiungere nel modo migliore la finalità della *persuasio*. Il discorso ornato perciò è anche quello che conduce meglio all'assenso:

L'oratore si mette in buona luce anche con l'eleganza e con l'ornamento e mentre nelle altre parti aspira all'approvazione delle persone

47 Quintiliano, *Institutio oratoria*, cit., libro VIII, *Prooemium*, pp. 126-128: "quae ut propria sint et dilucida et ornata et apte conlocentur si tota vita laborandum est, omnis studiorum fructus amissus est [...] Sit igitur cura elocutionis quam maxima, dum sciamus tamen nihil verborum causa esse faciendum, cum verba ipsa rerum gratia sint reperta: quorum ea sunt maxime probabilia quae sensum animi nostri optime promunt, atque in animis iudicum quod nos volumus efficiunt".

colte, in questa invece ricerca anche il favore popolare e combatte con armi non solo efficaci, ma anche splendenti.⁴⁸

Sono proprio tali strumenti di ornamento che arrecano giovamento alla causa, in quanto, osserva Quintiliano, facilitano che questa sia creduta procurando ammirazione e diletto:

Ma non piccolo sarà il contributo di questo ornamento dello stile anche al successo della causa. Chi prova piacere nell'ascolto infatti da un lato presta maggiore attenzione, dall'altro è più disposto a prestar fede; perlopiù si lascia catturare dal piacere stesso; non di rado si fa trascinare dall'ammirazione.⁴⁹

Da queste parole introduttive di Quintiliano, si comprende come la teoria dell'ornato sia centrale al fine di garantire pienamente il raggiungimento della finalità del discorso retorico, la *persuasio*. Tale teoria consente l'unione tra le due dimensioni del contenuto e della forma, di una bella forma che coinvolge anche il sentimento, rendendo quindi il discorso diretto tanto all'intelletto quanto all'emozione.

Nelle due opere su cui ci si è soffermati emerge quindi che l'*ornatus* è inteso nell'*Ad Herennium* come ciò che consegue alla *dignitas*, alla bellezza e grandiosità del discorso con le figure di parola e di pensiero, nell'*Institutio* come ciò che contribuisce alla finalità della *persuasio* procurando ammirazione e diletto. Nel Medioevo la nozione di *ornatus* si presenta nuovamente secondo il duplice senso a cui prima si faceva riferimento, quello retorico e quello che ora si potrebbe definire retorico con incidenza su temi filosofici particolari: nel primo caso, nei trattati di retorica, compare come nelle fonti classiche a proposito delle figure di parola e di pensiero, nel

48 Ivi, libro VIII, § 3, p. 142: "Cultu vero atque ornatu se quoque commendat ipse qui dicit, et in ceteris iudicium doctorum, in hoc vero etiam popularem laudem petit, nec fortibus modo sed etiam fulgentibus armis proeliatur".

49 *Ibidem*: "Sed ne causae quidem parum conferet idem hic orationis ornatus. Nam qui libenter audiunt et magis adtendunt et facilius credunt, plerumque ipsa delectatione capiuntur, nonnumquam admiratione auferuntur".

secondo caso compare in relazione alla natura e all'*ars*. Cassiodoro – come ha messo in evidenza De Bruyne – scrivendo secondo i precetti della retorica, descrive la bellezza sensibile delle creature con concetti che provengono dalla tradizione retorica⁵⁰, che conosce soprattutto tramite le opere ciceroniane *De inventione* e *Rhetorica ad Herennium* e la *Institutio oratoria* di Quintiliano⁵¹. D'altra parte, definendo le parti della retorica, Cassiodoro utilizza il vocabolario classico della concezione proporzionale del bello, su cui si innesta l'*ornatus*⁵².

Nel corso del Medioevo l'opposizione tra il rigore, la sobrietà, e la ornamentazione, il preziosismo, si ripropone in differenti contesti, in ambito sia artistico sia retorico. La costituzione del termine *ornatus* sembra precisarsi tramite il convergere della tradizione retorica per esprimere concezioni collegate ad arti plastiche, quando vengono descritte le peculiarità di una costruzione architettonica, sottolineandone la sobrietà e il rigore, tramite una terminologia di derivazione retorica. Come ha mostrato De Bruyne, Hugues di Fouilloi, monaco cistercense a favore di una concezione rigorista e ispirandosi alla tradizione classica di Vitruvio e della retorica, osserva che nell'architettura bisogna tenere presenti tre cose: la *positio*, la *dispositio* e la *compositio*⁵³. Diversamente, l'abate cluniacense Suger, progettando la ricostruzione della cattedrale di Saint Denis, propone un modello di bellezza architettonica basato sull'ornamento e il preziosismo, secondo cui, tramite la contemplazione

50 E. De Bruyne, *Études d'esthétique médiévale*, cit., vol. 1, pp. 35-36.

51 Interessante quanto riporta Pierre Hadot a questo proposito: Cassiodoro fa redigere un *corpus* retorico che comprende i due libri del *De inventione* di Cicerone, i dodici libri della *Institutio oratoria* di Quintiliano, il commentario di Mario Vittorino sul *De inventione* di Cicerone e l'*Ars rhetorica* di Fortunaziano, consigliandone la lettura e probabilmente contribuendo a fare diventare il *De inventione*, osserva Hadot, il testo di retorica più letto nel Medioevo. Cfr. P. Hadot, *Marius Victorinus*, cit., pp. 74-76.

52 Cassiodorus, *Institutiones* (CPL 0906) libro II, I.2: "Schemata sunt transformationes sermonum vel sententiarum ornatus causa positae" (citato anche in E. De Bruyne, *Études d'esthétique médiévale*, cit., p. 40).

53 E. De Bruyne, *Études d'esthétique médiévale*, cit., vol. 1, p. 506.

“degli ornamenti nuovi e antichi”⁵⁴, l’uomo non distoglie l’occhio della mente dalle realtà intelligibili come pensavano i cistercensi, bensì proprio attraverso la bellezza materiale è in grado di elevarsi a quella superiore⁵⁵.

Tuttavia l’*ornatus* è un concetto che non solo coinvolge retorica e arte, ma rappresenta pure il punto di incontro tra discorso e natura. Nella tradizione cistercense dei commenti al *Timeo*⁵⁶, l’*exornatio mundi* è il momento in cui la materia viene informata dalla idea intelligibile, portando a una nozione di bellezza, come ha notato Eco, che diventa fondamentale per i secoli successivi, ossia a una nozione di bellezza come struttura individuante delle cose⁵⁷. È significativo inoltre che il concetto di ornato compaia riferito alla natura, ma in un quadro filosofico in cui il mondo è concepito agostinianamente come discorso di Dio all’uomo⁵⁸.

In un contesto differente non più monastico, bensì cittadino delle scuole, ma sempre nel XII secolo, la riflessione di Giovanni di Salisbury sul rapporto tra teoria e prassi sembra coerente con quella di Quintiliano a proposito dell’equilibrio tra saggezza ed eloquenza. In Giovanni tale equilibrio si traduce nei termini del rapporto tra filosofia ed eloquenza, in cui la finalità persuasiva del discorso rivolta a condurre all’azione non può prescindere da una riflessione teorica⁵⁹. Come in Quintiliano, si riprende qui l’ideale ciceroniano

54 Sugerius Sancti Dionysii Abbas, *Liber de rebus in administratione sua gestis* (PL 186), cap. XXXII; (cit. anche in U. Eco, *Arte e bellezza nell'estetica medievale*, cit., p. 46): “tam nova quam antiqua ornamentorum”.

55 E. De Bruyne, *Études d'esthétique médiévale*, cit., vol. 1, p. 513.

56 Su questo tema, si veda ad esempio: ivi, pp. 625-671; U. Eco, *Arte e bellezza nell'estetica medievale*, cit., pp. 75-78.

57 Ivi, p. 76.

58 Cfr. M. Parodi, *Il conflitto dei pensieri: studio su Anselmo d'Aosta*, Lubrina Editore, Bergamo 1988, pp. 65-88.

59 Cfr. M. Dal Pra, *Giovanni di Salisbury*, Bocca, Milano 1951, pp. 35-63; sul rapporto tra *ratio* ed *eloquentia*, che rientra nella riflessione più generale sulla questione del rapporto tra filosofia e *trivium*, tra cultura e azione, cfr. Iohannes Sarisberiensis, *Metalogicon* (CCCM 98) I.1, come ad esempio quando afferma: “Sicut enim eloquentia non modo temeraria est sed etiam caeca quam ratio non illustrat, sic et sapientia quae usu uerbi non proficit, non modo debilis est, sed quodam modo manca”. Il primo libro del *Metalogicon* è interessante dal nostro punto di vista perché è la



dell'oratore secondo cui la tecnica retorica deve essere basata su una solida formazione filosofica, storica e giuridica. Il progetto di Giovanni si contrappone sia al mero verbalismo del logicismo, i cui puri artifici teorici sono senza alcuna implicazione pratica, sia al vuoto praticismo dei cornificiani, il cui riferimento alla dimensione pratica esclude ogni base culturale⁶⁰. All'interno di questo quadro teorico, per il nostro discorso è interessante notare come i riferimenti all'*ornatus* del discorso siano coerenti alla linea ciceroniano-quintiliana. Così, in accordo con il *De oratore* di Cicerone e con la *Institutio* di Quintiliano, nel primo libro del *Metalogicon* Giovanni afferma: “si usa la metafora talvolta per necessità, talvolta per ornamento del discorso”⁶¹; e similmente, a proposito dell'uso dei tropi, osserva: “chiarezza e facilità di comprensione sono qualità particolarmente apprezzabili del discorso e le figure retoriche vengono usate o per necessità o per ornamento”⁶².

parte che presenta con più frequenza riferimenti alle opere di Cicerone e Quintiliano. Sulla presenza di Quintiliano nel pensiero di Giovanni di Salisbury, si possono vedere gli studi: J.J. Murphy, *La retorica nel Medioevo. Una storia delle teorie retoriche da s. Agostino al Rinascimento*, cit., pp. 147-149; e il più recente W. Verbaal, *Teste Quintiliano: Jean de Salisbury et Quintilien. Un exemple de la crise de l'autorités au XII^e siècle*, cit., pp. 155-170. A proposito delle fonti classiche nel pensiero di Giovanni di Salisbury vedi pure C. Grellard, *Jean de Salisbury et la renaissance médiévale du scepticisme*, Les Belles Lettres, Paris 2013, pp. 30-35. Per studi più generali su Giovanni di Salisbury si possono vedere: C. Grellard, F. Lachaud (a cura di), *A Companion to John of Salisbury*, Brill, Leiden 2015; C. Grellard, F. Lachaud (a cura di), *Jean de Salisbury, nouvelles lectures, nouveaux enjeux*, SISMEL Edizioni del Galluzzo, Firenze 2018.

- 60 Sul rapporto tra saggezza ed eloquenza in relazione al progetto culturale ed educativo di Giovanni, vedi anche C. Grellard, *Jean de Salisbury et la renaissance médiévale du scepticisme*, cit., pp. 107-131.
- 61 Iohannes Sarisberiensis, *Metalogicon*, I.19: “Fit autem translatio nunc quidem necessitatis causa, nunc ornatus”.
- 62 Ivi, I.22: “Virtus enim sermonis optima est perspicuitas et facilitas intelligendi, et scematum causa est, necessitas aut ornatus”. Tra le traduzioni dell'opera, si segnala quella francese a cura di F. Lejeune (Vrin, 2009) che tra le altre cose segnala le fonti ciceroniane e quintiliane di questi due passi citati (alle pp. 140 e 148).



La diffusione della retorica ciceroniana, meno filosofica di quella aristotelica e più rivolta agli aspetti pratici, cioè etici e politici, nelle università del Duecento e del Trecento, è testimoniata dai numerosi riferimenti all'*auctoritas* di Cicerone, *magister eloquentiae*; si tratta di una continuità che si mantiene anche per la fortuna nel corso del Medioevo di altri autori ciceroniani, come appunto Quintiliano⁶³. Testi duecenteschi di origine parigina, come il commento ai *Topici* boeziani di Nicola da Parigi, o di origine inglese, come i commenti agli *Analitici* di Robert Kilwardby, presentano numerosi riferimenti alla *Rhetorica ad Herennium*⁶⁴, come si comprende ad esempio dalla definizione della disciplina contenuta nel commento ai *Topici*, in cui si sottolinea che essa, se da una parte appartiene alla filosofia razionale, dall'altra, poiché si occupa di questioni civili, è subordinata alla filosofia morale⁶⁵. Per il nostro discorso è inoltre interessante la distinzione tra dialettica e retorica, da Nicola da Parigi posta nel soggetto, per cui mentre la dialettica si occupa della parola che significa il vero o il falso, la retorica si occupa di quella ornata o non ornata⁶⁶. Similmente Kilwardby mette in evidenza che "l'intento persuasivo è perseguito per mezzo di una retorica ornata e di una moderata gestualità del corpo"⁶⁷.

Si può ricordare infine un testo più vicino a Nicola di Autrecourt che è testimone della presenza della retorica ciceroniana e il cui autore ha avuto importanza nel contesto universitario parigino del

63 Ad esempio a questo proposito cfr. J.J. Murphy, *La retorica nel Medioevo. Una storia delle teorie retoriche da s. Agostino al Rinascimento*, cit., pp. 103-152.

64 Cfr. P.O. Lewry OP, *Rhetoric at Paris and Oxford in the Mid-Thirteenth Century*, in "Rhetorica", 1, n. 1, 1983, pp. 45-63.

65 Ivi, pp. 49-50.

66 Cfr. Nicolaus Parisiensis, *Notulae super librum Topicorum Borthii, Lectio 1*, in ms. München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 14460 f. 161vb: "non est idem subiectum in dyalectica et in rethorica, quia in rethorica subiectum est sermo sub istis differentiis, ornatum et inornatum" (citato in P.O. Lewry, *op. cit.*, p. 50).

67 Robert Kilwardby, *Notulae Priorum analyticorum Aristotelis, Prol.* (ms. Oxford, Merton College 280, fol. 85va), citato in P.O. Lewry, *op. cit.*, p. 48: "per ornatam <e>loquenciam et moderatum corporis gestum".

Trecento. Il trattato *Exornationes verborum* di Pietro Aureolo⁶⁸ è un compendio relativo alle parti della *Rhetorica ad Herennium* dedicate alle figure di parola (IV.19-46), composto non per finalità speculative, bensì come applicazione della teoria dell'*ornatus* alla composizione di sermoni⁶⁹. È interessante notare che Aureolo rielabora il testo pseudo-ciceroniano con un latino più semplice e modifica gli esempi originali con esempi biblici⁷⁰.

L'origine e la portata retorica del termine *ornatus* sembra quindi confluire nel senso filosofico relativo al bello, delineando un concetto consolidato da una lunga tradizione di cui si sono sottolineati solo alcuni momenti, ma che pare determinante per coglierne una continuità che nel tempo ha conservato le due dimensioni. Non sembra neppure da escludere che la dimensione per così dire filosofica e relativa al bello, che, come si è visto, compare tanto a proposito della natura quanto dell'arte (ma anche relativa al corpo umano, come si legge ad esempio in Tommaso d'Aquino⁷¹), sia connessa alla dimensione retorica, cioè del discorso, se si pensa che nonostante le sfumature differenti, nelle tradizioni e negli autori, nel Medioevo rappresenta una costante l'idea dell'analogia tra Dio, la natura e l'uomo, tra discorso divino e discorso umano. Certamente si tratta di un'idea che si differenzia secondo le tradizioni, come nel caso di quella agostiniana, da cui emerge un'analogia di proporzionalità, e di quella tomista, in cui l'analogia è di attribuzione; ma è anche un'idea che si distingue in differenti autori, poiché – pur all'interno della stessa tradizione agostiniana – si può individuare un differente uso dell'analogia di Agostino rispetto al monachesimo, ad esempio cistercense. È proprio sulla base di questa analogia di fondo, di qualunque tipo essa sia, che forse anche

68 Petrus Aureoli, *Exornationes verborum*, ed. W.O. Duba, 2010, consultabile on-line all'indirizzo: <http://www.peterauriol.net/auriol-pdf/Auriol-Exornationes.pdf> (ultimo accesso novembre 2020).

69 Sulla presenza della retorica ciceroniana nell'*ars praedicandi* si rinvia ancora a J.J. Murphy, *La retorica nel Medioevo. Una storia delle teorie retoriche da s. Agostino al Rinascimento*, cit., pp. 305-403.

70 Cfr. W.O. Duba, *Peter Auriol the Rhetorician: A Recently Discovered Treatise on Rhetorical Figures*, in "Bulletin de Philosophie Médiévale", 51, 2009, pp. 63-73.

71 Cfr. E. De Bruyne, *Études d'esthétique médiévale*, cit., vol. 2, p. 339.

dal punto di vista teorico è stato possibile mantenere la comprensione semantica, retorica e filosofica, di un concetto come *ornatus*.

Si può allora proporre di leggere i momenti in cui tale termine compare nelle pagine autrecourtiane alla luce di tale convergenza semantica, che ha acquisito ulteriore senso tracciando alcuni momenti del suo sviluppo nella storia. Nelle pagine autrecourtiane l'*ornatus* compare soprattutto nel senso relativo a specifici ambiti di riflessione filosofica, ma converge con la nozione retorica a proposito della idea del particolare che rende bello, che adorna un tutto.

Così nel primo trattato sulla eternità delle cose, quando Nicola delinea i principi della sua spiegazione probabilistica della natura che pone come ipotesi l'eternità del mondo e l'esistenza degli atomi, il riferimento all'ornato si inserisce in una idea di natura le cui parti sono proporzionalmente ordinate tra loro per formare un intero ugualmente perfetto:

I filosofi si sono serviti di questi principi; secondo l'esposizione che se ne è fatta, si tratta di principi di cui intendo comunque servirmi come probabili per mostrare che la cosa particolare che esiste ora esiste sempre, argomentando così: ogni cosa che ora esiste per il bene e l'ornato di ogni aspetto di un intero, sempre egualmente perfetto, esiste sempre; ma questo è il caso di questa cosa particolare; infatti, secondo ciò che si è detto sopra, essa non esiste se non perché è bene che esista, secondo il primo principio posto in precedenza. Esiste per il bene di tutta la moltitudine degli enti perché l'universo è un intero connesso secondo il secondo e il terzo principio e l'universo è sempre perfetto secondo il quarto principio; quindi questa cosa esisterà sempre.⁷²

72 *Tractatus*, cit., I, p. 68 [O'Donnell, p. 186]: "Istis principiis philosophi usi sunt, quibus, declaratione eorum sic facta, volo uti ut probabilibus ad ostendum quod haec res particularis quae nunc est semper sit, arguendo sic: omnis res quam nunc esse est ad bonum et ornatum totius multitudinis alicujus totius semper aequaliter perfecti est semper; sed sic est de ista re; nam secundum supradicta non est nisi quia bonum est ipsam esse secundum principium primum suprapositum. Est ad bonum totius multitudinis entium quia universum est totum connexum secundum secundum et tertium principium et universum est semper perfectum secundum quartum principium; ergo ista res semper erit".

L'*ornatus* è qui il particolare la cui esistenza è in funzione del tutto, che lo adorna per la sua esistenza attuale e insieme eterna.

In modo analogo, nel trattato ottavo, la nozione *ornatus* ricompare con un significato simile, questa volta si sottolinea la peculiare singolarità che costituisce l'ornamento della natura, ora considerato in se stesso, perché, proprio in quanto individuo unico, è parte della perfezione del tutto:

[...] se Socrate è bianco, ora potrà dire: assolutamente nessuno è colorato con lo stesso colore; oppure quando uno vede o comprende questa bianchezza, può dire: in questo momento assolutamente nessun altro vede questa bianchezza con la stessa visione, perché, come si è detto, nell'universo non si possono dare più effetti completamente uguali. E da ciò seguirà che questa bianchezza è parte della perfezione dell'universo, per il fatto che nell'universo non capita di trovarne una del tutto uguale, al punto di rendere uguali specie e individuo. Si comprende così che la natura risulta ornata proprio perché in quella cosa esiste quella bianchezza che esiste in essa solo perché è in essa che si dà. E se dici: gli individui non sono parte della perfezione dell'universo; rispondo che l'individuo è da intendere secondo un duplice senso: l'individualità della natura e l'individualità del luogo.⁷³

L'ornamento della natura che contribuisce alla sua perfezione è quindi nell'individuo che si determina nel qui e ora, nel particolare del bianco che inerisce a un certo soggetto, nel particolare bianco visto da una singola visione.

Più avanti, nel trattato decimo, l'*ornatus* compare tra le condizioni di perfezione dell'universo:

73 Ivi, VIII, p. 288 [O'Donnell, p. 151]: "si Socrates sit albus, poterit dicere nunc: nemo est omnino tali colore coloratus, vel quando videt hanc albedinem vel intelligit, potest dicere: nullus videt hanc albedinem pro nunc omnino tali visione, quia, ut dictum est, non est dare in universo plures effectus omnino similes. Et sequetur ex hoc quod haec albedo est de perfectione universi quia ex quo non contingit reperire omnino talem in universo, quodammodo idem est species et individuum. Unde exornatur natura inexistencia talis rei quae non inexistit nisi quia hoc inexistit. Et si dicas: individua non sunt de perfectione naturae, dico quod duplex est individuum: individuum naturae et individuum loci".

Inoltre, come si sosteneva sopra, ogni entità possibile, la cui posizione sarebbe conveniente e un contributo all'ornamento dell'universo, esiste; ma quella è una entità possibile, ossia una causa che direttamente corrisponde all'effetto; infatti non include contraddizione nel concetto, e la sua posizione è conveniente; sembra infatti conveniente che ogni effetto sia prodotto da una causa a sé conveniente.⁷⁴

In questo passo l'*ornatus* assieme al *conveniens*, su cui ci si soffermerà in seguito, è condizione affinché un essere possibile esista, affinché un essere particolare sia parte della perfezione dell'universo, in questo caso nel contesto della causalità il cui rapporto con l'effetto sia proporzionato⁷⁵.

La nozione retorica di *ornatus* compare quindi come concetto filosofico che consente di spiegare un aspetto rilevante della filosofia naturale autrecourtiana, mantenendo il significato connesso alla idea di bellezza concreta e particolare. Ma suggerisce pure un nesso metaforico con la dimensione del discorso, su cui ci si soffermerà meglio in seguito, ma di cui ora si può sottolineare che anche in questo contesto l'ornato rimanda a particolarità funzionali alla bellezza di un tutto⁷⁶. La dimensione concreta e particolare del-

74 Ivi, X, p. 304 [O'Donnell, p. 255]: "Item, sicut arguebatur supra, omnis entitas possibilis, cujus positio esset conveniens et ad ornatum universi, est; sed illa est quaedam entitas possibilis, scilicet causa directe correspondens effectui; non enim includit repugnantiam in conceptu, et ejus positio est conveniens; <conveniens> enim videtur quod quilibet effectus producat a causa sibi convenienti".

75 Per la rilevanza del *conveniens* nel pensiero autrecourtiano si veda: Z. Kaluza, *La convenance et son rôle dans la pensée de Nicolas d'Autrecourt*, cit., pp. 84-126, su cui ci si soffermerà nel paragrafo successivo.

76 L'idea di *ornatus* come bellezza nel discorso, in questo caso dialettico, inteso nei termini del rapporto tra tutto e parti, è presente ad esempio in Kilwarbdy: "Ornatus vero rei est dispositio parcium alicuius sermonis tocius intellectu apprehendente; et hec dispositio magnificat rem de qua disputatur, et spectat ad dyalecticum, et facit [quod] propositionem libencius retineri et concedi. Et quoniam ex huiusmodi dispositione relinquitur ornatus et pulcritudo tocius; pulcritudo autem tocius est in duobus, scilicet in reductione parcium universi ad totum et in divisione tocius in partes: ideo ad ornatum ponuntur duo elementa, scilicet induccio et divisio". (*Notulae super VIII Topicorum Aristotelis, Lectio 3*, in ms. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. B.4.1618, p. 141b, citato in P.O. Lewry, *op. cit.*, p. 51, n. 19).

la bellezza che emerge a partire dal concetto di *ornatus*, permette quindi di delineare uno dei sensi in cui si declina la concezione autrecouriana del bello. Un senso che d'altra parte si integra, come si vedrà, con altre accezioni, fino a convergere in una costellazione di sensi inquadrata in una specifica istanza fondazionale. La peculiare fondazione probabilistica della filosofia della natura di Autrecourt consente forse di osservare come le categorie che certamente costituivano un orizzonte metafisico di ispirazione platonica, che sottolinea il legame tra essere, vero, bene e bello⁷⁷, siano reintegrate all'interno di questa peculiare prospettiva fondazionale che le rende parte di un orizzonte non tanto propriamente metafisico – a meno che lo si intenda in senso per così dire *minore*, indebolito – bensì piuttosto *argumentativo*, in un senso che si cercherà di rendere più perspicuo in seguito.

Nelle pagine autrecourtiane in cui compare *ornatus*, come si è visto nei passaggi analizzati, non si accostano esplicitamente le dimensioni relative al discorso e alla natura. Tuttavia è interessante notare che nel trattato quinto, a proposito della questione se il movimento sia distinto dal mosso, il termine compare riferito al discorso. Il trattato si apre infatti con una netta presa di posizione da parte di Nicola a favore della identità tra il movimento e il corpo che si muove, osservando:

Si ponga attenzione al fatto che, come qualcuno sostiene, i termini 'moto', 'movimento' furono inventati solo per ornamento del discorso. Per cui se le proposizioni in cui compaiono si risolvessero a livello verbale verrebbero meno molte difficoltà verbali o reali.⁷⁸

Distanziandosi nettamente dalla posizione di origine aristotelica a favore della distinzione, secondo Nicola i due termini sono stati istituiti *propter ornatum*, cioè per abbellire, per rendere più

77 Sul bello e le sue relazioni con essere, vero e bene si può vedere: U. Eco, *Arte e bellezza nell'estetica medievale*, cit., cap. 3.4; O. Boulnois, I. Moulin (a cura di), *Le beau et la beauté au Moyen Âge*, cit.

78 *Tractatus*, cit., V, p. 186 [O'Donnell, pp. 223-224]: "Advertendum est, sicut dicit unus, haec nomina 'motus,' 'motio' non fuerunt inventa <nisi> propter ornatum. Unde si propositiones in quibus talia ponuntur resolverentur in verba multae difficultates vel dictae vel reales cessarent".

elegante il linguaggio. Si sta cioè rilevando che l'uso del linguaggio ornato, cioè l'uso retorico del linguaggio⁷⁹, che in questo caso è teso a rendere un verbo con un nome, comporta una confusione concettuale che dal punto di vista filosofico, dialettico, crea molte difficoltà. Sono evidenti alcuni presupposti filosofici molto interessanti, ossia il riferimento implicito a Ockham, relativo tanto alla tesi a favore della identità del movimento con il corpo mosso, sostenuta dal *Venerabilis Inceptor* sulla base della teoria della connotazione dei termini, quanto all'accento posto sulla semplificazione a cui essa condurrebbe, osservazione che richiama il principio occamista di parsimonia⁸⁰.

Il riferimento a Ockham è ancora più importante se si pensa ai passaggi della sua opera in cui l'*ornatus* compare proprio per indicare un uso retorico del linguaggio, contrapposto all'uso filosofico che invece mira alla brevità del discorso, per cui in entrambi i casi alcuni nomi significano propriamente non *res*, ma *verba*:

Infatti il termine 'mutamento' non significa una cosa in senso assoluto, come 'uomo', 'asino' o 'bianco', ma è introdotto talvolta per ornamento del discorso, in quanto a questo scopo talvolta un termine si pone convenientemente in un luogo in cui il termine da cui deriva non avrebbe la stessa funzione di ornamento. Altre volte il termine si pone per brevità, come in questa sintetica espressione 'ogni mutamento deriva da un agente' che equivale all'enunciato completo 'tutto ciò che muta, muta a causa di un agente', e così in molte altre espressioni.⁸¹

79 Si ricordi la distinzione di Nicola da Parigi tra dialettica e retorica, per cui la parola può essere vera e falsa, oppure ornata e non ornata (P.O. Lewry, *op. cit.*, p. 50).

80 Per il rapporto di Nicola con la teoria occamista del movimento, cfr. Z. Kaluza, *Les catégories dans l'Exigit ordo. Étude de l'ontologie formelle de Nicolas d'Autrécourt*, cit., pp. 97-124.

81 Guillelmus de Ockham, *Expositio in libros Physicorum Aristotelis*, lib. 3, cap. 2, par. 5, in Id., *Opera Philosophica IV*, ed. V. Richter, G. Leibold, The Franciscan Institute of St. Bonaventure University, New York 1985, p. 426: "Non enim hoc nomen 'mutatio' significat aliquam unam rem absolute sicut facit hoc nomen 'homo' vel hoc nomen 'asinus' vel hoc nomen 'albedo', sed introductum est ut aliquando ponatur gratia ornatus locutionis, quia quantum ad ornatum convenienter aliquando ponitur in uno loco in quo non ita ornate poneretur verbum a quo descendit; aliquando autem ponitur causa brevitatis, sicut ista oratio brevis 'omnis

Che l'uso ornato del discorso sia di tipo retorico è testimoniato, oltre che – come si è visto – da Nicola da Parigi, pure dallo stesso Ockham, quando a proposito di questioni che coinvolgono la teoria dei termini, egli scrive: “E tali termini si usano talvolta per la metrica in grammatica, talvolta per l'ornato come nella retorica, talvolta per brevità come in filosofia”⁸². Sembra evidente, allora, come per Ockham e quindi per Autrecourt pure in tale contesto *ornatus* rinvii alla funzione appunto di abbellimento di una parte, in questo caso di un nome, all'interno di un tutto, la frase.

L'origine retorica della nozione *ornatus* permette quindi di individuare un secondo senso della concettualizzazione della bellezza nelle pagine autrecourtiane. Vicino al senso che rileva la *simplicitas* propria del bello connesso alla metafora della luce, ne emerge uno che ne coglie gli elementi relativi al molteplice, che introduce la complessità di un tutto composto di parti. In questo caso l'*ornatus* è un particolare, ma compreso nel più ampio relazionarsi armonico tra parti.

Forse quindi non si mette invano in evidenza un possibile legame – come si vedrà poi, di carattere analogico – tra discorso e natura, nel momento in cui si sottolinea come un intero sia abbellito, reso elegante, dai propri particolari. Così la bellezza dell'universo appare tramite i suoi ornamenti, sia nel caso di enti particolari che esistono sempre, e che come tali rendono bello il tutto di cui sono

mutatio est ab agente' valet istam totam orationem 'omne quod mutatur, ab aliquo agente mutatur', et sic est de multis aliis”.

- 82 Guillelmus de Ockham, *Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis*, q. 63, in Id., *Opera Philosophica VI*, ed. S. Brown, St. Bonaventure University, New York 1984, p. 569: “Et talia ponuntur aliquando causa metri in grammatica, aliquando causa ornatus ut in rhetorica, aliquando causa brevitatis ut in philosophia”. Il termine *ornatus* ricompare con lo stesso senso pure in *Tractatus de quantitate*, q. 1, a. 3, in *Opera Theologica X*, ed. C.A. Grassi, The Franciscan Institute of St. Bonaventure University, New York 1986, p. 30: “Et hoc, quia hoc nomen 'instans' et hoc nomen 'generatio' et huiusmodi non sunt nomina finita habentia finitas significationes, quasi significant praecise res quasdam pro quibus habeant supponere, ad modum quo talia nomina 'homo', 'asinus', 'albedo', 'nigredo', 'calidum', 'frigidum' habent finitas significationes. Sed sunt quaedam nomina derivativa a verbis vel aliis partibus orationis, vel consimilia talibus, quae non sunt instituta nisi causa metri vel ornatus vel brevitatis locutionis”.

parte⁸³, sia nel caso della causalità in cui un rapporto conveniente tra una causa e il suo effetto, dove cioè la prima non è né in eccesso né in difetto rispetto alla seconda, costituisce un'entità la cui posizione è non solo possibile e conveniente ma anche *ad ornatum universi*⁸⁴. L'ornamento dell'universo può quindi essere una cosa particolare del mondo, un rapporto adeguato di causalità, ma anche – come si legge nel trattato ottavo – una qualità come l'*albedo* che, considerata come un bianco particolare, cioè che esiste *hic et nunc*, e quindi non come una bianchezza che esiste come specie, costituisce una *exornatio* della natura, per il semplice fatto di esistere qui e ora⁸⁵. Il legame tra ambito retorico e la sua incidenza su particolari questioni filosofiche, a questo punto, sembra perciò essere dovuto al confluire del primo senso di *ornatus* nel secondo, delineando un concetto al confine tra discorso e natura che permette di iniziare a cogliere la *retoricità* della bellezza nel pensiero autrecourtiano.

2.3 Conveniens, decens

Un altro senso del bello legato non alla semplicità, bensì al molteplice e alle relazioni tra parti di un tutto, è il *conveniens*, anch'esso concetto retorico che presenta una incidenza su questioni filosofiche particolari. Il *conveniens* nella tradizione spesso compare accanto ad altri termini, che in un certo senso specificano con sfumature differenti il suo significato, come ad esempio *aptum*, *decor* e *decens*. In generale, secondo il senso retorico, *conveniens* significa la *virtus dispositionis*, esterna e interna, ossia la capacità dell'oratore di disporre in modo appropriato le parti del proprio discorso e di adattare al soggetto trattato, allo stile, alle circostanze, alla pro-

83 *Tractatus*, cit., I, p. 68 [O'Donnell, p. 186].

84 *Ivi*, X, p. 304 [O'Donnell, p. 255].

85 *Ivi*, VIII, p. 288 [O'Donnell, p. 151]: “Et sequetur ex hoc quod haec albedo est de perfectione universi quia ex quo non contingit reperire omnino talem in universo, quodammodo idem est species et individuum. Unde exornatur natura inexistencia talis rei quae non inexistit nisi quia hoc inexistit. Et si dicas: individua non sunt de perfectione naturae, dico quod duplex est individuum: individuum naturae et individuum loci”.

pria persona e all'uditorio⁸⁶. Nelle trattazioni medievali della retorica, l'idea permane e si trasmette, come per la retorica ciceroniana, all'interno dell'*elocutio* e in seguito alla teoria dello stile.

Come si è visto, la riflessione sulla retorica nel Medioevo, soprattutto prima della diffusione della *Retorica* aristotelica, passa anche attraverso Cicerone e Quintiliano. Ad esempio, autori come Cassiodoro e Isidoro di Siviglia non fanno esplicito riferimento alla teoria della *convenientia*, dell'*aptum*. Tuttavia il primo, all'interno del libro secondo delle *Institutiones* dedicato alla retorica, quando tratta l'*elocutio* si riferisce esplicitamente alle autorità di Cicerone e Quintiliano⁸⁷. Isidoro accenna al legame tra *conveniens* e *aptum* dopo avere trattato la *elocutio* e la teoria dello stile, cioè quando si sofferma sui vizi (“nelle lettere [...] nelle parole [...] nelle frasi”⁸⁸) che una buona *elocutio* deve evitare, “nelle lettere, affinché la costruzione sia adatta e conveniente”⁸⁹. Tra gli altri, De Bruyne ha notato che la relazione appropriata tra forma e contenuto, come anche quella tra orazione stessa e circostanze esterne, è retta dal principio aristotelico di *prepon*⁹⁰, concetto che viene ri-

86 Cfr. H. Lausberg, *op. cit.*, pp. 39, 41-68.

87 Cassiodorus, *Institutiones* (CPL 0906), liber II, cap. 2, par. 10: “Haec licet Cicero, Latinae eloquentiae lumen eximium, per varia volumina copiose nimis et diligenter effuderit, et in Arte Rethorica duobus libris videatur amplexus, quorum commenta a Mario Victorino composita <in> bibliotheca mea vobis reliquisse cognoscor: Quintilianus tamen, doctor egregius, qui post fluvios Tullianos singulariter valuit implere quae docuit, virum bonum dicendi peritum a prima aetate suscipiens, per cunctas artes ac disciplinas nobilium litterarum erudiendum esse monstravit, quem merito ad defendendum totius civitatis vota requirerent”.

88 Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum siue Originum* (CPL 1186), liber II, cap. 19.1: “in litteris [...] in verbis [...] in sententiis”.

89 Ivi, cap. 19.1-2: “In litteris, ut iunctura apta et conueniens sit”.

90 E. De Bruyne, *Études d'esthétique médiévale*, cit., vol. 1, p. 53. Cfr. Aristotele, *Retorica* III.7, in Id., *Retorica e poetica*, a cura di M. Zanatta, UTET, Torino 2004, pp. 330-331: “L'elocuzione possiederà ciò che conviene [*prepon*] se sia capace di suscitare sentimenti, capace di esprimere caratteri e proporzionata ai fatti che costituiscono i soggetti [...] è capace di esprimere caratteri quel mostrare che procede dai segni, quando vi tenga dietro l'elocuzione confacente a ciascun genere e stato”.

preso e sviluppato tanto da Cicerone⁹¹ quanto da Quintiliano, che tratta nel libro XI della *Institutio*⁹² e da cui derivano i concetti latini di *conveniēns*, *decens* o *decor* e *aptum*⁹³.

È interessante soffermarsi brevemente sul primo paragrafo del libro undicesimo della *Institutio oratoria*, poiché consente di cogliere con maggiore evidenza il senso della idea comune e delle sfumature sottese dai concetti di *conveniēns*, *decens*, *decor*, *aptum*, in cui si coglie come il discorso sia regolato da principi non solo retorici, in cui prevale la finalità della *persuasio*, ma anche filosofici ed etici, quando cioè il discorso retorico è ordinato al bene e al giusto. Quintiliano, dopo avere osservato che lo stile deve adattarsi al tipo di causa, per cui ad esempio lo stile sublime certamente non è adatto alle cause di poca importanza⁹⁴, si sofferma sulla rilevanza

91 Cfr. ad esempio: *De oratore* III.210, in Marco Tullio Cicerone, *Dell'oratore*, con un saggio introduttivo di E. Narducci, BUR, Milano 2016 (I ed.: 1994), p. 724: “quam ob rem quoniam de ornatu omni orationis sunt omnes, si non patefacti, at certe commonstrati loci, nunc quid aptum sit, hoc est quid maxime deceat in oratione, videamus. quamquam id quidem perspicuum est, non omni causae nec auditori neque personae neque temporis congruere orationis unum genus”.

92 Per questi aspetti cfr. E. De Bruyne, *Études d'esthétique médiévale*, cit., vol. 1 pp. 53-54 e vol. 2, p. 387.

93 Ad esempio, nella traduzione duecentesca di Moerbeke della *Retorica* aristotelica, si può notare la ripresa di termini rilevanti anche nella tradizione retorica ciceroniano-quintiliana, come si vede nel passo sopracitato di Aristotele (*Rhetorica*, liber 3, cap. 7, Guillelmus de Morbeka translator Aristotelis, in *Translatio Anonyma sive Vetus et Translatio Guillelmi de Moerbeka*, ed. B. Schneider, Brill, Leiden 1978, p. 292), in particolare nei termini *decens*, *proportio* e *congruo*: “Decentiam autem habebit locutio, si sit passionis illativa secundum aliquid et moralis et rebus subiectis proportionalis [...] Et moralis autem hec que ex signis ostensio, quia assequitur unicuique generi et habitui que congruit”.

94 A proposito della questione generale che si sta considerando, sui rapporti tra la tradizione retorica e la sua incidenza su aspetti filosofici che in età moderna andranno a confluire negli elementi di riflessione estetica, in relazione al termine retorico *sublime* è interessante tenere presente lo studio E. Franzini, *Il sublime come idea estetica*, in “Studi di estetica”, 43, n. 1, 2015, pp. 45-67 che in modo molto efficace pone attenzione alle origini longiniane del termine e alla sua estensione semantica in idea estetica in età moderna. Il saggio in questo modo aiuta a comprendere alcune tra le complesse e stratificate linee storiche attraverso cui il voca-



di tenere presente la finalità della *persuasio*, con cui si cerca cosa più *convenga* a persuadere il giudice e quali scopi siano propri a ciascuna parte dell'orazione⁹⁵. In tale modo l'*aptum* del discorso appartiene tanto alla elocuzione, come la *puritas*, la *perspicuitas* e

bolario e l'apparato concettuale dell'estetica moderna si è costituito a partire anche dalla tradizione retorica, indicando un percorso che dal nostro punto di vista consente di delineare lo sfondo entro cui sembra svolgersi la complessa rielaborazione di termini e concetti retorici in ambito filosofico e teologico che si sta trattando in queste pagine. Per la nozione di *sublime* in età greco-romana fino al tardo impero e Agostino, si veda il numero dedicato a questo tema di "Cahiers des études anciennes", 2019: *Sublime et sublimation dans l'imaginaire gréco-romain* (<https://journals.openedition.org/etudesanciennes/1167> – ultimo accesso agosto 2020). In particolare, oltre alla *Introduction*, si segnalano i saggi: P.-M. Martin, *Archéologie du mot sublimis* che sottolinea lo spostamento semantico in età tardo-repubblicana e augustana dal senso di *elevato* verso quello più articolato di *sublime* che indica sia il riconoscimento di una forza a noi superiore sia il conseguente desiderio di elevazione; M. Courrént, *Du sublime en architecture: le De architectura de Vitruve lu et commenté par Lucien de Samosate dans Hippias ou les bains*, in cui tramite un'opera di Luciano di Samosata, si mette in luce il legame interessante, che riprenderemo più avanti, tra retorica e architettura; e P.-A. Deproost, *La quête agustinienne du sublime dans les Confessions, un parcours sur les chemins de l'intériorité*, in cui emerge il senso agostiniano del termine legato alla ricerca interiore fino ad arrivare alla nozione agostiniana di sublime che rinvia alla "deità al di là dell'essere", al "Dio sensibile nel cuore", a "ciò che imprime nell'uomo l'unità e la bellezza della sua immagine". Per quanto riguarda l'età bassomedievale si può ricordare un caso, nel XIII secolo, in cui il termine *sublime* (*sublimis*, *sublimitas*) compare in senso non propriamente retorico: in alcune opere di Bonaventura (*Commentaria in quattuor libros Sententiarum*, *Breuioloquium*, *Collationes in Hexaemeron*, *De reductione artium ad theologiam*, *Itinerarium mentis in Deum*, *Commentarius in librum Sapientiae*, *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis*, *Commentarius in Euangelium sancti Iohannis*) si possono osservare 185 contesti in cui il termine occorre. Il senso prevalente sembra essere teologico, riferito soprattutto a Dio, alla sua sapienza e alla sua volontà, ma il termine acquisisce pure sfumature conoscitive e talvolta è riferito all'universo, alle realtà create. I contesti sembrano rinviare al *Corpus Dionysiacum* dello pseudo Dionigi l'Areopagita, in cui – stando alla traduzione di Scoto Eriugena – sono presenti 18 occorrenze rilevanti del termine, che compare ancora una volta prevalentemente in senso teologico, in cui sembra porsi l'accento sulla sproporzione tra finito e infinito, sull'incommensurabilità tra realtà umana e realtà divina.

95 Cfr. Quintiliano, *Institutio oratoria*, cit., libro XI, § 1.6, pp. 540-541.



l'*ornatus*, quanto alla invenzione⁹⁶. Tuttavia la finalità propriamente retorica della *persuasio*, cioè in un certo senso l'utile, non è l'unica che occorre perseguire per raggiungere l'*aptum*, a essa piuttosto si aggiunge il *quid deceat*, ossia che cosa sia decoroso dire, aspetto che direziona il discorso verso un fine più alto, in cui l'attenzione dell'oratore è rivolta a preservare e cercare gli aspetti etici della causa e del discorso.

Vi sono infatti casi in cui i due aspetti non si presentano congiuntamente e la grandezza dell'oratore consiste nel far prevalere il *decorum*, come quando Socrate, osserva Quintiliano, preferì salvare tutta la sua vita trascorsa anziché perderla salvando quella che gli restava. In tal modo il principio del *decens* si erge a criterio assoluto, valido sempre e in ogni luogo: "C'è in verità un principio che si addice a tutti, sempre e in ogni luogo, agire e parlare con dignità"⁹⁷, richiamando l'ideale ciceroniano dell'oratore, rivolto non solo a raggiungere la perfezione nell'arte retorica, nella forma e nel contenuto, ma anche e soprattutto al tipo di rettitudine pienamente espressa dalla figura di Socrate. In tal modo l'*aptum* del discorso sembra realizzarsi propriamente non tanto con ciò che è utile dire ai fini persuasivi, quanto piuttosto con il *decens*, con ciò che eleva il discorso a un fine più alto, per cui si comprende come questo criterio possa oltrepassare la dimensione circostanziale che pure è fondamentale nella retorica. Tale dimensione comunque permane, poiché è conveniente e decoroso il discorso che più si addice alla persona dell'oratore, al tipo di uditorio, al tempo e al luogo, al rendere eleganti parole che di per sé non lo sarebbero, a mantenere la misura e temperare gli eccessi seppur commisurati alla situazione⁹⁸. Il discorso bello, secondo la retorica ciceroniana, è quindi il discorso che ha in sé i più alti presupposti filosofici congiunti alla perfezione di una tecnica propriamente retorica.

Il legame tra *decor* e teoria dell'*honestas* è quindi evidente pure in Quintiliano, in cui sono chiare le radici ciceroniane. Come ha

96 Cfr. *ivi*, § 1.7, p. 540-541.

97 *Ivi*, § 1.14, pp. 544-545: "Est autem quod omnes et semper et ubique deceat, facere ac dicere honeste".

98 Cfr. *ivi*, § 31-92, pp. 550-577.

osservato De Bruyne, la trattazione congiunta nel *De officiis* di concetti come *honestum, pulchrum, bonum, decorum, utile, aptum* è stata la via principale che ha ispirato numerosi pensatori medievali nella definizione del concetto di bellezza. Tale via si trasmette ad esempio tramite autori come Agostino, Isidoro e Guglielmo di Alvernia, secondo una continuità che dalla età tardoantica prosegue fino alla Scolastica⁹⁹. Si tratta perciò di una consistente introduzione di retorica all'interno della riflessione filosofica che contribuisce a una concettualizzazione della bellezza e che si mantiene nella storia. Cicerone nell'*Orator*, dopo avere sottolineato l'importanza della capacità di vedere in ogni circostanza *quid deceat*, sottolinea che tale concetto è dai greci chiamato *prepon* e dai latini *decorum*¹⁰⁰ e consiste nella capacità di adattarsi alle circostanze e alle persone¹⁰¹. Il concetto di *decor* se ha una estensione che comprende gli ambiti morali e artistici¹⁰² ed è congiunto con la nozione di *honestum*¹⁰³, estensione che permane pure quando il concetto è riferito all'ambito retorico, presenta tuttavia nel pensiero ciceroniano

99 E. De Bruyne, *L'esthétique du moyen âge*, cit., vol. 2, p. 399. Come accennato in precedenza, il *De officiis* di Cicerone compare nella *Guida dello studente parigino* degli anni '40 del Duecento, tra i testi del secondo punto della *diuisio philosophie*, cioè la *philosophia moralis* che segue la filosofia naturale. La sezione in cui è inserito il testo ciceroniano è *uitae animae in bono aliorum* (il testo ciceroniano era conosciuto anche come *De uera iustitia*). Cfr. *L'enseignement de la philosophie au 13^e siècle: autour du Guide de l'étudiant du ms. Ripoll 109: actes du colloque international*, in "Studia artistarum", 5, édités, avec un complément d'études et de textes, par C. Lafleur; avec la collaboration de J. Carrier; index et bibliographie avec l'assistance de L. Gilbert, D. Piché, Brepols, Turnhout 1997, p. XIV.

100 *Orator* 70, in Marco Tullio Cicerone, *Opere retoriche*, vol. 1, a cura di G. Norcio, Utet, Torino 1970, p. 834.

101 Ivi, p. 75.

102 E. De Bruyne, *L'esthétique du moyen âge*, cit., p. 402.

103 Cfr. ad esempio *De officiis* I.15, in Marco Tullio Cicerone, *Opere politiche e filosofiche*, vol. 1, a cura di L. Ferrero e N. Zorzetti, UTET, Torino 1974, p. 586: "Sed omne, quod est honestum, id quattuor partium oritur ex aliqua: aut enim in perspicientia veri sollertiaque versatur aut in hominum societate tuenda tribuendoque suum cuique et rerum contractarum fide aut in animi excelsi atque invicti magnitudine ac robore aut in omnium, quae fiunt quaeque dicuntur, ordine et modo, in quo inest modestia et temperantia".

una genesi conoscitiva¹⁰⁴, determinando un apparato concettuale di grande importanza e che si trasmette nella retorica medievale.

Nel *De officiis* Cicerone sostiene che è a partire dalla percezione di rapporti proporzionati nel senso, cioè di bellezza, venustà e convenienza delle parti, che la ragione traspone tali caratteristiche a livello spirituale, affinché siano conservate tanto nella parola quanto nelle azioni:

Non è piccolo pregio della natura e della ragione che questo, unico tra gli esseri animati, avverta che cosa sia l'ordine, il conveniente, la moderazione nelle azioni e nelle parole. Nessun altro essere sente la bellezza, la venustà, la concordanza delle singole parti delle stesse percezioni sensibili; la ragione naturale poi, trasportando per analogia queste proprietà dai sensi allo spirito, ritiene che ancor di più si debbano conservare bellezza, coerenza, ordine nei pensieri e nelle azioni.¹⁰⁵

Gli stessi criteri, quando regolano il discorso e le azioni, costituiscono l'*honestum* che l'uomo ricerca, un'onestà che è tale anche senza il riconoscimento esteriore:

Di questi elementi consta ed è composta quell'onestà di cui facciamo ricerca, la quale anche se non è pubblicamente riconosciuta, è pur sempre quell'onestà che potremmo veramente dire che è per sua natura lodevole, ancorché nessuno la lodi.¹⁰⁶

104 Jean Cousin, considerando le fonti di Quintiliano, sottolinea che secondo Cicerone la teoria antica del *decor* è originariamente estetica e trae la sua fonte artistica dal sentimento della bellezza dell'universo (*Études sur Quintilien*, vol. 1, Boivin, Paris 1936, p. 610).

105 Marco Tullio Cicerone, *De officiis* I.14, pp. 584-587: "Nec vero illa parva vis naturae est rationisque, quod unum hoc animal sentit quid sit ordo, quid sit quod deceat, in tactis dictisque qui modus. Itaque eorum ipsorum, quae aspectu sentiuntur, nullum aliud animal pulchritudinem, venustatem, convenientiam partium sentit; quam similitudinem natura ratioque ab oculis ad animum transferens multo etiam magis pulchritudinem, constantiam, ordinem in consiliis factisque conservandam putat".

106 Ivi, pp. 586-587: "Quibus ex rebus conflatur et efficitur id, quod quaerimus, honestum, quod etiamsi nobilitatum non sit, tamen honestum sit, quodque vere dicimus, etiamsi a nullo laudetur, natura esse laudabile".

Per il nostro discorso è interessante sottolineare come Cicerone, almeno al livello teorico, delinei il passaggio dalla conoscenza alla retorica, un passaggio cioè che sembra costituire il concetto di bello, con le sue sfumature semantiche, a partire dalla percezione di rapporti proporzionati nelle parti fino a trasporlo nell'ambito del discorso. Questo punto sembra ben rappresentativo del costituirsi di un apparato concettuale che, traendo le sue origini dal pensiero antico, si trasmette nel pensiero medievale e, probabilmente tramite le discipline del *trivium*, fornisce una base anche per elaborazioni filosofiche e teologiche.

È certamente a partire da numerose e diverse mediazioni che tale idea si trasmette nel Medioevo, mediazioni che nel nostro discorso non è possibile ripercorrere e che probabilmente comprendono pure riflessioni sull'arte, come la pittura e l'architettura¹⁰⁷. A partire da queste considerazioni è forse possibile tornare alle pagine autrecourtiane in cui a questo punto *conveniens* e *decens* acquisiscono ulteriore senso.

In primo luogo, dal punto di vista argomentativo, il principio di convenienza, che si presenta strettamente congiunto a quello del meglio¹⁰⁸, consente di introdurre un nuovo concetto, all'interno di una costruzione teorica, senza che ne consegua alcuna impossibilità. In tale senso il principio viene utilizzato da Nicola per sostenere che nell'universo è meglio la tesi della eternità delle cose permanenti che il suo contrario, grazie alla quale l'universo risulta più perfetto: "Se per ogni cosa l'eternità è migliore della corruzione, così l'universo sembrerà più perfetto se si pone che

107 A questo proposito si rinvia agli studi di De Bruyne e di Eco già menzionati.

108 Sul principio del meglio nel contesto dell'ipotesi probabilistica dell'eternità delle cose si può vedere: P. Vignaux, *Nicolas d'Autrecourt*, cit. che ne sottolinea il legame con il probabilismo autrecourtiano e ne mostra la rilevanza per il secondo fronte della critica anti aristotelica. Vignaux infatti osserva che Nicola sottopone l'aristotelismo a una duplice prova: quella di evidenza, basata sul principio di identità con cui egli critica ad esempio le nozioni di sostanza e causalità, e quella dialettica, basata sul principio del meglio con cui egli critica la tesi aristotelica della generazione e corruzione delle cose e sul quale edifica la propria concezione dell'eternità delle cose.

le sue parti siano eterne, soprattutto le permanenti, così come si concede che sia eterno il suo essere”¹⁰⁹.

Come ha notato Kaluza, Nicola fa un uso del principio di *conveniens* analogo a quello che ne fa Anselmo nel capitolo XV del *Monologion*, quando cioè discute la questione degli attributi di Dio¹¹⁰. A questo proposito – come già si è ricordato – Kaluza osserva che Nicola sembra trasporre a livello della natura ciò che Anselmo attribuisce a Dio, applicando quindi il principio di convenienza non più a questioni teologiche bensì, in questo caso, a questioni di filosofia naturale. Il principio si ritrova nel *Tractatus* pure a proposito di altri argomenti che riguardano questioni come la conoscenza e la causalità, ma è presente anche nella *Quaestio* teologica sulla visione beatifica. Il riferimento all’*inconveniens*, con valenza argomentativa, indica in generale, anche in questo contesto, che la posizione di una conclusione in un argomento oppure di un concetto non è possibile e anzi implica contraddizione¹¹¹.

109 *Tractatus*, cit., I, p. 56 [O’Donnell, p. 201]: “Si in unoquoque est melior aeternitas quam ejus corruptio, sic videbitur universum magis perfectum si ponatur aeternae suae partes, praecipue permanentes, sicut et suum esse aeternum conceditur”.

110 Cfr. Z. Kaluza, *La convenance et son rôle dans la pensée de Nicolas d’Autrécourt*, cit.; Anselmo d’Aosta, *Monologion* III.15, in Id., *Monologio e Proslogio*, a cura di I. Sciuto, Bompiani, Milano 2009, pp. 82-84: “inquire, quid omnium quae de aliquo dici possunt, huic tam admirabili naturae queat convenire substantialiter [...] Melius quidem est omnino aliquid quam non ipsum, ut sapiens quam non ipsum sapiens”.

111 Vedi ad esempio quando Nicola discute la questione della diffusione istantanea oppure successiva della luce, in cui il riferimento all’*inconveniens* è funzionale a mostrare la contraddittorietà della tesi della diffusione istantanea: “hoc corpus luminosum a illuminabit tam d medium quam b medium subito [...] ergo aequae formiter ageret in medium densius sicut in medium minus densum et per consequens si medium secundum sit aqueum, ut suppono, sequeretur quod ita fortiter ageret in medio aqueo sicut in medio aereo. Quod tamen consequens sit falsum et inconveniens sic probō; nam ad [171] medium densius frangitur radius luminosus et ab incesso rectilineare obliquatur ut patet per unam propositionem scientiae perspectivae quae est ista: radius luminosus frangitur occurso medii densioris; sed ad medium minus densum aereum non frangitur; sed ipsum medium perpendiculariter penetrat illaesus et rectus; ergo cum radii perpendiculares omnium aliorum fortissimi fuerint, sequitur quod fortius ageret illud corpus luminosum in medium minus densum

In secondo luogo *conueniens* indica nelle pagine autrecourtiane la idea, come si è visto, di proporzionalità delle parti in funzione di un tutto, proporzionalità che sembra avere una portata retorica in quanto sembra riprendere gli stessi criteri che rendono un discorso appropriato. A livello retorico cioè, la disposizione conveniente delle parti di un tutto o in altri rapporti, come nel caso della conoscenza e della causalità, corrisponde alla *dispositio* interna, alla disposizione cioè delle parti del discorso rispetto ai singoli scopi che si propongono, dello stile rispetto alla causa, della ricerca degli argomenti rispetto a tempi e luoghi; una *dispositio* interna che ha il proprio principio ordinatore nella *dispositio* esterna, ossia nel progetto dell'oratore, nel tipo di finalità persuasiva a cui è rivolto l'intero discorso¹¹².

In tal modo, nel trattato primo, dopo avere confutato la tesi aristotelica del passaggio dall'essere al non essere, avendo mostrato che anche il medio più *conueniente* – ossia la cessazione dell'atto del senso per inferire che quella cosa che prima appariva, poiché ora non appare più, non esiste – non è conclusivo, Nicola enumera argomenti contrari alla conclusione “non tutte le cose sono eterne”. Si presentano argomenti basati sulla ipotesi atomistica, sulla esistenza della potenza motrice anche quando non appare, sulla eternità degli oggetti di conoscenza. Proprio in questo passo del *Tractatus* sembra manifestarsi nel modo più evidente ed esplicito la sua portata retorica, come se l'intero progetto fosse un *discorso retorico* in cui gli argomenti sono scelti e disposti secondo una finalità persuasiva. In questo passo Nicola osserva, a proposito della ipotesi atomistica: “Si giustifica in realtà secondo il primo modo di intendere, che è ritenuto più probabile”¹¹³. Nicola cioè, come per mostrare i motivi della sua *inuentio* e *dispositio*, *sceglie* il primo modo di argomentare perché gli sembra più probabile¹¹⁴.

quam in medium densius. Et si ad istud diceretur quod a non illuminabit utrumque medium subito, propositum haberem quod lumen successive produceretur” (*Quaestio*, ms. B, ed. R. O'Donnell, pp. 170-171).

112 Per queste distinzioni, si veda H. Lausberg, *op. cit.*, pp. 37-39.

113 *Tractatus*, cit., I, p. 54 [O'Donnell, p. 200]: “Ratio vero posita secundum primum intellectum, qui probabilior electus est”.

114 Tale andamento autrecourtiano che propone la tesi dell'eternità delle cose come *più probabile*, quasi fosse una questione di *scelta*, pare richiamare

Che si tratti di un progetto argomentativo di ampio respiro, che ha le proprie ragioni di *dispositio* interna, si capisce appena dopo, quando osserva che la ipotesi atomistica è sostenibile solo se è possibile che il movimento non sia distinto dall'oggetto mosso, poiché il movimento non è riducibile alle piccolissime parti indivisibili. La questione effettivamente verrà discussa nel trattato quinto in cui, come si è visto, Nicola porta ragioni a favore della tesi sostenuta anche da Ockham, cioè della identità del movimento con l'oggetto che si muove, anche se la finalità principale del discorso di Autrecourt – per quello che si dice in questo passo del primo trattato, ma anche per come tutto il discorso si svolge – sembra essere quella della eternità delle cose¹¹⁵.

Le singole teorie presentate da Autrecourt, ogni volta che si ha una disposizione da ordinare, ogni volta che si presenta una relazione almeno di due termini, sembrano riproporre i medesimi criteri che si sono visti ordinare un buon discorso, cioè i criteri della disposizione interna, in cui l'essere adatto e adeguato, ossia il *conveniens*, è centrale. In tale modo, quando Nicola argomenta a favore della conclusione sostenuta, osserva che, in un mondo eternamente concepito, “una cosa si corrompe nel modo più conveniente alla sua natura”¹¹⁶. Gli enti dell'universo, se compresi all'interno della metafora del discorso, sono retoricamente disposti, in quanto presentano una *dispositio* che è *rectissima* poiché ordinata al bene, così come nella creazione artistica, analoga ai criteri con cui è regolata la natura, l'opera creata risulta *convenientissima* quanto la disposizione delle

il concetto ciceroniano del *preferibile*, retorico e giuridico, come unico genere di universalità a cui si possa aspirare, nel senso che si legge in F. Mariani Zini, *Les topiques oubliées de Cicéron*, in J. Biard, F. Mariani Zini (a cura di), *Les lieux de l'argumentation. Histoire du syllogisme topique d'Aristote à Leibniz*, Brepols, Turnhout 2009, pp. 81-82.

115 Cfr. ad esempio Z. Kaluza, *Eternité du monde et incorruptibilité des choses dans l'Exigit ordo de Nicolas d'Autrecourt*, in G. Alliney, L. Cova (a cura di), *Tempus, aevum, aeternitas. La concettualizzazione del tempo nel pensiero tardomedievale. Atti del Colloquio Internazionale, Trieste, 4-6 marzo 1999*, cit., pp. 207-240.

116 *Tractatus*, cit., I, p. 58 [O'Donnell, p. 201]: “res corrumpi qui modus est convenientior naturae rei”.

cose nell'universo¹¹⁷. Rapporti analoghi di appropriatezza si ripropongono anche per la spiegazione atomistica della conoscenza, riprendendo a questo livello i criteri di disposizione degli enti naturali.

In un mondo atomisticamente concepito, i rapporti convenienti che Nicola trova nelle cose e che regolano l'intero universo sono gli stessi che si presentano a livelli diversi della realtà: all'interno di un corpo è possibile giungere a una parte indivisibile, l'atomo, che si dispone in modo conveniente in un intero di cui è parte; analogamente, secondo la spiegazione atomistica della conoscenza, vi sono atomi materiali e atomi spirituali; così pure a livelli di generalità più ampi, per cui è possibile parlare di rapporti convenienti nella creazione artistica, nella comunità umana e nell'universo intero.

Tornando al livello della conoscenza, nel passo commentato nel capitolo precedente in cui si è richiamata l'incidenza retorica in aspetti filosofici a proposito di *convenientia* o *disconvenientia*, della rappresentazione spirituale rispetto all'oggetto materiale rappresentato¹¹⁸, si può ora sottolineare la portata e forse l'origine retorica dei concetti presenti in questo passo, in cui la *congregatio disconveniens* viene chiamata *compositio falsa* e quella *conveniente* è chiamata vera, perché ha un rapporto conveniente con la cosa esterna. In questo contesto sembra che l'enunciato stesso sia interpretato in termini atomistici, la cui struttura di rapporto tra tutto-parti è regolata dai criteri retorici e che presentano come si è visto sfumature relative al concetto di bello. In questo contesto si tratta cioè di garantire la stabilità del rapporto tra conoscenza e realtà tramite il criterio di *convenientia*, cioè con il criterio che indica una disposizione adeguata tra atomi spirituali e realtà. Ancora a livello conoscitivo, il riferimento al *conveniens* viene ripreso nel trattato ottavo per descrivere il rapporto tra l'oggetto del senso e l'oggetto dell'intelletto. Sulla base del principio per cui "ogni facoltà conoscitiva presuppone l'esistenza del proprio oggetto [*subjectum esse*] e nessuna lo costituirà", cioè che, come le cose visibili, anche quelle immaginabili hanno una modalità di esistenza che precede l'immaginazione, Nicola osserva che l'oggetto del

117 Cfr. *ivi*, p. 66 [O'Donnell, p. 185].

118 *Ivi*, p. 84 [O'Donnell, p. 205].

sensu non è quello dell'intelletto, sebbene "si comprenda qualcosa che si avvicina a quello per somiglianza e convenienza"¹¹⁹.

Si può ricordare un ultimo caso rilevate in cui *conveniēns* compare, questa volta nel trattato decimo a proposito della causalità, quando si sottolinea la perfezione di una produzione di causalità univoca, in cui cioè il rapporto tra la causa e l'effetto è appropriato, è conveniente e questo, come si è mostrato sopra, contribuisce a rendere bello l'universo, poiché è *ad ornatum universi*¹²⁰. Tale passo risulta poi particolarmente significativo perché è un momento in cui il riferimento al *conveniēns* compare in molti dei sensi su cui ci si è soffermati: è presente il senso argomentativo, nel momento in cui si mette in luce il legame tra possibilità e convenienza al fine di introdurre un'entità, un concetto all'interno di un tutto; è presente inoltre secondo il tipo di appropriatezza vista anche in ambito retorico, cioè dell'*aptum*; è infine presente in un senso che sembra condurre a una concettualizzazione della bellezza nel momento in cui il rapporto armonioso e proporzionato è unito e finalizzato a rendere più bello, ad abbellire, l'universo.

Come si può notare a proposito dei passi appena citati sull'uso del *conveniēns*, soprattutto in quelli relativi alla disposizione degli enti della natura, spesso questo concetto compare in relazione al *bonum*, nel momento in cui cioè si delinea un intero proporzionato nelle sue parti e in cui esse sono ordinate a un fine che, in definitiva, coincide col *bonum*. Se letto in una prospettiva retorica, come *dispositio* interna, anche questo riferimento richiama ciò che si è visto, sia in Cicerone che in Quintiliano, in riferimento all'*honestum* e al *quid deceat*, in cui cioè il discorso retorico è legato a una finalità più elevata, ossia che coincide col bene e il giusto.

Tale sembra essere il senso dell'unica occorrenza del termine *decens* nel *Tractatus*, soprattutto se si tiene presente il quadro retorico che si è cercato di delineare in queste pagine. In una prospettiva che applica i criteri che si è visto regolare il discorso, la conoscenza, la creazione artistica e la natura, anche alla comunità

119 Ivi, VIII, p. 252 [O'Donnell, p. 241]: "aliquid intelligatur quod appropinquat ad illud in similitudine et convenientia".

120 Ivi, X, p. 304 [O'Donnell, p. 255].

civile, questa è concepita come un intero che, in quanto moltitudine connessa al fine delle azioni politiche e di tutta la specie umana, contribuisce a mostrare che l'universo presenta i caratteri del *decens* e della *rectitudo*. Ciò significa che il campo semantico del bello si sposta in ambito pratico, in un ambito in cui la finalità del bene, propria della intera natura, è presente pure nei nessi che regolano la moltitudine umana¹²¹.

È molto importante notare, per iniziare a delineare la finalità persuasiva della eternità, che immediatamente dopo Nicola osserva che la moltitudine degli uomini collabora ad agire in ordine al bene poiché “crede alla eternità delle cose”: è la prospettiva della eternità che muove gli uomini ad agire bene nella vita associata. Di conseguenza, l'eternità è in tal senso condizione e fondamento del vivere associato¹²².

Si tratta di una condizione e di un fondamento che sono *retorici*, poiché rappresentano la finalità persuasiva della filosofia autrecourtiana, costituendo così un discorso che è *retorico* sia perché non ha che basi probabili, come si esplicherà meglio in seguito, sia perché è rivolto esplicitamente a *persuadere* che la tesi della eternità è migliore di quella opposta, ma non perché aprioristicamente la si assume come tale, non perché in assoluto, al di là di ogni spazio e di ogni tempo, appare che sia la tesi migliore. La conclusione della eternità delle cose in Nicola si pone come *esigenza pratica*, come *condizione di possibilità* di un vivere associato che acquisisce senso solo nel momento in cui si concepisce una natura che è eterna e le cui parti sono proporzionatamente ordinate e belle perché costituiscono un tutto perfetto. Tale sembra quindi essere il senso della *dispositio* esterna della filosofia autrecourtiana, una disposizione che è il principio ordinatore della *dispositio* interna, ossia delle singole parti di un pensiero retorico perché retoricamente ordinato.

Si delinea in questo modo il terzo senso in cui sembra concettualizzarsi il bello nelle pagine autrecourtiane, un senso che ancora una volta ha radici retoriche con incidenza su questioni filosofiche particolari. Oltre alla semplicità relativa alla metaforica della luce e

121 Ivi, I, p. 94 [O'Donnell, p. 191].

122 *Ibidem*.

al particolare concreto che costituisce l'ornamento dell'universo, la complessità del rapporto tra parti e tutto acquisisce senso ulteriore con l'idea di un intero armonicamente disposto, le cui parti sono adatte le une alle altre, sono l'una in funzione dell'altra e ordinate a un fine, secondo sfumature anche etiche. Il bello sembra dunque costituirsi come concetto che tiene unite le dimensioni del discorso e della natura, contribuendo a delineare in questo modo un'analogia insieme filosofica e retorica.

2.4 Proporzioni

Nelle pagine precedenti si è mostrato il dispiegarsi della concettualizzazione autrecourtiana della nozione di bello a partire da alcuni concetti di origine retorica, dove la retorica ha mostrato la sua incidenza su questioni filosofiche particolari. Non si richiamerà il ruolo istituzionale della retorica nel *trivium*, che nel periodo di Nicola si contestualizza in differenti aree di riflessione¹²³, ma non è vano porre nuovamente attenzione sulla esistenza di un universo discorsivo comune entro cui si esplicano pure concetti filosofici che riguardano altri ambiti, in questo caso la riflessione sulla natura e, come vedremo, sull'arte, o produzione artificiale. All'interno di questo contesto, la nozione di bello presenta sfumature che rinviano alla sua semplicità, ad aspetti qualitativi, nel contesto della concezione metaforica della luce. La nozione di bello presenta pure altri due sensi, come si è visto, relativi invece alla complessità, ai tipi di relazione nel molteplice, sia a proposito del particolare concreto in un tutto ordinato (*ornatus*) sia a proposito delle relazioni tra tutto e parti (*conveniens*) che riguarda la conoscenza, il discorso e la natura. Ma questo ultimo senso è per certi versi indice di una concezione quantitativa del bello che occorre analizzare ulteriormente per coglierne il senso nell'opera autrecourtiana, tanto più che proprio la concezione relazionale del bello consente di mettere in evidenza

123 Sul mutamento istituzionale che – a partire dal XIII secolo – coinvolge la retorica, si rinvia alla precedente trattazione nel paragrafo introduttivo *Coordinate della retorica medievale* e agli studi lì segnalati.

interessanti aspetti del pensiero del maestro lorenese a proposito della natura e della sua relazione con la conoscenza e l'arte.

I due tipi di bellezza, che schematicamente si sono indicati l'uno come qualitativo e l'altro come quantitativo, non sono però in contrasto. La luce tanto come dimensione metaforica che rinvia alle possibilità e ai limiti della conoscenza, quanto come dimensione spirituale e corporea che si riferisce alla possibilità di una conoscenza incrementabile nel suo *lumen* e nella sua *claritas*, delinea come si è visto una concettualizzazione della bellezza all'interno di una visione del mondo che risplende di luminosità in rapporto a Dio, principio di ogni luce. Si può cogliere un accordo tra elementi qualitativi ed elementi quantitativi se si pone attenzione alla idea di unità implicita, alla costante tensione della conoscenza per raggiungere la propria pienezza, per raggiungere il punto limite rappresentato dalla realtà in sé e da Dio che nella seconda parte dell'*Exigit ordo* è indicato anche con la nozione di *esse subjectivum*.

A partire da questo punto limite è possibile intravedere la fonte e l'origine da cui si dipartono sia i diversi gradi di *claritas* sia i rapporti armoniosi che uniscono in un tutto concorde nelle sue parti la configurazione dell'oggetto conosciuto nell'intelletto, concepita in termini atomistici, e le mutue relazioni delle parti che compongono i corpi e degli stessi corpi tra loro per formare il tutto perfetto della natura. Dio in questo senso come si è visto è concepito come *mensura* di ogni conoscenza, in quanto idea della perfezione conoscitiva – come emerge nei trattati sesto e decimo – e idea della realtà in se stessa, o *esse subjectivum* – come si legge in quest'ultimo –. Ma Dio è concepito anche come Sommo essere e Sommo bene che rappresenta l'origine e il fine dell'universo ordinato, in quanto proporzionalità tra le parti che formano il tutto.

All'interno di tale dialettica tra dimensione qualitativa e dimensione quantitativa, la cui conciliabilità sembra apparire in modo evidente solo in Dio e che si può sintetizzare nei termini della problematica del rapporto tra uno e molteplice, o di unità come origine di ogni rapporto, acquisiscono senso termini molto significativi dal nostro punto di vista, come quelli di *dispositio*, *ordo* e *conveniens*, termini come si è visto di origine retorica che a molteplici livelli e con sfumature semantiche differenti rinviano alla idea di armo-

niosa disposizione delle parti ordinate a un fine, disposizioni che, colte dalla conoscenza umana, generano un sentimento di piacere.

Il concetto di *ordo* nel pensiero autrecourtiano si presenta a più livelli di riflessione, ma in generale indica certi tipi di rapporto tra le parti che formano un intero, delineando di solito un ordine appropriato¹²⁴. Diversamente, l'idea che le cose possano essere tra loro in una relazione, appropriata o non appropriata, è espressa con il termine *dispositio*, e più raramente con i termini *configuratio* (soprattutto in senso conoscitivo) e *congregatio*, espressione egualmente importante perché presuppone l'idea che a molteplici livelli del reale sono presenti tipi diversi di rapporti tra le parti. Il concetto di *conveniens* sottolinea maggiormente, rispetto alla idea già contenuta nel concetto di *ordo*, la relazione di appropriatezza, adeguazione, anche in riferimento a un fine, tra le parti di un tutto. L'importanza di questi concetti risulta evidente fin dai principi con cui Nicola costruisce la sua ipotesi, sostenuta a livello probabile, di eternità delle cose e di spiegazione atomistica dei fenomeni naturali¹²⁵.

Nel primo trattato Autrecourt sottolinea che gli enti nell'universo sono *rectissime disposita*¹²⁶ e che questo si comprende a partire dalle cose dell'arte e della natura, nelle quali *bonum et ordinatio videtur pro mensura*¹²⁷. A favore della eternità delle cose Autrecourt propone un argomento che consente di delineare, a livello dei principi che sorreggono la sua ipotesi atomistica, la portata del concetto di *conveniens*, quando cioè osserva: "le cose si corrompono nel modo più conveniente [*convenientior*] alla loro natura"¹²⁸. Il concetto sembra specificare maggiormente nel senso di essere adatto, adeguato, appropriato ciò che nel concetto di *ordo* è inteso come rapporto, legame e connessione di parti. Gli esempi riportati

124 Su questo tema si veda: W. Hübener, *Ordo und mensura bei Ockham und Autrecourt*, in "Miscellanea Medievalia", 16, n. 1, 1983, pp. 103-117.

125 Per la fisica atomistica autrecourtiana, si può vedere ad esempio: C. Grellard, *Nicholas of Autrecourt's atomistic physics*, in *Atomism in Late Medieval Philosophy and Theology*, a cura di C. Grellard, A. Robert, Brill, Leiden-Boston 2009, pp. 107-126.

126 *Tractatus*, cit., I, p. 64 [O'Donnell, p. 203].

127 Ivi, I, p. 66 [O'Donnell, p. 186].

128 Ivi, p. 58 [O'Donnell, p. 202].

da Nicola come casi particolari da cui inferire la conclusione generale sono la legna che brucia, la candela che arde, i fenomeni di evaporazione, esempi che secondo l'autore mostrano con più evidenza che l'allontanamento o la disgregazione di corpuscoli da un intero è il modo più appropriato e adatto alla natura delle cose che sembrano passare al non essere, in cui cioè si verifica non una distruzione completa, bensì un mutamento della disposizione atomistica. Nel trattato decimo Nicola propone una concezione della causalità, anch'essa sostenuta a livello probabile, che presenta principi analoghi a quelli del mondo naturale. Pure a tale proposito il concetto di *conueniens* sembra specificare quello di *ordo*, sottolineando il legame di appropriatezza tra i termini della relazione: "È infatti conveniente l'ordine secondo cui un effetto perfetto sia prodotto da una causa perfetta e un effetto più perfetto da una causa più perfetta e un effetto perfettissimo da una causa perfettissima"¹²⁹.

Conformi a tali principi, le spiegazioni da una parte di carattere atomistico e dall'altra con riferimento alla concezione della causalità richiamata prima presentano i concetti di *ordo* e *conueniens* nel senso delineato. Oltre a una spiegazione per così dire descrittiva della conoscenza, contenuta nel trattato sesto in cui si delineano le nozioni di *apparentia in pleno lumine* e *in lumine suae imaginis*, nel primo trattato ne è presente una fisiologica, basata sulla ipotesi atomistica, cioè sul tipo di disposizione che gli atomi spirituali assumono nel rappresentare l'oggetto esterno. L'oggetto si presenta all'intelletto secondo una configurazione, *congregatio*, buona o cattiva se in relazione conveniente o non conveniente con la cosa esterna:

nell'anima, a causa di una configurazione [*congregatio*] non conveniente, la composizione si dice falsa, oppure si dice vera a causa di una configurazione conveniente, in quanto è ora conveniente a ciò che è nella cosa fuori dall'anima.¹³⁰

129 Ivi, X, p. 304 [O'Donnell, p. 255]: "Iste enim est ordo conueniens, quod effectus perfectus producatur a causa perfecta et perfectior a perfectiori et perfectissimus a perfectissima".

130 Ivi, I, p. 84 [O'Donnell, p. 205]: "in anima propter congregationem disconuenientem dicitur [seu] compositio falsa, propter conuenientiam

Similmente, la relazione di *convenientia* in ambito conoscitivo si ripresenta come applicazione della conclusione più generale sulla causalità, secondo cui a ciascun effetto corrisponde una causa a esso conveniente. A un atto dell'intelletto corrisponde una facoltà che lo produce a esso proporzionata; come a ciascun oggetto, ordinato secondo un maggiore o minore grado di chiarezza, corrisponde un atto dell'intelletto a esso appropriato. Tale idea inizia a delinearsi nel trattato nono, ad esempio quando si pone la questione se si possa comprendere più cose e, nel caso, perché non se ne comprendano dieci con la stessa facilità con cui se ne comprendono due. Nicola risponde che la questione non si pone presupponendo che a ogni atto dell'intelletto corrisponde un oggetto distinto, perciò a un atto proporzionato (*conveniens*) alla propria natura, non consegue alcuna fatica da parte dell'intelletto¹³¹. L'idea che una causa produce un effetto proporzionato alla sua natura in ambito conoscitivo si estende ai diversi gradi di conoscenza, tanto che pure l'Intelletto primo non può che avere un atto a se stesso conveniente¹³².

Il termine *ordo* nel decimo trattato si presenta soprattutto a proposito della disposizione secondo diversi gradi di perfezione di facoltà distinte, ad esempio di intelletti, in cui cioè ciascun intelletto comprende secondo gradi diversi di perfezione, ossia comprende oggetti distinti di un medesimo *esse subjectivum*, o essere in se stesso, che in definitiva coincide con Dio e con la conoscenza che Dio ha delle cose in se stesso. La questione che Nicola si pone è se un vedere è identico *subjective* nel numero, sebbene sia diverso secondo gli *esse obiectiva*, vale a dire se, nonostante il modo con

vera, cum est modo convenienti ei quod est extra in re”.

131 Ivi, IX, p. 300 [O'Donnell, p. 254]: “Restat, his suppositis, difficultas an aliquis posset plura intelligere, et si plura, quare non ita faciliter decem sicut duo. Et videtur quod sic deberet esse quia, ex quo procedunt a diversis intellectibus, nullus eorum recipit fatigationem in operatione convenienti suae naturae, nec apparet quomodo possunt ad invicem se impedire”.

132 Ivi, X, p. 322 [O'Donnell, p. 260]: “Et sicut dictum est quod nullus intellectus operatur ultra suam naturam neque infra [...] videretur quod sicut Intellectus primus non potest habere nisi actum convenientem suae naturae, sic neque actum volendi. Et secundum hoc Intellectus primus qui intelligit nobilissimum objectum, scilicet seipsum, et habet actum volendi per complacentiam circa eundem”.

cui una cosa è conosciuta – ad esempio oscuramente o chiaramente – l'oggetto a cui essa si riferisce sia identico come essere in se stesso¹³³. In uno degli argomenti a favore, compare il termine *ordo* a proposito della ipotesi di cento visioni ordinate secondo una maggiore o minore perfezione, delineando a livello conoscitivo un ordinamento delle visioni in gradi di perfezione a seconda della vicinanza con l'essere in se stesso¹³⁴. È a tale proposito che si può osservare un momento in cui sembrano convergere gli aspetti qualitativi e quantitativi, quando cioè alla idea di un incremento qualitativo della conoscenza secondo gradi di chiarezza distinti, corrisponde l'idea di un incremento anche quantitativo di intelletti ordinati secondo gradi di perfezione. In accordo a una concezione relativa di conoscenza, ciò che a un intelletto inferiore appare con la massima chiarezza vicino all'*esse subjectivum*, a un intelletto di grado superiore appare come *esse objectivum* più oscuro. Come si è visto, evitando di procedere all'infinito nei gradi di perfezione, il termine ultimo di questa scala conoscitiva è rappresentato dalla conoscenza divina che conosce secondo la massima chiarezza.

Tornando al primo trattato dove si delineano i principi della concezione eterna della natura, i riferimenti ai rapporti proporzionati e armoniosi delle parti in relazione al tutto compaiono non solo a proposito di come è fatta l'opera della natura o dei criteri con cui l'artefice crea, ma anche a proposito della osservazione dell'opera compiuta. In generale la percezione di rapporti armoniosi colti nella

133 Ivi, X, p. 330 [O'Donnell, p. 262]: “Juxta dicta supra circa principium tractatus hujus dicebatur quod si duo videntes eandem rem vel intelligentes, quorum unus habet visum clariorem vel intellectum, non idem vident de re, sed unus videt albedinem claram magis ubi alius videt albedinem obscuram, et tamen illae albedines in esse subjectivo sunt una albedo, et illud quod quaerit quilibet videre, quando aspiciunt, idem est in numero subjective, licet veniat ad eos secundum diversum esse objectivum”.

134 Ivi, X, p. 332 [O'Donnell, p. 263]: “Sed videtur responsio in hoc; nam primo imaginor illud esse subjectivum secundo quosdam visus vel intellectus, pone centum, ordinatos secundum perfectius et imperfectius. Nunc ubi unus dicit albedo de illo quod videt, alius non videbit nisi secundum esse magis obscurum et vocabit illud nigrum, et istorum visuum primus est ad esse subjectivum. Tunc imaginor quosdam intellectus alterius modi quorum aspectus non erit directus ad esse subjectivum rei, sed ad ista esse objectiva”.

disposizione appropriata, conveniente, degli enti, si accompagna a un sentimento di *placencia* e *amabilitas*, sentimento disinteressato che si oppone a quello interessato per le cose che procurano *delectatio* ai sensi corporei¹³⁵. Tale percezione riguarda non solo le disposizioni appropriate delle parti che compongono l'intero, ma anche le parti in quanto sono l'una in funzione delle altre e ordinate a un fine che l'uomo coglie volgendosi a contemplare la bellezza degli enti della natura e dell'arte.

Nelle pagine autrecourtiane si legge che la natura è ordinata in modo conveniente quando ad esempio si fa riferimento al desiderio dell'uomo di eternità, presentato come argomento a favore della conclusione della eternità delle cose e che implicitamente fa pensare a una corrispondenza tra facoltà dell'anima e disposizione della natura. Ciò che l'uomo desidera costantemente, come l'eternità, e ciò per cui "non si dà tregua" (*non quiescit*) se non l'ottiene, anzi ne proverebbe "un certo dispiacere" (*displicentia*) se non l'ottenesse – spiega Nicola –, esiste, poiché in natura non si dà nulla invano, altrimenti occorrerebbe ammettere un "ordine inconveniente" (*ordinatio inconveniens*) dell'universo¹³⁶.

Analogamente l'*artifex* concepisce la propria opera secondo la migliore disposizione, una disposizione che, come negli enti naturali, è ordinata al bene e che proprio per questo rapporto al fine

135 Oltre a passaggi esplicitamente dedicati alla *delectatio* per le cose corporee (cfr. ad esempio: ivi, VI, pp. 220-222 [O'Donnell, p. 233]), se ne può ricordare uno del trattato ottavo in cui emerge maggiormente tale aspetto contemplativo legato alla nozione di *placere*, vedi ivi, VIII, p. 258 [O'Donnell, p. 243]: "actus cognoscendi interdum videtur perfectior objecto; plus enim placencia naturalis in qua non venit nisi bonum perfectius, videtur placere alicui quod cognoscat nigredinem quam ipsam haberet habitioe reali". Questo passo consente forse di comprendere il senso del concetto di *placere* nella fruizione dell'opera, come più vicina ai piaceri intellettuali.

136 Ivi, I, p. 64 [O'Donnell, p. 203]: "Sub quali valore recipientur? Illud quod appetit omnis homo naturaliter et quo non habito non quiescit, immo habet quasi quamdam displicentiam super suo esse, est; sed aeternitatem sui quilibet homo appetit; ergo etc. Major videtur nota quia talis appetitus universalis in natura <non> videtur frustra, aliter videretur ordinatio <inc>conveniens universi, quod sic esset universalis appetitus ad illud quod numquam inerit. Minor experitur in nobis. Desiderat enim omnis homo aeternitatem sui et in eam naturaliter tendit".

manifesta a chi la osserva la propria *amabilitas*. L'*artifex* tende in questo modo a costruire un'opera che presenta una disposizione *convenientissima* e che per questo gli risulta *placenticissima*. I rapporti armoniosi, le proporzioni tra le parti, l'essere ordinato a un fine da parte di una cosa dell'arte o della natura, nel momento in cui sono conosciuti conducono al sentimento di piacere che più diletta l'intelletto, infatti Nicola prosegue: "gli enti dell'universo sono disposti nel modo che più piacerebbe a un intelletto retto"¹³⁷. Anche nel caso di tale nozione di *placere*, cioè di tipo contemplativo, sembra che si presupponga una sorta di corrispondenza tra le facoltà di conoscere e le cose stesse, corrispondenza che però sembra delinearsi non come presupposto metafisico, bensì per così dire a partire dal soggetto conoscente, fondata cioè sulla struttura stessa della conoscenza umana che nell'osservare la disposizione degli enti ne coglie l'ordine e la finalità, ne prova piacere e gli risultano amabili. Tale sembra essere il senso del concetto di *placencia* quando Nicola osserva che l'ente che sembra essere più nobile e perfetto è quello che *magis complacet* l'intelletto. In questo modo l'intelletto trova naturalmente più requie e piacere (*magis quietatur naturaliter et complacens*) per un uomo rispetto a un asino, per un cavallo se confrontato a una pietra, in quanto l'uomo e il cavallo sono più nobili e più perfetti, rispettivamente, di un asino e di una pietra. L'universo stesso risulta ordinato secondo gradi di perfezione che l'uomo coglie contemplandone le disposizioni proporzionate e lo splendore:

Circa i corpi celesti, in ragione della grandezza della figura, del moto, della luce, dei mutamenti negli enti, che pare essere una conseguenza dei mutamenti dei corpi celesti, congetturiamo che qui vi sia nobiltà, per cui piacciono molto; e congetturiamo che più ci piacerebbero e ci renderebbero quieti se conoscessimo tutte le loro proprietà.¹³⁸

137 Ivi, I, p. 66 [O'Donnell, p. 185]: "entia universi sunt sub illa dispositione quae esset magis placens intellectui recto".

138 Ivi, p. 94 [O'Donnell, p. 191]: "De corporibus caelestibus ratione figurae quantitatis, motus, luminis, mutationis in entibus, quae videtur esse sequela mutationum corporum caelestium, conjecturamus ibi esse nobilitatem, unde et multum placent; et conjecturamus quod magis placerent et quietarent si sciremus omnia quae ipsis insunt".

I concetti su cui ci si è soffermati per delineare gli aspetti quantitativi e proporzionali del bello in Nicola, hanno una storia nel pensiero medievale di cui è interessante prendere brevemente in considerazione alcuni momenti – che non delineano che un possibile percorso all'interno di ciò che può essere considerata in senso lato la tradizione neoplatonico-agostiniana – anche per mostrare diacronicamente l'incidenza retorica in questioni filosofiche specifiche in cui compare una concettualizzazione della bellezza. I concetti di *ordo* e di *conueniens* nel senso filosofico relativo al bello sono presenti già nelle opere di Agostino. Anche in questo caso tali concetti rinviano a una idea di disposizione appropriata delle parti nel formare un tutto, come nel *De vera religione* in cui il concetto compare per indicare l'armonia e le proporzioni, che in un certo senso ricercano l'eguaglianza e l'unità, negli esseri naturali e nell'arte e a cui è legato un sentimento di piacere:

Che cosa di straordinario conosce chi sa che le pietre aderiscono tra loro più saldamente con quella materia che si fa con calce e sabbia che con il fango? o chi costruisce con tanto gusto estetico da far sì che tutte le parti si corrispondano in modo simmetrico e quelle singole invece occupino la zona mediana? Anche se questo senso delle proporzioni appartiene di più alla ragione e alla verità [...] In tutte le arti piace l'armonia, che è la sola a rendere tutte le cose complete e belle; essa inoltre richiede corrispondenza e unità, o per la somiglianza delle parti simmetriche o per la gradazione di quelle asimmetriche.¹³⁹

Si tratta di proporzioni che rinviano a principi intelligibili con cui gli esseri sono ordinati, principi che l'uomo ritrova nella propria interiorità, dalla quale risale, secondo il movimento agostiniano, dall'inferiore al superiore:

139 Augustinus, *De vera religione*, cit., 30.54-55: “Quid enim praeclarum novit, qui novit ea impensa quae calce et arena conficitur, tenacius lapides cohaerere, quam luto? aut qui tam eleganter aedificat, ut quae plura sunt, paria paribus respondeant; quae autem singula, medium locum teneant? quamquam iste sensus iam sit rationi veritatique vicinior [...] Sed cum in omnibus artibus convenientia placeat, qua una salva et pulchra sunt omnia; ipsa vero convenientia aequalitatem unitatemque appetat, vel similitudine parium partium, vel gradatione disparium”.

C'è dunque ancora qualcosa che non possa ricordare all'anima la primitiva bellezza che ha perduto, dal momento che lo possono fare i suoi stessi vizi? La sapienza divina pervade il creato da un confine all'altro; quindi, per tramite suo, il sommo Artefice ha disposto tutte le sue opere in modo ordinato, verso l'unico fine della bellezza. Nella sua bontà pertanto a nessuna creatura, dalla più alta alla più bassa, ha negato la bellezza che da Lui soltanto può venire, così che nessuno può allontanarsi dalla verità senza portarne con sé una qualche immagine. Chiediti che cosa ti attrae nel piacere fisico e troverai che non è niente altro che l'armonia; infatti, mentre ciò che è in contrasto produce dolore, ciò che è in armonia produce piacere. Riconosci quindi in cosa consista la suprema armonia: non uscire fuori di te, ritorna in te stesso: la verità abita nell'uomo interiore e, se troverai che la tua natura è mutevole, trascendi anche te stesso. Ma ricordati, quando trascendi te stesso, che trascendi l'anima razionale: tendi, pertanto, là dove si accende il lume stesso della ragione.¹⁴⁰

Pure in questo caso sembra che la conciliazione dell'aspetto qualitativo con l'aspetto quantitativo si risolva nel principio e origine di ogni rapporto, cioè in Dio, che è appunto unità e fonte pura di luce, dalla quale come per partecipazione tutte le cose dipendono. L'uomo è impegnato in un percorso gnoseologico, secondo il quale, a partire dalla conoscenza degli esseri corporei, risale alla contemplazione dei principi intelligibili superiori, attraverso un ritorno in se stesso, nella propria interiorità, in cui trova tali criteri, gli stessi criteri con cui Dio ha ordinato le cose nel mondo.

Un simile andamento si ripropone nel diverso contesto del XIII secolo in Grossatesta, autore in cui, all'interno di un differente quadro

140 Ivi, p. 39.72: "Quid igitur restat, unde non possit anima recordari primam pulchritudinem quam reliquit, quando de ipsis suis vitiis potest? Ita enim Sapientia Dei pertendit usque in finem fortiter. Ita per hanc summus ille artifex opera sua in unum finem decoris ordinata contexuit. Ita illa bonitas a summo ad extremum nulli pulchritudini, quae ab ipso solo esse posset, invidit; ut nemo ab ipsa veritate deiciatur, qui non excipitur ab aliqua effigie veritatis. Quaere in corporis voluptate quid teneat, nihil aliud invenies quam convenientiam: nam si resistens pariant dolorem, convenientia pariunt voluptatem. Recognosce igitur quae sit summa convenientia. Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et teipsum. Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur".

concettuale e soprattutto nel contesto di un pensiero esplicitamente rivolto a conciliare gli aspetti relativi al bello quantitativo con quelli relativi al bello qualitativo¹⁴¹, il concetto di *conueniens* è presente per delineare i rapporti armoniosi e proporzionati tanto della dimensione corporea quanto della dimensione spirituale. Anche in questo caso Dio rappresenta il punto limite non solo in quanto fonte pura di luce, ma anche in quanto fonte di convenienza, origine quindi di ogni luminosità e rapporto:

Dio inoltre, sommamente semplice, è rispetto a se stesso somma concordia e convenienza senza possibilità di dissonanza o discordanza. La stessa concordia non consiste solo nell'armonia e nell'eccellenza rispetto a tutte le cose ma nell'essere stesso: il male infatti con cui la bontà è dissonante, non è un ente. Per questo Dio è per sé bellezza e bello.¹⁴²

Certi aspetti del pensiero autrecourtiano, in particolare a proposito dei principi della concezione eterna della natura, sembrano richiamare riflessioni collegate con la tradizione di commenti alla *Sapienza*, che ha portato alcuni studiosi a parlare di "estetica sapienziale"¹⁴³ e che trova in Agostino, poi in Grossatesta e Bonaventura pensatori che ne hanno sviluppato il senso¹⁴⁴. Anche a

141 Cfr. a questo proposito U. Eco, *Arte e bellezza nell'estetica medievale*, cit., p. 96; E. De Bruyne, *Études d'esthétique médiévale*, cit., p. 7.

142 Grossatesta, *Comm. in Nom.* (ms. Erfurt, Ampl. O. 30), f° 88r. I, citato in E. De Bruyne, *Études d'esthétique médiévale*, cit., vol. II, p. 127: "Deus autem, summe simplex, est sui ad se summa concordia et conuenientia absque possibilitate dissonantiae vel discrepantiae. Non solum omnibus concors et omnibus praestans ipsa esse concordia: malitia enim cui bonitas dissonat, nihil est entium. Propter hoc Deus est per se pulchritudo et pulchrum".

143 Cfr. E. De Bruyne, *Études d'esthétique médiévale*, cit., vol. II, pp. 4-5, 189, 217-218, 481-489; U. Eco, *Arte e bellezza nell'estetica medievale*, cit., p. 53.

144 Cfr. ad esempio M. Parodi, *Misura, numero e peso. Un'analogia nel XII secolo*, in N. Badaloni et alii, *La storia della filosofia come sapere critico: studi offerti a Mario Dal Pra*, Angeli, Milano 1984, pp. 52-71. Cfr. anche Bonaventura da Bagnoregio, *Itinerario della mente verso Dio*, a cura di M. Parodi, M. Rossini, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1994, p. 96 (da ora indicato come *Itinerarium*), in cui l'autore fa esplicitamente riferimento a *Sapienza* 11.20 nella interpretazione agostiniana quando nell'itinerario della mente a Dio *per vestigia eius* nell'universo



questo riguardo si può cogliere come siano proprio le disposizioni armoniose e proporzionate a costituire la bellezza e lo splendore delle creature. Agostino nel commentare il passo della *Sapienza* secondo cui “Ma tu hai tutto disposto con misura, calcolo e peso”¹⁴⁵, ha messo in evidenza che ogni creatura ha una propria delimitazione, una propria specie o forma e una propria stabilità, cioè una posizione o luogo nell’ordine del mondo¹⁴⁶. Autrecourt nell’individuare i principi che sorreggono la conclusione della eternità della natura, mette in luce come il bene “è presso l’intelletto per quantificare [*est apud intellectum pro mensura*] gli enti e determinarne le disposizioni contingenti”. Il concetto di *mensura* richiama l’idea che gli enti possano essere delimitati, posti in relazione tra loro, possano essere *quantificati* ossia determinati nella loro singolarità e nelle loro relazioni reciproche per determinarne il luogo, la posizione nell’ordine del mondo, e infatti Nicola prosegue: “affinché si ammetta che gli enti dell’universo sono disposti in modo rettilissimo e che le cose sono così come è bene che siano e non sono così come sarebbe male che fossero”¹⁴⁷.

Gli aspetti relativi alla osservazione dell’opera compiuta, naturale o artificiale, si pongono all’interno della più generale idea di corrispondenza tra le facoltà di conoscere e la disposizione della natura, corrispondenza non metafisicamente fondata, bensì posta quasi come esigenza della natura umana. Il legame proporzionato tra facoltà di conoscere e natura emerge in modo particolare a proposito del desiderio umano di eternità. La questione rinvia alla idea agostiniana secondo cui l’eternità, la verità e il bene sono criteri, modi di funzionare dell’intelletto umano, che riconducono, nella interiorità dell’uomo, ai principi intelligibili che propriamente appartengono

osserva: “pondus quoad situm, ubi inclinatur, numerum, quo distinguuntur, et mensuram, qua limitantur. Ac per hoc videt in eis modum, speciem et ordinem, nec non substantiam, virtutem et operationem. Ex quibus consurgere potest sicut ex vestigio ad intelligendum potentiam, sapientiam et bonitatem Creatoris immensam” (*Itinerarium*, I.11).

145 *Sapienza* 11.20: “Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti”.

146 Cfr. M. Parodi, *Misura, numero e peso. Un’analogia nel XVII secolo*, cit., p. 57.

147 *Tractatus*, cit., I, p. 64 [O’Donnell, p. 203]: “ut accipiat quod entia universi sunt rectissime disposita et quod sic res sunt sicut bonum est eas esse et sic non sunt sicut malum esset eas esse”.



alla dimensione non creaturale soggetta alla temporalità, ma divina, alla dimensione della eternità¹⁴⁸. In Grossatesta il ragionamento si ripropone in termini molto simili a quelli che appaiono in Autrecourt, a proposito della questione della identità e del tipo di distinzione tra il bene e il bello. Grossatesta sostiene l'unità sulla base della considerazione che tutte le creature si muovono verso il bene e il bello e, poiché nulla in natura è invano, questo oggetto deve poter essere raggiunto. Poiché ciò che uno desidera trascende il suo essere e ciò che trascende ogni cosa è l'unità, allora il bene e il bello che trascendono ogni cosa sono una unica cosa¹⁴⁹. È interessante osservare in questo passo sia la forte componente platonico-agostiniana, a proposito della unità come termine ultimo della tensione di tutto il creato, aspetto che in diverso modo si è visto appartenere anche ad Autrecourt, sia il legame dell'esistenza di un desiderio, di una tensione delle creature, con la sua realizzazione. Il legame sia in Agostino sia in Grossatesta è metafisicamente fondato, anche se in modo differente, nella struttura ordinata dell'universo che ha Dio come sua origine: per il primo dalle relazioni analogiche che collegano le facoltà dell'anima, il creato e Dio, per il secondo dalle leggi matematiche e *perspectiviste* che sorreggono l'universo intero.

Per quanto riguarda direttamente la fruizione dell'opera nelle pagine autrecourtiane si è visto che essa comprende la conoscenza dei rapporti armoniosi e proporzionati delle parti ordinate a un fine, conoscenza a cui è congiunto un sentimento disinteressato che si esprime nei termini di *placencia* e *amabilitas*. Come è stato osservato da De Bruyne¹⁵⁰ la distinzione tra piaceri interessati e piaceri disinteressati può essere ricondotta alla tradizione aristotelica e ciceroniana, a cui probabilmente Nicola fa riferimento. Diversamente, la percezione di rapporti armoniosi e proporzionati è possibile che rinvii a elementi presenti anche in Agostino, passati poi in autori

148 Cfr. M. Parodi, *Il paradigma filosofico agostiniano. Un modello di razionalità e la sua crisi nel XIII secolo*, Lubrina Editore, Bergamo 2006, pp. 15-16 e 95-96.

149 E. De Bruyne, *Études d'esthétique médiévale*, cit., vol. II, p. 130.

150 Ivi, pp. 512, 515-517.



tra il XIII e il XIV secolo¹⁵¹. Nel *De musica* Agostino propone una teoria della percezione che si basa sull'attività dell'anima sul corpo: il sentimento di piacere è suscitato dall'armonia, dalla *convenientia*, che si instaura tra ciò che il corpo sente e l'attività vivificatrice dell'anima:

è mia opinione che quando l'anima sente mediante il corpo non ne subisce la modificazione, ma agisce con maggiore coscienza nelle modificazioni del corpo e che queste funzioni, facili quando si ha congruenza dell'oggetto, difficili quando si ha l'incongruenza, sono avvertite. E tutto questo è ciò che si chiama avere sensazione.¹⁵²

Anche in questo contesto, a livello conoscitivo, il concetto di *convenientia* rimanda a una appropriatezza di rapporti, in questo caso dell'attenzione dell'anima rispetto a ciò che il corpo subisce, delineando una teoria della conoscenza che pone al centro l'attività dell'anima sul corpo. Questo aspetto non è estraneo al pensiero conoscitivo autrecourtiano e può essere implicito a ciò che si è cercato di descrivere a proposito della fruizione dell'opera. In più luoghi dell'*Exigit ordo*, in modo particolare nel sesto trattato, si fa riferimento a una concezione attiva della conoscenza, ad esempio in un passo molto significativo dal nostro punto di vista e su cui ci si soffermerà meglio in seguito dove Nicola osserva:

Se domandi: cosa intendi per conoscenza chiara ed evidente? Rispondo: vedi come si può dare questa ostensione. Se domandi: cosa intendi per colore? Risponderò forse: ciò che si vede; e se chiedi: cosa intendi per 'vedere'? Lo si potrebbe chiarire a chi lo ignora per mezzo di ciò che appare ai suoi occhi, oppure dicendogli di fissare lo sguardo su qualcosa o di guardare me quando sono io a fissare lo

151 Si vedano ad esempio autori francescani come Pietro Giovanni Olivi e Pietro Aureolo.

152 Augustinus, *De musica*, Città Nuova Editrice, Roma (edizione online: www.augustinus.it – ultimo accesso luglio 2019), VI.5.10: “videtur mihi anima cum sentit in corpore, non ab illo aliquid pati, sed in eius passionibus attentius agere, et has actiones sive faciles propter convenientiam, sive difficiles propter inconvenientiam, non eam latere: et hoc totum est quod sentire dicitur”.



sguardo su qualcosa: ecco! Gli direi, questo chiamo vedere; tanto che non conosco un modo migliore con in cui lo si possa chiarire.¹⁵³

Si può intravedere questa concezione attiva della conoscenza nel passo considerato a proposito della fruizione dell'opera, in particolare quando Nicola osserva che l'*artifex intendit* la disposizione *convenientissima* degli enti che gli risulta *placenticissima*, delineando così un comprendere che si svolge secondo un'attività dell'anima e un rivolgersi verso l'oggetto conosciuto¹⁵⁴.

2.5 Artifex

Ciò che si è sottolineato a proposito degli aspetti proporzionali del bello nel pensiero autrecourtiano, e in particolare le ultime osservazioni sul confronto con il pensiero di Agostino, consente di soffermarsi sul passo del primo trattato in cui Autrecourt presenta l'analogia tra arte e natura¹⁵⁵, significativo per il nostro discorso perché permette di cogliere l'atteggiamento autrecourtiano non solo a proposito di tale questione, ma anche a proposito di quella, messa in evidenza precedentemente, del rapporto tra uno e molteplice relativo alla nozione del bello. Nel discorso autrecourtiano – come si è visto – l'argomento si inserisce nel contesto in cui vengono enunciati i principi a favore della eternità delle cose, alla base dell'ipotesi atomistica come spiegazione dei fenomeni naturali. È opportuno distinguere tre livelli in cui il discorso sembra articolarsi, per metterne in evidenza maggiormente la portata e il senso, ossia i criteri con cui l'artefice opera, la configurazione del modello nella mente dell'artefice e la fruizione o il tipo di giudizio sull'opera creata.

153 *Tractatus*, cit., VI, p. 228 [O'Donnell, p. 235]: “Sed quaeres: quid intelligis per cognitionem claram et evidentem? Respondeo: vide qualis potest fieri hic ostensio. si quaeras: quid intelligis per ‘videre’?, istud quid nominis ostenderetur ignorant per apparitionem oculorum ejus, vel sibi dicendo quod defigeret aspectum suum ad aliquid vel respiceret me defigentem; ecce! sibi dicerem, hoc appello videre; unde meliori modo non posset sibi ostendi”.

154 Ivi, I, p. 66 [O'Donnell, p. 185].

155 Ivi, I, pp. 64-66 [O'Donnell, p. 185].

Tali elementi propri dell'artefice umano sono nella tradizione profondamente intrecciati con il discorso sulla natura, nel senso che l'operare dell'artefice viene preso come termine più noto per chiarire l'operare divino, ad esempio nel *Monologion* di Anselmo, e, in autori come Agostino e Bonaventura, esso permette di chiarire il modo di funzionare della conoscenza umana¹⁵⁶. Nelle pagine autrecourtiane l'argomento è esplicitamente rivolto a spiegare i principi alla base della tesi dell'eternità della natura, ma consente nello stesso tempo di approfondire l'accostamento tra Autrecourt e Anselmo proposto da Zenon Kaluza¹⁵⁷, quando sottolinea come il primo sembri spostare a livello della natura ciò che il secondo attribuisce a Dio stesso. Nicola osserva che il criterio con cui l'artefice opera è il bene¹⁵⁸, che dipende strettamente dal principio del meglio enunciato prima nel testo, per cui – sostiene Nicola – bisogna porre nell'universo ciò che comporta una maggiore perfezione, in questo caso l'eternità, poiché è meglio l'essere che il non essere¹⁵⁹. Lo spostamento da ciò che si attribuisce a Dio a ciò che si attribuisce alla natura segnalato da Kaluza si ritrova in un altro autore che a questo proposito si inserisce nella tradizione agostiniana, ossia Bonaventura. Nel capitolo sesto dell'*Itinerarium* compare un uso del criterio del meglio in senso ana-

156 Per una concisa visione d'insieme sul tema dell'artefice, mi permetto di rinviare a: A.M.S. Salvestrini, *Artifex*, in *Glossary of Morphology*, cit., pp. 37-40 (https://doi.org/10.1007/978-3-030-51324-5_5).

157 Z. Kaluza, *La convenance et son rôle dans la pensée de Nicolas d'Autrecourt*, cit., p. 97.

158 *Tractatus*, cit., I, p. 64 [O'Donnell, p. 185]: “In rebus artis est artificii pro mensura bonum”, poco più avanti nel testo l'autore specifica che, oltre al bene, ulteriore criterio con cui l'*artifex* crea è l'*ordo*, che richiama quindi le idee di disposizione proporzionata e armoniosa delle parti ordinate a un fine a cui prima si faceva riferimento.

159 Cfr. *Ibidem*: “Unum principium est quod bonum est apud intellectum pro mensura in quantificando entia et universaliter in determinando dispositiones contingentes in eis ut accipiat quod entia universi sunt rectissime disposita et quod sic res sunt sicut bonum est eas esse et sic non sunt sicut malum esset eas esse”. A proposito del principio che è meglio l'essere che il non essere si può vedere la conclusione del primo trattato: “Unde mihi videtur verum <secundum> conceptus imperfectos quibus nunc utimur, nisi velimus dicere omnia fieri ut contingit, quod nihil est in universo quin ipsum sit melius esse quam non esse”.

logo a quello utilizzato da Anselmo, quando cioè osserva, riprendendo una definizione agostiniana ma con echi anselmiani:

Considera dunque con attenzione che il sommo bene è ciò di cui non si può pensare assolutamente nulla di migliore ed è tale che non si può correttamente pensarlo come non esistente, poiché è assolutamente meglio essere che non essere.¹⁶⁰

Il criterio del meglio nelle pagine del *Monologion*¹⁶¹ compare per mostrare una gradualità di perfezioni negli esseri determinando allo stesso tempo un punto limite, un grado massimo di perfezioni che è anche concepito come Sommo Bene, per evitare un regresso all'infinito. Anche Autrecourt fa riferimento alla possibilità di un regresso all'infinito in mancanza di un criterio, in mancanza cioè del riferimento al bene: nel caso in cui l'artefice non avesse criteri, sarebbero infiniti i modi con cui può creare, perché infiniti sarebbero i modi in cui una cosa può essere fatta male, ad esempio una casa, ma se così fosse non sarebbe neppure una casa:

Nelle cose che riguardano l'arte, il bene è assunto dall'artefice come misura; per cui la casa viene fatta così come stima sia bene farla: non la costruisce senza tetto, non la costruisce di piume, perché tutte queste cose sarebbero contrarie al fine da cui la bontà e l'amabilità di questa casa sembra dipendere. E se non vi fosse il bene, non apparirebbe la disposizione con cui si dovrebbe costruire la casa, perché il male o la negazione del bene è infinita e quindi con tale criterio si costruirebbe secondo una disposizione, con lo stesso criterio secondo un'altra, in modi infiniti, oppure in nessun modo.¹⁶²

160 Bonaventura da Bagnoregio, *Itinerarium*, cit., VI.2, p. 156: "Vide igitur et attende, quoniam optimum quod simpliciter est quo nihil melius cogitari potest quia omnino melius est esse quam non esse".

161 Cfr. Anselmo d'Aosta, *Monologion*, I.4, in Id., *Monologion e Proslogio*, cit., p. 52.

162 *Tractatus*, cit., I, pp. 64-66 [O'Donnell, p. 185]: "In rebus artis est artificii pro mensura bonum; unde sic fit domus sicut existimat bonum esse eam fieri; non fit sine tecto, non fit de plumis, quia omnia ista essent contraria fini a quo bonitas et amabilitas istius domus videtur dependere. Et si non esset bonum, non appareret dispositio sub qua deberet fieri domus, quia malum sive negatio boni est infinita, et ideo qua ratione fieret secundum unam dispositionem, eadem ratione secundum aliam, vel modis infini-

A proposito della concezione nella mente dell'artefice dell'opera da creare, Bonaventura reinterpreta i motivi agostiniani all'interno dell'itinerario conoscitivo di ascesa della mente a Dio, in particolare quando richiama il *De musica* di Agostino a proposito della distinzione dei numeri con cui, osserva Bonaventura, dalle cose sensibili l'anima si eleva a Dio ai quali aggiunge i *numeri artificiales*, che sono impressi nella mente dai numeri *iudiciales*, considerati i più perfetti con cui si giudicano tutti gli altri secondo criteri superiori e immutabili¹⁶³. Di conseguenza si può credere che, in senso agostiniano, secondo Bonaventura il creare artistico dipenda dai criteri eterni e immateriali propri al giudizio e si attui con i criteri con cui l'anima

tis vel nullo modo". Per tali assonanze agostiniane e anselmiane cfr. ad esempio: M. Parodi, *Il paradigma filosofico agostiniano. Un modello di razionalità e la sua crisi nel XII secolo*, cit., p. 95; Id., *Il conflitto dei pensieri: studio su Anselmo d'Aosta*, cit., p. 188; M. Parodi, M. Rossini, *Libertà necessaria e libertà contingente in Anselmo d'Aosta*, in "Rivista di storia della filosofia", 68, 2013, pp. 43-64.

- 163 Cfr. Bonaventura, *Itinerarium*, cit., II.10, pp. 112-114: "Haec autem speculatio dilatatur secundum considerationem septem differentiarum numerorum, quibus quasi septem gradibus conscenditur in Deum, secundum quod ostendit Augustinus in libro de Vera Religione et in sexto Musicae, ubi assignat differentias numerorum gradatim conscendentium ab his sensibilibus usque ad Opificem omnium, ut in omnibus videatur Deus. Dicit enim, numeros esse in corporibus et maxime in sonis et vocibus, et hos vocat sonantes; numeros ab his abstractos et in sensibus nostris receptos, et hos vocat occurrentes; numeros ab anima procedentes in corpus sicut patet in gesticulationibus et saltationibus, et hos vocat progressores; numeros in delectationibus sensuum ex conversione intentionis super speciem receptam, et hos vocat sensuales; numeros in memoria retentos, et hos vocat memoriales; numeros etiam, per quos de his omnibus iudicamus, et hos vocat iudiciales, qui, ut dictum est, necessario sunt supra mentem tanquam infallibiles et indiiudicabiles. Ab his autem imprimuntur mentibus nostris numeri artificiales, quos tamen inter illos gradus non enumerat Augustinus, quia connexi sunt iudicialibus; et ab his manant numeri progressores, ex quibus creantur numerosae formae artificiatorum, ut a summis per media ordinatis fiat descensus ad infima. Ad hos etiam gradatim ascendimus a numeris sonantibus, mediantibus occurrentibus, sensualibus et memorialibus. Cum igitur omnia sint pulchra et quodam modo delectabilia; et pulchritudo et delectatio non sint absque proportione; et proportio primo sit in numeris: necesse est, omnia esse numerosa: ac per hoc 'numerus est praecipuum in animo Conditoris exemplar' et in rebus praecipuum vestigium ducens in Sapientiam".

agisce sul corpo, come nel caso del danzare o del pronunciare parole, versi poetici, e quindi anche del creare secondo arte. A livello teorico, inizia a emergere una costante a proposito dell'operare dell'artefice, una costante che naturalmente si specifica in modi diversi a seconda di autori che pur condividono motivi di fondo di una medesima tradizione filosofica. Si coglie nelle loro opere l'importanza delle relazioni ordinate secondo qualche proporzionalità che sembrano regolare un'analogia tra le cose create e la conoscenza umana, così come inizia a venire alla luce una certa gradualità degli esseri, ordinati secondo perfezioni, che si ripropone per la conoscenza umana.

La questione della concezione dell'opera nella mente dell'artefice è strettamente connessa al criterio con cui l'*artifex* crea, che – come si è visto – in Autrecourt coincide con il bene e l'ordine, richiamando il principio del meglio. Per cogliere meglio la tradizione filosofica e lo sfondo culturale entro cui la riflessione di Autrecourt sull'artefice si pone, sembra interessante ripercorrere brevemente alcuni momenti in cui la questione si presenta nel corso del Medioevo, in particolare mettendo in luce la peculiarità di ciò che con termini non medievali si potrebbe dire il *progetto* nella mente dell'artefice, ossia il funzionamento del conoscere nel contesto dell'atto creativo e produttivo. La questione ha probabilmente origini platoniche, che nel Medioevo passano anche attraverso la traduzione di Calcidio del *Timeo*, collegate alle interpretazioni cristiane del mito platonico del demiurgo. Inoltre essa presuppone un certo tipo di teoria della conoscenza, a seconda del modo con cui è concepita la configurazione nella mente dell'artefice dell'opera da creare, se cioè si tratta di una idea, di una immagine o di un discorso¹⁶⁴. La domanda su come l'artista pensa l'opera consente di distinguere in generale almeno due differenti tradizioni. Per un verso si può individuare una concezione secondo cui ciò che si presenta alla mente dell'artefice è una immagine, una rappresentazione, una *forma*, che può derivare platonicamente da una idea intelligibile, oppure aristotelicamente dalla esperienza, come ad esempio nel caso di Tommaso d'Aquino¹⁶⁵. Per altro verso, secondo una conce-

164 Ad esempio, cfr. E. De Bruyne, *L'esthétique du moyen âge*, cit., p. 380.

165 Cfr. U. Eco, *Arte e bellezza nell'estetica medievale*, cit., pp. 202-203.

zione agostiniana e poi anselmiana, ciò che l'artefice intende è un discorso, l'artefice cioè dice le cose che crea nella propria mente, in analogia con l'atto creatore divino, che crea per mezzo del Verbo, così che le creature stesse sono il discorso divino.

Questo secondo aspetto è evidente nelle pagine del *Monologion* quando Anselmo paragona il modo in cui Dio crea con il modo di operare da parte di un artefice umano, quando cioè osserva che il creatore, sia divino sia umano, dice l'opera nella propria mente, come locuzione interiore¹⁶⁶. Il passo è molto significativo, sia perché impregnato di motivi agostiniani sia perché aiuta a comprendere la natura del pensiero dell'artefice quando crea. Il riferimento probabilmente è al libro XV del *De trinitate* di Agostino, in cui si considera il linguaggio interiore che trascende ogni lingua, comune a ogni popolo ed eterno, che, come una visione della mente, con la bocca interiore dice le cose stesse nel proprio cuore poiché, in analogia con il Verbo divino, ne coglie l'essenza¹⁶⁷. Tale è la natura del "dire nella mente" da parte dell'artefice nelle pagine di Anselmo, che specifica come questa concezione della mente non sia da intendere né come un dire tramite segni sensibili, né come un pensare i segni stessi, esteriori e sensibili, bensì come un vedere in modo non sensibile, significa cioè pensare l'essenza delle cose tramite la ragione, ad esempio che uomo è *animale razionale*.

In continuità con tale tradizione, Bonaventura, nel procedere con l'itinerario della conoscenza, parla di Dio come *opifex summus* o della scienza divina come *ars aeterna*, ponendo implicitamente in luce l'analogia tra artefice e Dio e facendo riferimento ai criteri intelligibili che l'uomo coglie nel suo percorso conoscitivo nelle

166 Cfr. Anselmo d'Aosta, *Monologion*, cit., II.10, p. 72: "Quod illa ratio sit quaedam rerum locutio, sicut faber prius apud se dicit, quod facturus est. Illa autem rerum forma, quae in eius ratione res creandas praecedebat: quid aliud est quam rerum quaedam in ipsa ratione locutio, veluti cum faber facturus aliquod suae artis opus prius illud intra se dicit mentis conceptione? Mentis autem sive rationis locutionem hic intelligo, non cum voces rerum significativae cogitantur, sed cum res ipsae vel futurae vel iam existentes acie cogitationis in mente conspiciuntur". Vedi a questo proposito: M. Parodi, *L'artefice e l'opera nelle pagine di Anselmo*, in "Rivista di storia della filosofia", 48, 1993, pp. 527-535.

167 Augustinus, *De trinitate*, cit., XV.10.17-19.

cose sensibili, *vestigia* e *specula* delle realtà intelligibili. Si tratta di regole e forme nelle cose stesse che rinviano la conoscenza intellettuale, il giudizio che comprende i criteri intelligibili che regolano la disposizione delle cose e i loro rapporti, alla somma arte con cui esse sono state create, cioè all'arte eterna, fonte, causa e modello secondo cui *formantur formosa omnia*¹⁶⁸. I criteri intelligibili che danno origine alle cose della natura e dell'arte tramite l'arte divina e umana, costituiscono anche la proporzione, l'armonia, lo splendore di ciò che è creato e perciò la sua bellezza. L'operare dell'artefice è quindi preceduto da un momento conoscitivo, molto importante, nel quale la propria opera si configura nella mente come forma e modello, un modo di essere nella mente che nella tradizione agostiniana è verbo interiore, analogo a quello divino.

Oltre alla natura della concezione nella mente e al criterio con cui opera, un ulteriore aspetto della componente conoscitiva nel procedimento creativo e produttivo dell'artefice nella tradizione agostiniana è l'attività della conoscenza, precedentemente richiamata con il passo di Agostino del *De musica* a proposito della percezione sensibile. In diversi autori della tradizione agostiniana, compresi alcuni francescani come Bonaventura, Olivi e Aureolo, la conoscen-

168 Cfr. Bonaventura, *Itinerarium*, cit., II.9, pp. 110-113: "Excellentiori autem modo et immediatori diiudicatio ducit nos in aeternam veritatem certius speculandam. Si enim diiudicatio habet fieri per rationem abstrahentem a loco tempore et mutabilitate ac per hoc a dimensione successione et transmutatione per rationem immutabilem et incircumscribibilem et interminabilem nihil autem est omnino immutabile incircumscribibile et interminabile nisi quod est aeternum. Omne autem quod est aeternum est deus vel in deo. Si ergo omnia quaecumque certius diiudicamus per huiusmodi rationem diiudicamus patet quod ipse est ratio omnium rerum et regula infallibilis et lux veritatis in qua cuncta relucent [...] Et ideo leges illae per quas iudicamus certitudinaliter de omnibus sensibilibus in nostram considerationem venientibus cum sint infallibiles et indubitabiles intellectui apprehendentis sint indelebiles a memoria recolentis tanquam semper praesentes sint irrefragabiles et indiidicabiles intellectui iudicantis quia ut dicit Augustinus nullus de eis iudicat sed per illas. Necesse est eas esse incommutabiles et incorruptibiles tanquam necessarias incoarctabiles tanquam incircumsriptas interminabiles tanquam aeternas ac per hoc indivisibiles tanquam intellectuales et incorporeas non factas sed increatas aeternaliter existentes in arte aeterna a qua per quam et secundum quam formantur formosa omnia".

za è un'attività dell'anima, che presuppone la idea di derivazione platonica per cui l'anima, in quanto immateriale e superiore al corpo, non può essergli soggetta e quindi non può patire ciò che il corpo sente. Essa piuttosto è attenta, rivolge il suo sguardo a ciò che il corpo subisce e alle realtà intelligibili che comprende. Di qui la importanza di termini quali *aspicio*, *aspectus*, *intendo* e *intentio* per designare l'attenzione, il tendere verso, il rivolgere lo sguardo all'oggetto conosciuto, il guardare le cose sensibili o intelligibili da parte dell'anima.

In tale modo, oltre ai numerosi riferimenti presenti nell'opera agostiniana¹⁶⁹, in Bonaventura si può cogliere questo aspetto ad esempio quando, considerando "il mondo sensibile come uno specchio per mezzo del quale ci dirigiamo verso Dio", egli parla di un *aspectus contemplantis*, dello sguardo di colui che contempla e che nelle cose vede "misura, numero e peso"¹⁷⁰, si tratta cioè di un dirigere l'occhio della mente, di un tendere verso, di un guardare non sensibile ma interiore e intelligibile, perché appunto contemplante, le cose stesse, le ragioni che le regolano e i loro reciproci rapporti.

In modo analogo pure in autori come Olivi e Aureolo l'attività dell'anima consiste in un'un'attenzione e in un rivolgersi direzionato che per essere retto è rivolto non alle cose corporee ma a quelle intelligibili, poiché l'anima, anche quando è attenta al sensibile, desidera trascenderlo per cogliere i rapporti e l'unità che lo rego-

169 Su questo tema cfr. ad esempio L. Alici (a cura di), *Interiorità e intenzionalità in S. Agostino. Atti del I e II Seminario Internazionale del Centro di Studi di Perugia*, Istitutum Patristicum Augustinianum, Roma 1990; C. Di Martino, *Il ruolo della intentio nell'evoluzione della psicologia di Agostino: dal De libero arbitrio al De Trinitate*, in "Revue des Études Augustiniennes", 46, n. 2, 2000, pp. 173-198; R. Fedriga, *Le migliori intenzioni. Una ricerca di storia delle idee*, cit.; S. Vanni Rovighi, *La fenomenologia della sensazione di Sant'Agostino*, in Ead., *Studi di filosofia medievale*, vol. 1, Vita e Pensiero, Milano 1978, pp. 3-21.

170 Bonaventura, *Itinerarium*, cit., I.11, p. 96: "Primo modo aspectus contemplantis res in se ipsis considerans videt in eis pondus numerum et mensuram pondus quoad situm ubi inclinantur numerum quo distinguuntur et mensuram qua limitantur. Ac per hoc videt in eis modum speciem et ordinem nec non substantiam virtutem et operationem".

lano. In Olivi in particolare il termine *aspectus* ha tale funzione¹⁷¹, mentre in Aureolo un analogo concetto si esprime in termini come *intentio* o anche *esse apparens*¹⁷². Per il nostro discorso è importante sottolineare che, in Olivi e poi Aureolo, la concezione attiva della conoscenza è esplicitamente sostenuta anche per contrastare le concezioni passive della conoscenza, di derivazione aristotelica come in Tommaso o araba come nei *perspectivisti* quali ad esempio Grossatesta e Bacone. Lo scopo di questi autori francescani, e dopo Scoto con Aureolo ciò è ancora più evidente, è di formulare una teoria della conoscenza che garantisca una intellesione immediata e diretta del singolare¹⁷³, cioè senza la mediazione delle specie, che nella tradizione aristotelico-tomista sono concepite come l'essenza o forma intelligibile che l'intelletto astrae dal *phantasma*, o forma sensibile, prodotto dall'immaginazione, e nella tradizione *perspectivista* sono intese come ciò che dalla cosa materiale si moltiplica fino a giungere all'organo di senso. Una delle critiche rivolte alle concezioni passive e indirette della conoscenza è rappresentata dal rischio dello scetticismo radicale: ad esempio Aureolo sottolinea che la posizione dei *perspectivisti* potrebbe portare a non sapere se l'oggetto che si conosce sia la realtà stessa oppure l'ultima della serie di specie che si moltiplicano dall'oggetto materiale.

Pure in Autrecourt – come si è accennato – sembra potersi individuare una simile concezione attiva della conoscenza, sia in quanto è probabile che una delle fonti della sua nozione di *apparentia* sia

171 Cfr. Petrus Iohannis Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, cit., vol. II, q. 59, p. 543, lin. 32: “Aspectum autem hic voco conversionem virtualem seu intentionalem potentiae ad obiectum”; E. Bettoni, *Le dottrine filosofiche di Pier Giovanni Olivi*, Vita e Pensiero, Milano 1954, pp. 450 ss.; Tachau ne sottolinea la derivazione araba e in parte agostiniana, cfr. K. Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics 1250-1345*, cit., p. 43.

172 Cfr. Petrus Aureoli, *Scriptum super Primum Sententiarum*, cit., *Prooemium*, sect. 2, a. 2-3 e d. 3, sect. 14, a. 1; R. Fedriga, *Le migliori intenzioni. Una ricerca di storia delle idee*, cit.; O. Grassi, *Intenzionalità. La dottrina dell'esse apparens nel secolo XIV*, Marietti 1920, Genova-Milano 2005, pp. 17-98.

173 Cfr. C. Bérubé, *La connaissance de l'individuel au Moyen Âge*, P.U.F.-P.U. du Canada, Montreal-Paris 1964.

proprio l'*esse apparens* di Aureolo¹⁷⁴, sia in quanto i suoi scritti sono pervasi da riferimenti a termini conoscitivi come *defigere*, *intendo*, *intentio*, *aspicio*, *aspectus* che mettono in evidenza come il conoscere si svolga come un movimento dello sguardo indirizzato verso il suo oggetto, ancora una volta un tendere verso la cosa che è colta direttamente e in modo immediato. Come si diceva prima, nell'*apparentia in pleno lumine* che si presenta al soggetto, ma in modo analogo anche nel caso di un oggetto intelligibile come il bene che *est apud intellectum*, appare la cosa stessa ma nel modo del suo apparire, come nell'apparenza *in lumine suae imaginis* compare la cosa stessa nel modo del suo essere immagine. Similmente, nel caso del *bonum* appare quindi all'intelletto ciò che esso coglie in modo diretto e immediato nella disposizione delle cose stesse, come criterio e regola intelligibile del creare artistico; e quando l'opera è ormai creata, l'*artifex* che la contempla *intendit* alla sua disposizione *convenientissima*:

Come quindi l'artefice tende alla disposizione più conveniente e a quella che gli risulta più piacevole, così è da stimare che gli enti dell'universo sono disposti nel modo che più piacerebbe a un intelletto retto.¹⁷⁵

Le ultime righe del passo di Nicola sull'artefice sono indice non solo della concezione gnoseologica nel creare artistico, se si sotto-

174 Cfr. K. Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics 1250-1345*, cit., capp. IV, VII, IX e C. Grellard, *The Nature of Intentional Objects in Nicholas of Autrecourt's Theory of Knowledge*, cit. Su questi temi si può vedere: D.G. Denery II, *The Appearance of Reality: Peter Aureol and the Experience of Perceptual Error*, "Franciscan Studies", 55, 1998, pp. 27-52; Id., *Seeing and Being Seen in the Later Medieval World. Optics, Theology and Religious Life*, cit.. Per uno studio su questi aspetti del pensiero di Nicola di Autrecourt vicini a certi autori francescani mi permetto di rinviare a: A. Salvestrini, *Francescanesimo controverso. Aspetti conoscitivi agostiniani tra francescani e Nicola d'Autrecourt*, in "Doctor Virtualis", 14, 2018, pp. 89-122 (<https://riviste.unimi.it/index.php/DoctorVirtualis/article/view/10357> – ultimo accesso novembre 2020).

175 *Tractatus*, cit., I, p. 66 [O'Donnell, p. 185]: "Sicut ergo artifex intendit dispositionem convenientissimam effectus et quae est sibi placentissima, sic existimandum quod entia universi sunt sub illa dispositione quae esset magis placens intellectui recto".

linea la portata agostiniana dell'essere *apud intellectum* e dell'*intendere* dell'artefice, ma anche della concezione della fruizione dell'opera, dove hanno un ruolo centrale l'aspetto conoscitivo in cui se ne colgono i rapporti armoniosi, il sentimento provocato dalla bella opera nella disposizione delle sue parti e il giudizio che agostinianamente coglie i motivi intrinseci per cui la cosa contemplata risulta bella e provoca piacere.

Tali aspetti sono molto presenti nel Medioevo, ma si connotano in modo peculiare all'interno della tradizione agostiniana. Il concetto di *conueniens*, oltre a indicare il senso proporzionale del bello relativo ai rapporti armoniosi di un oggetto, è presente pure a proposito della fruizione dell'opera. Nelle pagine bonaventuriane, quando si considera la conoscenza di Dio non più solo *per mezzo* delle sue tracce (*per vestigia*), ma anche *nelle* sue tracce (*in vestigiis*), cioè nelle creature, in particolare a proposito del diletto che produce la percezione dei rapporti proporzionati, si legge: "Quando l'apprendimento riguarda un oggetto a esso conveniente, segue il diletto"¹⁷⁶. Dalla percezione della proporzione si genera il diletto: "Ogni diletto deriva da un qualche tipo di proporzione"¹⁷⁷, come nel caso della percezione di un oggetto attraverso una immagine astratta dalla realtà per la sua bellezza (*speciositas*). Tali sono i motivi fortemente agostiniani in un autore francescano del Duecento come Bonaventura. Infatti in Agostino si presentano ad esempio a proposito della percezione di proporzioni, ritmi e numeri che l'anima coglie nella realtà sensibile:

M. - Dunque le cose belle, di cui stiamo parlando, dilettono col ritmo, nel quale, come abbiamo già mostrato, si ricerca l'eguaglianza. Essa infatti non si trova soltanto nella bellezza che riguarda l'udito e che si ha nei movimenti sensibili, ma anche nelle forme visibili. Anzi ad esse ormai si applica più comunemente il concetto di bellezza. Tu pensi che si abbia altro che ritmica eguaglianza, quando le parti si rapportano a coppia, proporzionalmente eguali, e che quelle che non

176 Bonaventura, *Itinerarium*, cit., II.5, p. 106: "Ad hanc apprehensionem, si sit rei conuenientis, sequitur oblectatio"; cfr. a questo proposito anche M. Parodi, *Bellezza, armonia, proporzione da Agostino a Bonaventura*, cit., p. 102.

177 Bonavenutra, *Itinerarium*, cit., II.5, p. 106: "Omnis autem delectatio est ratione proportionalitatis".

hanno la corrispondente siano poste nel mezzo in maniera che ad esse da entrambi i lati siano riservate lunghezze eguali? [...] E nella luce visibile da cui traggono origine tutti i colori? È appunto il colore che ci diletta nelle forme sensibili. Che cosa dunque nella luce e nei colori si cerca se non ciò che è conveniente alla nostra vista?¹⁷⁸

Nelle pagine agostiniane di Bonaventura è centrale il ruolo del giudizio per cogliere il motivo, la ragione per cui la percezione di proporzioni provoca il diletto: “Quando si cerca la ragione del bello, del soave e del salutare si trova che essa risiede in un rapporto di uguaglianza”¹⁷⁹. La ragione di tale uguaglianza: “Prescinde dal luogo, dal tempo e dal mutamento e per conseguenza è immutabile, non può essere circoscritto e limitato, è assolutamente spirituale”¹⁸⁰, è quindi l'identità intelligibile a cui l'anima costantemente tende, pure nella conoscenza delle cose sensibili.

In modo analogo, seppure nel diverso contesto trecentesco e a proposito dei principi a favore di una concezione eterna della natura, in Nicola di Autrecourt si colgono elementi simili per una teoria della fruizione dell'opera. È proprio nel quadro una tale concezione agostiniana della conoscenza della bellezza delle cose sensibili che è possibile inserire la idea autrecourtiana per cui l'opera creata quando è contemplata dall'artefice appare conveniente e risulta *placētissima*: la disposizione ordinata delle parti, dove ciascuna è in funzione delle altre e ordinata a un fine genera il sentimento

178 Augustinus, *De musica*, cit., VI.13.38: “M. – Haec igitur pulchra numero placent, in quo iam ostendimus aequalitatem appeti. Non enim hoc tantum in ea pulchritudine quae ad aures pertinet, atque in motu corporum est, invenitur, sed in ipsis etiam visibilibus formis, in quibus iam usitatus dicitur pulchritudo. An aliud quam aequalitatem numerosam esse arbitraris, cum paria paribus bina membra respondent: quae autem singula sunt, medium locum tenent, ut ad ea de utraque parte paria intervalla serventur? [...] Quid in ipsa luce visibili quae omnium colorum habet principatum, nam et color nos delectat in corporum formis; quid ergo aliud in luce et coloribus, nisi quod nostris oculis congruit, appetimus?”

179 Bonaventura, *Itinerarium*, cit., II.6, p. 108: “Hoc est autem, cum quaeritur ratio pulcri, suavis et salubris; et invenitur, quod haec est proportio aequalitatis”.

180 *Ibidem*: “abstrahit igitur a loco, tempore et moti ac per hoc est incommutabilis, incircumscripibilis, interminabilis et omnino spiritualis”.

di piacere che si è visto anche in Agostino e in Bonaventura. Tale idea torna quando Nicola si sofferma sul secondo principio secondo cui gli enti sono reciprocamente connessi tra loro in modo tale che ciascuno appare in funzione dell'altro. L'uomo apprende questo principio, come accadeva per il primo sul bene come misura per quantificare gli enti e determinarne le disposizioni contingenti, quasi per induzione a partire dalla osservazione delle cose stesse, in particolare quando l'intelletto "considera da dove sorgano in lui l'amabilità e la piacevolezza delle cose" (*considerat ex quo oritur apud ipsum amabilitas et placentia rerum*): "togli il riparo dal caldo e dalla pioggia, subito sembra che si tolga la bontà e l'amabilità della casa; togli l'uomo, immediatamente sembra sottratta la bontà del riparo e così negli altri casi"¹⁸¹. È l'idea di una finalità che l'intelletto coglie nelle cose dell'arte che fa comprendere come esse siano tanto vicendevolmente connesse da supporre che siano ordinate non solo a una finalità reciproca, come appunto la capacità della casa di proteggere dalla pioggia, ma anche a una finalità superiore, fino a giungere alla idea della esistenza di un Primo essere da cui dipende la congiunzione della bontà delle cose particolari, congiunzione che in definitiva rinvia all'esistenza di un Primo bene¹⁸².

Si noti per inciso come l'idea di finalità, la cui concezione aristotelica è criticata nelle *Epistole*, si ripresenti nella parte costruttiva della proposta filosofica autrecourtiana, ma integrata all'interno della prospettiva probabilistica. Si tratta di una finalità concepita non come principio causale e metafisico del reale, bensì quasi come risultato induttivo ottenuto dalla osservazione dei fenomeni naturali, a partire cioè da un appello all'apparire fenomenico la cui disposizione per così dire formale sembra regolata, d'altra parte, dal modo peculiare in cui funziona la conoscenza umana. Come si vedrà anche in seguito, il criterio del bene, centrale per il finalismo autrecourtiano, si presenta come criterio regolativo

181 *Tractatus*, cit., I, p. 66 [O'Donnell, p. 185]: "tolle conservationem a caumatibus et pluviis, statim videtur tolli bonitas et amabilitas domus; tolle hominem, statim videtur sublata bonitas conservationis et sic in allis".

182 Sulla finalità nella natura nel pensiero autrecourtiano si veda: Z. Kaluza, *La finalité de la nature selon Nicolas d'Autrecourt*, cit., pp. 49-67.

che consente di osservare gli enti della natura nella loro relazione reciproca proporzionata e a esso direzionata.

Per tornare al passo citato, si ripropone anche a questo proposito l'analogia tra gli oggetti dell'arte e gli enti della natura, che è capace di mostrare quanto ancora una volta siano centrali le relazioni tra le parti di un intero concepito come proporzionatamente ordinato. Pure nel caso di Autrecourt sono le proporzioni a generare il sentimento di piacere, in questo caso che consentono all'intelletto di cogliere la finalità intrinseca di un tutto, sia esso proprio della creazione di un artefice umano oppure di una dell'artefice divino. Inserito in questo contesto il discorso a proposito dell'artefice, si comprende come nelle righe autrecourtiane traspaia, a partire dal tessuto di termini molto eloquenti che si è cercato di mettere in luce, una decisa concezione agostiniana della conoscenza che a proposito dell'artefice mostra come questi motivi si intersechino con questioni filosofiche relative alla creazione e alla produzione artificiale, portando anche a una concettualizzazione della bellezza in senso proporzionale.

2.6 Nozione di bellezza

Delineati in tal modo i momenti principali delle sfumature semantiche del bello nel pensiero di Nicola di Autrecourt, si può proporre un primo tentativo di sintesi per individuare quale nozione di bellezza emerge nel suo pensiero, nonostante le rare occorrenze del termine *pulchrum*, a partire dai termini analizzati che appartengono a quest'area semantica. Si è cercato di mostrare come il pensiero autrecourtiano a questo proposito si muova secondo due linee principali, ossia in riferimento da una parte alla luce e, dall'altra, alle proporzioni di un tutto ordinato. L'*artifex* all'interno di questo contesto ha una funzione centrale come luogo in cui la dimensione umana e quella divina si congiungono in modo analogico nel suo pensiero progettuale, in cui la verità compare come termine implicito di una relazione che regola nella prassi conoscenza e azione. Il farsi materia di quanto concepito nella mente dell'artefice è un primo aspetto che sembra conciliare le tensioni qualitative della conoscenza rivolta al

proprio punto limite e i rapporti quantitativi delle parti proporzionate di un tutto, proprio perché alla base della sua azione si trovano i criteri della natura. In questo senso soffermarsi sulla nozione di bellezza può consentire di cogliere un livello di astrazione più alto in cui ha senso parlare di un universo non solo armoniosamente ordinato, ma pure che risplende della luminosità divina.

Tenendo presenti le sfumature semantiche del bello precedentemente esaminate, legate da una parte a quella di *lux*, come *lumen*, *imago*, *speculum*, e dall'altra a quelle relative alla dimensione proporzionale come *dispositio* e *conveniens*, occorre ora tornare sulla idea di *ornatus* e soffermarsi su quella di *decens*. In generale i due concetti – *ornatus* e *decens* – risentono di una idea diffusa nel Medioevo, ma già presente nel pensiero antico, per cui la dimensione relativa alla bellezza dell'universo, ma anche dell'essere umano, è strettamente connessa con la dimensione etica, come accade tanto nella tradizione platonica quanto in quella aristotelica. Tuttavia questi concetti non solo riguardano la forma e i colori di cose visibili oppure gli atti e le intenzioni di soggetti, ma mostrano una decisa connotazione retorica che tradizionalmente è relativa sia al discorso sia ai gesti e alla recitazione del buon oratore.

A proposito dell'*ornatus*, tenendo presenti le origini retoriche affrontate precedentemente, sembra interessante ora ritornare sui passi in cui il termine occorre e approfondirne il senso in relazione al bello naturale e alle sue sfumature semantiche sottolineate. Nel *Tractatus*, come si è visto, anche l'*ornatus* richiama l'idea di relazioni reciproche tra le parti di un tutto ordinato, orientate a un fine. Tuttavia, si può aggiungere, il concetto non sembra riguardare un sentimento del soggetto, come accade invece per l'*amabilitas*, nel cui caso è importante la relazione della cosa con una finalità che ne determina certamente una proprietà oggettiva, ma anche la relazione con un soggetto, come capacità della cosa di produrre un sentimento. L'*ornatus* sembra piuttosto determinare una proprietà che appartiene in misura maggiore alla cosa ed è spesso attribuita a una parte all'interno un intero e che, sebbene a prima vista sembri un elemento superfluo, è a ogni modo essenziale per garantire la bellezza o perfezione dell'universo. La prima occorrenza del termine, che compare successivamente ai quattro principi alla base

della concezione eterna della natura, richiama proprio questo senso; si sostiene cioè che la cosa particolare ora esistente esiste sempre, perché costituisce il bene e l'ornamento di un tutto sempre egualmente perfetto, nel quale le parti sono connesse una in funzione dell'altra e ordinate a un fine: "ogni cosa che ora esiste per il bene e l'ornato di ogni aspetto di un intero, sempre egualmente perfetto, esiste sempre"¹⁸³. Il termine specifica un'idea di connessione degli enti tale per cui la mancanza di un solo particolare provocherebbe un'imperfezione del tutto, nel senso non della finalità, meglio espressa con i termini *bonitas* e *amabilitas*, bensì della presenza di un particolare che contribuisce alla bellezza dell'intero.

Una seconda occorrenza del termine è nel trattato ottavo, quando si riflette su una realtà che esiste solo nella sua particolarità e che costituisce l'ornamento della natura:

E da ciò seguirà che questa bianchezza è parte della perfezione dell'universo, per il fatto che nell'universo non capita di trovarne una del tutto uguale, al punto di rendere uguali specie e individuo. Si comprende così che la natura risulta ornata proprio perché in quella cosa esiste quella bianchezza che esiste in essa solo perché è in essa che si dà.¹⁸⁴

Anche nel caso dell'*exornatio*, la bellezza è concepita in relazione alla perfezione dell'individuo nell'universo, perfezione che non appartiene alla sola specie. È interessante sottolineare come a proposito del rapporto tra individuo e specie, si riproponga l'importanza dell'individuo, del singolare, evidente anche a proposito del rapporto delle parti con il tutto, che consente a Nicola di sostenere l'eternità delle cose, anche di quelle particolari.

183 *Tractatus*, cit., I, p. 68 [O'Donnell, p. 186]: "omnis res quam nunc esse est ad bonum et ornatum totius multitudinis alicujus totius semper aequaliter perfecti est semper".

184 Ivi, VIII, p. 288 [O'Donnell, p. 151]: "Et sequetur ex hoc quod haec albedo est de perfectione universi quia ex quo non contingit reperire omnino talem in universo, quodammodo idem est species et individuum. Unde exornatur natura inexistencia talis rei quae non inexistit nisi quia hoc inexistit".

Analogamente, il termine compare nel decimo trattato, a proposito del rapporto di causalità, in cui si afferma l'esistenza di qualcosa non solo perché possibile, cioè non contraddittoria, ma anche perché è *conveniente* e contribuisce all'*ornamento* dell'universo. Come nella prima occorrenza *ornatus* compariva assieme a *bonus* per sottolineare la finalità e la bellezza di un particolare in rapporto all'intero, qui lo stesso termine compare accanto a *conveniens* per mettere meglio in luce la necessità di una cosa che, da una parte, è armoniosamente adatta a ciò a cui si riferisce e, dall'altra, consente di accrescerne la bellezza:

ogni entità possibile, la cui posizione sarebbe conveniente e un contributo all'ornamento dell'universo, esiste; ma quella è una entità possibile, ossia una causa che direttamente corrisponde all'effetto; infatti non include contraddizione nel concetto e la sua posizione è conveniente; sembra infatti conveniente che ogni effetto sia prodotto da una causa a sé conveniente.¹⁸⁵

Nel caso di *ornatus* sembra specificarsi maggiormente il senso della bellezza che appartiene propriamente all'universo, che appare bello in quanto osservato, distinto come si è visto dalla *amabilitas* che riguarda propriamente l'apprezzabilità della cosa, cioè un carattere che l'osservatore ritrova nell'oggetto e che porta sul piano della fruizione dell'opera. Si tratta di un senso di bellezza distinto pure dai concetti di *ordo* e *conveniens*, che indicano una sorta di relazione intrinseca delle componenti di una cosa, e diverso pure dai concetti appartenenti all'ambito semantico di *lux*, che rinviano a una sorta di partecipazione della cosa o conoscenza luminosa in rapporto alla fonte e al criterio della luce. Ci si soffermerà meglio in seguito sulla portata argomentativa di questi passaggi dell'opera autrecourtiana, ma qui occorre ricordare, per tracciare una differenza fondamentale rispetto alla tradizione, che l'idea dell'universo come un intero le

185 *Tractatus*, cit., X, p. 304 [O'Donnell, p. 255]: "omnis entitas possibilis, cujus positio esset conveniens et ad ornatum universi, est; sed illa est quaedam entitas possibilis, scilicet causa directe correspondens effectui; non enim includit repugnantiam in conceptu, et ejus positio est conveniens; <conveniens> enim videtur quod quilibet effectus producatur a causa sibi convenienti".

cui parti sono proporzionalmente ordinate e orientate a un fine è sostenuta da Nicola su basi probabili. Su fondamenta probabili, come si è visto, sono posti i quattro principi della concezione eterna della natura, principi da cui dipendono tanto le spiegazioni del rapporto tra specie e individui, quanto quelle della causalità. Anche se l'atteggiamento autrecourtiano non è sistematico, nella sua opera sono presenti motivi che sembrano rendere coerenti le posizioni che egli via via sostiene a proposito di singoli argomenti. Così il probabilismo è presente pure a proposito degli argomenti su cui ora ci si è soffermati e in particolare riprende l'idea che tutto ciò che oltrepassa l'apparenza immediata si può sostenere solo come probabile. Il riferimento all'ordine e alla bellezza dell'universo sembra collocarsi proprio all'interno di tale atteggiamento e per questo – come si vedrà meglio in seguito – si può ritenere abbia una portata decisamente argomentativa, retorica.

Nonostante si sia individuato il punto in cui il pensiero autrecourtiano si differenzia dalla tradizione, peraltro secondo un modo peculiare di elaborare un atteggiamento probabilista, a proposito dell'*ornatus* si possono cogliere motivi che appartengono alla tradizione platonico-agostiniana. Sembra opportuno ora soffermarsi su alcuni momenti significativi di questa tradizione per poter individuare pienamente la portata retorica e filosofica della concettualizzazione della bellezza nell'opera autrecourtiana. In generale si può ricordare che il termine *ornatus*, che compare nella traduzione latina di *Genesi* I.31 e II.1¹⁸⁶, è interpretato dai Padri greci nel senso relativo al bello e in questi termini passa nel Medioevo e nella tradizione monastica¹⁸⁷.

Nei commenti di Agostino a questo passo della *Genesi*, l'*ornatus* compare riferito alla bellezza della creazione. In *De Genesi ad litteram* il termine occorre quando Agostino si domanda il significato della successione ordinata della creazione nei sette giorni¹⁸⁸,

186 Cfr. *Genesi* I.31-II.1: "Viditque Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona. Et factum est vespere et mane, dies sextus. Igitur perfecti sunt caeli et terra, et omnis ornatus eorum".

187 Cfr. E. De Bruyne, *L'esthétique du moyen âge*, cit., vol. II, p. 377.

188 Cfr. Augustinus, *De Genesi ad Litteram libri duodecim*, Città Nuova Editrice, Roma (edizione online: www.augustinus.it – ultimo accesso luglio

ma dal nostro punto di vista è ancora più interessante il passo del *De Genesi contra Manichaeos* che pone in relazione l'*ornatus* con una concezione proporzionale del bello e propone un'analogia con il discorso:

Non si deve però tralasciare con indifferenza di considerare attentamente la frase della Scrittura che dice: 'E Dio vide che tutte quante le cose che aveva fatte sono una cosa molto buona'. Poiché la Scrittura, trattando d'ogni singola opera, diceva soltanto: 'E Dio vide ch'è una cosa buona', mentre parlando di tutte le opere, non le bastò dire 'buone', ma aggiunse altresì 'molto'. Se infatti si riscontra che ciascuna delle opere di Dio, quando vengono considerate dai saggi nella specie propria di ognuna di esse, ha delle misure, delle proporzioni e un ordine eccellenti, quanto più eccellenti avranno queste proprietà tutte le opere insieme, vale a dire tutto l'universo che, nel suo complesso, è costituito da ciascuna di esse riunite in unità? Infatti ogni cosa bella, che risulta composta di parti, è molto più eccellente nella sua interezza che non nelle sue parti. Così, se nel corpo umano [...] Tanto grande è la forza e la potenza dell'integrità e dell'unità che anche molte cose, che sono buone, piacciono solo quando si riuniscono insieme e si compongono armoniosamente a formare un qualcosa di unitario. Il termine 'universo' infatti deriva da quello di 'unità' [...] Poiché anche un discorso ornato e ben ordinato, se consideriamo ognuna delle sillabe o delle lettere, che passano subito appena pronunciate, non vi troviamo che cosa piaccia o sia da lodare. Un discorso in effetti è bello non a causa di ciascuna sillaba ma di tutte quante le sillabe.¹⁸⁹

2019), II.13.26: "In hoc quarto die quaerendum est, quid sibi velit ista ordinatio, ut prius vel fierent, vel secernerentur aqua et terra, priusque terra germinaret, quam in coelo sidera fierent. Neque enim possumus dicere electa esse quaeque meliora, quibus dierum series ita distingueretur, ut finis et medium maxime ornatus eminentur".

189 Id., *De Genesi contra Manichaeos*, Città Nuova Editrice, Roma (edizione online: www.augustinus.it – consultata nel luglio 2019), I.21.32: "Sane non est neglegenter praetereundum quod dictum est: Et vidit Deus omnia quaecumque fecit, esse bona valde. Cum enim de singulis ageret, dicebat tantum: Vidit Deus quia bonum est: cum autem de omnibus diceretur, parum fuit dicere bona, nisi adderetur et valde. Si enim singula opera Dei cum considerantur a prudentibus, inveniuntur habere laudabiles mensuras et numeros et ordines in suo quaeque genere constituta; quanto magis omnia simul, id est ipsa universitas, quae istis singulis in unum collectis impletur? Omnis enim pulchritudo quae partibus constat, multo est laudabilior in toto quam in parte: sicut in corpore humano [...] Tanta

L'*ornatus*, direttamente riferito alle parti di un discorso che acquisiscono bellezza solo nel momento in cui sono comprese in un intero, bello perché disposto secondo proporzioni, è anche in questo contesto un particolare che abbellisce il tutto, ma si specifica appunto che è tale solo in quanto inserito all'interno di una unità. Il bello naturale si declina perciò in questo passo all'interno di una concezione proporzionale che si esplica con il termine *pulchrum*, ma anche con quelli retorici di *conveniens* e poi *ornatus*, connessi con una dimensione fruitiva in cui l'osservatore prova piacere e afferma che l'opera è "molto buona", è "lodevole".

Successivamente, Bonaventura sembra porsi in continuità con questa interpretazione dell'*ornatus* quando nell'*Itinerarium* si riferisce proprio ai sei giorni della creazione e il termine compare a proposito della bontà del creatore:

È possibile allargare questa conoscenza secondo le sette caratteristiche delle creature, che sono testimonianza della potenza, sapienza e bontà di Dio [...] L'origine delle cose, cioè la loro creazione, distinzione e disposizione ordinata [*ornatum*] nell'opera dei sei giorni, manifesta la divina potenza che produce tutto dal nulla, la sapienza che distingue con chiarezza, la bontà che ordina con grande armonia [*adornantem*].¹⁹⁰

Si è visto come Grossatesta consideri la luce come principio del colore, della bellezza e dell'*ornato* di tutto il visibile, tuttavia ora è opportuno sottolineare come il termine acquisisca senso ancora

est vis et potentia integritatis et unitatis, ut etiam quae multa sunt bona tunc placeant, cum in universum aliquid conveniunt atque concurrunt. Universum autem ab unitate nomen accepit [...] Quia etiam in sermone aliquo ornato atque composito si consideremus singulas syllabas, vel etiam singulas litteras, quae cum sonuerint statim transeunt, non in eis invenimus quid delectet atque laudandum sit. Totus enim ille sermo non de singulis syllabis aut litteris, sed de omnibus pulcher est".

190 Bonaventura, *Itinerarium*, cit., I.14, p. 98: "Haec autem consideratio dilatatur secundum septiformem conditionem creaturarum, quae est divinae potentiae et bonitatis testimonium septiforme [...] Origo namque rerum secundum creationem, distinctionem et ornatum quantum ad opera sex dierum divinam praedicat potentiam cuncta de nihilo producentem, sapientiam cuncta lucide distinguentem et bonitatem cuncta largiter adornantem".

una volta a proposito del commento alla *Genesi*¹⁹¹, in particolare in un luogo in cui l'autore fa ampie citazioni patristiche riferendosi ad *authoritates* come Damasceno, Basilio e Agostino¹⁹². Il termine acquisisce sfumature pure etiche quando è accostato a *decor* o *decens*, elemento anch'esso non nuovo nel contesto di quella che è stata chiamata la dottrina dell'*honestas*¹⁹³ e che consente di osservare come fin dal pensiero greco, da Aristotele per quel che ci riguarda, ma certamente seppur diversamente anche da Platone, la dimensione del bello fosse strettamente legata a quella del buono, quando si intendono il bello e il buono come oggetti desiderabili per se stessi. Da Cicerone, che assimila le tradizioni platonica, aristotelica e stoica, le coppie di concetti *honestum* e *pulchrum*, *bonum* e *decorum*, *utile* e *aptum* sarebbero passate nel Medioevo attraverso Agostino che – ad esempio nelle *Confessioni*, quando ricorda il suo scritto giovanile *De pulchro et apto* – definisce il *pulchrum* come *quod ideo deceret*¹⁹⁴.

Il termine compare in tale senso nelle pagine autrecourtiane a proposito della comunità civile che sembra ordinata secondo gli stessi principi posti alla base della concezione eterna della natura e che sottendono una equivalenza tra essere, bene, vero e bello:

191 Si veda ad esempio l'inizio del commento a Genesi II.1: Robert Grosseteste, *Hexaameron*, cit., Particula IX, cap. I.1, p. 263: “‘Igitur perfecti sunt celi et terra, et omnis ornatus eorum’ quasi conclusionem infert ex premissis, celi terraque et omnis ornatus eorum perfectionem. Sequitur enim eorum perfectio ex perfectione senarii numeri, in quo numero ista facta sunt”.

192 Robert Grosseteste, *Hexaameron*, cit., Particula II, cap. X.2, pp. 98-99, ad esempio: “Sine luce itaque omnia corporea occulta sunt et ignota. Unde Iohannes Damascenus ait: ‘Aufer lumen et omnia in tenebris ignota manebunt, cum non possint proprium demonstrare decorem.’ Lux igitur est pulcritudo et ornatus omnis visibilis creature [...] Hec per se pulchra est, quia eius ‘natura simplex est sibi que per omnia similis’; quapropter maxime unita, et ad se per equalitatem concordissime proporcionata. Porporcionum autem concordia pulcritudo est; quapropter eciam sine corporearum figurarum armonica proporzione ipsa lux pulchra est et visui iocundissima”.

193 Cfr. E. De Bruyne, *L'esthétique du moyen âge*, cit., vol II, p. 395-405.

194 Cfr. Augustinus, *Confessiones*, Città Nuova Editrice, Roma (edizione online: www.augustinus.it – ultimo accesso luglio 2019), 13.20.

Le cose dunque sono eterne. Questo può essere provato ulteriormente così: non si deve dire sia assolutamente falso quanto unisce ordinatamente tutta la moltitudine degli uomini in funzione delle attività politiche e in generale al fine di tutta la specie umana; infatti, altrimenti l'ordine dell'universo non sembrerebbe essere né decente né retto. Ora effettivamente tutti gli uomini, di qualunque setta siano, si uniscono per agire bene perché credono nella eternità; dunque questo non deve essere detto assolutamente e del tutto falso.¹⁹⁵

È interessante notare come i termini *decens* e *rectus* specificchino l'idea di *ordo* delineata in senso etico, relativamente all'agire associato dell'uomo, aspetto su cui ci si soffermerà maggiormente in seguito, ma di cui ora si possono cogliere le sfumature agostiniane. Il primo termine richiama i concetti di convenienza, di essere adatto e di ornamento che rende bello ciò a cui si riferisce, ma la sfumatura etica in esso già presente viene confermata maggiormente dal termine successivo che fa riferimento a un ordine che appunto dovrebbe essere non solo *decens*, ma anche *recto*. Questo ultimo termine, presente pure in altri luoghi del *Tractatus*, ad esempio in riferimento agli enti nell'universo *rectissime disposita* o alla disposizione conveniente che più piace a un intelletto *rectus*, richiama un concetto presente nella tradizione agostiniana e che in Anselmo, a livello conoscitivo e morale, assume un significato peculiare, ossia il concetto di *rectitudo*. In senso generale secondo un'accezione agostiniana, il termine si riferisce al corretto orientamento dell'anima, cioè al suo volgersi alle realtà intelligibili e a Dio anziché disperdersi nella moltitudine del sensibile. In Anselmo il concetto si specifica anche in relazione alla nozione di verità di una proposizione, per cui si potrebbe dire che secondo Anselmo una proposizione

195 *Tractatus*, cit., I, pp. 94-95 [O'Donnell, p. 191]: “Sunt ergo res aeternae. Quod quidem ulterius potest probari sic: nihil simpliciter falsum debet dici quod colligat totam multitudinem hominum in ordine ad operationes politicas et universaliter ad finem totius speciei humanae; nam ista ordinatio universi non videretur esse decens neque recta. Nunc vero omnes homines, qualiscumque sectae fuerint, uniunt se ad bene agendum propter aeternitatem creditam; ergo istud non debet dici simpliciter et omnino falsum”.

è vera se fa quello che deve fare, cioè dire come stanno le cose¹⁹⁶, e in modo analogo secondo Autrecourt un ente della natura o della comunità civile è bello e conveniente se compie la propria funzione nell'ordine del tutto di cui è parte, cioè realizza rettamente la finalità intrinseca che gli appartiene.

Alla luce delle ultime considerazioni, sembra che una possibile nozione di bellezza inizi a costituirsi proprio a partire dalle molteplici sfumature dei termini su cui ci si è soffermati, relativi cioè sia alla *lux* sia all'*ordo*, al *conveniens*, all'*ornatus* e al *decens*. La nozione di bellezza pare cioè sintetizzare questo gruppo semantico, conciliando al proprio interno le dimensioni qualitative e quantitative. Dal punto di vista testuale, si può forse affermare che le due linee individuate, relative al qualitativo e al quantitativo, trovino alcune premesse per il loro convergere nel contesto della tradizione dei commenti al primo e all'inizio del secondo libro della *Genesi*, in riferimento alla *lux*, in cui pure compare l'insieme di termini che costituiscono l'universo semantico del bello. Termini come *pulchrum*, *dispositio*, *conveniens*, *ornatus*, *decor* e *decens* si presentano cioè nei diversi commenti alla *Genesi* per designare la bellezza della creazione, all'interno di un tessuto semantico retorico. Si tratta di un'area semantica retorica che è emersa soprattutto quando ci si è soffermati sull'*ornatus* e sul *conveniens*, ma che dal punto di vista teorico ha tradizionalmente nel bello un punto di incontro tra arte e natura, tra discorso o produzione artificiale e creazione divina, come si è visto in Cicerone e Agostino e come si cercherà in seguito di mettere meglio in evidenza in Autrecourt.

Come nel più ampio contesto del pensiero medievale le differenti definizioni di bellezza sembrano includere il riferimento sia alla luce e al colore sia alla congruenza e convenienza delle parti che appartengono a un intero, in Autrecourt si è visto che tali concetti sono presenti nelle nozioni analizzate. La dimensione qualitativa sembra in certo modo connessa a una sorta di dinamismo della conoscenza espresso con la metafora della luce e che rinvia alla

196 Cfr. Anselmus, *De veritate*, cap. II, in Id., *Opera Omnia*, vol. I, ed. F.S. Schmitt, Th. Nelson, Edinburgh 1946; per una traduzione italiana, vedi l'edizione a cura di S. Vanni Rovighi (1969).

costante tensione della conoscenza umana verso il proprio criterio e punto limite. È all'interno della funzione metaforica della luce che compaiono le uniche occorrenze del termine *pulchrum*, a proposito – come si è visto – dell'argomento per cui Dio dice al cieco che il bianco è il colore più bello di tutti. Si è sottolineato che l'argomento, in senso gnoseologico, delinea l'ambito della certezza, della conoscenza completa possibile per l'uomo, come strettamente ancorato e limitato alla percezione, mentre c'è un senso che rinvia a una concezione qualitativa per cui il *pulchrum*, attribuito a un colore, è strettamente legato alle dimensioni della luce e della eternità. Il dinamismo inoltre sembra essere non solo una caratteristica della conoscenza, ma anche in generale dell'essere umano, quando cioè i riferimenti all'eternità e al bene vengono colti come esigenze della natura umana e come criteri a cui essa tende. È la constatazione del desiderio di eternità che spinge Nicola a porre tutte le cose come eterne; come la verità è il punto limite a cui la conoscenza costantemente tende, analogamente, il bene è nell'intelletto come criterio per quantificare gli enti e determinarne le disposizioni. L'eternità, la verità, il bene sembrano allora appartenere alla struttura stessa dell'uomo, come ciò a cui tende senza tregua, e che per questo si pongono come appartenenti alla natura. Il concetto di bellezza rinvia in certa misura a tali criteri in quanto sia la luminosità sia le disposizioni ordinate e convenienti contribuiscono a delineare l'idea di una conoscenza in tensione verso la verità e quella di una natura eterna le cui parti sono ordinate al bene.

Oltre alla *rectitudo*, è pure a questo proposito che il pensiero autrecourtiano sembra porsi in continuità con la tradizione agostiniana, se si pensa alla funzione in Agostino di eternità, verità e bene come aspirazioni interiori di un'anima fatta a immagine e somiglianza della trinità divina. Secondo un movimento che si è incontrato anche in precedenza, Nicola sembra attribuire alla natura gli stessi caratteri che nella tradizione agostiniana sono attribuiti a Dio. Tuttavia mancando in Nicola il riferimento all'analogia trinitaria tra anima umana e trinità divina – aspetto che rivela legami con il contesto universitario parigino dei maestri delle Arti dei primi decenni del XIV secolo – il concetto di Dio sembra mantenere solo la funzione di punto limite, quasi metafora dei limiti della conoscenza

umana¹⁹⁷. Nel trattato ottavo, Autrecourt presenta obiezioni alla distinzione scotista tra conoscenza intuitiva e conoscenza astrattiva, proponendo di leggerla non sulla base dell'esistenza o non esistenza dell'oggetto conosciuto, bensì sulla base di un apparire più o meno chiaro. I due tipi di conoscenza sono però quasi termini relativi, nel senso che la conoscenza astrattiva dell'uomo è *intuitiva simpliciter* per Dio, poiché è l'essere che conosce nel modo più chiaro:

197 Nell'opera tardiva *Quaestio* sulla visione beatifica sono presenti le uniche due citazioni dirette ad Agostino, e in particolare proprio al *De trinitate*, ma non sembra che Nicola sia interessato a sviluppare il tema dell'analogia tra facoltà dell'anima umana e trinità divina. Il contesto è chiaramente teologico, anche se si discute la questione gnoseologica della possibilità di conoscere Dio da parte di una creatura razionale. Il primo riferimento ad Agostino (ed. O'Donnell, p. 279) è volto a sostenere con autorità la conclusione che se qualcuno vede il verbo increato, vede ciò che è verbo e tutto ciò che è la stessa cosa del verbo, di conseguenza se si conosce il Figlio, si conosce anche il Padre. Il secondo riferimento (ed. O'Donnell, p. 280) tocca il tema dell'analogia tra uomo e Dio, in particolare tra il funzionamento della conoscenza umana e quello della conoscenza divina. L'intero argomento che propone Nicola, di cui la citazione finale del *De trinitate* è autorevole conferma, sembra in effetti collocarsi in un'atmosfera agostiniana. Per sostenere la conclusione che colui che vede il verbo secondo una conoscenza creata vede necessariamente anche qualcos'altro che il verbo, Nicola stabilisce la relazione che vedere il verbo implica la conoscenza riflessiva del conoscente che vede se stesso vedere il verbo. Agostinianamente, e qui il riferimento implicito potrebbe essere al *De magistro* (10, 33), Nicola osserva che non è possibile che un segno che porta alla conoscenza di qualcosa non sia esso stesso conosciuto. Ne deriva che ogni conoscenza è esperienza di sé ed è conosciuta in se stessa. È inoltre significativo che il riferimento ad Agostino sia volto a confermare proprio il punto in cui si evidenzia la coincidenza tra conoscenza del segno e conoscenza del significato che è come quella tra conoscenza di sé e conoscenza della cosa a proposito della possibilità di conoscere il verbo increato, ovvero il Figlio che nel *De magistro* viene inteso come Cristo, quindi il Figlio incarnato, il quale rappresenta la garanzia storica della coincidenza tra segno e significato (cfr. M. Parodi, *Introduzione*, in Agostino, *Il maestro*, a cura di M. Parodi, BUR, Milano 1996). Nella citazione di *De trinitate* 7, 3 infatti si osserva che se il verbo umano mostra se stesso e ciò di cui parla, tanto più il verbo divino, ossia il Figlio, mostra se stesso e il Padre. Nonostante il contesto evidentemente agostiniano dei due passaggi, si può altresì osservare che anche in quest'ultimo l'accento all'analogia tra verbo umano e verbo divino nelle pagine autrecourtiane sembra avere una funzione prevalentemente argomentativa.

In base alle cose dette precedentemente, sembra che questa proposizione non sia del tutto vera: la conoscenza intuitiva è di una cosa esistente in quanto esistente mentre l'astrattiva non è tale, per cui è indifferente all'essere e al non essere. Come dissi sopra, qualsiasi conoscenza è di una cosa esistente, ma in questo sta la differenza: che la conoscenza intuitiva è relativa a una cosa esistente in modo più chiaro, e se Dio conoscesse tutto così chiaramente, come si crede, anche la nostra conoscenza intuitiva si potrebbe dire astrattiva rispetto alla conoscenza di Dio, che si dice assolutamente intuitiva.¹⁹⁸

Occorre notare come il riferimento al "credere", a proposito dell'ipotesi che Dio conosca in modo chiarissimo, non solo si riferisce all'oggetto di fede, ma anche e soprattutto assume le sfumature di ciò che "si crede", cioè di ciò che è concordemente ammesso: Dio per ipotesi è considerato quasi un paradigma della perfezione conoscitiva e diviene metafora stessa dei limiti, ma anche delle possibilità della conoscenza umana:

Pur essendo un oggetto [un livello di conoscenza] più perfetto e più chiaro di un altro, pur riferendosi alla stessa cosa, nel caso di una cosa finita non sembra si debba procedere all'infinito. Infatti ogni essere obiettivo [i livelli successivi di conoscenza] manca della perfezione posseduta dalla cosa secondo il proprio essere subiettivo. Ragionando in questo modo risulta chiaramente che vi è un qualche essere obiettivo oltre il quale, se si procedesse in una conoscenza sempre più chiara della cosa, essa sarebbe conosciuta secondo il proprio essere subiettivo [...] di ogni cosa l'essere più chiaro sarebbe un unico ente infinito che è Dio [...] Dio nulla conosce delle cose che gli sono esterne se non in quanto risplendono nella sua essenza.¹⁹⁹

198 *Tractatus*, cit., I, p. 256 [O'Donnell, p. 242]: "Ex praecedentibus apparet quod illa propositio non est omnino vera quae dicit: cognitio intuitiva est rei existentis ut existens et abstractiva non, unde est indifferens ad esse et non esse. Ut supra dixi, quaelibet cognitio est rei existentis, sed in hoc est differentia, quia intuitiva est rei existentis sub esse claro magis, et si Deus sic clarissime omnia cognoscat, ut creditur, nostra intuitiva etiam posset dici abstractiva respectu cognitionis Dei quae intuitiva simpliciter diceretur".

199 Ivi, pp. 256-258 [O'Donnell, p. 242]: "Et si res sit finita, tunc non videtur, cum unum objectum sit perfectius et clarius alio, licet sint ejusdem rei, quod in talibus circa eandem rem finitam sit procedere in infinitum. Quodlibet enim esse objectivum videtur deficere a perfectione quam habet res in se se-

Il *relucere*, attribuito alle cose esterne conosciute da Dio nella propria essenza, richiama l'area semantica considerata in precedenza a proposito della luce, come è evidente anche dal riferimento a Dio come ente *clarissimum*. Dio è l'ente chiarissimo in quanto oggetto supremo, limite di una serie di atti conoscitivi via via più perfetti, gli *esse objectiva*, limite posto anche per evitare un regresso all'infinito per cui l'uomo mai raggiungerebbe la conoscenza dell'essere in se stesso, l'*esse subjectivum*; Dio conosce le cose che l'uomo conosce come esterne solo in quanto esse risplendono nella sua essenza; allora è possibile pensare Dio come luce pura e suprema eguaglianza, trascendente, fonte di ogni luminosità nelle creature e quindi somma verità.

All'interno della funzione metaforica della luce pare porsi anche l'opposizione luce/tenebre vista in precedenza, come maggiore o minore vicinanza rispetto a come stanno le cose, cioè a Dio. Egli è somma verità in quanto punto limite della conoscenza e quindi è somma bellezza perché luminosità suprema. In modo analogo, dall'osservazione della connessione, dei rapporti convenienti tra gli enti particolari dell'universo, ordinati al bene, è possibile *supporre* che esista un primo ente da cui deriva la bontà delle singole creature²⁰⁰. Dio è allora non solo luce pura e fonte di ogni luminosità creata, ma anche somma eguaglianza e origine di ogni rapporto. Nel discorso autrecourtiano eternità, verità e bene sono criteri dell'uomo e per questo posti nella natura, mentre il riferimento a Dio si pone a livello di *congettura* sul trascendente, poiché oltrepassa l'esperienza umana, come condizione di possibilità dello splendore di una natura eterna e ordinata al bene e di una conoscenza che tende alla verità.

Dopo avere messo in evidenza quali rapporti intercorrano tra il pensiero autrecourtiano e quello di alcuni autori che si richiamano alla tradizione agostiniana, ora è opportuno confrontarlo con il pensiero di Duns Scoto e Guglielmo di Ockham, al fine di

cundum esse subjectivum quod habet. Tunc secundum hoc est clare aliquod esse objectivum finitum supra quod, si procederetur clarius cognoscendo rem, res cognosceretur secundum esse subjectivum [...] esse cujuslibet rei clarissimum esset ens unum infinitum quod est Deus [...] Deus nihil cognoscat eorum quae sunt extra se nisi quatenus relucent in sua essentia”.

200 Ivi, I, p. 66 [O'Donnell, p. 186].



riprendere, alla luce del discorso sviluppato fino a ora, la questione sulla specificità della riflessione tardomedievale sul bello. Il confronto è interessante sia perché consente di cogliere la portata della ripresa del pensiero agostiniano nel nuovo contesto storico e della circolazione dei saperi tra le università, sia per il dialogo che Nicola conduce con alcune delle loro principali teorie.

L'influenza sul pensiero autrecourtiano di Scoto, di Ockham e degli autori che si richiamano al loro insegnamento è evidente in diversi passaggi dell'opera di Nicola. Per quanto riguarda il rapporto con lo scotismo, si può ricordare in primo luogo la distinzione tra conoscenza intuitiva e astrattiva, che coinvolge questioni sia teologiche, legate alla onnipotenza divina, cioè alla possibilità che Dio causi la conoscenza di un oggetto non esistente, sia conoscitive, legate alle conseguenze gnoseologiche di tale ipotesi teologica²⁰¹. La prima epi-

201 Tra i numerosi studi su tale questione conoscitiva legata alla onnipotenza divina, centrale nel dibattito filosofico e teologico trecentesco, si possono vedere: E. Randi, *Il sovrano e l'orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla potentia assoluta fra XIII e XIV secolo*, La Nuova Italia, Firenze 1987; K. Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics 1250-1345*, cit.; e i saggi contenuti in *Rethinking the History of Skepticism. The Missing Medieval Background*, cit. Probabilmente l'influenza scotista sul pensiero autrecourtiano è tardiva e principalmente legata agli interessi teologici che maggiormente emergono nella seconda parte della *Exigit ordo*, a partire cioè dal trattato VII. La distinzione tra i due tipi di *cognitio*, intuitiva e astrattiva, si trova infatti nel trattato VIII e nello scambio epistolare con Bernardo d'Arezzo che risalgono al periodo in cui Autrecourt legge le *Sentenze*. Il legame con alcuni aspetti del pensiero francescano non è d'altra parte del tutto assente negli anni precedenti, se si pensa ad esempio alla confluenza di aspetti aureoliani nella costituzione del concetto di *apparentia* di cui si è trattato in precedenza. Anche ammettendo l'ipotesi che nel pensiero autrecourtiano sia possibile individuare una evoluzione cronologica, è opportuno sottolineare una sorta di unità progettuale di fondo che vede la questione conoscitiva come forse l'esigenza più forte e sentita, anche se declinata in modi differenti. Non solo infatti essa sottende la critica all'aristotelismo e la fondazione di una metafisica probabilistica, o più direttamente l'istanza fondativa dell'ambito della certezza umana, bensì essa è alla base della riflessione sui gradi di visione (trattato VII), sugli enti immaginabili (VIII), sull'intelletto (IX) e infine è molto presente pure nella discussione dei rapporti tra causa ed effetto (X), oltre che nei problemi incentrati sulla *visio* della *Quaestio* teologica. L'istanza conoscitiva è quindi



stola a Bernardo d'Arezzo è centrata proprio sulla discussione della possibilità della conoscenza di un oggetto non esistente e la posizione che Nicola attribuisce al maestro aretino risente fortemente dell'ambiente postscotista²⁰². Nell'*Exigit ordo* la distinzione tra i due tipi di conoscenza compare secondo la formulazione scotista nell'ottavo e nel decimo trattato²⁰³, vale a dire, come si è visto, si pone la distinzione sulla base del criterio di esistenza, a cui Nicola contrappone il criterio di chiarezza con cui un oggetto, comunque esistente, appare. In secondo luogo si può ricordare un altro ambito in cui l'influenza di Scoto o dello scotismo è evidente, ossia la questione delle *formalitates* che, soprattutto nei trattati settimo e ottavo, indicano il tipo di distinzione tra i concetti o categorie, nella prospettiva autrecourtiana eternamente esistenti, come ogni oggetto di conoscenza, ma con una modalità di esistenza differente a seconda del tipo di oggetto della conoscenza²⁰⁴. Il rapporto del pensiero autrecourtiano con l'occamismo, probabilmente tardivo²⁰⁵, è stato sottolineato a proposito del progetto

forse la più sentita e direttamente tematizzata, ma la dimensione del bello nelle sue diverse accezioni, come questo percorso sta cercando di mostrare e di cui i termini del suo spazio semantico ne sono testimonianza costante, sembra irrorare trasversalmente ciascun tema particolare.

- 202 A questo proposito si segnala il dibattito storiografico circa la derivazione delle tesi di Bernardo, fatta risalire da una parte ad Aureolo (Tachau) e dall'altra all'ambiente postscotista (Kaluza e Grellard). Cfr. su questo punto: K. Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics 1250-1345*, cit., pp. 342-343; Z. Kaluza, "Serbi un sasso il nome": *une inscription de San Gimignano et la rencontre entre Bernard d'Arezzo et Nicolas d'Autrécourt*, in *Historia philosophiae medii aevii. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, a cura di O. Moijisch, O. Pluta, B.R. Grüner, Amsterdam-Philadelphia 1991, pp. 456-459; C. Grellard, *Introduction*, in Nicolas d'Autrecourt, *Correspondance; Articles condamnés*, cit., pp. 13-16; C. Grellard, *Croire et savoir. Les principes de la connaissance selon Nicolas d'Autrécourt*, cit., pp. 125-127.
- 203 *Tractatus*, cit., VIII, p. 256 [O'Donnell, p. 242]; Ivi, X, p. 336 [O'Donnell, p. 264].
- 204 Cfr. a questo proposito Z. Kaluza, *Les catégories dans l'Exigit ordo. Étude de l'ontologie formelle de Nicolas d'Autrécourt*, cit., pp. 111-112, 116-120; C. Grellard, *Croire et savoir. Les principes de la connaissance selon Nicolas d'Autrécourt*, cit., pp. 153, 177-189.
- 205 Si veda su questo punto: Z. Kaluza, *Nicolas d'Autrécourt, ami de la vérité*, cit., cap. 1; sulla trasmissione del pensiero occamista a Parigi cfr.: W.J.

di riduzione del numero delle categorie, entro la discussione sulla natura del movimento, considerato non come una realtà che si aggiunge al corpo mosso²⁰⁶, e sulla distinzione tra sostanza materiale e quantità, per cui la seconda non si distingue realmente dalla prima²⁰⁷; come an-

Courtenay, *Ockham and ockhamism. Studies in the Dissemination and Impact of His Thought*, Brill, Leiden-Boston 2008, in particolare cap. VIII.

206 *Tractatus*, cit., V, pp. 187-201 [O'Donnell, pp. 223-228].

207 Ivi, IV, pp. 179-185 [O'Donnell, p. 222-223]; cfr. a questo proposito: Z. Kaluza, *Les catégories dans l'Exigit ordo. Étude de l'ontologie formelle de Nicolas d'Autrécourt*, cit., pp. 106-107; M. Dal Pra, *Nicola di Autrécourt*, cit., pp. 155-159. Una critica alla concezione aristotelica della quantità, dove se ne sottolinea l'indistinzione rispetto alla cosa cui si riferisce, è presente anche nel pensiero di Pietro Giovanni Olivi. Le assonanze con la riflessione di Olivi sono presenti pure in altri punti del pensiero autrecourtiano, ma, sebbene alcuni aspetti siano stati messi in luce da Dal Pra, a livello contestuale (cfr. M. Dal Pra, *Nicola di Autrécourt*, cit., p. 11 in cui rileva l'anti aristotelismo bonaventuriano di Olivi), e da Kaluza (cfr. Z. Kaluza, *Nicolas d'Autrécourt et la tradition de la philosophie grecque et arabe*, cit., pp. 372-373, là dove si sottolinea come alcune somiglianze non siano sufficienti per stabilire influenze dottrinali di Olivi su Autrecourt; e Id., *Roger Bacon inspireur inconnu de Nicolas d'Autrécourt? Le cas des Communia mathematica*, cit., pp. 185-186 in cui invece si ritiene possibile che Nicola abbia potuto riprendere alcuni motivi anti aristotelici di Olivi), non si hanno ancora evidenze circa la diffusione dei testi del francescano nel contesto degli anni parigini di Nicola. D'altra parte, accanto alla critica al concetto di quantità e alla questione del numero delle categorie, si possono ricordare l'attenzione per la direzionalità e immediatezza della conoscenza – con ampi riferimenti ai casi di decezione sensibile; altre critiche rivolte agli aristotelici (cfr. il *Prologus* dove si sottolinea che essi assumono come principi le conclusioni di Aristotele secondo un modello argomentativo presente nella *Epistola ad R.* di Olivi, vedi Petrus Ioannis Olivi, *Epistola ad fratrem R.*, texte établi par C. Kilmer, E. Marmursztejn, révisé, introduit et annoté par S. Piron, in "Archivum Franciscanum Historicum", 91, n. 1, 1998, § 14); o le sfumature profetiche individuabili in certi passaggi del *Prologus* che d'altro lato Autrecourt avrebbe potuto riprendere anche da Avicenna (cfr. Z. Kaluza, *Nicolas d'Autrécourt et la tradition de la philosophie grecque et arabe*, cit., p. 381-382). Ringrazio il Prof. Sylvain Piron per avermi reso disponibile l'edizione critica della *Epistola ad R.* e per le indicazioni sulla questione. Per uno studio sui rapporti di Olivi con l'aristotelismo – citato pure in Z. Kaluza, *Nicolas d'Autrécourt et la tradition de la philosophie grecque et arabe*, cit., p. 185 – si segnala: S. Piron, *Olivi et les averroïstes*, in "Freiburger Zeitschrift für Philosophie

che a proposito della critica ai concetti aristotelici di causalità, finalità e sostanza entro un quadro probabilista²⁰⁸.

Come è stato più volte osservato, la concezione scotistica del bello sembra accentuare l'aspetto relazionale, se confrontata alla tradizione²⁰⁹, come è evidente a partire dalla definizione di bellezza, che nel testo di Scoto compare in analogia con la bontà morale:

La bellezza non è una qualità assoluta in un corpo bello, ma è l'aggregazione di tutto ciò che a tale corpo conviene (come della grandezza, della figura e del colore) e anche l'aggregazione di tutte le relazioni (che si danno in riferimento al corpo e tra loro reciprocamente), così la bontà morale nell'atto è in un certo senso la bellezza di un atto determinato²¹⁰.

Come ha notato De Bruyne, si coglie nel pensiero scotista una concezione relazionale di bellezza che richiama fortemente aspetti sia di Agostino sia di Grossatesta e quindi del platonismo²¹¹, come emerge nella insistenza sul carattere della appropriata proporzione delle parti con il tutto, come reciproca armonia nell'individuale di qualità come la grandezza, la figura e il colore per formare un intero ordinato. L'aspetto relazionale, osservato in precedenza anche in Agostino, consente di mettere maggiormente in evidenza la concezione quantitativa o proporzionale autrecourtiana a proposito del bello, a proposito del tipo di rapporto tra le parti e il tutto.

und Theologie", 53, 2006, pp. 251-309, che ne mostra le relazioni con le critiche anti aristoteliche di Ruggero Bacone.

208 Cfr. ad esempio: M. Dal Pra, *Nicola di Autrecourt*, cit., pp. 116-131. Per l'influenza del pensiero di Ockham su Nicola in generale, cfr. Ivi, pp. 22-24.

209 Cfr. E. De Bruyne, *Études d'esthétique médiévale*, cit., pp. 354-355; W. Tatarkiewicz, *Medieval aesthetics*, cit., p. 272; U. Eco, *Arte e bellezza nell'estetica medievale*, cit., pp. 173-174.

210 Iohannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 17, pars I, q. 2, I, A, 6, in Id., *Opera omnia*, vol. 5, ed. C. Balić et alii, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1959, p. 163: "pulchritudo non est aliqua qualitas absoluta in corpore pulchro, sed est aggregatio omnium convenientium tali corpori (puta magnitudinis, figurae et coloris), et aggregatio etiam omnium respectuum (qui sunt istorum ad corpus et ad se invicem), ita bonitas moralis actus est quasi quidam decor illius actus".

211 E. De Bruyne, *Études d'esthétique médiévale*, cit., p. 348.

Una simile idea di bellezza si può cogliere nelle pagine di Nicola soprattutto se si fa riferimento alla nozione di *conueniens* e *ordo*, in cui – come si è visto – il maestro lorenese sottolinea non solo la relazione reciproca tra le parti e il tutto, ma anche che esse sono ordinate a un fine, per cui le parti sono l'una in funzione dell'altra e del tutto, tanto che ciascuna di esse è indispensabile e se una sola venisse meno, verrebbe meno anche l'armonia dell'intero. Questa idea è presente pure in Scoto, quando ancora una volta propone un'analogia tra il bello e il buono:

come la bellezza è una sola, pur essendo non un'unica qualità, ma una proporzione opportuna delle qualità che convengono al corpo e delle loro relazioni reciproche (per cui deriva dall'accordo di tutte, e se qualcosa viene meno, la bellezza non si conserva), così la bontà è una sola in atto anche se deriva dal concorso di tutte le cause e le circostanze, poiché 'dalla causa deriva la bontà nella sua interezza'; per cui si richiede che derivi dalla volontà e da un oggetto appropriato, che abbia un fine opportuno e similmente un modo, un 'quando' e le altre circostanze che sono richieste.²¹²

Si può allora osservare come nelle pagine autrecourtiane in cui si coglie maggiormente questa idea relazionale di un tutto armoniosamente ordinato, emerge proprio l'aspetto proporzionale e quantitativo di bellezza, che si è visto nelle pagine di Agostino, Grossatesta e Bonavenutra, ed è presente in modo peculiare anche in Scoto. Nicola tuttavia introduce un elemento determinante in tale concezione relazionale di bellezza, che emerge quando si osserva che le parti autrecourtiane sono non le qualità di un individuo, di un corpo in senso scotista, ma atomi. Gli atomi compongono i corpi e i corpi a

212 Iohannes Duns Scotus, *Lectura*, II, d. 14, quaestio unica II, in Id., *Opera omnia*, vol. 19, ed. Commissio Scotistica, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1993, p. 392: "sicut pulchritudo est una, licet non sit aliqua una qualitas sed debita proportio eorum quae conveniunt corpori et eorum inter se (unde est ex omnibus concurrentibus, et si aliquod deficit non manet pulchritudo), sic est bonitas una in actu ex omnibus causis et circumstantiis concurrentibus, quia 'bonitas est ex causa integra'; unde requiritur quod sit a voluntate et debito obiecto, et quod habeat finem debitum et similiter modum et 'quando' et alias circumstantias quae requiruntur".

loro volta sono come atomi, nel senso di parti, in un tutto più ampio, sia esso la società civile o l'universo. Si potrebbe quindi parlare di interpretazione atomistica della nozione relazionale di bellezza scotista, almeno per quanto riguarda il suo senso quantitativo. D'altra parte la definizione di Scoto contiene pure un senso qualitativo, nel suo riferirsi a qualità come ad esempio il colore, aspetto di grande importanza in relazione al pensiero autrecourtiano se si pensa che in un passo del *Doctor Subtilis* la bianchezza perfetta è accostata al *pulchrum* ("... alla bianchezza perfetta o bellezza")²¹³, accostamento che richiama l'argomento autrecourtiano a proposito del quale si sono viste comparire le uniche occorrenze di *pulchrum*.

La creazione da parte dell'artefice, come punto di incontro tra immanente e trascendente nella mente dell'*artifex* umano e nella mente di Dio, quindi finalizzata alla produzione artificiale o naturale, sembra essere tematizzata nel pensiero di Scoto e di Ockham in modo forse differente rispetto a Nicola di Autrecourt. In entrambi i francescani la creazione dell'artefice sembra implicare la presenza nella mente di Dio o dell'uomo di una idea, o *exemplar*, che è in se stessa produttiva. L'aspetto pratico dell'arte è sottolineato nella *Ordinatio* di Scoto quando, a favore dell'opinione di Agostino secondo cui l'*ars* della sapienza di Dio è un abito pratico, osserva: "Con riferimento all'autorità di Agostino, affermo che l'arte è 'un abito pratico secondo un criterio razionale'"²¹⁴.

In Ockham la figura dell'artefice compare, ad esempio, quando egli propone la sua teoria dell'universale come *factum*, come *esse obiectivum* nella mente che significa naturalmente e non per convenzione le cose singolari tra loro simili²¹⁵. Nella mente

213 Iohannes Duns Scotus, *Ordinatio*, III, d. 15, quaestio unica, II.A, 1.c, in Id., *Opera omnia*, vol. 9, ed. B. Hechich *et alii*, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 2006, p. 492: "ad albedinem perfectam sive pulchrum".

214 Iohannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 38, quaestio unica, II, in Id., *Opera omnia*, vol. 6, ed. C. Balić *et alii*, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1959, p. 307: "Ad auctoritatem Augustini dico quod ars est 'habitus cum vera ratione factivus'".

215 Cfr. ad esempio: A. Ghisalberti, *Introduzione a Ockham*, Laterza, Roma-Bari 1976, pp. 17-22; K. Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics 1250-*



dell'artefice il *fictum* o *exemplar* è astratto da molteplici individui simili – astratto non perché contenuto *in re*, ma perché tale è il procedimento della conoscenza che è non di generazione, bensì appunto di astrazione – per creare un oggetto simile:

L'artefice vede una casa o un edificio fuori di sé, foggia nella propria anima una casa simile e poi ne produce una simile esteriormente. La seconda si distingue solo per numero dalla prima, così nell'esempio l'immagine prodotta nella mente sarebbe un esemplare che deriva dalla visione della cosa esterna.²¹⁶

La rappresentazione nella mente dell'artefice è quindi secondo Ockham un universale²¹⁷ che porta produttivamente l'artefice a creare una cosa simile nella realtà. Il rapporto di somiglianza tra la immagine nella mente dell'artefice e ciò di cui essa è immagine si coglie anche quando l'autore propone il primo senso in cui il concetto di immagine può essere inteso:

Dico che l'immagine si può intendere in tre modi. Nel primo modo la si può intendere in senso strettissimo e così l'immagine è la sostanza formata dall'artefice a somiglianza di qualcos'altro secondo alcuni accidenti che risultano conformi e della stessa specie rispetto agli accidenti della cosa a immagine della quale viene prodotta che viene

1345, cit., pp. 148-151; R. Fedriga, *Le migliori intenzioni. Una ricerca di storia delle idee*, cit., pp. 128-131; J. Pelletier, *William Ockham on Divine Ideas, Universals, and God's Power*, in *Universals in the fourteenth century*, a cura di F. Amerini, L. Cesalli, Edizioni della Normale, Pisa 2017, pp. 187-224.

216 Guillelmus de Ockham, *Ordinatio*, d. 2, q. 8, in Id., *Opera Theologica II*, ed. S. Brown OFM, The Franciscan Institute of St. Bonaventure, New York 1970, p. 272: “artifex videns domum vel aedificium aliquod extra, fingit in anima sua consimilem domum et postea consimilem producit extra, et est solo numero distincta a priori, ita in proposito, illud fictum in mente ex visione alicuius rei extra esset unum exemplar”.

217 Si ricorda che Ockham, in seguito alle critiche di Chatton (1322-1323), non sostiene più la teoria dell'universale come *fictum*, proponendo invece una teoria che identifica l'universale con l'atto stesso dell'intelletto, eliminando in questo modo ogni entità superflua. A proposito di questo dibattito, cfr. ad esempio: K. Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics 1250-1345*, cit., cap. 5.



però rappresentata come distinta a causa di altri accidenti dissimili. Ad esempio, quando il legno è formato a somiglianza di Ercole, affinché abbia una figura simile a quella di Ercole e colori simili alla sua specie, grazie ai quali sia in grado di ricordare lo stesso Ercole a chi lo osserva, secondo ciò che è diverso dagli altri uomini che non hanno accidenti simili [...] Per cui Ercole e la statua hanno accidenti simili, ma hanno sostanze non simili, ma distinte per specie.²¹⁸

Dal confronto con questi passaggi di Ockham, emerge come anche in Nicola sia presente una componente induttiva, tramite cui l'intelletto umano giunge a formarsi l'idea di una connessione ordinata tra gli enti: in Ockham l'induzione consente di formare nella mente il *fictum*, in Nicola essa permette di cogliere le proporzioni tra gli enti.

La questione della creazione artistica sembra avere quindi una portata profondamente filosofica, soprattutto in senso gnoseologico; inoltre si è visto che l'operare dell'*artifex* è il punto di incontro tra immanente e trascendente e consente di tornare alla questione della conciliazione degli aspetti estetici qualitativi e quantitativi. Le osservazioni precedenti, quando ci si è soffermati sulla questione dell'*artifex* in Nicola e in autori agostiniani come Anselmo, Bonaventura, Olivi e Aureolo, hanno consentito di giungere ad alcune acquisizioni fondamentali per chiarire il pensiero di Autrecourt e il suo rapporto con il contesto e la tradizione: la componente attiva della conoscenza, evidente in generale nella gnoseologia autrecourtiana e in particolare nell'"intendere" dell'artefice; come anche il carattere diretto e immediato della conoscenza, almeno secondo

218 Guillelmus de Ockham, *Ordinatio*, d. 3, q. 10, in Id., *Opera Theologica* II, cit., p. 553: "Circa primum dico quod imago tripliciter accipitur: Uno modo strictissime, et sic imago est substantia formata ab artifice ad similitudinem alterius secundum aliqua accidentia conformia et eiusdem speciei cum accidentibus illius ad cuius similitudinem fit, ipsum distincte ab aliis in aliquibus accidentibus suis sibi dissimilibus repraesentans. Verbi gratia, quando lignum formatur ad similitudinem Herculis, ut habeat consimilem figuram qualem habet Hercules et colores consimiles eiusdem speciei, propter quae facit cognoscentem venire in recordationem ipsius Herculis, secundum quod est alius ab aliis hominibus qui non habent consimilia accidentia [...] Unde Hercules et statua habent consimilia accidentia, sed non habent consimiles substantias sed specie distinctas".

il senso e l'importanza che la questione assume entro il dibattito postscotista e francescano. Rimangono tuttavia aperte alcune questioni relative a ciò che l'artefice ha nella mente quando crea. Tali questioni riguardano in primo luogo lo statuto della immagine o modello con cui l'artefice crea, che comprende pure la domanda se si tratti di un discorso; e in secondo luogo il fatto che Nicola in quel passo del primo trattato non tematizza il problema, ma dice solo che si tratta di intellesione, per cui è opportuno chiedersi cosa sia per Autrecourt l'oggetto dell'intelletto.

La questione non è semplice, perché nel trattato settimo il maestro lorenese sembra fare riferimento a una teoria delle *formalitates* che fortemente richiama quella scotista²¹⁹. Le *formalitates* si presentano in un contesto in cui Nicola sostiene che a ogni grado di chiarezza corrisponde un oggetto distinto; che l'oggetto più chiaro, cioè quello del senso, include gli oggetti più oscuri, cioè quelli dell'intelletto e dell'immaginazione; e che a ogni facoltà corrisponde un oggetto che le preesiste eternamente. I concetti intesi come *formalitates* consentono di distinguere tre aspetti: le modalità con cui uno stesso oggetto compare alle diverse facoltà, in modo più o meno chiaro; la diversità tra concetti, ad esempio *eternità* e *bontà*; come pure le differenze all'interno di una stessa categoria, ad esempio tra genere e specie. Infine, le formalità sembrano scoticamente intese come una via di mezzo tra la distinzione di ragione e la distinzione di realtà, che si hanno ogni volta che l'intelletto coglie una differenza di una stessa realtà.

La questione tuttavia si complica perché a tale proposito sono presenti elementi non solo scotisti, ma anche occamisti, quando Nicola nel trattato terzo, sulla sostanza materiale e la quantità, e nel quarto, sul movimento, sembra aderire al progetto occamista di riduzione del numero delle categorie: la quantità e il movimento sono da Nicola concepiti non come realtà che si aggiungono a uno o più termini. Ulteriori elementi occamisti si possono cogliere nel trattato ottavo a proposito degli enti della immaginazione, quando Nicola parla di *esse objectiva* come oggetti di conoscenza. La no-

219 Cfr. a questo proposito Z. Kaluza, *Les catégories dans l'Exigit ordo. Étude de l'ontologie formelle de Nicolas d'Autrecourt*, cit.

zione è molto diffusa nelle teorie della conoscenza trecentesche e assume significati differenti. Il senso che Nicola le attribuisce sembra in gran parte, come si è visto, in accordo con Aureolo, in quanto l'*esse objectivum* è la cosa stessa ma nel modo del suo apparire, del suo essere oggetto di conoscenza. Tale senso sembra evidente a proposito dell'oggetto della vista, come nel caso di una sponda che appare in movimento da una barca che si muove. Tuttavia la nozione sembra anche risentire di influenze occamiste²²⁰, nel momento in cui il rapporto tra *esse objectivum* ed *esse subjectivum* è interpretato in termini di significazione, con un riferimento appena accennato alla teoria della *suppositio*²²¹.

220 Si ricordi che, entro la costante discussione trecentesca, diffusa soprattutto in ambito francescano, sulla possibilità di garantire una conoscenza non solo attiva ma anche diretta e immediata, contro teorie come si è visto di origine tomista e *perspectivista*, si pone anche la critica di scetticismo che i maestri francescani rivolgono alle teorie che introducono entità intermedie nel processo conoscitivo. Lo scetticismo in questo modo diviene quasi ipostatizzazione di ciò che in realtà è un oggetto polemico costruito e che non sempre corrisponde alle intenzioni di chi subisce le critiche. Il caso di Aureolo, Ockham e Chatton è emblematico: schematizzando molto, tali autori propongono teorie per evitare intermediari di conoscenza, ma Ockham interpreta l'*esse apparens* di Aureolo come ente intermedio, propone la sua teoria del *factum* e tuttavia, dopo le critiche di Chatton, Ockham vede nella propria teoria ancora residui rappresentazionisti che introducono entità superflue, da qui deriva la riformulazione della questione all'interno di una teoria segnica che identifica atto e contenuto. Cfr. a questo proposito ad esempio O. Grassi, *Intenzionalità. La dottrina dell'esse apparens nel secolo XIV*, cit., pp. 99-139; Si è quindi opportunamente parlato di *scetticismo come interlocutore* (M. Parodi, *Scetticismo e retorica in Nicola d'Autrecourt*, cit., pp. 371-390), senza d'altra parte dimenticare che in certi autori, e soprattutto in Nicola, lo scetticismo compare non solo come obiettivo polemico, nella sua forma radicale, ma anche come atteggiamento di ricerca.

221 Cfr. *Tractatus*, cit., VIII, p. 260 [O'Donnell, p. 243]. Verso la conclusione dell'*Exigit ordo*, nel trattato X, Nicola ritorna sui modi di significazione dei termini, in particolare sulla *suppositio formalis*, proponendone una interpretazione di matrice platonica, nell'ispirarsi probabilmente a Walter Burley. Su questo punto si veda: C. Grellard, *Croire et savoir. Les principes de la connaissance selon Nicolas d'Autrecourt*, cit., cap. IV. Sulle teorie della *suppositio* in Ockham e Burley si veda: P.V. Spade, *Thoughts, Words and Things: An Introduction to Late Mediaeval Logic and Semantic Theory*,

Nicola a proposito di questi temi, sembra quindi oscillare tra Scotto e Ockham, o meglio, forse sta proprio cercando di conciliarne i motivi di fondo entro il contesto più generale del suo pensiero, che comunque presenta proprie specificità nella sua organicità seppure non sistematica. Il passo dell'ottavo trattato appena menzionato consente di intravedere il senso di tale conciliazione, in quanto ben rappresentativo dell'atteggiamento autrecourtiano attento a sottolineare i limiti della conoscenza umana, quasi secondo un consapevole scetticismo critico – come è stato sottolineato da Dal Pra –, ma che non rinuncia agli aspetti costruttivi, siano essi rivolti a delineare una natura armoniosamente ordinata o a concepire un mondo dalle decise sfumature platoniche. Nel passaggio ricordato, si sottolinea cioè che una cosa, se fosse conosciuta nel suo essere subiettivo, non sarebbe concepita secondo alcuno dei predicati che invece distingue un intelletto finito, capace di cogliere solo esseri obiettivi, che gli consentono certamente di avvicinarsi alla conoscenza completa, ma che può pensare la cosa solo secondo le sue differenti modalità di essere. Si affermerà perciò che una cosa è eterna, vera e buona perché essa appare all'uomo secondo differenti modalità di essere (*esse objectiva*) mentre è una in se stessa: “ma è vero che essa ha la capacità di essere compresa dall'intelletto secondo gli esseri obiettivi”²²². Ne consegue che l'uomo può considerare le diverse modalità di essere, gli esseri obiettivi, come ciò che “suppongono o sono presi al posto dell'essere subiettivo che è uno in se stesso”²²³. Quindi peculiare della riflessione autrecourtiana è il senso relativo della conoscenza, in cui cioè i termini *esse objectivum* ed *esse subjectivum* sono concepiti rispetto alle capacità di conoscenza di un soggetto e al grado di vicinanza della conoscenza alla realtà in se stessa, per cui Dio – come si è visto – conosce propriamente l'*esse subjectivum* ed è egli stesso *esse subjectivum* a cui tende la conoscenza dell'uomo. Un altro punto

1996, edizione digitale reperibile online: <https://pvspade.com/Logic/docs/thoughts.pdf> (ultimo accesso novembre 2020), pp. 137-161.

222 Ivi, pp. 260-261 [O'Donnell, p. 243]: “sed bene est verum quod habet ex se quod a tali intellectu possit <intelligi> secundum talia esse objectiva”.

223 *Ibidem*: “supponunt vel accipiuntur pro illo esse subjectivo quod est unum in se”.

di incontro con il pensiero di Ockham, è che l'intero discorso nelle pagine del maestro lorenese è sostenuto solo come *probabile*.

Si comprende perciò che, comunque si intenda il *bonum* che è *apud intellectum* dell'artefice, in modo scotista come formalità, oppure in senso aureoliano od occamista come *esse objectivum*, è l'oggetto o criterio e modello a cui l'artefice si riferisce quando crea. Tuttavia, come già si notava in precedenza a proposito dell'*intendere* dell'artefice, non si tratta di un oggetto intermedio, perché come si legge nel trattato ottavo, l'*esse objectivum* è "l'essere dell'oggetto che è in certa misura unito e non separato dall'atto"²²⁴ e d'altra parte il legame con la realtà è garantito solamente a livello probabile: "tramite l'esperienza non sappiamo"²²⁵ se l'oggetto conosciuto sia simile alla realtà esterna.

Se dal punto di vista conoscitivo la configurazione nella mente dell'artefice presenta le caratteristiche che si sono individuate, a differenza della semplice conoscenza di una cosa che non è qualcosa da creare, la concezione nella mente dell'artefice ha anche una componente pratica, in quanto – come si è visto – in se stessa intrinsecamente produttiva. Anche se Nicola non tematizza esplicitamente la questione, ci si può riferire alla concorde opinione di Scoto e di Ockham²²⁶, che, seppure con sfumature differenti, mostrano la componente pratica dell'idea con cui l'artefice crea. Infatti a questo proposito Scoto osserva: "Come l'arte si ha in relazione alle cose da fare, così la prudenza riguarda le azioni da compiere, poiché l'arte è il retto criterio delle cose da produrre"²²⁷.

In modo analogo, ma nel contesto differente del pensiero occamista in cui è centrale la teoria della connotazione dei termini, si legge in Ockham:

224 Ivi, p. 258 [O'Donnell, p. 243]: "illud esse obiecti quod habet quamdam copulationem et indivisionem cum actu".

225 *Ibidem*: "nescimus per viam experientiae".

226 Cfr. a questo proposito anche W. Tatarkiewicz, *Medieval aesthetics*, cit., pp. 271-278.

227 Iohannes Duns Scotus, Coll. I, n. 19, ed. Garcia, p. 773, citato in W. Tatarkiewicz, *Medieval aesthetics*, cit., p. 277: "Sicut ars se habet ad factibilia, sic prudentia ad agibilia, quia ars est recta ratio factibilium".

L'idea non ha sostanza reale perché è un nome connotativo, o relativo secondo un altro modo di dire. Infatti ogni idea è necessario che sia idea di qualcosa di ideale o di ideato. E per questo motivo non significa precisamente una certa cosa, ma significa una cosa e connota qualcosa d'altro o la stessa cosa che significa. Perciò il termine idea ha solo la realtà di nome e può essere descritta così: l'idea è qualcosa di conosciuto da un principio intellettuale effettivo riferendosi al quale si può produrre qualcosa nell'essere reale.²²⁸

Il bene come criterio con cui opera l'artefice rinvia pure alla questione della unità e convertibilità dei trascendentali, ossia di eternità, verità e bontà, come si legge nel primo trattato appena dopo la discussione dei principi alla base della concezione eterna della natura. Come sottolineano De Bruyne ed Eco, tale questione a partire dal Duecento si pone esplicitamente per garantire la positività dell'intero creato contro le eresie dualistiche di origine manichea, i catari e gli albighesi²²⁹. In Nicola si è visto che l'intera natura ha questo carattere positivo, in quanto in se stessa perfetta, eterna e ordinata al bene: l'intelletto, osserva Nicola, comprende che i termini essere e bene sono tra loro convertibili a partire dal fatto che l'essere "è sempre tra le cose piacevoli che stanno nell'intelletto"²³⁰. Tali concetti inoltre si predicano in massimo grado di Dio, che – come si è visto – è inteso come paradigma di conoscenza perfetta e termine ultimo a cui il conoscere umano costantemente tende; è fonte di ogni luminosità della conoscenza e del creato, come essere infinito, suprema verità e somma bontà che irraggia ogni cosa della propria

228 Guillelmus de Ockham, *Ordinatio*, d. 35, q. 5, in Id., *Opera Theologica* IV, ed. G.I. Etzkorn, F.E. Kelley, The Franciscan Institute of St. Bonaventure University, New York 2000, p. 485: "idea non habet quid rei quia est nomen connotativum, vel relativum secundum alium modum loquendi. Nam omnis idea necessario est alicuius idealis vel ideati idea. Et ideo non praecise significat aliquid unum, sed significat unum et connotat aliquid aliud vel illud idem quod significat. Et propter hoc habet tantum quid nominis et potest sic describi: idea est aliquid cognitum a principio effectivo intellectuali ad quod ipsum activum aspiciens potest aliquid in esse reali producere".

229 Cfr. E. De Bruyne, *Études d'esthétique médiévale*, cit., pp. 3-4; U. Eco, *Arte e bellezza nell'estetica medievale*, cit., pp. 56-57.

230 *Tractatus*, cit., I, p. 70 [O'Donnell, p. 186]: "semper est in placencia apud intellectum".

luce; ed è origine di ogni rapporto, in quanto dalla osservazione dei rapporti proporzionati tra le cose ordinate a un fine si perviene alla idea di un primo essere e di un primo bene.

Si può dunque osservare che nel pensiero autrecourtiano si può cogliere un tentativo di conciliare gli aspetti quantitativi e qualitativi di una natura armoniosamente ordinata e di una conoscenza che risplende in rapporto al grado di vicinanza rispetto alla luce divina, un tentativo che confluisce nella nozione di bellezza. L'operare dell'artefice in questo contesto assume anche la funzione di punto di incontro tra immanente e trascendente, nel suo creare secondo analoghi criteri con cui la natura stessa è ordinata. Dal confronto con alcuni autori della tradizione agostiniana è emerso non solo che in Nicola sono presenti decise componenti che appartengono a tale tradizione, ma anche in senso più generale che seguendo alcuni temi comuni a questa tradizione è pure possibile intravedere come una linea attraverso cui sembrano circolare i saperi, sia in rapporto al passato, alle tradizioni, sia in rapporto ai luoghi. Una circolazione dei saperi fra tradizioni, in quanto, ad esempio nei maestri francescani, la grande diffusione dei testi aristotelici conduce a un atteggiamento da una parte di reazione, soprattutto tramite il pensiero di Agostino che si trasmette pure con la tradizione monastica, ma dall'altra senza dubbio di assimilazione. Una circolazione tra luoghi perché, come si è visto, le tematiche ad esempio della luce e quelle terministiche formulate a Oxford si sono poi diffuse nel continente a Parigi. Nel primo caso si è assistito alla rielaborazione degli studi di *perspectiva* arabi nel pensiero di Grossatesta, nel secondo si possono cogliere le influenze occamiste della teoria dei termini e del principio di economia nel contesto parigino e in particolare in Autrecourt²³¹.

Se da questi casi si può fare qualche generalizzazione, si può forse affermare che la riflessione tardomedievale sui temi del bello e

231 Sulla diffusione dei saperi tra Oxford e Parigi a proposito di Nicola di Autrecourt, cfr. ad esempio: M. Dal Pra, *Nicola di Autrecourt*, cit., pp. 22-24; e G.F. Walker, *A New Source of Nicholas of Autrecourt's Quaestio: The Anonymous Tractatus de sex inconvenientibus*, cit.; Id., *Nicholas of Autrecourt's Quaestio de intensione visionis Revisited: The scola Oxoniensis and Parisian Masters on Limit Decision Problems*, cit.

dell'*ars* è certamente centrata sugli stessi temi della tradizione, ma li rielabora con i nuovi strumenti. Si tratta di teorie in cui certamente, come è stato osservato dagli studiosi precedentemente considerati, l'individuale e il probabilismo hanno una funzione maggiore, ma ciò non implica alcun declino e non è espressione di un'epoca che *non è più o non è ancora*.

Il pensiero di Autrecourt ha mostrato in questo senso una grande attenzione alle problematiche della conoscenza e in tale contesto compaiono pure le riflessioni sull'*ars* e il *pulchrum* su cui ci si è soffermati. Si tratta di una grande attenzione alle problematiche della conoscenza in cui la preoccupazione scettica è costantemente presente, ma secondo un atteggiamento conciliatore delle differenti linee di pensiero, come quella platonica scotista e quella nominalista occamista, che ha mostrato tensioni egualmente costruttive. Gli strumenti nuovi utilizzati anche a proposito dei temi tradizionali, sono poi indice del costante dialogo fra tradizioni e luoghi differenti. Si può quindi affermare che forse sia tali strumenti sia gli atteggiamenti più o meno conciliatori nei confronti di tradizioni di pensiero diverse, hanno portato a delineare una *specificità* della riflessione tardomedievale sui temi tradizionali: i riferimenti alle proporzioni e alla luce, all'*artifex* e alla bellezza riecheggiano in voci nuove in un nuovo contesto storico. Si è messo in evidenza, infine, uno *stile retorico* nel pensiero autrecourtiano, nel momento in cui lo si è visto rivolto non tanto a *dimostrare*, quanto piuttosto ad *argomentare* con ragioni probabili sulla conoscenza e sulla natura fondate non metafisicamente, ma retoricamente, cioè su una conoscenza che manifesta il suo *lumen* e la sua *claritas* in rapporto al proprio criterio ultimo e su una natura eterna e armoniosamente ordinata.

Dunque, per quanto riguarda più specificamente la nozione di bellezza, essa sembra prendere forma nel contesto di questioni filosofiche specifiche a partire dalla tradizione retorica ciceroniana, soprattutto in relazione a una concezione quantitativa del bello di cui si sono messi in evidenza i legami con la teoria del *conveniens* e dell'*ornatus*. Si è visto poi che il bello appartiene sommamente a Dio, in cui soprattutto si conciliano le dimensioni qualitative e quantitative, con una funzione in certo senso mediatrice tra il tra-

scendente e l'immanente. Il punto di incontro tra trascendente e immanente è ben rappresentato dalla figura dell'*artifex*, come si è visto, poiché sembra che nel procedimento stesso del suo pensiero si ponga la relazione tra il concepire l'opera secondo un criterio intelligibile e la produzione di una cosa sensibile. Il criterio del bene orienta l'atto creatore dell'artefice come è presente nell'opera da lui creata e in modo analogo nelle disposizioni della natura. La ragione del diletto nella contemplazione dell'opera creata, ad esempio nell'osservazione delle cose naturali, risiede agostinianamente – come si è visto anche nel caso di Bonaventura – nella eguaglianza²³²: in questo caso l'opera dell'artefice assomiglia, corrisponde al modello nella sua mente, poiché entrambi sono ordinati secondo rapporti convenienti, così come sono ordinati secondo tali rapporti gli enti della natura. L'eguaglianza non solo è ciò a cui tende l'artefice nel tentativo di rendere la propria creazione simile al modello nella mente, ma è anche ciò a cui tende l'intelletto umano rivolto al vero, come pure gli enti della natura nel riproporre nelle loro disposizioni ordinate immagini della suprema eguaglianza che propriamente è solo in Dio. Inizia dunque a delinarsi nel pensiero autrecourtiano una sorta di analogia tra conoscenza, creazione artistica e natura basata sulla peculiare funzione conciliatrice della nozione di bellezza tra dimensioni qualitative e quantitative, un'analogia però fondata in senso non metafisico – se si intende la *metafisica* in senso forte come teoria che propone un senso univoco al reale sulla base di principi autoevidenti – bensì retorico.

232 Cfr. E. De Bruyne, *L'esthétique du Moyen Âge*, cit., vol. II, pp. 207-216; Bonaventura, *Itinerarium*, cit., II.6, p. 108. È interessante notare a proposito di Agostino e Bonaventura che l'*aequalitas numerosa* è strettamente collegata alla idea di Dio come eguaglianza e origine di ogni rapporto, poiché in Dio stesso è posto il principio della unità e della relazione in quanto uno e trino.

CAPITOLO III. FILOSOFIA COME DISCORSO RETORICO

3.1 Ordo

Si è più volte richiamata l'idea di un intero le cui parti sono in un certo rapporto reciproco tale da rendere il tutto finalizzato al bene. Il concetto si è visto espresso, in primo luogo, da una prospettiva che presenta elementi che richiamano gli aspetti di proporzionalità del bello che nel Medioevo hanno avuto grande importanza e che trovano la loro origine remota in Pitagora e nelle concezioni matematiche, musicali e artistiche¹. In secondo luogo, tale concetto si è visto espresso in concezioni che nel pensiero medievale si sono declinate, in generale, a proposito dell'arte del discorso, cioè la dimensione retorica. Accentuando da una parte la bellezza di un particolare rispetto a un tutto, l'*ornatus*, e dall'altra l'appropriatezza di un rapporto tra due o più termini, il *conveniens* e il *decens*, la dimensione retorica ha portato a quella che si è definita una *retoricità della bellezza*. È ora opportuno soffermarsi su ciò che forse costituisce la sintesi, nel pensiero autrecourtiano, di tali concetti, una sintesi che si potrebbe dire parallela rispetto al *pulchrum*. Si tratta cioè della idea di *ordo* che in modo eminente sintetizza la concezione di un tutto connesso armonicamente e rivolto a un fine.

¹ Su questi aspetti ci si è soffermati in precedenza, a ogni modo in generale si può ricordare, oltre agli studi già citati sulla estetica medievale di U. Eco, E. De Bruyne ed E. Franzini, anche i due interessanti paragrafi dedicati a questi temi in D. Formaggio, *L'arte*, ISEDI, Milano 1973, pp. 38-46.

La nozione di *ordo* presenta nel *Tractatus* diverse sfumature semantiche, riferendosi ad ambiti differenti. In generale compare riferita a causalità, natura, comunità politica, arte e conoscenza, ma sembra acquisire un senso peculiare e interessante, si potrebbe dire determinante per il nostro punto di vista, a livello del discorso.

A proposito della causalità, all'inizio del trattato decimo dedicato alla questione "se una medesima causa possa produrre effetti specificamente diversi", Nicola sostiene una posizione a favore della conclusione opposta, cioè – come si è visto – sostiene una concezione univoca della causalità, in cui ogni causa può produrre un effetto identico in specie. Come si è messo in evidenza in precedenza, il riferimento al *conveniens* descrive in questo contesto il rapporto di appropriatezza tra causa ed effetto, che è la sua perfezione:

Affinché niente sia invano, diciamo che [un effetto] si produce da una causa ad esso conveniente. L'ordine è infatti conveniente quando un effetto perfetto si produce da una causa perfetta e uno più perfetto da una causa più perfetta e il perfettissimo dalla causa perfettissima.²

Si noti come in tale contesto il riferimento all'*ordo conveniens* sembri funzionale a ribadire la posizione sostenuta da Nicola, in cui la tesi della causalità equivoca è rifiutata perché introdurrebbe elementi superflui, nel momento in cui si ammette la possibilità di una causa più perfetta del suo effetto. L'*ordo conveniens* è quello che stabilisce una gerarchia di cause ed effetti tra loro proporzionati. Da questo contesto in cui il termine compare, si inizia quindi a delineare l'idea di *ordo* che rinvia a una gerarchia tra gli enti, congiunti tra loro da un qualche rapporto di proporzionalità.

L'idea è esplicita nel passo su cui più volte ci si è soffermati, ossia quello del primo trattato in cui Nicola presenta il primo principio alla base della concezione eterna della natura. Il termine *ordo* compare nel senso di sintesi della idea di connessione proporzio-

2 *Tractatus*, cit., X, p. 304 [O'Donnell, p. 255]: "Ut igitur nihil sit frustra, dicamus quod a causa sibi convenienti secundum perfectionem producatur. Iste enim est ordo conveniens, quod effectus perfectus producatur a causa perfecta et perfectior a perfectiori et perfectissimus a perfectissima".

nata delle parti di un tutto, in questo caso riferita sia ai criteri della creazione dell'artefice sia, per analogia, agli enti dell'universo: "E come il bene e l'ordine sembrano fungere da misura in arte, lo stesso sembra verificarsi in natura, e molto più"³. La composizione ordinata del tutto, a cui più volte si è fatto riferimento, in tale contesto rinvia non solo a una caratteristica che è propria agli enti della natura, ma soprattutto ai criteri in virtù dei quali sono prodotte tanto le creazioni artistiche quanto gli enti naturali, criteri che come si è avuto modo di notare, sono non metafisicamente presupposti, bensì empiricamente osservati, sulla base di esigenze retoriche.

Ordo compare poi riferito alla comunità civile, come si è visto, un ordine politico che va posto poiché altrimenti l'*ordinatio univ-ersi* non sarebbe né *decens* né *recta*:

non si deve dire sia assolutamente falso quanto unisce ordinatamente tutta la moltitudine degli uomini in funzione delle attività politiche e in generale al fine di tutta la specie umana; infatti, altrimenti l'ordine dell'universo non sembrerebbe essere né decente né retto.⁴

L'*ordo* in questo contesto è posto per garantire sia una corretta connessione nelle azioni della vita associata, e si noti come anche qui si sottolinea implicitamente la finalità tanto al bene quanto al giusto, sia la rettitudine e l'appropriatezza, o dignità, di questo ordine dell'universo.

Nel trattato nono il concetto ricompare mostrando in modo evidente i nessi che tengono uniti gli elementi e i differenti ambiti nel pensiero autrecourtiano. Si sta discutendo la questione dell'esistenza di un intelletto unico per tutti gli intelligibili. Nicola, argomentando contro l'unicità dell'intelletto, conclude che ci sono tanti concetti quanti sono gli intelletti, coerentemente con la concezione vista a proposito della causalità in cui si sottolinea il rapporto di

3 Ivi, I, p. 64-66 [O'Donnell, p. 185]: "Et sicut bonum et ordinatio videtur pro mensura in arte, sic videtur quod in natura sit, et multo magis".

4 Ivi, p. 94 [O'Donnell, p. 191]: "nihil simpliciter falsum debet dici quod colligat totam multitudinem hominum in ordine ad operationes politicas et universaliter ad finem totius speciei humanae; nam ista ordinatio univ-ersi non videretur esse decens neque recta".

convenienza, di adeguatezza, tra due termini di una relazione. Il passo si conclude con un'analogia tra l'organizzazione di una casa e quella del regno di Dio, mostrando grande attenzione a rispettare il principio di parsimonia: "Per cui, come nella casa bene ordinata del padre di famiglia non vi deve essere né qualcosa di superfluo né qualcosa di insufficiente, così neppure nel regno di Dio"⁵.

Anche in tale contesto il termine *ordo* è accostato al *bonum* e richiama l'idea di una connessione appropriata, sottolineando in questo caso che non vi è nulla di superfluo in una totalità, sia di una casa che dell'universo. L'argomentazione prosegue rispondendo a una obiezione secondo cui, se si ammettesse che ogni concetto è conosciuto da un intelletto distinto, non si potrebbe cogliere la differenza tra due concetti. Autrecourt risponde richiamando l'idea di ordine, tramite un'altra analogia, questa volta direttamente tra i diversi intelletti e i corpuscoli della natura. Come nella natura sono presenti atomi distinti tra loro, ma che sono strettamente e reciprocamente connessi, così gli intelletti sono certamente distinti l'uno dall'altro, ma presentano una qualche connessione ordinata che li rende capaci di cogliere la differenza. Nicola cioè ipotizza che ci siano tre intelletti, due estremi e uno capace di cogliere la differenza, che si fondano in un'unica essenza, l'anima:

Per cui come le cose corporee sottostanti hanno una certa relazione reciproca e un certo ordine, così gli intelletti hanno una certa relazione conseguente a quella naturale, e forse si può dire che dove sono questi tre intelletti, ossia due degli estremi e il terzo della comprensione della differenza, essi si fondano nella stessa essenza dell'anima.⁶

5 Ivi, IX, p. 300 [O'Donnell, p. 254]: "Unde sicut in domo patrisfamilias bene ordinata non debet esse aliquid superfluum neque aliquid diminutum, sic neque in regno Dei".

6 *Ibidem*: "Unde sicut corporalia qua sunt in supposito habent [quam] quamdam copulationem ad invicem et quemdam ordinem, sic isti intellectus habent quamdam copulationem consecutionis cuiusdam naturalis, et forsan posset dici quod ubi sunt isti tres intellectus, scilicet duo extremorum et tertius intellectus differentiae, fundantur in eadem essentia animae".

Per inciso, si noti il procedere autrecourtiano in cui, all'interno di una concezione organica dove sembrano operare costantemente principi come quello di parsimonia e di convenienza, per ogni acquisizione nuova, soprattutto quando riguarda qualcosa che oltrepassa l'esperienza immediata, si parte sempre da ciò che più è vicino al criterio dell'apparenza ultimativa. Certamente in questo caso l'ipotesi atomistica non si identifica con ciò che si può esperire direttamente, ma è un'acquisizione che precedentemente si è mostrata coerente con il criterio dell'apparenza immediata e per questo più probabile. È allora l'osservazione di fenomeni naturali, in questo caso la considerazione della connessione atomistica nei corpi, a costituire il *foro* dell'analogia, cioè il termine più conosciuto, che è funzionale a chiarire un fenomeno di cui, come Nicola ha già avuto modo di osservare, si ha scarsissima conoscenza, cioè quella relativa agli atti di conoscenza e in generale all'anima umana. Più volte l'analogia si è vista in opera nel pensiero autrecourtiano come strumento di ricerca che consente di ampliare e fondare, nell'orizzonte della teoria, nuove ipotesi. Si ricordi il ruolo degli esempi per esperienza: i fenomeni della candela che arde e della evaporazione sono i termini più noti per sostenere l'ipotesi atomistica, per cui i corpuscoli invisibili che costituiscono i corpi vengono ipotizzati a partire dall'allontanamento dei corpuscoli visibili in fenomeni più vicini all'esperienza. Nel passo appena commentato la funzione dell'analogia appare quindi simile, tanto che conduce forse a comprendere la portata filosofica dell'idea di ordine che tiene uniti ambiti tanto diversi. L'analogia come strumento di ricerca richiama inoltre l'importante componente retorica del pensiero autrecourtiano, perché, come è stato messo in luce⁷, l'analogia è propriamente uno strumento argomentativo, che non ha valenza dimostrativa, e il cui carattere retorico si coglie proprio nella sua peculiarità di essere strumento instabile: quando si propone una somiglianza di rapporti tra ambiti differenti, come hanno notato Perelman e Olbrechts-Tyteca, i detrattori tenderanno a dire che non si tratta nemmeno di analogia, i sostenitori tenderanno a dire che si tratta di qualcosa di più che di una semplice analogia.

7 Cfr. C. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *op. cit.*, pp. 392-414.

Tornando a considerare direttamente l'*ordo*, si può infine citare qualche passo in cui si colgono i sensi relativi alla conoscenza e al discorso. In ambito conoscitivo l'idea compare nuovamente per indicare una gerarchia, ordinata secondo perfezioni, questa volta di conoscenze. In questo senso sono particolarmente rilevanti i passi in cui *ordo* compare nel trattato decimo. Come si è notato in precedenza, è a tale proposito che gli elementi legati alla proporzionalità, visti soprattutto in relazione alla natura nel rapporto delle parti con il tutto, si conciliano con quelli legati alla intensificazione di qualità, cioè a proposito di una concezione conoscitiva che è colta nella sua dimensione qualitativa in quanto intensificabile, in cui il riferimento alla luce rappresenta il criterio rispetto alla realtà in sé. Nicola presenta cioè, nel trattato decimo, una concezione per cui le facoltà della conoscenza sono ordinate secondo una gerarchia di perfezioni, in cui il criterio è appunto il grado di vicinanza con la cosa in se stessa. La questione è introdotta argomentando che, nonostante si possano dare visioni di tipo differente osservando una cosa, ad esempio una bianchezza, l'oggetto a cui i molteplici atti conoscitivi si riferiscono è identico (*idem est in numero subjective*). A partire da questa idea, si suppone che la bianchezza e la nerezza siano identiche *subjective* mentre a variare è la modalità con cui le si conosce, ossia che si possano avere differenti *esse objectiva* ordinati secondo gradualità di chiarezza maggiore o minore, per cui:

Ora poniamo per ipotesi che si diano cento visioni ordinate secondo le diverse perfezioni; la più perfetta vede la cosa e le impone il nome bianchezza secondo il suo essere obiettivo; la meno perfetta vedrà così oscuramente al punto che chiamerà nerezza ciò che la superiore chiamava bianchezza e tuttavia sono identiche nell'essere subiettivo.⁸

La concezione per cui esiste una gradualità di intelletti viene chiarita anche nel passo successivo in cui si osserva che “occorre

8 *Tractatus*, cit., X, p. 330 [O'Donnell, p. 262]: “Nunc, pone, sunt cetum visus ordinati secundum perfectius et imperfectius; supremus videt rem et secundum esse objectivum imponit nomen albedo; infimus videbit ita obscure quod illud vocabit nigredinem quod supremus vocabat albedinem, et tamen idem sunt in esse subjectivo”.

porre un ordine duplice di conoscenti e che noi siamo nel secondo ordine”⁹. Posto che l’intelletto è la facoltà più perfetta, che l’intel-lezione intuitiva coglie l’oggetto nel modo più perfetto e che, come si è visto in precedenza, un singolo intelletto può comprendere un unico intelligibile, ne consegue, osserva Nicola, che esistono mol-teplici intelletti: “e così abbiamo secondo quanto si è detto un ordine di intelletti che conoscono intuitivamente” ed esiste un secondo ordine di intelletti che conoscono in modo astrattivo¹⁰. Successiva-mente Nicola argomenta diversamente, fondando la distinzione tra i due ordini di intelletti non più su quella tra intellezione intuitiva o astrattiva, bensì – ancora una volta – sul diverso grado di chiarezza con cui un oggetto appare:

Ma, nonostante ciò, si potrebbero ancora porre i due ordini di intel-letti immaginati sopra, anche se non si colleghi la differenza al modo di conoscere intuitivo e astrattivo [...] ma si distinguano secondo la maggiore o minore chiarezza, perché la conoscenza intuitiva è più chiara della conoscenza astrattiva. Così gli intelletti del primo ordine si direbbero conoscere in modo più chiaro, e in qualche modo intuitiva-mente, e tra quanto appare in queste visioni non sembra esservi alcuna differenza se non nel nome.¹¹

La nozione di *ordo* in senso conoscitivo compare in questi contesti per sottolineare l’esistenza di una gradualità nella conoscenza, gradua-lità che tuttavia non viene ipostatizzata nella esistenza di entità distinte, bensì ricondotta in ultima analisi a differenti modalità di conoscere, differenti modalità in senso qualitativo, ossia di chiarezza. Nonostante

9 Ivi, p. 336 [O’Donnell, p. 264]: “sit dare duplicem ordinem cognoscen-tium et quod nos simus in secundo ordine”.

10 *Ibidem*: “et ita habemus secundum hoc unum ordinem intellectuum intel-ligentium intuitive. Et in experientia nostra est secundus ordo intellectu-um intelligentium abstractivum”.

11 Ivi, pp. 336-338 [O’Donnell, p. 184]: “Sed non obstante hoc adhuc po-terunt stare illi duo ordines intellectuum imaginatorum supra, licet non attendatur differentia secundum modum cognoscendi intuitivum et ab-stractivum [...] distinguuntur secundum quid, secundum clarum et minus clarum, quia intuitiva est magis clara quam abstractiva. Sic intellectus de primo ordine dicerentur clarius cognoscere, et ita quodammodo intuitive, et his apparentis visis, non videtur differentia nisi in nomine”.

sembri che in questo contesto Nicola non applichi il principio occamista di parsimonia più volte ripreso dall'autore, poiché una concezione per cui a ogni intelligibile corrisponde un differente intelletto sembra anzi moltiplicare gli enti, d'altra parte occorre ricordare come questa sia coerente con la concezione univoca della causalità: anche nel caso della conoscenza, la correlazione tra i due termini è sempre proporzionata, è sempre conveniente e adeguata, concezione che ha come suo corollario da una parte che a ogni facoltà corrisponde il proprio oggetto e dall'altra che, nel caso degli oggetti dell'intelletto, ciascun intelligibile è l'oggetto di un intelletto numericamente distinto.

Si inizia perciò a comprendere come *ordo* indichi un buon ordinamento di qualsiasi totalità, di qualsiasi collettività o insieme del cosmo. Ma indica anche, come si è visto a proposito della conoscenza, il tentativo da parte di Autrecourt di distinguere una gradualità nella intensità della conoscenza, richiamando i motivi qualitativi che si sono messi in evidenza a proposito degli aspetti relativi alla luce della concettualizzazione della bellezza nel pensiero autrecourtiano.

Il concetto ha poi un'ultima accezione connessa agli aspetti discorsivi, che, come si accennava in precedenza, dal nostro punto di vista risultano essere decisivi. Si tratta cioè di un passo alla fine del primo trattato, in cui Autrecourt cita dichiaratamente, unica volta in tutta la sua opera, Prisciano¹². Prima di soffermarsi sulla citazione, è importante richiamare il senso del contesto in cui il riferimento appare, anche se i passaggi sembrano essere piuttosto delicati. Senza addentrarsi nei particolari della questione dibattuta, in tale contesto Nicola, dopo avere considerato in cosa consistano la natura specifica (*natura*) e l'individuo (*gradus individualis*)¹³, si

12 A proposito della rilevanza dell'opera di Prisciano nel contesto universitario dell'insegnamento del *trivium* e della grammatica, disciplina a stretto confine con dialettica e retorica, si può ricordare: la *Guida dello studente* del 1240, in cui si fa riferimento alle *Institutiones grammaticae* e al *De nominibus*, come pure i diversi commenti alle sue opere, ad esempio quello attribuito a Kilwardby (*Commenti super Priscianum maiorem*).

13 Sulla nozione autrecourtiana di *gradus individualis* si rinvia a Z. Kaluza, *Les catégories dans l'Exigit ordo. Étude de l'ontologie formelle de Nicolas d'Autrecourt*, cit. Tale nozione è interessante in quanto secondo il maestro lorenese l'individuale si differenzia rispetto alla natura specifica

sofferma sulla questione se l'individuo sia più nobile rispetto alla specie. Nicola prosegue mostrando che si può argomentare a favore di entrambe le conclusioni, cioè non sembra presentare particolari difficoltà sostenere sia che l'individuo è più nobile sia che l'individuo è meno nobile della specie. Ma, proprio quando mostra che si può pure sostenere che è meno nobile, compare il riferimento a Prisciano, riferimento che a un primo momento sorprende perché si sta discutendo una questione si potrebbe dire logico-metafisica. Se si ammettesse che l'individuo è meno nobile della specie, Nicola osserva, non farebbe difficoltà nemmeno la *regula* secondo cui "ciò che è posteriore è più perfetto" (quindi l'individuo, se si pensa che in termini aristotelici questo è la realizzazione della forma), perché, osserva Nicola, tale regola potrebbe essere provata solo per induzione, a partire da alcuni casi particolari, e prosegue: "tali induzioni quando non siano confermate dall'indicazione della causa sono come l'argomento di Prisciano: se vi è ordine in alcune cose, vi è ordine in tutte le cose"¹⁴. Il passo è significativo perché contiene alcuni degli aspetti centrali della riflessione autrecourtiana. Nicola sembra sostenere che se le induzioni capaci di provare la regola non fossero confermate dalla conoscenza per cause, cioè da principi capaci di renderla necessaria, essa potrebbe aspirare alla sola probabilità. Per questo sarebbe come l'argomento di Prisciano, cioè sarebbe come un argomento che, per induzione, da casi di ordine individuali generalizza a un ordine nel tutto.

La funzione dell'argomento di Prisciano in tale contesto sembra indicativo più per il punto di vista del *metodo* autrecourtiano che non per una qualche dottrina che in questo momento si vuol

per una differente densità (*gradus*): una stessa qualità, ad esempio un bianco, che appare in due luoghi distinti è davvero identica per la natura specifica, ma può essere in due luoghi diversi per la diversa densità che la natura specifica acquisisce e che rende una bianchezza *questa qui o quella là*. Nel passo a cui si sta facendo riferimento Nicola nota poi che il grado individuale non si può conoscere se non per la sua sola esistenza, cioè si sa solo *quia est* ma non si ha alcun concetto del *quid* o del suo *modum qualis*.

14 *Tractatus*, cit., I, p. 112 [O'Donnell, p. 196]: "tales inductiones quando non confirmantur per causam sunt sicut argumentum Prisciani: si ordo est in aliquibus, ordo est in omnibus".

le sostenere. La questione della maggiore nobiltà dell'individuo o della sua minore nobiltà è una questione su cui, dal punto di vista di Nicola, si può dire poco (come si è visto, Nicola dice che l'uomo, circa il *gradus individualis*, può conoscere solo che esiste) e per questo sembrano egualmente sostenibili le conclusioni opposte, cioè la maggiore nobiltà dell'individuo rispetto alla specie oppure la sua minore nobiltà. Ma l'andamento autrecourtiano, nel suo scetticismo critico continuamente interrogante, quando si sofferma sulla conclusione della minore nobiltà presenta due obiezioni e l'argomento di Prisciano sembra avere la funzione di chiudere questo continuo riproporsi del dubbio.

D'altra parte, anche il contenuto dell'argomento di Prisciano presenta interesse, questa volta dal punto di vista non metodologico, ma filosofico. Compare cioè la nozione di *ordo*, che si è visto essere importante in diversi ambiti della riflessione autrecourtiana. Nell'ultimo capitolo delle *Institutiones* di Prisciano, *de constructione vel syntaxi*, la nozione compare in un senso analogo a come si è visto comparire nelle pagine di Autrecourt: l'*oratio* ha una *ordinatio perfecta* nella successione delle sue parti e le sue parti sono connesse reciprocamente per formare la perfezione del tutto tanto che, nel caso in cui se ne togliesse una sola, l'*ordinatio* diventerebbe imperfetta:

se inoltre si ammette che esiste un ordine [*ordinationem*] in alcune cose, è necessario ammetterlo in tutte le cose, come un discorso è reso perfetto da un ordine opportuno [*apta ordinatione*], così le parti del discorso sono trasmesse dalla tradizione dei più dotti nell'arte della scrittura, quando posero al primo posto il nome, e al secondo il verbo, poiché nessun discorso è completo senza questi elementi; come si può mostrare nella costruzione di un discorso che contenga quasi tutte le parti del discorso; anche in questo caso, se mancano il nome o il verbo, il discorso diventa imperfetto.¹⁵

15 Priscianus, *Prisciani Institutionum grammaticarum* 3.0116, in *Grammatici latini*, vol. 3, aedibvs B.G. Teubneri, Lipsiae 1857: "si autem in |quibusdam concedant esse ordinationem, necesse est etiam omnibus eam |concedere. sicut igitur apta ordinatione perfecta redditur oratio, sic |ordinatione apta traditae sunt a doctissimis artium scriptoribus partes |orationis, cum primo loco nomen, secundo uerbum posuerunt, quippe cum nulla |oratio sine iis comple-

Si noti come tornano i concetti su cui ci si è soffermati in precedenza, in particolare non solo *ordo* nel senso in cui si è appena visto, ma anche *aptum* riferito all'ordine. In tale idea di *ordo* si ritrovano quindi gli analoghi criteri che si sono osservati per Autrecourt, criteri che sostengono diversi ambiti della sua riflessione. Qui *ordo* compare pure nel senso di una perfetta connessione di elementi retti anche da criteri di proporzionalità. Criteri che si sono visti appartenere, nel pensiero autrecourtiano, agli ambiti di conoscenza, creazione artistica, collettività e natura e che in un certo senso sembrano costituire un'analogia che percorre la sua riflessione filosofica. Tali criteri che ordinano il cosmo autrecourtiano sembrano essere la *dispositio* interna della più ampia *dispositio* esterna, la cui finalità persuasiva come si è visto riguarda la eternità delle cose.

Questo aspetto della *dispositio* esterna si coglie soprattutto nella parte che chiude la discussione in cui è presente il riferimento a Prisciano, cioè proprio quando Nicola osserva:

Ora basta con questa materia, forse di più se ne potrà dire altrove. Infatti la conferma di queste conclusioni preparerà molto l'intelletto degli uomini ad accettare come conclusione la tesi dell'eternità delle cose secondo quanto si è detto sopra: infatti quando si dice che alla bianchezza succede la nerezza, la bianchezza non cessa di essere nell'apparenza secondo ciò in cui conveniva con un'altra bianchezza, e tuttavia nient'altro era prima nell'apparenza e così quanto era prima nell'apparenza, tanto è ora.¹⁶

Si sta cioè facendo riferimento a una finalità persuasiva dell'argomento trattato, in quanto è proprio la sua affermazione che può condurre a "preparare l'intelletto degli uomini" a sostenere la conclusione della eternità delle cose.

tur, quod licet ostendere a constructione, quae |continet paene omnes partes orationis. a qua si tollas nomen aut uerbum, |imperfecta fit oratio".

16 *Tractatus*, cit., I, pp. 112-114 [O'Donnell, p. 196]: "Non plus nunc de hac materia; forsan alias plus dicetur. Nam confirmatio hujus conclusionis multum praeparabit intellectus hominum ad conclusionem de aeternitate secundum dicta supra: nam quando albedini dicitur succedere nigredo, non desinit esse in apparentia secundum illud in quo conveniebat cum alia albedine, et tamen nihil aliud erat prius in apparentia, et ita quantum erat prius in apparentia, tantum est nunc".

L'*ordo* sembra quindi compendiare una concettualizzazione proporzionale della bellezza che si ritrova in differenti ambiti della riflessione autrecourtiana, concezione che trae le proprie origini da una complessa intersezione concettuale e disciplinare in cui la retorica o il livello discorsivo ha certamente un ruolo rilevante nella tematizzazione di specifiche questioni filosofiche. Come si è visto, le proporzioni e l'armonia delle parti in un intero che riguardano la causalità, l'universo, la produzione artificiale, la dimensione civile e politica, le modalità di conoscenza sia sensibile sia intellettuale, conducono a un concetto di sintesi che mentre nella tradizione ha certamente l'ampiezza semantica che si trova anche nelle pagine autrecourtiane, nel pensiero del lorenese si pone entro l'ambito del probabile. La struttura delle cose che va oltre la conoscenza immediata, la visione sensibile qui e ora, è frutto di un abito *congetturativo*, un atto dell'immaginazione che oltrepassa i limiti della certezza, ma che può consentire di avvicinarsi a sensi possibili dell'essere e del conoscere.

La nozione di *ordo* quindi, come appunto nozione che compendia la concezione proporzionale del bello, permette di riflettere ulteriormente sui criteri che ora risultano comuni ai diversi ambiti della riflessione filosofica del lorenese. I criteri che delineano l'analogia di cui si è parlato, sono allora da pensare probabilmente nel senso di una origine che si radica nella riflessione sul discorso, una riflessione che costituisce la propria base sul *dicere* e sull'*apparentia*, sulla percezione sensibile, e che consente la costituzione di ogni realtà discorsiva, di ogni costruzione filosofica. Similmente, a livello storico si può forse osservare che la trasmissione di questi criteri all'interno di un ordinamento delle scienze che per molto tempo si è basato sul *trivium*, ha probabilmente portato a una loro concettualizzazione in ambiti non solo del discorso, ma, almeno nel caso di Nicola di Autrecourt – come si è visto – anche della conoscenza, dell'arte, della collettività e della natura. L'idea quindi di una origine retorica dei termini su cui ci si è soffermati fa apparire in modo più evidente anche dal punto di vista storico il senso e la importanza di quella che si è definita la *retoricità* della bellezza. Inoltre si può cogliere l'importanza della portata retorica della filosofia autrecourtiana e dei suoi elementi, in quanto contribuisce a

delineare un pensiero in cui le riflessioni sono certamente condotte su ambiti distinti, ma all'interno di una prospettiva filosofica non metafisica, perché retoricamente fondata.

3.2 Argomentazione probabile

A partire dal percorso condotto fino a questo punto si può osservare come il procedere autrecourtiano si sia svolto prevalentemente tramite un argomentare che presenta un andamento non dimostrativo, bensì retorico. Si può a questo punto considerare più in generale il senso di tale percorso. In riferimento alla teoria autrecourtiana della conoscenza, si può approfondire la funzione del probabile come campo e metodo di ricerca.

Si è visto come Autrecourt ponga due principi alla base della sua teoria della conoscenza, il primo strettamente logico, ossia quello di non-contraddizione, il secondo di tipo più conoscitivo, ossia l'*apparentia in pleno lumine*. Mentre ci si è soffermati a lungo sul secondo, occorre ora delineare almeno il senso del primo principio, nell'ambito di una teoria della implicazione stretta, perché determinante anche per comprendere il metodo autrecourtiano di ricerca. Si tratta di un principio che funge da presupposto per la sua concezione probabilista, relativamente alla conoscenza e alla natura.

Come si legge nella lettera seconda a Bernardo d'Arezzo, il principio di non contraddizione è inteso come primo in un duplice senso, ossia negativamente e positivamente¹⁷. Negativamente esso è primo perché *nichil est prius*, vale a dire non può essere una conclusione di un sillogismo, è cioè presupposto a ogni dimostrazione e perciò condizione della verità. Positivamente esso è primo in quanto è *quocumque alio prius*, cioè che ogni conclusione deve poter essere ridotta al primo principio che, in senso epistemologico, funge da criterio di giustificazione di ogni conoscenza ed è perciò

17 Cfr. Nicola di Autrecourt, *Epistola ad Bernardum*, II, § 2, in Nicolas d'Autrécourt, *Correspondance; Articles condammnes*, cit., pp. 84-85.

garante di certezza¹⁸. Il primo principio così concepito comprende altri due criteri, uno in un certo senso semantico di identità totale o parziale dei significati, l'altro più sintattico dell'opposto del conseguente. Secondo il criterio di identità una inferenza per essere valida deve avere il significato del conseguente contenuto totalmente o parzialmente nell'antecedente, per cui ad esempio non è una contraddizione formale che *homo esset* e *equus non esset*, quindi una conseguenza così formulata non ha un legame necessario e non è evidente¹⁹. Per il secondo criterio una inferenza è valida se presenta contraddizione nel caso dell'opposto del conseguente, per cui se antecedente e conseguente differiscono, l'inferenza non è né necessaria né evidente in quanto l'opposto del conseguente potrebbe stare con qualsiasi antecedente²⁰. Tale criterio vale pure se il rapporto semantico di inclusione del conseguente nell'antecedente non è totale, bensì è parziale, come nel caso di *domus est, igitur paries est*, in cui appunto il significato del conseguente (parete) è contenuto parzialmente nell'antecedente (casa): non si può avere una casa senza che non esistano le pareti²¹.

Tale limitazione della validità delle inferenze consente al maestro lorenese una riduzione e una semplificazione delle conclusioni che possono propriamente essere dette necessarie ed evidenti. Si distingue in tale senso il campo della certezza da quello della probabilità, in modo che mentre il primo è essenzialmente relativo da una parte all'ambito dell'apparire e dall'altro al principio di non contraddizione, il secondo comprende le conclusioni che oltrepas-

18 Cfr. C. Grellard, *Introduction*, in Nicolas d'Autrécourt, *Correspondance; Articles condamnés*, cit., p. 31. Per un'analisi del primo principio e della teoria autrecourtiana delle conseguenze vedi anche: Id., *Croire et savoir. Les principes de la connaissance selon Nicolas d'Autrécourt*, cit., pp. 67-92.

19 Nicola di Autrecourt, *Epistola ad Bernardum*, cit., II, § 14, pp. 90-91.

20 Ivi, § 15, pp. 92-93.

21 Ivi, § 17, pp. 92-93. Per la integrazione della topica ciceroniana nella teoria delle conseguenze medievale, si segnala un saggio che pone bene in luce la questione: F. Mariani Zini, *Les topiques oubliées de Cicéron*, in J. Biard, F. Mariani Zini (a cura di), *Les lieux de l'argumentation. Histoire du syllogisme topique d'Aristote à Leibniz*, Brepols, Turnhout 2009, pp. 69 ss.

sano questo ambito e che tuttavia mantengono un qualche legame con i criteri fondamentali. È per questo motivo che le conclusioni aristoteliche relative a causalità, finalità ed esistenza della sostanza sono rifiutate²², che è rifiutata pure la conclusione aristotelica del passaggio dall'essere al non essere, come si legge nel primo trattato nel momento in cui Nicola osserva che non si ha un medio per inferire in modo conclusivo che una cosa che prima appariva e ora non appare più ha cessato di esistere²³.

In particolare Nicola obietta ad Aristotele che, ad esempio per la concezione della esistenza della sostanza, essa non ha mai ottenuto nemmeno lo statuto di probabilità in quanto mai se ne ha avuto esperienza:

E non solo egli non ne ebbe una conoscenza evidente, ma – anche se non lo sostengo in modo convinto – ho una ragione (che non so

22 Per la critica al concetto di sostanza, cfr. *Epistola ad Bernardum*, cit., II, § 22-25, p. 94-99; per quella al concetto di causalità, vedi l'esempio della stoppa (ivi, § 20, pp. 94-95) e l'inferenza dal fuoco al calore (ivi, § 24, pp. 96-97). Nicola tratta questi argomenti anche in altre lettere: la causalità è discussa nella *Epistola Nicholai ad Egidium* e nella prima sezione della Quinta lettera a Bernardo d'Arezzo; la finalità è discussa nella quarta sezione di questa lettera. La ricostruzione della quinta lettera è a opera di Weinberg, a partire dai cosiddetti Articoli del Cardinal Curti, cfr. J.R. Weinberg, *The Fifth Letter of Nicholas of Autrecourt to Bernard of Arezzo*, in "Journal of the History of Ideas", 3, n. 2, 1942, pp. 220-227. In questa edizione lo studioso propone una propria suddivisione del testo: la prima sezione riguarda la causalità, la seconda all'interno di tale contesto accenna a una critica della sostanza, la terza trae le conclusioni e riprende il tema della validità di una dimostrazione sempre nel quadro della teoria della inferenza, la quarta critica la conoscenza evidente di una gradualità tra gli esseri ordinati secondo perfezioni e la idea di finalità. Per una considerazione critica di tali questioni si possono ricordare gli studi: J.R. Weinberg, *Nicolaus of Autrecourt. A Study in 14th Century Thought*, cit., pp. 31-101; M. Dal Pra, *Nicola di Autrecourt*, cit., pp. 107-131; C. Grellard, *Introduction*, in *Nicolas d'Autrécourt, Correspondance; Articles condammnes*, cit., pp. 42-45, 49-54 e 56-65; O. Grassi, *La critica alla substantia nella polemica antiaristotelica di Nicola d'Autrecourt*, in *La filosofia medievale tra Antichità ed Età Moderna. Saggi in memoria di Francesco Del Punta*, a cura di A. Bertolacci, A. Paravicini Bagliani, SISMEL Edizioni del Galluzzo, Firenze 2017, pp. 449-470.

23 Cfr. *Tractatus*, cit., I, pp. 46-50 [O'Donnell, pp. 198-199].

argomentare) per provare che non ebbe neppure una conoscenza probabile. Infatti nessuno ha conoscenza probabile di un conseguente in virtù di un antecedente a proposito del quale non è certo con evidenza se talvolta il conseguente si sia dato insieme con l'antecedente. Così infatti, se si considerasse bene, si avrebbe una conoscenza probabile [...] Ma dalla regola detta sopra segue che mai fu evidente a qualcuno che, poste queste cose che appaiono prima di ogni discorso, ci sarebbero altre cose, come quelle che si dicono sostanze. Quindi ne deriva che a proposito della loro esistenza, non abbiamo una conoscenza probabile.²⁴

Semplificando, pure la conclusione circa il passaggio dall'essere al non essere, non è conclusiva, in quanto anche il medio a cui più naturalmente si ricorre, cioè in riferimento alla esperienza immediata (la cessazione dell'apparenza), non risulta essere conclusivo. La conclusione opposta della eternità delle cose, da questo punto di vista è più probabile. L'ipotesi atomistica da una parte consente di mostrare che la conclusione aristotelica opposta non è conclusiva, dall'altra è proposta come spiegazione di tutti i fenomeni naturali, più semplice e più vicina alla esperienza. L'esposizione di Nicola quando ha accettato l'ipotesi atomistica come la più probabile, infatti procede considerando singoli fenomeni alla luce della spiegazione atomistica, in cui si nota un costante riferimento al criterio della esperienza immediata, criterio che consente al maestro lorenese di procedere nella ricerca, sempre a livello probabile, tramite lo strumento dell'analogia. In tale senso, dopo avere esplicitato in termini teorici l'aggregazione, la separazione e l'alterazione dei corpi tramite la spiegazione atomistica, Nicola presenta i casi del

24 *Epistola ad Bernardum*, cit., II, § 24, p. 96: "Et non solum non habuit evidentem notitiam, ymo, licet non teneam, sed habeo unam rationem (quam nescio solvere) ad probandum quod nec habuit notitiam probabilem. Nam aliquis non habet notitiam probabilem de aliquo consequente virtute alicuius antecedentis de quo non <est> evidenter certus utrum consequens fuerit aliquando simul cum antecedente. Sic enim, si quis bene consideret, recipitur notitia probabilis [...] Sed ex regula supradicta sequitur quod numquam fuit alicui evidens quod, positis istis rebus apparentibus ante omnem discursum, essent quedam alie res, utputa alie que dicuntur substantie. Igitur sequitur quod de existentia earum non habeamus probabilem notitiam".

magnete che attira il ferro, come il risultato di una forza che tiene uniti e nel loro legame reciproco gli indivisibili, oppure della luce, come insieme di corpuscoli che seguono il moto del sole o di un'altra fonte luminosa²⁵.

È interessante per comprendere il metodo autrecourtiano di ricerca che per sostenere la posizione della diffusione successiva della luce, cioè non istantanea bensì nel tempo, egli presenti un argomento per analogia, dove il foro è costituito dal fenomeno del suono:

Cosa infatti si direbbe della luce che è nel mezzo? Cosa è nella notte? Si potrebbe dire che questa luce non è altro che alcuni corpi che seguono per natura il moto del sole o anche di altri corpi luminosi. Se inoltre si dice, incalzando su questo punto, che la luce è generata istantaneamente, si deve rispondere che, benché sembri essere generata nell'istante perché appare all'improvviso, tuttavia è generata nel tempo. Anche il suono che secondo la dottrina comune si moltiplica nel mezzo successivamente attraverso un moto locale, sembra tuttavia prodursi all'improvviso. Così non è difficile immaginare che vi siano alcuni corpi più sottili e penetranti che sembrano diffondersi quasi istantaneamente per tutto il mezzo, e questo soprattutto se si considerano alcuni caratteri del moto e della quiete, di cui si parlerà quando si tratterà di questo.²⁶

Questa volta la scelta del *foro* sembra solo implicitamente adde-rire maggiormente al criterio della esperienza immediata, mentre è presentato nei termini di luogo comune (*secundum doctrinam communem*). La spiegazione sembra davvero illuminare maggiormente

25 Cfr. *Tractatus*, cit., I, pp. 54-56 [O'Donnell, pp. 200-201].

26 Ivi, p. 56 [O'Donnell, p. 201]: "Quid autem diceretur de lumine quod est in medio? Quid est in nocte? Posset dici quod ipsum lumen nihil aliud est quam quaedam corpora quae nata sunt assequi motum solis seu etiam alicujus alterius corporis luminosi. Si autem dicatur hic instando quod lumen generatur in instanti, dicendum quod licet videatur generari in instanti quia quasi subito, in tempore tamen est. Unde sonus secundum doctrinam communem multiplicat se in medio successive quia cum quodam motu locali; videtur tamen fieri quasi subito. Sic quoque non est difficile imaginari quod aliqua sint corpora subtiliora et magis penetrantia quae quasi subito videntur se diffundere per totum medium, et praecipue consideratis aliquibus de motu et quiete, quae dicentur cum de ipso tractabitur".

il tema dell'analogia, in quanto il suono, osserva Nicola, sebbene sembri diffondersi all'improvviso, si moltiplica successivamente nel medio tramite il moto locale: tale quindi è la spiegazione accettata per la diffusione nel tempo della luce, ossia di avere particelle piccolissime che si diffondono nel mezzo tramite moto locale. Autrecourt conclude questa parte con una considerazione più generale, in cui è ancora possibile cogliere i tratti fondamentali del suo metodo di ricerca: a partire dai casi considerati, non è difficile *immaginare* che ci siano corpuscoli così sottili e penetranti che sembrano diffondersi all'improvviso nel mezzo. Nicola dice cioè *imagine* poiché è per un atto della immaginazione che è possibile procedere nella ricerca, perché è dalla esperienza immediata che l'uomo si proietta al di là dei propri limiti e formula ipotesi, sempre vagliate dai criteri del primo principio e dell'apparenza *in pleno lumine*, con cui può oltrepassare l'ambito ristretto della certezza ed entrare in quello più vasto del probabile.

Il riferimento al criterio dell'apparenza immediata come continuo punto di partenza per formulare e vagliare ipotesi si può cogliere anche nel passo precedentemente considerato, quando il maestro lorenese formula argomenti a favore della conclusione della eternità delle cose, in particolare quando prende in considerazione il fenomeno che nella concezione aristotelica viene detto di corruzione²⁷. Per sostenere che non si tratta di un passaggio al non essere, bensì di disgregazione di indivisibili che portano allo scomparire del corpo, e che tale fenomeno si produce secondo il modo che più è adatto alla natura della cosa, Nicola presenta alcuni esempi che meglio consentono di sostenere tale concezione più generale. Si tratta di esempi che, per l'*ostendere*, non possono pretendere alcun valore scientifico in quanto casi particolari che perciò non conducono a conclusioni necessarie²⁸; tuttavia sono fondamentali nell'argomen-

27 Cfr. *ivi*, p. 58 [O'Donnell, p. 201].

28 Cfr. M. Parodi, *Scetticismo e retorica in Nicola d'Autrecourt*, cit., p. 386; per la relazione tra testimonianza ed esempio vedi Cicerone (Pseudo), *Rhetorica ad Herennium*, cit., IV.3.5-6, pp. 184-187: "At exempla, quoniam testimoniorum similia sunt, item convenit ut testimonia ab hominibus probatissimis sumi." Primum omnium exempla ponuntur nec confirmandi neque testificandi causa, sed demonstrandi [...] Hoc interest



tazione e nel probabilismo autrecourtiano poiché paiono scelti appositamente in accordo con il principio dell'apparenza piena. Come si è visto, gli esempi sono la legna che brucia, la candela che arde, l'evaporazione tramite cui si verificano i fenomeni atmosferici. Tali esempi conducono il discorso autrecourtiano a un ragionamento per induzione: da questi casi singoli, casi che sono presentati soprattutto in quanto direttamente relativi alla esperienza immediata ma che tuttavia non mancano di riferimenti ad *auctoritates* come Aristotele²⁹, si inferisce la conclusione generale per cui i corpi sembrano

igitur inter testimonium et exemplum: exemplo demonstratur id, quod dicimus, cuiusmodi sit; testimonio, esse illud ita, ut nos dicimus, confirmatur. Praeterea oportet testimonium <cum re convenire; aliter enim rem non potest confirmare. At id,> quod illi faciunt, quom re non convenit". Si tenga d'altra parte presente che il termine *demonstro* non compare qui nel senso di dimostrazione scientifica. Si rinvia al paragrafo precedente *Coordinate della retorica medievale* per notare come, nonostante le differenti prospettive sulla retorica nel XIII e XIV secolo, l'esempio sia sempre considerato una forma argomentativa retorica.

- 29 Si noti l'uso si potrebbe dire quasi euristico delle *auctoritates*: Aristotele è esplicitamente criticato per le sue conclusioni, ma è costantemente citato a proposito di questioni particolari e i passaggi delle sue opere hanno spesso la funzione o di porre questioni o di suggerire soluzioni il più delle volte differenti dalle sue posizioni. È quindi evidente che l'uso delle *auctoritates* e l'argomento *ab auctoritate* siano largamente usati non per chiudere, bensì per aprire la ricerca. A proposito della intenzione innovativa della filosofia autrecourtiana, Zenon Kaluza (cfr. *Nicolas d'Autrécourt et la tradition de la philosophie grecque et arabe*, cit., pp. 365-366) ha osservato come Nicola sia forse l'unico in tutta la storia della filosofia medievale a rivoltarsi contro il sistema di insegnamento della *lectio* e del *commentum*, senza lasciare alcun commento su testi di *auctoritates*: "Pour philosopher, Nicholas d'Autrécourt a choisi un lieu où il pouvait penser libre, libre par rapport à ses obligations magistrales de commentateur, libre parce que libéré des doctrines du Philosophe et désirant ardemment la libération des autres [...] le rapport Autrécourt-Aristote exprime [...] une révolte contre l'institution universitaire, à savoir contre l'identification de la philosophie à l'œuvre d'Aristote; une tentative de penser sans s'être appuyé sur une autorité, donc une aspiration personnelle". D'altra parte la presenza di Aristotele nella sua opera risulta sempre pervasiva, anche per formulare tesi anti aristoteliche (cfr. *ivi*, pp. 370 ss.). Per un uso non dogmatico dell'*auctoritas* nel Medioevo si veda ad esempio il volume: E. D'Angelo, J. Ziolkowski (eds.), *Auctor et auctoritas in Latinis Medii Aevi litteris: proceedings of the 6th*



passare al non essere tramite un allontanamento di indivisibili per moto locale. Anche se è profondamente radicato nella apparenza piena, il passaggio alla ipotesi degli indivisibili è frutto di *immaginazione* per mezzo di un ragionamento per analogia o di induzione, si tratta quindi di un passaggio *probabile* che consente appunto il procedere della ricerca³⁰.

Su questo aspetto del pensiero autrecourtiano è interessante prendere brevemente in considerazione un passo noto come il “racconto dei ciechi”³¹. Nelle pagine autrecourtiane il riferimento ai ciechi è da porre in relazione alla luce, in quanto metafora delle possibilità e dei limiti della conoscenza umana. Si intende in tale contesto sottolineare come la conoscenza umana sia da una parte fortemente limitata, perché strettamente ancorata alla certezza che può ottenere tramite i sensi, dall'altra relativa a uno spazio in cui la ricerca è possibile, spazio che coincide con il probabile e che è acquisibile tramite la forza della immaginazione. In tale senso il racconto dei ciechi è metafora delle possibilità e dei limiti della conoscenza umana: in un popolo di ciechi di nascita che per il difetto della vista non camminano rettamente, uno di essi ipotizza, a partire dal desiderio naturale di camminare rettamente, che da qualche parte esistano uomini che posseggono una facoltà che rende capaci di camminare rettamente³².

Congress of the International Medieval Latin Committee: (Benevento-Naples, November 9-13, 2010), SISMEL Edizioni del Galluzzo, Firenze 2014.

30 Per ulteriori analisi sul probabilismo autrecourtiano e, in tale contesto, sulla funzione della induzione e dell'analogia come strumenti di ricerca, cfr. C. Grellard, *Croire et savoir. Les principes de la connaissance selon Nicolas d'Autrécourt*, cit., cap. IV.

31 Cfr. *Tractatus*, cit., I, pp. 86-90 [O'Donnell, pp. 188-189].

32 Vedi in particolare *ivi*, p. 88 [O'Donnell, p. 189]: “Pone quidem et habebis simile disceptationi quae nunc contingit inter homines: in aliqua terra non sunt aliquae personae nisi caecae a natiuitate; si inter istos sint aliqui qui desiderant scire et affectant veritatem, dicet interdum unus: videtis domini qualiter non possumus incedere recte per vias, immo incidimus in foveas multotiens; vere non credo quod tota species humana sit sub tali exorbitate; nam desiderium naturale quod habemus ad recte incedendum non est frustra in tota specie; unde credo quod sunt aliqui homines quibus sit communicatum principium rectificandi se. Dicet alius: tu ponis

Il racconto autrecourtiano presenta diversi livelli di lettura. Dal punto di vista conoscitivo e relativo al metodo autrecourtiano di ricerca, esso è metafora delle condizioni della conoscenza umana: il desiderio naturale è posto come base più nota, per esperienza, del ragionamento; il passaggio dalla certezza della esperienza alla probabilità è attuato per mezzo di un'analogia e di una induzione, facendo affidamento non più sui sensi bensì sulla immaginazione, facoltà che appunto consente all'uomo di oltrepassare i propri limiti conoscitivi. Si noti poi il riferimento alla dimensione collettiva, intesa come luogo dello svolgersi della ricerca, come luogo in cui può prodursi una sorta di fossilizzazione della conoscenza se la tradizione viene assunta dogmaticamente agendo di fatto come blocco di ricerca (come Nicola dice nel *Prologus*), ma anche come condizione per l'emergere di una figura che invece consente di superare tali limiti, che Autrecourt esplicitamente vede nei fattori non solo costitutivi per l'uomo (le sue capacità conoscitive fortemente ancorate alla sfera sensibile), ma anche di carattere culturale. Questo aspetto rinvia al secondo livello di lettura, per cui se il primo ha consentito di connettere il racconto dei ciechi con la dimensione teorica ma anche metodologica della metafora delle possibilità e

directe contra sensum; quale esset illud principium? non intellectus, quia illum habemus, non tamen recte incedimus; non gustus, non olfactus; isti sensus nihil faciunt. Et vere aliter non poterit facere per suum medium methaphysicum allegatum de desiderio naturali, quod alter assentiat sibi, quia aliter non poterit facere quod res veniat in apparentia apud sensum illius, quia hoc non posset facere nisi faceret ipsum videre, et ita largiendo sibi potentiam visivam; et tamen ille habebit certitudinem per suum medium metaphysicum et sciet quod multa possunt esse quae non sunt nata pervenire apud sensum eorum; saltem non est repugnantia. Sic hic habeo media satis probabilia ad concludendum quod conclusio de aeternitate omnino est probabilis, sed quia non possum ostendere illas modiculas albedines ad modum granorum ire et venire, aliqui forsán discredent; non tamen propter hoc est negandum. Et forsán incident in poenis ut dicant me negare per se nota, ut ille caecus ignorans diceret alteri scienti. Considerent isti quod multa sunt quae non sunt nata venire in evidèntia apud sensum. Unde, ut forsán dicetur infra in tractatu de indivisibilibus, est quaedam rota in horologio quae movetur, et tamen quantumcumque aliquis defigeret aspectum suum, non videret eam moveri; similiter sagitta in aere, quanto velocius movetur, tanto minus videtur moveri, et ita in tantum posset motus, ut videtur, velocitari quod non apparetur”.

limiti della conoscenza, il secondo consente di leggere tale racconto come metafora della situazione in cui lo stesso Autrecourt si sente e che teorizza in riferimento al contesto universitario. Il cieco che ipotizza la esistenza di una facoltà che consente di camminare rettammente è come l'*amicus veritatis*, il vero *philosophus*, che convertendo il proprio sguardo alle cose stesse, nella consapevolezza che scarsa certezza se ne può avere, tuttavia non rinuncia a proseguire la ricerca, fa uso della immaginazione per oltrepassare i limiti della esperienza e, contro le conoscenze ormai fossilizzate dei maestri delle arti che si ostinano ad assumere le conclusioni di Aristotele come se fossero principi, presenta la sua ipotesi atomistica come più probabile (ma non come più vera).

Come si accennava prima³³, è da notare che in questo passaggio Nicola sembra applicare mirabilmente il metodo che propone e descrive. Il racconto dei ciechi mostra l'uso dell'*habitus conjecturativus* nella regione del probabile: il cieco del racconto si basa sulla propria esperienza per ipotizzare l'esistenza di una facoltà di cui non potrà mai avere conoscenza, ma che può immaginare. Nel mostrare la potenza conoscitiva dell'immaginazione in uno spazio che oltrepassa i limiti della ragione umana, Autrecourt ricorre appunto a una *narratio*, vale a dire non propone sillogismi logici o dialettici, bensì presenta una forma argomentativa verosimile certamente poetico-retorica.

Il probabile come si è ampiamente visto, è presente nella riflessione autrecourtiana anche in senso più propriamente conoscitivo in relazione al passaggio dall'apparire all'essere. Il superamento probabile dell'apparire, oltre che il fondamento probabile della verità come è stato messo in luce³⁴, è ben visibile nel trattato sesto soprattutto quando Nicola sembra fare una sosta di fronte ai casi che appartengono alla tradizione scettica, in particolare a proposito dell'argomento del sogno³⁵. Posto che l'*apparentia in pleno lumine*

33 Cfr. la conclusione del paragrafo *Coordinate della retorica medievale*.

34 Cfr. C. Grellard, *Nicholas of Autrecourt's Skepticism: The Ambivalence of Medieval Epistemology*, cit.

35 Cfr. *Tractatus*, cit., VI, p. 206 [O'Donnell, p. 229]: "Occurrit secundum dubium quod est Achilles apud adversarios. Nam in somno alicui apparet quod volat per aerem vel quod est ultra mare ubi pugnat cum Sarace-

è quella che consente di giungere alla certezza, che ha in se stessa una chiarezza e una evidenza intrinsecamente persuasive, di fronte alla questione della discernibilità dell'apparenza del sonno dall'apparenza della veglia (Nicola riporta esempi di un soggetto che, mentre nel sonno si vede combattere contro i Saraceni oppure vede volare qualcuno, nella veglia gli appare che si può bere, parlare, ascoltare), il passaggio decisivo dall'apparire all'essere è comunque sostenuto come probabile³⁶: per quanto l'apparenza sia chiara, per quanto non ci sia alcuna contraddizione tra questa e le altre che hanno lo stesso statuto epistemico, per quanto il soggetto ne sia consapevole cioè certo, è l'apparire ciò di cui abbiamo esperienza. Ma ancora una volta ciò che consente all'uomo di superare i limiti conoscitivi è proprio perseguire il percorso iniziato dall'apparenza immediata e oltrepassarlo nell'ambito del probabile.

Tali ragioni eminentemente conoscitive, si radicano profondamente in esigenze retoriche, come si è visto. Si può forse cogliere, a questo punto del discorso, un andamento del pensiero autrecourtianno che sembra configurarsi secondo un possibile ordinamento con-

nis. Dicerem sic, praemittendo aliquid: de his quae experimur in vigilia, nunc ad imperium meae voluntatis venit complexio quaedam objectorum apud animam, ut quod pater meus volat, ita quod aliquo modo in ratione apparentiae est illud complexum, et verum est dicere quod apparet mihi complexum, sed non apparet mihi veritas complexionis, sed apparet si pater meus esset hic praesens et realiter volaret et apertis oculis defigerem aspectum in eum. Unde ex tali apparentia sequitur solum quod illa complexio sit ad intra in formis exemplaribus, sed non sequitur quod sit vera, id est, quod sic existat in re. Nam talis conformitas ad rem extra non est nata esse in apparentia proprie nisi per extremum secundum quod magis attenditur, puta secundum quod res actualiter existunt in se et ut cognitae per sensus exteriores. Sed dices: nedum in somno apparet mihi talis complexio, sed etiam apparet mihi esse vera. Dic: solum apparet complexio et iudicium sequitur veritatis propter latere alios conceptus qui debent rectificare potentiam iudicandi, ad quos natum est sequi iudicium rectum si sit apparentia”.

36 Cfr. *ivi*, p. 218 [O'Donnell p. 232]: “nam in vigilia mihi apparet quod ego possum bibere, loqui, audire etc., et quod hoc est intransmutabiliter et quiete, et ex talibus multis apparentiis innascitur conceptus certitudinis; non sic in alio casu. Et forsitan finaliter oporteret <dicere> quod non habemus plenam certitudinem de rebus, immo solum eam habet intellectus primus qui est mensura omnium intellectuum”.

cettuale. L'esigenza umana è non solo di avere una base certa su cui fondare le proprie conoscenze, per quanto essa sia limitata, bensì anche che sia possibile un incremento nella ricerca. Se allora è presente nel discorso autrecourtiano un fondamento retorico della conoscenza, soprattutto in quanto essa è inquadrata all'interno del progetto più generale della sua filosofia, dall'altra, come si è visto, è possibile scorgere elementi retorici nello stesso svolgersi del suo pensiero. Tali sono le questioni che, a livello conoscitivo, si sono viste occorrere nell'ambito dei presupposti retorici su circostanze, *persuasio*, *disputatio*, questioni che si è cercato di inquadrare all'interno del contesto probabilistico e di scetticismo critico.

Per questo motivo risulta ora interessante tornare sulla *persuasio* e la *disputatio*, per meglio cogliere cioè la rilevanza retorica delle conclusioni probabilistiche autrecourtiane. L'opera di Nicola, in particolare il *Tractatus* come si è visto, ma in certa misura anche le *Epistole* e la *Quaestio* teologica, sembra costruita sul modello della *disputatio* che si radica nel contesto universitario parigino della prima metà del Trecento³⁷, ma da alcune parti si può pensare che sia tesa a un progetto di più ampio respiro, in quanto a tratti pare che Nicola intenda rivolgersi alla umanità intera. Un discorso rivolto alla umanità intera che si attua anche con un altro degli aspetti fondamentali della costruzione del *Tractatus*, ossia il serrato confronto con le conclusioni aristoteliche, assunte dogmaticamente dai *reverendi patres*, di cui si parla nel *Prologus*.

Questo duplice livello in cui la riflessione del maestro lorenese sembra svolgersi, ossia uno più generale per cui si può parlare di filosofia come *discorso retorico*, l'altro più specifico relativo a singoli aspetti del suo pensiero, argomenti o teorie, sembra quindi presentare un'intenzione fondatrice retorica per una teoria della

37 Si intende quindi distinguere nella riflessione autrecourtiana almeno tre livelli della *communitas*: in primo luogo conoscitivo, in secondo luogo relativo a una comunità di soggetti di conoscenza, universitario, riferito alla comunità scientifica, infine civile e politico che costituisce il livello in cui si manifesta pienamente il progetto filosofico autrecourtiano, in cui appunto si coglie forse con evidenza la portata retorica e persuasiva delle conclusioni sulla certezza conoscitiva e sulla eternità delle cose, come ipotesi pratiche rivolte alla umanità intera.

conoscenza che appunto limita fortemente le possibilità conoscitive umane. A livello concettuale, in primo luogo, una teoria della conoscenza così concepita ha una incidenza a proposito della concettualizzazione della bellezza di cui si è parlato, che si è visto riguardare il modo di concepire la creazione naturale e quella umana, come anche alcuni aspetti della conoscenza. Si tratta di aspetti che portano appunto alla nozione di bellezza, come si è visto tramite le nozioni di *ornatus*, *conveniens* e *decens*. Si potrebbe allora pensare lo spazio retorico come ambito di una intenzione fondatrice, anche tramite la peculiare concezione probabilistica autrecourtiana della conoscenza, tanto degli elementi di riflessione sul bello quanto di quelli relativi a alla dimensione pratica.

La retorica appare cioè in secondo luogo come condizione di possibilità dell'ambito della prassi, aspetto che mette in luce pure l'importante presenza della dimensione collettiva nella riflessione autrecourtiana, dal punto di vista conoscitivo e pratico. Accanto alla dimensione disputativa, si può porre in evidenza la dimensione persuasiva in cui, come si è già avuto modo di osservare, la finalità della *persuasio* è strettamente congiunta con la centralità dell'*honestas*³⁸. Pure nel *Tractatus* sembra che la finalità della *persuasio* sia rivolta a scopi politici e civili, questa volta indirizzata non solo all'ambito universitario ma anche all'umanità in-

38 Vedi a proposito della definizione della retorica: Quintiliano, *Institutio oratoria*, cit., libro II, § 15.33-34, pp. 238-241: "Nos autem ingressi formare perfectum oratorem, quem in primis esse virum bonum volumus, ad eos qui de hoc opere melius sentiunt revertamur [...] Huic eius substantiae maxime conveniet finitio rhetorice esse bene dicendi scientiam. Nam et orationis omnes virtutes semel complectitur et protinus etiam mores oratoris, cum bene dicere non possit nisi bonus". Vedi anche a proposito della questione se la retorica sia utile, ivi, § 16.9-12, pp. 244-247: "Equidem nec urbium conditores reor aliter effecturos fuisse ut vaga illa multitudo coiret in populos nisi docta voce commota, nec legum repertores sine summa vi orandi consecutos ut se ipsi homines ad servitutem iuris adstringerent. Quin ipsa vitae praecepta, etiam si natura sunt honesta, plus tamen ad formandas mentes valent quotiens pulchritudinem rerum claritas orationis inluminat [...] Verum haec apud eos forsitan quaerantur qui summam rhetorices ad persuadendi vim rettulerunt. Si vero est bene dicendi scientia, quem nos finem sequimur, ut sit orator in primis vir bonus, utilem certe esse eam confitendum est".

tera, sebbene sia certamente centrale la riflessione gnoseologica, come si legge nella parte pervenutaci del progetto autrecourtiano. Tali scopi emergono esplicitamente ad esempio nel *Prologus*, in riferimento al vero filosofo che ha il compito di guidare il popolo a Dio³⁹, ma anche sporadicamente, cioè quando essi sono profondamente intersecati con altri argomenti. Si può forse dire allora che nelle pagine autrecourtiane l'ambito, seppur ridotto e limitato, della certezza umana, come anche la probabilità della eternità delle cose, sia presentato come soluzione *pratica* e finalizzata alle esigenze della comunità civile.

Tale aspetto che vede la dimensione collettiva come centrale si può cogliere in diversi luoghi dell'opera autrecourtiana: a proposito della conoscenza, nella prima lettera a Bernardo si sottolinea che deve esserci un legame tra apparire ed essere poiché altrimenti crollerebbe l'intera vita associata⁴⁰; nell'*Exigit ordo* si assume come più probabile che tutto ciò che appare sia vero e si individua la dimensione collettiva come il luogo entro cui è importante condurre

39 Cfr. *Tractatus*, cit., *Prol.* p. 26 [O'Donnell, p. 182]: "Redeundo unde sermo primus, cum sic vidi quod de rebus per apparentia naturalia quasi nulla certitudo potest metiri et quod brevi tempore illud quod potest haberi, habebitur, si homines sic immediate intellectum suum convertant ad res sicut fecerunt ad intellectum hominum Aristotelis et commentatoris Averrois, cum etiam apparuit quod homines modicum debent adhaerere apparentibus naturalibus, apud me hoc venit iudicium quod, si hoc cognoscerent bene nati communitatis politicae, converterent se ad res moris, adhaerent firmiter legi sacrae, legi christianae quae inter omnes honestissimum modum vivendi complexa est, viverent in caritate et perfectus dirigeret imperfectiorem in opere; non haberent materiam elationis considerantes quod sic ex puris naturalibus parvam certitudinem possunt habere de rebus; mundarent corda sua et recederent excaecantia intellectum: invidia, avaritia, cupiditas; viverent sobrie, viverent caste. Tandem in processu temporis apparerent divini quidam homines qui non totum tempus vitae suae consumerent in logicis sermonibus vel in distinguendo propositiones obscuras Aristotelis vel in quotando commenta Averrois, sed intellectum divinae legis manifestarent populo et radiis suae bonitatis undique diffusis sic viverent quod in conspectu gloriosissimi principis totius naturae apparerent sicut specula sine macula et imagines bonitatis illius".

40 Cfr. *Epistola ad Bernardum*, I.14, pp. 80-81.

la ricerca del vero⁴¹; a proposito della eternità, nel prologo si rappresenta il filosofo come colui che manifesta al popolo la legge di Cristo⁴²; nel primo trattato si afferma l'eternità delle cose poiché è un desiderio dell'uomo che deve anche esistere, altrimenti egli si intristirebbe (*tristabuntur*)⁴³. La dimensione collettiva, questa volta in un contesto che accentua l'implicazione pratica, emerge inoltre quando Autrecourt sottolinea per inciso che la legge cristiana si è mostrata la più adatta a condurre alla forma di vita più onesta⁴⁴. Similmente tale centralità, a livello per così dire meta-filosofico, è collegata con la grande consapevolezza, da parte di Autrecourt, dell'aspetto temporale e circostanziale delle conclusioni a cui egli giunge. Il maestro lorenese sostiene che la sua stessa filosofia è da leggere in una prospettiva storica, in quanto è la più adatta e la più probabile, in queste particolari circostanze, come una volta lo fu la filosofia di Aristotele e, osserva Nicola, non è da escludere che in futuro si presenterà un'altra filosofia che risulterà più adatta e più probabile in quel contesto⁴⁵. Tale prospettiva storica non è però in conflitto con la conclusione sostenuta della eternità delle cose, poiché il maestro lorenese presenta la eternità entro l'orizzonte più ampio di una concezione ciclica del tempo⁴⁶.

È in tale senso quindi che la filosofia autrecourtiana è come un *discorso retorico* che mira alla *persuasio* congiunta con l'*honestas*, in quanto proiettato in una dimensione politica e civile dove la finalità vera e propria è, quasi platonicamente, il Bene e il Giusto. Tenendo presenti i livelli congiunti della *persuasio*, a proposito

41 Cfr. *Tractatus*, cit., VI.

42 Cfr. ivi, *Prolog.*, p. 26 [O'Donnell, p. 181-182].

43 Cfr. ivi, I, p. 64 [O'Donnell, p. 203].

44 Cfr. ivi, *Prolog.*, p. 26 [O'Donnell, p. 181].

45 Cfr. ivi, p. 72 [O'Donnell, p. 187]: "Pro Deo rogo ut nullum ad malum ista moveant; nam etsi appareant probabiliora longe, mihi videtur, positus ab Aristotele, tamen sicut multo tempore visa sunt esse probabilia dicta Aristotelis, quorum probabilitas nunc forsan diminuetur, sic veniet unus qui tollet probabilitatem ab istis". Vedi anche C. Grellard, *Croire et savoir. Les principes de la connaissance selon Nicolas d'Autrecourt*, cit., pp. 102-103.

46 Si veda *Tractatus*, cit., I, p. 52 [O'Donnell, p. 199] e Z. Kaluza, *La finalité de la nature selon Nicolas d'Autrecourt*, cit., p. 50.

della possibilità di un ambito di certezza per la conoscenza umana da una parte e della eternità delle cose dall'altra, e dell'*honestas*, intesa nel contesto della centralità della collettività che deve essere guidata rettamente dal filosofo a Dio, sempre concepito come idea limite e idea regolativa, a questo punto non solo conoscitiva ma anche pratica, si può ora ricordare un passo da questo punto di vista di grande rilevanza che si era preso in considerazione per l'analogia tra discorso, conoscenza, arte e natura. Il contesto riguarda la discussione sopra considerata della maggiore perfezione della specie o dell'individuo a cui segue immediatamente l'argomento di Prisciano:

Ora basta con questa materia, forse di più se ne potrà dire altrove. Infatti la conferma di queste conclusioni preparerà molto l'intelletto degli uomini ad accettare come conclusione la tesi dell'eternità delle cose secondo quanto si è detto sopra: infatti quando si dice che alla bianchezza succede la nerezza, la bianchezza non cessa di essere nell'apparenza secondo ciò in cui conveniva con un'altra bianchezza, e tuttavia nient'altro era prima nell'apparenza e così quanto era prima nell'apparenza, tanto è ora.⁴⁷

In questo passo è davvero evidente il riferimento da una parte alla dimensione persuasiva e dall'altra alla centralità della collettività nell'argomentare autrecourtiano, in quanto esplicitamente si dice, a proposito di tale questione, che essa serve per "preparare l'intelletto" degli uomini affinché si aderisca alla conclusione della eternità delle cose. In tale senso allora il pensiero autrecourtiano è come un *discorso retorico*, che pone un ambito certo della conoscenza e un ambito probabile a proposito della eternità delle cose come *condizioni di possibilità* per un retto agire associato, secondo una concezione in armonia con i criteri di proporzionalità

47 *Tractatus*, cit., I, pp. 112-114 [O'Donnell, p. 196]: "Non plus nunc de hac materia; forsan alias plus dicetur. Nam confirmatio hujus conclusionis multum praeparabit intellectus hominum ad conclusionem de aeternitate secundum dicta supra: nam quando albedini dicitur succedere nigredo, non desinit esse in apparentia secundum illud in quo conveniebat cum alia albedine, et tamen nihil aliud erat prius in apparentia, et ita quantum erat prius in apparentia, tantum est nunc".

e di ordine che si sono visti reggere, tramite un legame quasi analogico, discorso, conoscenza, arte, collettività e natura.

Si possono dunque distinguere alcuni livelli che nella riflessione autrecourtiana delineano uno spazio della *communitas*, intesa in senso regolativo, ma non fattuale, che invece, come si è visto specialmente nel *Prologus*, è sovente coacervo di errori e pregiudizi (si pensi ad esempio a quando Nicola fa intendere che occorre affidarsi non tanto alla opinione della maggioranza, bensì a quella di chi comprende con profondità le cose stesse).

In primo luogo occorre sottolineare una dimensione collettiva a livello conoscitivo, che sarebbe più preciso intendere come *intersoggettiva*. Si tratta della dimensione che emerge in modo particolare quando Autrecourt fa riferimento ai casi di decezione sensibile, come il vedere colori diversi in una stessa cosa o il gustare sapori differenti da parte di un soggetto malato o di uno sano, e quando spiega altri fenomeni decettivi, come il movimento apparente della sponda da una barca che si muove o il bastone che appare spezzato nell'acqua, ricorrendo alla nozione di *res fixa*, ossia la cosa che non muta da qualunque punto la si osservi. Ciò che permette di dirimere la questione sulla verità dell'apparire è certamente l'apparenza piena che si impone con maggiore forza, ma su questo punto il pensiero di Nicola sembra andare oltre e lo fa con categorie retoriche e giuridiche (anche per questo motivo tale livello sembra legarsi alla retorica giudiziaria, come si diceva sopra). Il mondo ha una struttura a cui la conoscenza umana può giungere, anche tramite successive approssimazioni, ma la conoscenza certa che l'uomo può avere delle cose è limitata al solo apparire. Si delineano a questo punto due modi per avvicinarsi progressivamente alla conoscenza della *res fixa*, due modi che però presuppongono la medesima rappresentazione per così dire processuale della conoscenza, intendendo *processuale* in senso sia temporale, genetico, sia giuridico.

Il primo modo si compie nel soggetto stesso che ricerca il vero: le sue apparenze sono come testimonianze, la *res fixa* può essere raggiunta tramite un accordo, mai fattuale e sempre regolativo, delle apparenze e l'intelletto è in questo contesto come *iudex* di fronte a testimonianze e argomenti. Il secondo modo si determina all'interno di una comunità di riferimento in cui valgono, come nel caso

precedente, determinate circostanze dell'apparire. Mentre il primo modo instaura una relazione tra apparenze in uno stesso soggetto, il secondo si basa sulla relazione tra soggetti percettivi, ma entrambi delineano una idea regolativa del normale volta a distinguere i mezzi di prova non rilevanti (il rosso là dove è bianco, l'amaro per un malato) da quelli rilevanti (il bianco come qualità strutturale: è significativo che Nicola dica *ubi* come per indicarne la qualità essenziale)⁴⁸. La verità si raggiunge tramite un accordo intersoggettivo, là dove cioè essa è acquisita per una interrelazione concordante tra soggetti diversi, interrelazione regolativa più che fattuale, sfuggendo così sia dalla idea di una adeguazione tra apparenza e realtà sia da quella per cui tutte le apparenze sono indifferenziate. Da questo punto di vista, tale livello conoscitivo può essere accostato al genere retorico giudiziario, come si è accennato sopra, in cui la ricerca del vero, la costituzione della cosa, si svolge tramite approssimazioni successive di apparenze che possono essere soggettive, come quando la riva è osservata dalla barca che si muove o dalla terra ferma, e intra-soggettive, ad esempio il dolce o amaro di una stessa cosa per un sano o un malato, apparenze quindi rivolte alla costituzione della *res fixa*.

Un secondo livello della *communitas* può essere individuato nella dimensione disputativa, dove sembrano incrociarsi topica e retorica, in cui l'argomentazione giunge a probabilità e si concretizza, nel discorso autrecourtiano, nella ipotesi di una natura eterna e ordinata secondo armonia e proporzioni. Tale livello compare già nel *Prologus* quando Nicola enuncia le regole del retto giudizio, o più avanti quando esplicita le regole dello svolgimento della disputa. Qui la *communitas* è quella universitaria, ma ancora una volta Nicola, nel *Prologus*, ne distingue due accezioni: una che accetta acriticamente l'*auctoritas* e l'altra composta da coloro che tornano alle cose stesse (secondo l'esortazione che Nicola rivolge in generale

48 Per l'idea retorica e giuridica di normale si rinvia al già citato passaggio in C. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *op. cit.*, p. 76. Per una trattazione di questo aspetto del pensiero autrecourtiano in relazione alla sua dimensione retorica e giuridica e al livello conoscitivo della *communitas* si veda A.M.S. Salvestrini, *Diritto e retorica in Nicola di Autrecourt*, cit., pp. 16 ss.

agli uomini: *si homines sic immediate intellectum suum convertant ad res*), che sono capaci di comprendere in profondità il senso delle cose. È in accordo con questo secondo senso che Nicola presenta la propria ipotesi probabile sui fenomeni della natura, la presenta cioè come probabile perché – *a parte subjecti* – fondata sull'apparire, mentre si può dire che – *a parte objecti* – è la struttura stessa della natura che rende l'ipotesi autrecourtiana come la più probabile.

D'altra parte, e qui si inserisce il terzo livello – quello pratico – della *communitas*, l'ipotesi che Nicola presenta come più probabile è proposta non semplicemente come teoria astratta capace di rendere ragione dei fenomeni naturali, bensì ancor più come quella che è più adatta al momento si potrebbe dire storico in cui Nicola scrive: è un appello alle circostanze e qui la teoria diviene propriamente e pienamente discorso retorico, acquisendo la forza per persuadere l'intelletto degli uomini a una vita retta e alla felicità comune. La tesi dell'eternità delle cose diventa perciò la condizione di un'etica e di una politica rivolte al bene dell'umanità, perché solo nella prospettiva dell'eternità, a sua volta fondata sulla peculiare teoria della conoscenza che si è visto, l'uomo può giungere a un'azione retta a livello individuale e collettivo⁴⁹. Si potrebbe dunque accostare il terzo livello, cioè quello pratico, alla retorica deliberativa ed epidittica, in cui il discorso del *philosophus* è volto a creare le condizioni per un'azione retta e un buon vivere associato, per condurre cioè il popolo al *princeps totius naturae*, al primo Bene.

I tre livelli di *communitas* rivelano anche i tre livelli in cui la riflessione autrecourtiana si svolge, cioè appunto conoscitivo, naturale e pratico. Se si cerca tuttavia un filo di unione tra questi livelli, o forse nel nostro percorso a proposito di questi, è forse possibile

49 Questo è il punto in cui sembra maggiormente emergere la finalità della retorica ciceroniana, con la sua istanza etica e politica, di cui tratta il commento alla *Retorica* di Aristotele di Jean de Jandun (vedi sopra il paragrafo *Coordinate della retorica medievale*). Si ricordi anche la distinzione di Buridano tra retorica *docens* e retorica *utens*: se la prima pare riguardare la componente persuasiva della teoria della conoscenza e della ipotesi autrecourtiana sui fenomeni della natura, intesa come teoria, la retorica *utens* sembra invece concernere la loro rilevanza pratica nel campo degli *agibilia*.

coglierlo ancora una volta nella retorica. D'altra parte si tratta di una retorica che si è visto acquisire diverse forme: metaforica per la conoscenza, argomentativa e strettamente legata alla dialettica per la riflessione sulla natura, persuasiva per la prassi. Risalire alla dimensione cognitiva di questa retorica multiforme significa ritornare forse a un atteggiamento peculiare di Autrecourt, ossia a quello che promana dal dubbio, che nella retorica due-trecentesca è stato indicato come *praesumptio*, *suspicio* o, ciceronianamente, *persuasio*, e che in Nicola sembra divenire forma retorica della ragione, aperta alla ricerca, una ragione cioè progettuale, come si diceva, nella conoscenza e nella prassi.

3.3 Tradizioni retoriche e filosofiche su arte e bellezza

Per andare verso la conclusione del nostro discorso sulla peculiare presenza nel pensiero di Nicola di Autrecourt di una concettualizzazione della bellezza, si possono ripercorrere alcuni punti significativi del suo pensiero per meglio comprendere in quali termini egli si inserisca all'interno di tradizioni su questi temi.

L'importanza della retorica su arte e bellezza

Più volte si è fatto riferimento alla tradizione retorica ciceroniana a proposito di questi temi, ma ora è forse opportuno chiedersi perché la retorica sia così importante per determinare una riflessione sull'arte e sul bello nel Medioevo e, in particolare, nel pensiero di Nicola di Autrecourt.

Certamente i testi in cui si veicolano tali riflessioni non sono solo retorici, basti ricordare quelli platonici e aristotelici in cui emergono problemi legati alla mimesi, alla creazione, alla tecnica, alla produzione artificiale; o anche le riprese romane, tardoantiche e poi medievali di questi testi o temi⁵⁰. Ma proprio perché la riflessione su arte e bellezza non riguarda solo ciò che in età moderna è legato

50 Per un quadro generale su questi temi in età premoderna si rinvia ai primi due volumi dello studio: W. Tatarkiewicz, *History of aesthetics*, cit.

alle *arti belle* o alla natura, la dimensione retorica costituisce uno dei luoghi, forse tra i più significativi, in cui tali nozioni prendono forma. Di conseguenza, oltre al motivo istituzionale e quindi testuale, ossia che la retorica per molto tempo è parte delle arti del trivio con grammatica e dialettica, disciplina perciò studiata su un *corpus* di testi il cui canone varia poco durante il Medioevo⁵¹, si può forse cogliere pure un motivo teorico che sembra spiegare la direzione peculiare che va da alcune nozioni retoriche a una concettualizzazione delle dimensioni dell'arte e del bello.

L'analogia tra arti plastiche e arte del discorso

Uno dei momenti di intersezione con al centro l'idea di *ars* è probabilmente l'analogia tra arti plastiche e arte del discorso, analogia che consente, come si è visto nel caso di Nicola, di presentare un modello di ordine, di cosmo, in cui è centrale l'idea di un intero armoniosamente disposto e proporzionato nelle sue parti. Come si legge nel secondo *Prologo* del testo giovanile di Cicerone *De inventione*, l'attività di un pittore è accostata a quella dello stesso autore a proposito dei criteri di composizione del suo trattato di retorica. Nel racconto di Cicerone, per rappresentare la donna più bella, il pittore Zeusi prende come modelli le donne più belle della città di Crotona al fine di astrarne l'idea di bellezza, la perfezione degli elementi proporzionati al tutto:

I Crotoniani decisero di arricchire, con dipinti artistici, il tempio di Giunone che onoravano con grande venerazione. Invitarono perciò Zeusi di Eraclea, che era ritenuto in quel tempo il migliore di tutti i pittori [...] per esprimere in una muta immagine l'ideale perfetto della bellezza femminile, disse di voler dipingere la figura di Elena [...] Zeusi infatti domandò subito a loro se avessero disponibili delle belle fanciulle [...] 'Portatemi dunque, vi prego, le più belle di queste fanciulle, fino a

51 A questo proposito si può vedere: J.J Murphy, *La retorica nel Medioevo. Una storia delle teorie retoriche da s. Agostino al Rinascimento*, cit.; J.O. Ward, *Ciceronian rhetoric in treatise, scholion and commentary*, cit.; Id., *Classical Rhetoric in the Middle Ages. The Medieval Rhetors and Their Art 400-1300, with Manuscript Survey to 1500 CE*, cit.

che dipingo ciò che vi ho promesso, affinché l'ideale della bellezza passi da un modello vivente nella muta immagine del dipinto'.⁵²

In natura, le qualità che rendono bella una creatura non sono mai tali da consentire a un unico corpo di raggiungere la perfetta bellezza. Per questo Zeusi sceglie cinque fanciulle:

[Zeusi] ne scelse cinque: non pensava infatti di poter trovare in un solo corpo tutto ciò che cercava per rappresentare la bellezza, giacché la natura non dà la perfezione assoluta ad una sola creatura. E così, quasi temendo di non aver altro da dare alle altre, se ad una sola concedesse ogni cosa, essa offre a ciascuna differenti qualità, aggiungendovi qualche imperfezione.⁵³

Come fa notare Maria Greco, l'analogia tra arti plastiche e retorica era parte dell'orizzonte culturale aristocratico del tempo, tanto più che, osserva Jean Cousin, negli scritti sulla retorica si uniscono, da Aristotele a Cicerone, arti ed eloquenza⁵⁴. L'arte del discor-

52 M.T. Cicerone, *De inventione*, II.1.3, introduzione, traduzione e note a cura di M. Greco, Mario Congedo Editore, Galatina 1998, pp. 196-199: "Crotoniatae quondam, cum florerent omnibus copiis et in Italia cum primis beati numerarentur, templum Iunonis, quod religiosissime colebant, egregiis picturis locupletare voluerunt. Itaque Heracloten Zeuxin, qui tum longe ceteris excellere pictoribus existimabatur, magno pretio conductum adhibuerunt [...] ut excellentem muliebris formae pulchritudinem muta in se imago contineret, Helenae pingere simulacrum velle dixit [...] 'Horum', inquit illi, 'sorores sunt apud nos virgines. Quare, qua sint illae dignitate, potes ex his suspicari'. 'Praebete igitur mihi, quaeso', inquit, 'ex istis virginibus formosissimas, dum pingo id, quod pollicitus sum vobis, ut mutum in simulacrum ex animali exemplo veritas transferatur'"

53 Ivi, II.3, p. 199: "Ille autem quinque delegit; quarum nomina multi poetae memoriae prodiderunt, quod eius essent iudicio probatae, qui pulchritudinis habere verissimum iudicium debuisset. Neque enim putavit omnia, quae quaereret ad venustatem, uno se in corpore reperire posse ideo, quod nihil simplici in genere omnibus ex partibus perfectum natura expolivit. Itaque, tamquam ceteris non sit habitura quod largiatur, si uni cuncta concesserit, aliud alii commodi aliquo adiuncto incommodo muneratur"

54 Cfr. M. Greco, *Introduzione*, in M.T. Cicerone, *De inventione*, cit., p. 16, nota 68. Sull'apologo ciceroniano del pittore Zeusi, e in particolare sulla sua fortuna, si veda anche: G. d'Onofrio, *Dalla vera philosophia*

so sembra perciò presentare elementi comuni con le arti plastiche, elementi che forse possono essere individuati nei criteri analoghi che orientano l'attività tanto dell'artefice, in questo caso il pittore, quanto del retore. I criteri di ordine e proporzione tra le parti di un intero sono ciò sulla base di cui l'artefice agisce sia nel caso dell'opera pittorica sia in quello del discorso o di un trattato di eloquenza. Non vi è però un'idea trascendente, la perfezione si trova piuttosto disseminata in ciò che già esiste, sta all'artefice saperne cogliere gli elementi e tendere a raggiungerla con la propria opera: la pienezza del *pulchrum* in questo caso è invenzione umana, ma nel senso che tocca all'uomo trovarla a partire dal molteplice, quasi in esso celata.

Si può forse dire che prima di una qualche teorizzazione esplicita in un sistema filosofico, prima di essere ad esempio un trascendentale, il *pulchrum* è innanzitutto criterio⁵⁵. È criterio della natura e dell'arte, come ciò che costituisce la struttura delle cose della natura e dell'arte perché un artefice, Dio o l'uomo, il sommo artefice o il pittore, l'architetto, ma anche il retore, orienta il proprio agire su questa base.

Arte del discorso e arti plastiche si congiungono pure in un passo del *De differentiis topicis* di Boezio, nel libro quarto dedicato alla retorica, quando l'autore riassume la presentazione della disciplina prima di iniziare a trattare l'invenzione e i luoghi retorici. Gli strumenti retorici, come le parti del discorso (esordio, narrazione, partizione, conferma, confutazione e perorazione), conducono al fine della retorica, cioè a persuadere e a insegnare, ma, osserva Boezio: "questi strumenti non potranno presentarsi da sé, se non ci sia colui che li muova come artefice e architetto. | Costui poi è l'oratore, colui il quale, quando ha aderito alla causa, eseguirà il proprio

alla theologia poetica: la Stanza della Segnatura. Per un'estetica medievale, in *L'estetica nel pensiero tardo-antico, medievale e umanistico. Atti del convegno svoltosi a Fisciano, 17-19 dicembre 2012*, a cura di R. de Filippis, Brepols, Turnhout (pubblicazione in corso), si ringrazia il prof. d'Onofrio per avermi reso disponibile il testo di questo studio. Si veda inoltre (citato pure nel saggio precedente): E. Di Stefano, *Zeusi e la bellezza di Elena*, "Fieri. Annali del Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Saperi", 1, 2004, pp. 77-86.

55 Sul problema della trascendentalità del bello si rinvia alla nota n. 2 del capitolo II e agli studi li segnalati.

ruolo”⁵⁶. Qui non è presente un riferimento diretto al bello come criterio che orienta l’agire dell’artefice e del retore, ma permane l’idea che l’artefice e il retore operano con elementi da armonizzare anche in vista di un fine.

Le nozioni retoriche

Accanto all’analogia tra arti plastiche e discorso, le parti retoriche della *dispositio* e della *elocutio* presentano nozioni di grande rilevanza per determinare i concetti relativi al bello. La *dispositio*, come si è visto, rinvia a una composizione ordinata di parti, che nel caso della retorica riguarda l’ordine degli argomenti. Così si legge nella breve presentazione delle parti della retorica nel *De inventio- ne*, parti che, oltre alla invenzione oggetto del trattato, l’arpinate non approfondisce: “la disposizione consiste nella collocazione, secondo un ordine, degli argomenti trovati”⁵⁷. L’idea di ordine connessa alla seconda parte della retorica si specifica anche nell’opera dello pseudo Cicerone, la *Rhetorica ad Herennium*, con un riferimento al *luogo* in cui si colloca l’argomento all’interno del discorso: “Dato che la disposizione è quella per la quale, i pensieri che abbiamo trovato, li assettiamo in ordine, onde ogni cosa si proferisca al luogo proprio, bisogna vedere qual criterio convenga tenere nel disporre”⁵⁸.

L’ordine e la collocazione, il luogo, sono due caratteri significativi anche all’inizio della trattazione della *dispositio* nel *De oratore*, quando Antonio, dopo essersi soffermato sulla *inventio* e la teoria

56 Severino Boezio, *Le differenze topiche*, introduzione, traduzione, note e apparati di F. Magnano, Bompiani, Milano 2017, IV.VIII.13, pp. 264-265: “Sed haec per se venire non poterunt, nisi sit qui haec moveat velut artifex atque architectus. | Hic autem est orator, qui, cum ad causam accesserit, faciet officium suum”.

57 M.T. Cicerone, *De inventio- ne*, cit., I.9, p. 85: “dispositio est rerum inventarum in ordinem distributio”.

58 Cicerone (Pseudo), *Rhetorica ad Herennium*, cit., III.16, pp. 140-143: “Quoniam dispositio est, per quam illa, quae invenimus, in ordinem redigimus, ut certo quidquid loco pronuntietur, videndum est, cuiusmodi rationem in disponendo habere conveniat”.

dell'*ethos* e del *pathos*, prende posizione rispetto alle posizioni trattatistiche del tempo anche sulla seconda parte della retorica:

E ora, Catulo, torno a parlare di quello per cui poco fa mi lodavi, cioè dell'ordine e della disposizione dei fatti e degli argomenti. A riguardo ci sono due modi di procedere: uno è suggerito dalla natura della causa; l'altro è invece delegato ai criteri di valutazione e al buon senso dell'oratore. Cominciare con una premessa, esporre poi il fatto, comprovare successivamente la nostra tesi, adducendo solide prove a sostegno e confutando quelle dell'avversario, e infine concludere e perorare: questo procedimento lo impone la natura stessa dell'eloquenza.⁵⁹

Forse la trattazione di Quintiliano consente di individuare meglio il senso della *dispositio* retorica che maggiormente si avvicina alla idea del discorso come un intero le cui parti sono *disposte* in modo ordinato e armonico, senso che confluisce come si è visto nella nozione di bellezza. Nella *Institutio oratoria* infatti Quintiliano propone un paragone molto interessante dal nostro punto di vista:

Sull'invenzione, credo, si è detto abbastanza [...] Ma come per chi costruisce edifici non è sufficiente raccogliere pietre, legno e tutti gli altri materiali indispensabili ad un costruttore se non si fa uso dell'abilità di disporli e di collocarli opportunamente, allo stesso modo nell'arte del dire la ricchezza di argomenti, per quanto sia cospicua, è soltanto una massa incongruamente affastellata se uno stesso criterio dispositivo non li ha ordinati dopo averli collegati e uniti tra loro.⁶⁰

59 Marco Tullio Cicerone, *Dell'oratore*, cit., pp. 528-529: "Itaque nunc il-luc redeo, Catule, in quo tu me paulo ante laudabas, ad ordinem conlocationemque rerum ac locorum. cuius ratio est duplex: altera, quam adfert natura causarum; altera, quae oratorum iudicio et prudentia comparatur. nam ut aliquid ante rem dicamus, deinde ut rem exponamus, post ut ea probemus nostris praesidiis confirmandis, contrariis refutandis, deinde ut concludamus atque ita peroremus, hoc dicendi natura ipsa praescribit".

60 Quintiliano, *Institutio oratoria*, cit., libro VII, *Prooemium*, pp. 2-3: "De invenzione, ut arbitror, satis dictum est [...] Sed ut opera extruentibus satis non est saxa atque materiam et cetera aedificanti utilia congerere nisi disponendis eis conlocandisque artificium manus adhibeatur: sic in dicendo quamlibet abundans rerum copia cumulum tantum habeat atque congestum nisi illas eadem dispositio in ordinem digestas atque inter se commissas devinzerit".

La disposizione è qui attribuita esplicitamente all'arte plastica e all'arte del discorso, secondo l'analogia su cui prima ci si è soffermati. La prima è anzi usata per chiarire la seconda, come viene ulteriormente esplicitato in seguito:

E non senza ragione la “disposizione” è posta come seconda tra le cinque parti della retorica, poiché senza di essa la prima non avrebbe alcun significato. Non esisterebbe, infatti, una statua per quanto tutte le sue parti siano fuse se non fosse strutturata con armonia, e se nel corpo umano e in quello di altri esseri viventi venisse cambiata e spostata una parte quand'anche esso conservasse tutti i suoi propri elementi, si avrebbe tuttavia una mostruosità; anche le articolazioni appena leggermente slogate perdono il vigore che avevano prima e, allo stesso modo gli esercizi, se non ordinati, sono di ostacolo a se stessi.⁶¹

Così, per successive generalizzazioni, la *dispositio* diventa anzi il criterio della natura che si fonda sull'ordine:

Non mi sembra che sbagli chi ritiene che la natura stessa si fonda sull'ordine, sconvolto il quale, tutto è destinato a perire. Così un discorso privo di questa qualità risulta necessariamente confuso, si sviluppa esitante, senza un filo conduttore, è sconnesso e ripetitivo, omette molti argomenti, come chi vaga di notte per luoghi sconosciuti, e, non essendosi prefisso né fine né principio, segue il caso piuttosto che un determinato proposito.⁶²

Tornano qui motivi classici che ricordano una parte del percorso che si è cercato di delineare sul pensiero di Nicola: l'ordine e la disposizione delle parti in un intero non riducibile a esse, che tuttavia

61 *Ibidem*: “Non inmerito secunda quinque partium posita est, cum sine ea prior nihil valeat. Neque enim quamquam fuis omnibus membris statua sit nisi conlocetur, et si quam in corporibus nostris aliorumve animalium partem permutes et transferas, licet habeat eadem omnia, prodigium sit tamen: et artus etiam leviter loco moti perdunt quo vigerunt usum, et turbati exercitus sibi ipsi sunt impedimento”.

62 Ivi, pp. 2-5: “Nec mihi videntur errare qui ipsam rerum naturam stare ordine putant, quo confuso peritura sint omnia. Sic oratio carens hac virtute tumultuetur necesse est et sine rectore fluitet nec cohaereat sibi, multa repetat, multa transeat, velut nocte in ignotis locis errans, nec initio nec fine proposito casum potium quam consilium sequatur”.

ne costituiscono la condizione di possibilità, è criterio strutturale delle cose stesse, è criterio armonico sotteso tanto alle opere della natura quanto a quelle dell'arte, ma è pure criterio strutturale della conoscenza basata sulle cose stesse e, di conseguenza, condizione dell'arte.

Anche nel contesto della *elocutio* si possono individuare nozioni che rientrano nell'ambito semantico del bello e che forse hanno contribuito a una sua concettualizzazione. Secondo la teoria del *conveniens* l'oratore deve essere capace di rendere il suo discorso appropriato alla causa, alle circostanze, all'uditorio e alla propria persona, delineando ancora una volta un criterio che sottolinea la relazione armoniosa tra due o più termini.

In un passo della *Retorica* già citato, Aristotele si sofferma sulla nozione di *prepon*, ossia il conveniente, il decoro, relativa alla orazione capace di suscitare sentimenti, di esprimere caratteri e di essere proporzionata ai fatti:

L'elocuzione possiederà ciò che conviene se sia <1> capace di suscitare sentimenti, <2> capace di esprimere caratteri e <3> proporzionata ai fatti che costituiscono i soggetti. <3> Vi è proporzione se non si parli né in modo grossolano di cose maestose, né in modo solenne di cose ordinarie, né si proferisca un ornamento su un nome ordinario [...] <1> È capace di suscitare sentimenti un'elocuzione propria di una persona ardita, se vi sia tracotanza, propria di una persona sdegnata e che si guarda anche da parlare, se vi siano cose empie e turpi, in tono di ammirazione, se vi siano cose lodevoli, in tono dismesso, se vi siano cose compassionevoli, e così anche negli altri casi [...] Ed è capace di esprimere caratteri quel mostrare che procede dai segni, quando vi tenga dietro l'«elocuzione» confacente a ciascun genere e stato.⁶³

Come si legge anche nei testi della retorica latina ciceroniana, un discorso capace di essere adatto a causa, circostanze, uditorio e oratore è maggiormente persuasivo perché più credibile:

Anche l'elocuzione appropriata rende credibile il fatto. Ché l'anima <dell'ascoltatore> argomenta erroneamente – come se <chi dice> par-

63 Aristotele, *Retorica*, III.7, in Id., *Poetica e retorica*, a cura di M. Zanatta, UTET, Torino 2004, pp. 330-331.

lasse in maniera veridica – che per i <fatti> di quel genere le cose stanno così come espone chi parla, si crede che stiano così, e sempre l'ascoltatore, provando un sentimento simile, solidarietà con chi parla in modo capace di suscitare sentimenti, anche se non dica niente.⁶⁴

Nei testi retorici di Cicerone, il *conveniens* o *aptum* ha la funzione analoga di essere riferito alla capacità da parte dell'oratore di rendere adatto il proprio discorso alle circostanze esterne e interne. Una bella formulazione di questa teoria retorica si trova nel terzo libro del *De oratore*:

Perciò, dal momento che il modo di abbellire lo stile è stato complessivamente, se non illustrato, per lo meno indicato nelle sue parti, consideriamo ora che cosa sia appropriato al discorso, cioè che cosa soprattutto gli si addica. Un punto è comunque ben chiaro: un unico stile non si adatta a ogni tipo di causa né a ogni ascoltatore, a ogni oratore o a ogni circostanza [...] è importante anche l'uditorio [...] Si deve inoltre prestare attenzione all'età, alla carica, al prestigio degli oratori stessi, e se ci sia la pace o la guerra, se il tempo ci incalzi o se ne abbiamo ampia disponibilità. Potremo servirci più o meno degli stessi abbellimenti stilistici, a volte in modo più energico, a volte in modo più contenuto; in ogni caso, la scelta appropriata dipende dal talento naturale e dalle conoscenze teoriche, mentre capire qual è la scelta appropriata a una particolare circostanza dipende dalla saggezza.⁶⁵

Infine si può ricordare l'ultima nozione retorica, su cui pure ci si è diffusamente soffermati a proposito del pensiero di Nicola, che sembra significativa per completare l'ambito semantico del bello, al fine di individuare una linea storica che ha forse portato alla concet-

64 Ivi, p. 331.

65 Cicerone, *Dell'oratore*, cit., III.55, pp. 724-725: “quam ob rem quoniam de ornatu omni orationis sunt omnes, si non patefacti, at certe commonstrati loci, nunc quid aptum sit, hoc est quid maxime deceat in oratione, videamus. quamquam id quidem perspicuum est, non omni causae nec auditori neque personae neque temporis congruere orationis unum genus [...] refert etiam qui audiant [...] ipsique oratores qua sint aetate, honore, auctoritate debent videri; tempus pacis an belli, festinationis an otii [...] ornamentis isdem uti fere licebit, alias contentius, alias summissius; omnique in re posse quod deceat facere artis et naturae est, scire quid quandoque deceat prudentiae”.

tualizzazione della bellezza. Si tratta dell'*ornatus*, anch'esso parte della *elocutio*, che, come si è visto, in retorica è riferito alla teoria delle figure di parola e di pensiero, mentre quando compare in altri ambiti, a proposito dell'arte o della natura, rinvia al particolare sensibile che abbellisce il tutto di cui è parte, quasi delineando una progressiva generalizzazione del concetto retorico. A questo riguardo non si può che rinviare ai passi di Cicerone e Quintiliano su cui precedentemente ci si è soffermati a proposito dell'*ornatus* in Nicola.

Dalle nozioni retoriche all'ars e al pulchrum

Nozioni specificamente retoriche sembrano quindi costituire un nucleo terminologico che porta a determinare, tra le altre cose, l'ambito semantico del bello, ma non solo. Accanto a questo tema certamente significativo si presentano nel corso della storia delle tradizioni retoriche e filosofiche anche altre aree di tematizzazione strettamente connesse con la prima, aree che riguardano l'oggetto artistico e la reazione dell'osservatore rispetto all'opera naturale o artificiale. In questo contesto la retorica dà motivo di riflessioni filosofiche di più ampio respiro che si esprimono anche tramite il legame analogico tra arte e natura, qui più volte sottolineato e su cui ora è interessante soffermarsi nuovamente.

Nel terzo libro del *De oratore* il personaggio Crasso pone attenzione al *numerus* retorico, ossia al ritmo della prosa, di cui si sottolineano le origini poetiche:

All'accurata collocazione fanno seguito il ritmo e la struttura armoniosa della frase [...] Gli antichi maestri greci erano convinti che anche in questa nostra prosa si dovesse introdurre un elemento analogo al verso, cioè una certa scansione ritmica [...] E infatti i musicisti, che un tempo erano anche poeti, inventarono, al fine del godimento estetico [*voluptas*], il verso e la melodia, per vincere, con il piacere [*delectatio*] procurato dal ritmo delle parole e dalla modulazione dei suoni, la sazietà dell'ascoltatore. Essi ritenevano che questi due ele-

menti, cioè la modulazione della voce e la disposizione armoniosa delle parole, si dovessero trasferire dalla poesia all'oratoria.⁶⁶

L'argomento è occasione di riprendere il tema dell'ordine in natura e nell'arte secondo l'idea, sottolineata prima, della disposizione degli elementi in un intero. Gli elementi sono l'uno in funzione dell'altro in un tutto armoniosamente ordinato, arrivando a congiungere l'*utilitas* con la *dignitas* e la *venustas* secondo un motivo che diventa centrale nell'argomentazione di Crasso:

Nel discorso, come nella maggior parte delle cose, la natura stessa, con incredibile abilità, ha fatto sì che le cose che maggiormente sono utili, siano al tempo stesso le più dignitose, e spesso anche le più belle [...] Questo sistema è così ben ordinato che anche una lieve modifica renderebbe impossibile la coesistenza degli elementi, ed è così bello che un'immagine più gradevole non potrebbe neppure essere pensata. Fissate ora l'attenzione sulle forme e sulle figure degli uomini e degli altri esseri animati: scoprirete che nessuna parte del corpo è superflua, priva di una funzione specifica, e che l'intera struttura è, per così dire, un'opera d'arte e non del caso.⁶⁷

66 Ivi, III.44, pp. 696-699: "hanc diligentiam subsequitur modus etiam et forma verborum, quod iam vereor [...] versus enim veteres illi in hac soluta oratione propemodum, hoc est numeros quosdam nobis esse adhibendos putaverunt [...] namque haec duo musici, qui erant quondam eidem poetae, machinati ad voluptatem sunt, versum atque cantum, ut et verborum numero et vocum modo delectatione vincerent aurium satietatem. haec igitur duo, vocis dico moderationem et verborum conclusionem, quoad orationis severitas pati posset, a poetica ad eloquentiam traducenda duxerunt".

67 Ivi, III.45, pp. 700-703: "sed ut in plerisque rebus incredibiliter hoc natura est ipsa fabricata, sic in oratione, ut ea, quae maximam utilitatem in se continerent, plurimum eadem haberent vel dignitatis vel saepe etiam venustatis [...] haec tantum habent vim, paulum ut inmutata cohaerere non possint, tantum pulchritudinem, ut nulla species ne cogitari quidem possit ornatior, referte nunc animum ad hominum vel etiam ceterarum animantium formam et figuram. nullam partem corporis sine aliqua necessitate adfectam totamque formam quasi perfectam reperitis arte, non casu".

Cicerone tramite Crasso sembra delineare un meraviglioso percorso analogico che dalla musica-poesia si rivolge alle opere della natura per passare alle arti, come quella nautica e l'architettura, fino ad arrivare a chiarire il termine in oggetto, ossia appunto il discorso, la retorica:

Abbandoniamo adesso la natura, ed esaminiamo le arti. In un'imbarcazione, le fiancate, le stive, la prora, la poppa, le antenne, le vele, gli alberi sono indispensabili; tuttavia, essi sono belli [*venustas*] anche a vedersi, tanto da far pensare che siano stati inventati non solo per motivi di sicurezza ma anche per il piacere estetico [*voluptas*]. Le colonne sostengono templi e portici, ma la loro utilità [*utilitas*] è pari alla loro maestà [*dignitas*]. Il famoso frontone del tempio di Giove Capitolino e quelli degli altri templi non sono stati costruiti per motivi estetici [*venustas*], ma proprio per necessità: infatti, allorché venne escogitato un modo per far scendere l'acqua da entrambi i lati del tetto, la maestà [*dignitas*] del frontone fu la conseguenza di un'esigenza strutturale del tempio, di modo che, anche se si costruisse il tempio di Giove Capitolino in cielo, dove non può esservi pioggia, senza il suo frontone esso apparirebbe privo di maestà [*dignitas*]. La stessa cosa si verifica in ogni parte del discorso: una certa grazia e piacevolezza sono conseguenza dell'utilità e quasi della necessità.⁶⁸

La retorica in un certo senso partecipa dell'ordine che regge tanto la natura quanto le arti e che si esprime non solo appunto con le mutue relazioni tra le parti di un intero armonicamente disposto, bensì anche con le relazioni tra *necessitas* e *utilitas* che

68 Ivi, III.46, pp. 702-705: "Iquamus naturam artesque videamus, quid tam in navigio necessarium quam latera, quam cavernae, quam prora, quam puppis, quam antennae, quam vela, quam mali? quae tamen hanc habent in specie venustatem, ut non solum salutis sed etiam voluptatis causa inventa esse videantur. columnae et templa et porticus sustinent; tamen habent non plus utilitatis quam dignitatis. Capitoli fastigium illud et ceterarum aedium non venustas sed necessitas ipsa fabricata est. nam cum esset habita ratio, quem ad modum ex utraque tecti parte aqua delabere- tur, utilitatem templi fastigi dignitas consecuta est ut, etiam si in caelo Capitolium statueretur, ubi imber esse non posset, nullam sine fastigio dignitatem habiturum fuisse videatur. hoc in omnibus item partibus orationis evenit, ut utilitatem ne prope necessitatem suavitas quaedam et lepos consequatur".

sembrano generare il sentimento di piacevolezza da una parte e la percezione del bello, la *dignitas* e la *venustas* dall'altra.

In un altro passo significativo, sempre nel terzo libro del *De oratore*, l'analogia tra arte del discorso e arti plastiche si presenta a proposito dell'*actio*. Dal nostro punto di vista questo passo interessa soprattutto perché tematizza la parte della retorica che riguarda gli effetti sullo spettatore, in termini non tanto di persuasione, che si potrebbe dire il fine di questi effetti parziali, bensì di coinvolgimento delle passioni. Si mettono in evidenza i modi in cui si esprimono i moti dell'animo e vengono suscitate nell'uditorio le passioni attraverso i toni della voce e i movimenti del corpo. Crasso in questo passo propone nuovamente un'analogia tra arte del discorso e arte plastica:

La natura ha assegnato a ogni emozione un'espressione, un tono di voce e un gesto specifici; l'intero corpo umano, ogni espressione del volto e ogni tono di voce suonano, come le corde di una lira, a ogni emozione che li colpisce. I toni della voce sono infatti accordati come le corde di uno strumento, così da produrre a ogni tocco suoni acuti e gravi, accelerati e lenti, forti e deboli, fra questi estremi c'è inoltre, per ciascun genere, un tono intermedio. Da essi derivano parecchi altri toni, come il dolce e l'aspro, il serrato e l'esteso, il tenuto e lo staccato, il rotto e lo stridente, il decrescente e il crescente ottenuti con la modulazione del volume della voce. Non ve ne è nessuno che non venga regolato dal freno dell'arte. Essi sono a disposizione dell'oratore per esprimere le varie sfumature del discorso, come il pittore fa con i colori.⁶⁹

Il paragone con la pittura evidenzia soprattutto la varietà di strumenti espressivi a disposizione dell'oratore: gli strumenti retorici

69 Ivi, III.57, p. 729: "omnis enim motus animi suum quendam a natura habet voltum et sonum et gestum; corpusque totum hominis et eius omnis voltus omnesque voces, ut nervi in fidibus, ita sonant, ut motu animi quoque sunt pulsae, nam voces ut chordae sunt intentae, quae ad quem que tectum respondeant, acuta, gravis, cita, tarda, magna, parva quas tamen inter omnis est suo quaeque in genere mediocris. atque etiam illa sunt ab his delapsa plura genera leve, asperum, contractum, diffusum, continenti spiritu, intermisso, fractum, scissum flexo sono extenuatum, inflatum. nullum est enim horum generum, quod non arte ac moderatione tractetur, hi sunt actores, ut pictori, expositi ad variandum colores".

per muovere le passioni sono come i colori nella tavolozza di un pittore. Il riferimento alla pittura sembra rinviare la mente del lettore non solo alla varietà degli strumenti espressivi retorici, bensì anche al disporre in modo appropriato gli elementi per formare un'opera bella, evidenziando quasi la somiglianza tra i criteri di composizione della retorica e quelli della pittura.

Si potrebbero citare molti altri esempi in cui l'analogia della retorica con la natura e le arti plastiche sembra significativa per tematizzare il bello, gli artefatti, la reazione dell'osservatore di fronte all'opera. Ma prima di proporre una sintesi e un punto di vista su questo percorso sembra interessante leggere ancora tre passi che forse possono ben rappresentare alcuni momenti in cui nozioni retoriche, già strettamente connesse a questioni filosofiche negli stessi trattati sull'eloquenza, sfociano in riflessioni e contesti specificamente relativi alle arti e alla filosofia che nel corso della storia, nel nostro caso nel corso del Medioevo, non hanno costituito ambiti di pensiero dai confini rigidi e precisi, bensì anzi hanno spesso dialogato tra loro seppure in modo non sistematico. Gli esempi che propongo provengono dal *De officiis* di Cicerone, dal *De architectura* di Vitruvio e infine dal *De vera religione* di Agostino, ma se ne potrebbero citare altri analoghi, seppure con evidenti diversità, dalle opere di autori come Boezio, Giovanni di Salisburgo, Tommaso d'Aquino o Bonaventura, per ricordare solo alcuni tra i tanti pensatori in cui i riferimenti al bello, alle arti, alla reazione dell'osservatore di fronte all'opera, all'analogia tra arti e natura compaiono di volta in volta in funzione di argomentazioni e contesti diversi.

È utile a questo punto riprendere un passo di Cicerone su cui si è già avuto modo di soffermarsi, ossia quello in cui nel libro primo del *De officiis* l'autore, partendo dalla considerazione che l'uomo è l'unico essere animato a percepire e riconoscere l'ordine e il bello sensibile, arriva a delineare un ordine spirituale retto da criteri analoghi:

Non è piccolo pregio della natura e della ragione che questo, unico tra gli esseri animati, avverta che cosa sia l'ordine, il conveniente, la moderazione nelle azioni e nelle parole. Nessun altro essere sente la bellezza, la venustà, la concordanza delle singole parti delle stesse percezioni sensibili; la ragione naturale poi, trasportando per analogia

queste proprietà dai sensi allo spirito, ritiene che ancor di più si debbano conservare bellezza, coerenza, ordine nei pensieri e nelle azioni, e si guarda dal commettere alcunché di sconveniente e di vergognoso, e del pari dal pensare o agire in alcunché capricciosamente, in tutti i suoi giudizi ed in tutte le sue azioni.⁷⁰

I riferimenti a *ordo*, *pulchrum*, *venustas*, *convenientia* e poi anche a *honestas* delimitano un ambito semantico la cui origine in questo contesto è riconosciuta nei caratteri che l'uomo percepisce nel sensibile e che poi trasferisce alle cose spirituali, cioè al pensiero e alle azioni, fino a delineare un comportamento, un *habitus*, si potrebbe dire, fondato sull'*honestas*. In questo senso il passo può rappresentare un primo esempio in cui nozioni che si è visto significative per la dottrina retorica, compaiano in un altro contesto, questa volta di carattere filosofico.

Un secondo esempio, come si è accennato, può essere il *De architectura* di Vitruvio⁷¹, significativo dal nostro punto di vista perché si tratta di un caso in cui alcune nozioni retoriche costituiscono i criteri architettonici di armonia e bellezza che sul lungo periodo

70 Marco Tullio Cicerone, *De officiis*, cit., I.14, pp. 584-587: "Nec vero illa parva vis naturae est rationisque, quod unum hoc animal sentit quid sit ordo, quid sit quod deceat, in tactis dictisque qui modus. Itaque eorum ipsorum, quae aspectu sentitur, nullum aliud animal pulchritudinem, venustatem, convenientiam partium sentit; quam similitudinem natura ratioque ab oculis ad animum transferens multo etiam magis pulchritudinem, constantiam, ordinem in consiliis factisque conservandam putat. Quibus ex rebus conflatur et efficitur id, quod quaerimus, honestum, quod etiamsi nobilitatum non sit, tamen honestum sit, quodque vere dicimus, etiamsi a nullo laudetur, natura esse laudabile".

71 Per una breve presentazione dell'opera di Vitruvio si può vedere H.W. Kruff, *Storia delle teorie architettoniche da Vitruvio al Settecento*, traduzione italiana a cura di M. Tosti-Croce, Laterza, Roma 1999; si può vedere anche l'introduzione di Luciano Migotto a un'edizione italiana del *De architectura* che tra le altre cose mette in luce pure le derivazioni filosofiche di alcune concezioni di fondo tra cui quelle di armonia e proporzione: L. Migotto, *Introduzione*, in Marco Vitruvio Pollione, *De Architectura*, a cura di L. Migotto, Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1990. Si segnala anche la significativa edizione italiana: Vitruvio, *De architectura*, 2 voll., a cura di P. Gros, Einaudi, Torino 1997. Le citazioni seguenti si riferiscono tuttavia all'edizione del 1990.

delimitano una serie di *loci* più volte ripresi nel corso della storia⁷². Nel terzo capitolo del primo libro Vitruvio enuncia i tre criteri sulla base di cui si costruiscono gli edifici, ossia *firmitas*, *utilitas* e *venustas*. A proposito del terzo si specifica che un edificio è bello “quando l’aspetto esteriore dell’opera sarà gradevole e raffinato, nel rispetto delle giuste proporzioni e della simmetria delle sue parti”⁷³.

Con i concetti di proporzione e simmetria delle parti Vitruvio sta riprendendo le categorie trattate nel capitolo precedente come fondamenti sulla base di cui si edifica un bell’edificio, categorie che quindi sembrano specificare ulteriormente il terzo criterio della *venustas*. In questo contesto alcune nozioni retoriche esamina-

72 Sulla matrice retorica di alcuni aspetti della teoria dell’architettura di Vitruvio, vedi: L. Callebat, *Rhétorique et architecture dans le De architectura de Vitruve*, in P. Gros (a cura di), *Le Projet de Vitruve: objet, destinataires et réception du De architectura. Actes du colloque international organisé par l’École française de Rome, l’Institut de recherche sur l’architecture antique du CNRS et la Scuola normale superiore de Pise (Rome, 26-27 mars 1993)*, de Boccard, Paris 1994, pp. 31-46 (ad esempio, è molto interessante l’osservazione a p. 34: “La fonction de la rhétorique, dans le *De architectura*, n’est pas cependant celle seulement d’un système littéraire de l’écrit, d’un moyen efficace de communication ou d’une valorisation culturelle. Elle est aussi, et plus profondément – dans une rencontre étroite avec l’architecture – celle d’un agent de conceptualisation et de théorisation. Aux sources de cette relation privilégiée peut être découverte une affinité fonctionnelle de structuration et de communication, affinité confortée par le statut et les orientations d’une rhétorique romaine qui, ‘s’inspirant de la philosophie, fournissait le vocabulaire et les questions d’une esthétique générale” – A. Michel); M.C. Calcante, *Architettura e iconismo: retorica dei genera dicendi e teoria degli ordini architettonici in Vitruvio*, in “Cahiers des études anciennes”, XLVIII, 2011, pp. 119-139 (<https://journals.openedition.org/etudesanciennes/317> – ultimo accesso novembre 2020). Per la confluenza degli aspetti retorici nella riflessione estetica e il ruolo significativo dell’opera di Vitruvio si segnala un passo illuminante a proposito del *De architectura*: E. Franzini, *La rappresentazione dello spazio*, Mimesis, Milano-Udine 2011, p. 56: “testo essenziale non solo per i teorici dell’arte rinascimentale, ma anche per la costruzione di un vocabolario estetico-retorico nel quale siamo ancora del tutto inseriti, anche quando non se ne ha precisa consapevolezza”.

73 Marco Vitruvio Pollione, *De architectura*, cit., I.3, pp. 28-29: “cum fuerit operis species grata et elegans | membrorumque commensus iustas habeat | symmetriarum ratiocinationes”.

te in precedenza sembrano acquisire un nuovo significato, questa volta a proposito dell'architettura.

Si tratta delle nozioni di *ordinatio*, *dispositio*, *decor* e *distributio*, a cui Vitruvio aggiunge *eurythmia* e *symmetria* che non si trovano tra i termini retorici su cui ci si è soffermati prima, ma il cui senso è strettamente connesso al *conveniens* e al *decor* del discorso. Mentre l'*ordinatio* consiste nella “giusta proporzione e misura delle singole parti di un’opera separatamente prese e nel loro rapporto di proporzione e di simmetria col tutto”⁷⁴, la *dispositio* consiste nella “conveniente collocazione degli elementi e nell’elegante realizzazione dell’opera nelle sue varie componenti dal punto di vista della qualità”⁷⁵. Anche le categorie di simmetria ed euritmia rinviano all’armonico proporzionarsi delle parti con il tutto e più specificamente la prima riguarda l’aspetto esteriore delle parti considerate nel loro insieme⁷⁶, la seconda consiste nel tipo di accordo armonico delle parti tra loro e rispetto all’intera opera⁷⁷. L’ultima categoria di cui è interessante ricordare la definizione è il *decor* inteso come ciò che è adatto, ciò che conviene ai luoghi e ai contesti in cui l’edificio è costruito⁷⁸.

74 Ivi, I.2, pp. 20-21: “Ordinatio est modica membrorum operis commoditas separatim univarseque proportionis ad symmetriam comparatio”.

75 *Ibidem*: “Dispositio autem est rerum apta conlocatio elegansque compositionibus effectus operis cum qualitate. Species dispositionis, quae graece dicuntur ἰδέαι, sunt hae: ichnographia, orthographia, scaenographia [...] Hae nascuntur ex cogitatione et inventione”.

76 Ivi, pp. 22-23: “Eurythmia est venusta species commodusque in compositionibus membrorum aspectus”.

77 *Ibidem*: “Item symmetria est ex ipsius operis membris conveniens | consensus ex partibusque separatis ad universae figurae speciem ratae partis responsus”.

78 Ivi, pp. 22-24: “Decor autem est emendatus operis aspectus probatis | rebus compositi cum auctoritate [...] Ad consuetudinem autem decor sic exprimitur, cum aedificiis interioribus magnificis item vestibula convenientia et elegantia erunt facta [...] Naturalis autem decor sit erit, si primum omnibus templis saluberrimae regiones aquarumque fontes in is locis idonei eligentur, in quibus fana constituentur”. Si veda anche la definizione della *distributio* che rinvia a una analoga attenzione per gli aspetti circostanziali: Ivi, p. 26: “Distributio autem est copiarum locique comoda dispensatio parcaque in operibus sumtus ratione temperatio. Haec ita observabitur, si primum architectus ea non quaeret, quae non po-

Come si vede le categorie che specificano il criterio della *venustas* sembrano delineare un legame concettuale molto stretto con le analoghe nozioni retoriche: al di là delle specifiche peculiarità tecniche, si può osservare che i due ambiti, retorico da una parte e architettonico dall'altra, concordano nel delineare un concetto di bellezza affine proprio nel riferirsi al bello proporzionale e, si potrebbe aggiungere, circostanziale nel momento in cui il *decor* e la *distributio* di Vitruvio rinviano all'*aptum*, al *conveniens* e al *decor* ciceroniani.

Anche in un passo del *De vera religione* di Agostino si può rilevare la presenza di nozioni che nella retorica configurano l'idea di bellezza nel contesto di una discussione filosofica di più ampio respiro. Oltre al passo citato precedentemente sulla *convenientia* che piace a ogni arte e la rende bella⁷⁹, che esemplifica la nozione proporzionale di bellezza (*convenientia aequalitatem unitatemque*) come regola dell'intelletto con un riferimento architettonico, è interessante ricordarne uno che, sempre argomentando contro il dualismo manicheo, mette in luce aspetti della bellezza sensibile. Più precisamente Agostino argomenta che la mutevolezza delle cose sensibili non è un male, anzi proprio nel trascorrere, ad esempio di un verso, si può cogliere la bellezza che l'arte possiede in modo costante e stabile:

E tutto ciò non è male perché passa. Anche un verso nel suo genere è bello, sebbene in nessun modo sia possibile pronunciare insieme due sillabe. Infatti si può pronunciare la seconda solo se la prima è già passata, e così di seguito si giunge al termine di modo che, quando risuona solo l'ultima senza che le precedenti risuonino con essa, pure tale sillaba, in unione con quelle passate, consegua una forma e una bellezza musicale. Tuttavia l'arte con cui si costruiscono i versi non è così soggetta al tempo al punto che la loro bellezza risulti solo dalla misura delle pause; essa comprende insieme tutti gli elementi di cui è costituito il verso, il quale però non li comprende tutti insieme ma con-

terunt inveniri aut parari nisi magno [...] Alter gradus erit distributionis, cum ad usum patrum familiarum et ad pecuniae copiam aut ad eloquentiae dignitatem aedificia apte disponentur [...] et omnino faciendae sunt aptae omnibus personis aedificiorum distributiones⁷⁹.

79 Augustinus, *De vera religione*, cit., 30.54-55.

giunge i precedenti con i seguenti. Il verso, comunque, è bello proprio perché mostra le ultime tracce di quella bellezza che l'arte custodisce in se stessa in modo continuativo e stabile.⁸⁰

Come si vede il *pulchrum* in questo caso è percepito nel trascorrere di un verso nell'altro: in questo modo vi è *forma e decus*, forma e decoro o dignità ritmica. È implicita l'idea, che viene spiegata più diffusamente nel *De musica*, per cui la memoria ritiene ciò che trascorre nel tempo e permette di collegare una sillaba con l'altra, consentendo all'intelletto di comprendere le regole stabili dell'arte. In questo contesto allora il *decor*, il *conveniens*, retorico sembra applicarsi nel contesto della versificazione, o meglio, nell'effetto sull'ascoltatore che percepisce il verso creato secondo le regole dell'arte. L'accordo di una sillaba con l'altra, la convenienza dei versi tra loro e in rapporto al tutto possono essere considerati analoghi all'accordo e alla convenienza reciproci delle parti rispetto sia al discorso stesso sia alle circostanze esterne.

Come si accennava, si potrebbe andare avanti con ulteriori esempi, quasi delineando una storia in cui tali concetti retorici compaiono di volta in volta in questioni filosofiche specifiche, contribuendo a determinare e delimitare una concezione polisemica del bello. In questi secoli, nel millennio medievale, la nozione di bellezza, e le sue intersezioni con le tematizzazioni dell'arte, non riceve certo una definizione univoca, definitiva, e l'innesto retorico probabilmente rimane sullo sfondo delle specifiche esigenze teoriche, come accade alle nozioni, che sembrano ricorrere spesso in tale senso, di *dispositio*, *conveniens*, *decor/decens/decus*, *ornatus*,

80 Ivi, 22.42: "Et hoc totum non propterea malum, quia transit. Sic enim et versus in suo genere pulcher est, quamvis duae syllabae simul dici nullo modo possint. Nec enim secunda enuntiatur, nisi prima transierit; atque ita per ordinem pervenitur ad finem, ut cum sola ultima sonat, non secum sonantibus superioribus, formam tamen et decus metricum cum praeteritis contexta perficiat. Nec ideo tamen ars ipsa qua versus fabricatur, sic temporis obnoxia est, ut pulchritudo eius per mensuras morarum digeratur: sed simul habet omnia, quibus efficit versum non simul habentem omnia, sed posterioribus priora tollentem; propterea tamen pulchrum, quia extrema vestigia illius pulchritudinis ostentat, quam constanter atque incommutabiliter ars ipsa custodit".

ordo, nozioni che si caricano di senso sempre nuovo, delineando appunto una concezione di bellezza semanticamente aperta.

All'interno di tale linea storica e teorica si può inserire anche il pensiero di Nicola di Autrecourt, proprio perché i passi commentati in cui compaiono *conveniens*, *decor*, *ornatus* e *pulchrum* sembrano conservare questo tipo di carica semantica che trova nella retorica la propria origine o comunque un punto di riferimento fondamentale nella costituzione dei concetti anche filosofici di arte e bellezza. Si tratta della tradizione ciceroniana che a sua volta si pone come sintesi e rielaborazione di motivi platonici e aristotelici, una tradizione in cui la retorica è disciplina che ha un alto compito civile e politico e in cui l'oratore deve essere sapiente, deve avere un'ampia formazione umanistica⁸¹. Si tratta di motivi, relativi al legame tra retorica e filosofia, eloquenza e sapienza, che – da una prospettiva che inevitabilmente fa riferimento a un orizzonte cristiano – si è visto condividere anche da Nicola nel momento in cui si è sottolineata la funzione *retorica* del discorso filosofico e l'impegno civile del filosofo alla guida della comunità. Si può forse affermare allora

81 Sulla formazione filosofica e umanistica dell'oratore ciceroniano, si può vedere ad esempio E. Narducci, *Cicerone. La parola e la politica*, Laterza, Roma 2010, pp. 296-298 e 308-116, in particolare commentando il *De oratore* a p. 312 si sottolinea: "Tra le competenze necessarie all'oratore, Crasso insiste su quelle che ne rinsaldano il rapporto con le tradizioni della comunità, come la storia e il diritto civile. Ma un ruolo particolarmente privilegiato [...] è assegnato alla filosofia morale [...] La serietà della formazione filosofica allontana l'oratore di Crasso dal sospetto di essere un indifferente manipolatore delle coscienze; la sua arte non mira al predominio dell'individuo, ma si propone di orientare la collettività; la sua parola è impegnata a dare pubblicità e risonanza alle tematiche di cui i filosofi discutono [...] Nella concezione dell'importanza della funzione civile e politica dell'eloquenza, e nella vastità di orizzonti culturali richiesta per l'oratore, sono ben visibili le tracce dell'ideale di Isocrate. E proprio in forza di questo elevato *ethos*, di ascendenza isocratea, l'oratore ciceroniano [...] resta lontano dal virtuosismo sofistico di Gorgia". Vedi anche E. Narducci, *Introduzione*, in Marco Tullio Cicerone, *Dell'oratore*, cit., pp. 65-77. M. Greco, *Introduzione*, cit., pp. 11-12. Ma si possono vedere direttamente i testi stessi, ad esempio M.T. Cicerone, *De inventione*, cit., I.1-2, pp. 74-77; Id., *Dell'oratore*, cit., II.1-11, pp. 303-311 e III.56-90, pp. 609-635; Quintiliano, *Institutio oratoria*, cit., libro I, § 10, pp. 122-141 e libro XII, § 2-4, pp. 692-713.

che la riflessione autrecourtiana sull'orizzonte tematico del bello e dell'arte rientri pienamente in questo vasto progetto retorico e filosofico.

A questo punto del discorso si può tuttavia tentare di definire meglio il tipo di tradizione in cui Nicola sembra inserirsi a proposito delle tematizzazioni che riguardano arte, bellezza, reazione dell'osservatore nei confronti dell'opera. Si possono individuare tre posizioni con cui sintetizzare le riflessioni sul bello, e di riflesso sull'arte e la fruizione perché presuppongono la questione dello statuto del criterio, ossia il bello, a partire dal XIII secolo. La prima posizione può essere identificata con ciò che Umberto Eco chiama *oggettivismo* in Alberto Magno. Il bello è considerato come proprietà essenziale alle cose che appartiene a esse anche senza alcun osservatore: "L'essenza universale del bello consiste nello splendore della forma sulle parti proporzionate della materia o sopra le diverse forze o azioni"⁸². Si tratta quindi di un oggettivismo per così dire *forte*, Eco parla di "estetica rigorosamente oggettivistica", in quanto non fa riferimento alcuno alla relazione con il soggetto conoscente⁸³.

Una seconda posizione è quella di Tommaso d'Aquino che Eco definisce ancora come *oggettivista*, ma secondo un oggettivismo differente, si potrebbe dire *moderato*, in quanto il bello anche se è proprietà trascendentale dell'essere, si definisce comunque in relazione al soggetto conoscente⁸⁴, come accade pure nella *Summa fratris Alexandri* e in misura diversa in Bonaventura⁸⁵. A differenza di Alberto l'*oggettivismo* di Tommaso implica un diverso modo di

82 Albertus Magnus, *Super De div. nom. (De pulchro)*, q. 1 a. 2 co, ed. R. Busa (edizione online: www.corpusthomicum.org – ultimo accesso luglio 2019): "Ratio pulchri in universali consistit in resplendentia formae super partes materiae proportionatas vel super diversas vires vel actiones". Per la traduzione citata nel testo si veda: U. Eco, *Arte e bellezza nell'estetica medievale*, cit., pp. 65-66.

83 U. Eco, *Arte e bellezza nell'estetica medievale*, cit., p. 118.

84 Ivi, p. 68.

85 Alcuni studiosi hanno riconsiderato, talvolta criticamente, alcuni aspetti della lettura di Eco di questi autori, si vedano ad esempio i contributi di Boulnois e Solignac in O. Boulnois, I. Moulin (a cura di), *Le beau et la beauté au Moyen Âge*, cit.

intendere la nozione di forma e perciò di bellezza⁸⁶: Alberto si riferisce alla forma nel senso di ciò che conduce all'atto la potenzialità della materia, mentre in Tommaso il *pulchrum* si riferisce non solo alla forma sostanziale, ma all'organismo intero, alla sostanza sinolo di materia e forma⁸⁷.

Si può individuare una terza posizione identificabile solo in parte con ciò che Alberto attribuisce all'*auctoritas* di *Tullius* nel suo *Commento ai Nomi divini* dello pseudo Dionigi. Come riporta Alberto: “Tullio, nel libro *De officiis* dice che l'*honestum* significa il *pulchrum* secondo la conoscenza che gli altri ne hanno”⁸⁸. Il bello cioè sembra implicare un accordo intersoggettivo in una comunità di riferimento, non sembra essere una proprietà essenziale della cosa. Non è qui il contesto per valutare se si tratta della posizione storicamente sostenuta da Cicerone, ma dai passaggi citati e commentati durante il nostro percorso è possibile aggiungere qualche considerazione. Il bello proporzionale sembra riguardare i rapporti armoniosi individuabili a più livelli della realtà, da quello naturale a quello artificiale⁸⁹. In questo senso il bello ciceroniano non è propriamente determinato da una comunità di riferimento, bensì riguarda le cose. Ma non è da trascurare l'aspetto relativo al soggetto conoscente: come si è visto nel *De officiis* l'uomo, unico vivente capace di percepire il bello, trasferisce i criteri di convenienza e bellezza dal mondo sensibile a quello spirituale. I criteri di *pulchrum*, *venustas*, *dignitas*, come si è visto nei passi citati dal *De oratore*, sono gli stessi che regolano la natura e le arti, come la nautica, l'architettura, la pittura e la retorica.

Nicola non sembra appartenere al primo gruppo: oltre a non condividere l'ilemorfismo albertiano di derivazione aristotelica, la

86 Cfr. *ivi*, p. 157.

87 Cfr. *ibidem*.

88 Albertus Magnus, *Super De div. nom. (De pulchro)*, cit., q. 4 a. 1, arg. 3: “Tullius in libro de officiis dicit, quod honestum dicit pulchrum secundum notitiam sui ab aliis”.

89 Per la nozione di bellezza nel pensiero di Cicerone è certamente di grande rilevanza il saggio di Fausto Pagnotta: *Cicerone e l'ideale dell'aequabilitas. L'eredità di un antico concetto filosofico*, Stilgraf Editrice, Cesena 2007.

componente relativa al soggetto conoscente sembra determinante per individuare il tipo della sua concettualizzazione della bellezza. A questo proposito è significativo ricordare il passo in cui Autrecourt parla di come l'artefice opera e per analogia di come è disposto l'universo. L'artefice crea secondo la disposizione che più gli risulta conveniente e piacevole e in modo analogo è da pensare che l'universo sia disposto nel modo non che è oggettivamente più conveniente e piacevole, bensì che risulterebbe tale a un intelletto retto, cioè a un intelletto che si rivolge agostinianamente al bene, all'intelletto che ha un criterio⁹⁰.

Nicola non specifica lo statuto di tale criterio, che ci permetterebbe di capire lo statuto dell'orizzonte di sensi disseminato nelle sue pagine e raggruppabile nel concetto di bellezza. Tuttavia, come si è cercato di mostrare prima, la sua gnoseologia permette di capire in quale senso vadano lette le affermazioni più costruttive, dove sembra che stia proponendo una propria metafisica. Dal percorso tracciato fino a qui è possibile affermare che un pensiero che propone una teoria della conoscenza che limita al puro apparire l'ambito della certezza umana e in cui la coincidenza dell'apparire con l'essere è fondata sul probabile non può e non intende costruire una nuova metafisica (cioè, ancora una volta, una metafisica intesa in senso forte come visione onnicomprensiva del reale fondata su principi autoevidenti) e quindi non può e non intende cogliere nei criteri – che pure include nella propria teorizzazione – uno statuto ontologico forte, come strutturanti l'essere e il reale. I principi della ipotesi atomistica che consente di dare ragione ai fenomeni naturali senza ricorrere al divenire aristotelico e anzi a favore della eternità delle cose, sono principi di una teoria che si propone come probabile, che in quel momento storico specifico Autrecourt giudica essere più probabile di quella aristotelica. Il criterio del bene non può quindi essere letto come si leggerebbe il *bene* in Alberto Magno, Tommaso o Bonaventura. Di conseguenza le nozioni che concettualizzano l'area semantica del bello, come *conveniens*, *decens*, *ornatus*, *ordo* strutturano il tessuto proporzionale e armonioso dei diversi livelli del reale, ossia la conoscenza, la natura e l'arte (in-

90 Cfr. *Tractatus*, cit., I, p. 66 [O'Donnell, p. 186].

tendendo per arte sia gli artefatti sia la dimensione discorsiva), nel senso che si è visto in Cicerone, ma trovano il proprio fondamento ultimo nel probabile.

Occorre considerare un ultimo aspetto della gnoseologia di Nicola per cogliere il tipo di concettualizzazione sull'arte e sul bello che consente di riprendere la prima parte di ciò che si è definita come terza posizione sul bello esemplificata da Cicerone. Si è visto che la nozione di *veritas* in Nicola è strettamente connessa al costituirsi dell'oggetto di conoscenza a partire da più punti di osservazione, siano essi i molteplici sensi che portano la propria apparenza all'intelletto, come fosse un teste, oppure le molteplici prospettive da cui un oggetto può essere osservato. La nozione probabile di verità è quindi il risultato di molteplici atti di conoscenza, di un'attività di confronto per arrivare a una realtà stabile. Ma se la *veritas* è un punto di arrivo, intesa in questo senso è anche criterio regolativo che orienta la conoscenza umana, che costituisce la condizione dell'azione. Una funzione analoga appartiene anche al *bonum*, come si legge nel passo dedicato all'artefice, un *bonum* che è nell'intelletto per quantificare e misurare gli enti e a cui l'artefice tende per costruire gli edifici. Anche il *bonum* quindi è criterio regolativo del conoscere e dell'agire, tanto che si potrebbe dire che appartiene al modo di funzionare del pensiero umano.

Tali concezioni della *veritas* e del *bonum*, prima di vedere come si siutino per comprendere la concettualizzazione della bellezza in Nicola, inducono a considerazioni più generali sulla struttura ordinata del mondo e le sue relazioni con gli ambiti di riflessione del maestro lorenese, aspetto che nel nostro percorso è forse rimasto in ombra, ma che è, *a parte objecti*, il correlato dei vari modi, cioè conoscitivo, naturale e pratico, in cui l'istanza fondativa di Nicola si è declinata per così dire *a parte subjecti*. Alla base del pensiero autrecourtiano sembra certamente che il mondo abbia una struttura ordinata, il problema è come l'uomo possa coglierla e in che modo possa configurarsela. Vi è poi un terzo problema che si aggiunge a quelli propri della teoria della conoscenza e della filosofia naturale di Nicola, ossia, nell'ambito della prassi, quale teoria risulti la migliore per il bene dell'uomo. Se, come si diceva all'inizio, il *dubium* è crocevia di dialettica e retorica e rappresenta la forma retorica

della ragione, proprio perché alla base delle ultime due questioni vi è, impellente, quella conoscitiva, la rappresentazione della struttura ordinata del mondo sembra configurarsi come problema articolato.

A livello di teoria della conoscenza, la struttura ordinata del mondo è certamente la condizione di senso per cui il soggetto possa configurarsi le cose, costituendole con successivi atti conoscitivi soggettivi e intra soggettivi. Di conseguenza, come si è visto, la *veritas*, la *res fixa*, appunto la struttura del mondo, è non un presupposto, bensì un punto di arrivo che apre quindi alla ricerca.

Anche a livello di filosofia naturale, la struttura ordinata del mondo appare come condizione dell'ipotesi probabilistica di Nicola sulla natura, poiché indotta da molteplici atti di esperienza. Eppure, il criterio del bene sembra avere qui un ruolo particolare e decisivo per la costruzione di una teoria della natura così fondata. Ciò che appare ai sensi è appunto una certa regolarità che fa pensare alla struttura ordinata e proporzionata del cosmo, ma l'idea del bene è nell'intelletto come *mensura* per quantificare, misurare gli enti e le loro relazioni reciproche. Il *bonum* cioè – come si diceva – è criterio regolativo e come tale appartiene al modo di funzionare della conoscenza umana, permettendo di vedere la connessione, anche finalistica, tra gli enti, ma su un livello differente rispetto al finalismo di matrice aristotelica, configurando invece ancora una volta una direzionalità da compiersi, dove il *bonum* è punto di arrivo non solo umano bensì anche naturale.

Infine, il terzo livello emerso dal nostro percorso è quello in cui sembrano confluire le molteplici istanze autrecourtiane sulla conoscenza e sulla natura, delineando un progetto filosofico in cui la retorica ha un ruolo centrale. A livello della prassi, l'ipotesi probabilistica sulla natura, come si diceva, appare la più appropriata per questo specifico momento storico, vale a dire risulta essere l'ipotesi che meglio consente di guidare il popolo al bene. La rappresentazione della struttura del mondo, eterna, ordinata e proporzionata, acquisisce qui un senso pienamente retorico e ciceroniano, dove il *dubium* si congiunge con l'istanza e la progettualità pratica di un discorso filosofico divenuto anche retorico, condizione di una conoscenza retta e di un'azione buona, ancora una volta mai acquisita definitivamente e sempre da compiersi.

Alla luce dei questi tre livelli in cui la riflessione autrecourtiana si articola, la concettualizzazione della bellezza, che come si è visto è trasversale a ciascuno di essi, sembra in un certo senso risentire delle nozioni di *veritas* e *bonum*. In quanto criterio con cui l'artefice crea e giudica la propria opera, sembra che il bello si possa intendere come regolativo e intersoggettivo nel senso che è indice del modo di funzionare della conoscenza umana, un criterio che è correlativo alla struttura ordinata del mondo e che contribuisce a configurare direzionandone la costituzione. Non è dato sapere se la concettualizzazione autrecourtiana del bello si apra alla idea ciceroniana per cui il *pulchrum* si definisce sulla base della conoscenza che gli altri ne hanno, cioè che sia tale per un gruppo di riferimento, definizione che potrebbe cogliere certi aspetti della *veritas* autrecourtiana secondo quanto si è detto prima anche a proposito della "nozione usuale di normale" di Perelman e Olbrechts-Tyteca. D'altra parte è lecito pensare che il bello autrecourtiano si definisca proprio nel passo dedicato all'artefice e che non gli si possa assegnare uno statuto più forte del modo in cui l'uomo conosce e di quello del probabile. In definitiva è un bello non metafisicamente, bensì retoricamente fondato.



CONCLUSIONI

In conclusione si possono riconsiderare le due linee delineate nella introduzione, ossia l'ipotesi teorica e quella storico-filosofica, alla luce del discorso svolto nelle pagine precedenti. Si diceva cioè che nel pensiero autrecourtiano da una parte è presente una progettualità che individua una concezione di filosofia come *discorso retorico*. Dall'altra è possibile cogliere il costituirsi di tale concezione proprio a partire da un dialogo con tradizioni di pensiero che appartengono non solo a epoche diverse, ma anche a luoghi e aree del sapere differenti, in un contesto che delinea la presenza di conoscenze diffuse e comuni entro cui viene a formarsi il pensiero autrecourtiano, segnato esplicitamente dalla volontà di presentarsi come innovativo. Si è cercato di tracciare gli aspetti della riflessione di Nicola di Autrecourt che permettono di mettere meglio in luce uno stile di pensiero *argomentativo* e non *dimostrativo*, poiché è consapevole dei limiti e delle possibilità della conoscenza umana, ma non per questo rinuncia a proporre un senso possibile dell'essere.

L'attenzione agli elementi retorici ha condotto a soffermarsi sugli aspetti della teoria della conoscenza che mostrano il suo fondamento retorico, che emerge cioè nel momento in cui si sottolinea una nozione di *persuasio* che coinvolge anche l'ambito dell'apparire e l'importanza delle *circostanze*. All'interno della problematica della conoscenza si è individuato il rapporto peculiare tra senso e intelletto, in cui la percezione ha certamente una funzione centrale, come base della conoscenza, ma la cui interazione con l'intelletto ha esiti interessanti, come si è visto, sia dal punto di vista strettamente gnoseologico sia da quello relativo alla concettualizzazione della bellezza.

Il fondamento retorico inoltre riguarda non solo l'ambito del *vedere*, ma anche quello del *dicere*, ossia l'ambito propriamente argomentativo in cui secondo Autrecourt si svolge la ricerca del vero che inizia a delineare il concetto di *communitas* speculativa. Tale ambito del *dicere* presenta aspetti legati alle circostanze e una forma *disputativa* nel momento in cui il pensiero autrecourtiano mostra pienamente il senso di un'argomentazione che si svolge costantemente sul piano del probabile. Sono probabili le conclusioni che propone contro gli aristotelici, sono probabili le sue concezioni relative alla conoscenza, anche perché appartengono a una ricerca che appunto si svolge secondo un metodo e una forma disputativa e poiché sono indice di un'attenzione rivolta alle circostanze.

Nella stessa direzione di uno stile di pensiero *argomentativo* sembra muoversi la riflessione autrecourtiana a proposito della concettualizzazione della bellezza e dell'arte emersa in relazione alla conoscenza e alla natura. Il pensiero di Nicola da questo punto di vista risulta un caso piuttosto interessante soprattutto se si tengono presenti le linee principali attraverso cui è possibile individuare nel pensiero medievale aree in cui si tematizzano arte e bellezza. Se gran parte della riflessione medievale, almeno fino al XIII secolo, ha fatto pensare che fosse possibile parlare della presenza di una "metafisica della bellezza" che però non arriva a costituire propriamente un'"estetica"¹, nel caso di Autrecourt è possibile individuare elementi di riflessione su questioni che in qualche modo riguardano

1 Cfr. E. Franzini, *Scorgere l'invisibile. Per un'estetica cristiana*, cit., in particolare a p. 345: "[...] se si parla di una 'estetica cristiana', è possibile costruire una storia cercando di seguirne i tradizionali 'oggetti tematici' che definiranno poi l'intera disciplina, rilevando che è anche in questo contesto che si sono formati, lasciando eredità e frutti. 'Oggetti' che, è bene precisarlo, malgrado alcuni spunti presenti nei testi dell'Antico e del Nuovo Testamento, se non possiedono una trattazione organica, hanno tuttavia il loro avvio nel quadro metafisico in cui, tra la tarda antichità e le varie fasi del medioevo, si forma quella struttura di pensiero che dominerà per secoli la cultura occidentale. Si potrebbe quasi affermare, di conseguenza, che un'estetica non esiste e che le linee storiche che si seguiranno sono solo frammenti di argomentazioni più ampie"; e a p. 348: "Se, come già si è osservato, una metafisica del bello, nella sua disorganicità, non è propriamente una 'estetica', è tuttavia proprio nella relazione tra visibile e invisibile che si radica un 'vocabolario' che tra-

il *pulchrum* e l'*ars*, in rapporto alla conoscenza e alla natura, che tuttavia si inseriscono in un quadro non propriamente metafisico, bensì probabilistico. Anzi, questo ambito di riflessione sembra avere anche la funzione di indebolire la portata metafisica dell'ipotesi atomistica a sostegno della eternità delle cose, che Autrecourt propone come spiegazione complessiva dei fenomeni naturali, seppure entro una prospettiva comunque probabile e non definitiva.

In questo senso ciò che si è individuato come la funzione metaforica della luce, a proposito della natura e della conoscenza, non delinea una metafisica della luce, bensì una idea probabile con cui è possibile descrivere il modo in cui la conoscenza può avvicinarsi all'essere in se stesso e più in generale il modo con cui l'uomo, nella sua singolarità oppure come collettività, e la natura, possono avvicinarsi alla fonte e origine di ogni cosa, cioè a Dio. Una fonte e origine che è tale anche in quanto regola e misura di ogni rapporto, riprendendo in tale modo aspetti terminologici e linee di pensiero da una tradizione legata alla concezione proporzionale della bellezza. Ma pure in questo caso il contesto è probabile, come è probabile l'ambito in cui si inserisce la riflessione a proposito della figura dell'artefice, punto di congiunzione tra umano e divino, condizione di una progettualità creatrice, legata alla tradizione platonico-agostiniana. Nel contesto quindi di una teoria comunque rivolta a ridimensionare e ridurre lo statuto epistemico non solo delle proprie spiegazioni del senso dell'essere, bensì anche delle altre spiegazioni, in un universo discorsivo in cui pure le grandi metafisiche vengono depotenziate e ridotte fino a togliere loro qualsiasi grado di probabilità, è proprio entro tale ambito che la riflessione sul *puchrum* e sull'*ars* acquisisce pienamente senso, in cui cioè il criterio del *preferibile*, su cui sembra essere costruito il pensiero autrecourtiano a proposito della natura e della conoscenza, sembra essere fondato su una concezione della filosofia come *discorso retorico*. Proprio in questo senso sembra che si delinei non più una *metafisica*, bensì una *retoricità* della bellezza.

passa dalla cultura greco-latina all'Occidente cristiano, originando una 'tradizione' di cui si sono con frequenza dimenticate le fonti".

Gli aspetti argomentativi e retorici, che nel pensiero autrecourtiano acquisiscono un senso davvero fondativo, sembrano quindi costituire la base su cui è possibile una riflessione sugli aspetti relativi appunto all'*ars* e al *pulchrum*. Come si è visto, in primo luogo è stato possibile individuare, per così dire, una retorica orientata a costituire questi oggetti tematici, quando cioè ci si è soffermati sull'origine e portata retorica di concetti come *ornatus*, *decens*, *conveniens* e *ordo*, delineando il confluire di molteplici tradizioni filosofiche, ma anche retoriche, da una parte ancora una volta di ispirazione agostiniana e dall'altra riconducibili alla tradizione ciceroniano-quintiliana. In questa direzione, inoltre, si è individuata una sorta di analogia nel pensiero autrecourtiano, un'analogia in cui i criteri legati soprattutto all'armonia e alla proporzionalità consentono di mantenere uniti i piani distinti dell'analogia tra discorso, conoscenza, creazione artistica, natura e collettività. Ma ancora una volta tale analogia è da leggersi come prospettiva probabile con cui si interpreta il reale.

Forse sono proprio le tradizioni, le discipline, le tematiche differenti, come appunto quelle relative all'*ars* e al *pulchrum*, dove certamente la retorica ha un ruolo centrale, a confluire nel lungo periodo nella tematizzazione di un'area di riflessione specifica che diviene disciplina, a confluire cioè nella definizione dell'estetica nel 1735 a opera di Baumgarten. Mentre il neologismo *estetica* è stato forgiato appunto in questa data da Baumgarten, la disciplina, come hanno sottolineato alcuni studiosi², ha avuto nel corso della

2 Cfr. E. Franzini, *L'estetica del Settecento*, il Mulino, Bologna 1995, p. 32 che più specificamente parla di una "ricca varietà di fenomeni diversi" presenti da secoli: "Baumgarten o Vico, Lessing o Kant o qualsivoglia altro più o meno consapevole fondatore le dispute storiografiche vogliono imporre, non muta in ogni caso il carattere generale di quella che oggi chiamiamo 'estetica del Settecento', cioè il suo essere una ricca varietà di fenomeni diversi, teorie e idee che, sia pure a volte presenti da secoli, sin dall'antichità classica in certi casi, vengono tutti insieme a esibirsi, con un'ampiezza qualitativa e quantitativa che non ha alcun precedente, all'interno di un quadro in cui si incrociano complessità e confusione. Si verifica una grande commistione di elementi filosofici con altre tradizioni, critiche, retoriche o poetiche: ma il Settecento sa trovare punti di riferimento, nuclei essenziali che permettono di raccogliere il senso

storia molti “inizi”. Considerando che il termine “inizio” nella sua origine latina, *ineo*, significa anche intraprendere e rinvia all’inizio di una impresa, si è sottolineato che a differenza della nascita che accade una sola volta, l’inizio è invece reiterabile. Si possono perciò individuare differenti discipline, come la teologia, la retorica, la poetica, la filologia, la teoria della pittura e molte altre come appunto inizi dell’estetica³. Baumgarten avrebbe quindi sistematizzato e sintetizzato un materiale molteplice ed eterogeneo⁴, fino a giungere alla definizione della disciplina con cui nel corso della storia diversi autori si sono confrontati.

Nel lungo periodo, perciò, l’origine retorica dei termini che si sono studiati in relazione alla concettualizzazione della bellezza e dell’arte nello specifico contesto del pensiero di Nicola di Autrecourt ha forse costituito uno degli “inizi” in cui questi orizzonti tematici sono poi divenuti oggetto di una nuova disciplina, in un’età moderna che appunto presuppone in prospettiva diacronica termini e concetti, ma che sempre “risemantizza”, orizzonti cioè che certamente vengono inquadrati in architetture concettuali assai differenti, non ultima la peculiare importanza della sensibilità. Senza ricorrere alle fuorvianti categorie storiografiche di “precorrimento” e “anticipazione”, senza stabilire nessi causali in un percorso storico plurisecolare, si può forse affermare che una certa linea del pensiero tardomedievale, con il suo rifiuto di costruire una metafisica su basi solide e definitive, con il suo appello all’individuale e alla conoscenza dei sensi, con il suo riferimento all’ambito del probabile, del circostanziale, del retorico, pur senza rinunciare a modalità con cui cogliere le *essenze*, presenta, pur all’interno di questo arco storico,

delle meditazioni senza disperderne o annullarne la varietà comunicativa e la forza espressiva”. Su questo tema vedi anche: E. Franzini, *Introduzione all’estetica*, il Mulino, Bologna 2012, pp. 9-11; B. Saint-Girons, *L’esthétique: problème de définition*, in *L’esthétique naît-elle au XVIII^e siècle?*, a cura di S. Trottein, Presses universitaires de France, Paris 2000, pp. 81-117.

3 Cfr. *ivi*, pp. 99-100.

4 Vedi ad esempio: S. Tedesco, *L’estetica di Baumgarten*, Centro Internazionale Studi di Estetica, Palermo 2000, pp. 31-45.

una propria *specificità* nel porre a tema oggetti come appunto l'*ars* e il *pulchrum* secondo uno stile di pensiero di carattere *retorico*.

Si può dunque concludere considerando come forse davvero il pensiero autrecourtiano sia rilevante al fine di delineare una “storia critica della filosofia”, come ebbe a dire Mario Dal Pra⁵. E appare tale proprio perché presenta un modello critico di ragione⁶, che costantemente problematizza i dati acquisiti, che non si spinge oltre ai limiti consentiti alla conoscenza umana, se non consapevole della natura congetturale e scarsamente probabile delle sue ipotesi, che costantemente *dialoga* con lo scetticismo⁷, ma che tuttavia non rinuncia a proporre una spiegazione possibile del senso dell'essere. Si tratta di un senso possibile dell'essere che intrinsecamente si presenta come esigenza pratica, per così dire civile e politica – e in un certo senso, entro la dimensione civile e politica, anche religiosa – in quanto sia la possibilità di una conoscenza certa sia l'ipotesi dell'eternità delle cose, sembrano appartenere al medesimo motivo di fondo che anima il pensiero autrecourtiano, un motivo eminentemente progettuale, che porta appunto la riflessione filosofica a mostrare la sua fondazione e portata *retorica* proprio in quanto pronta a garantire, per il bene dell'uomo, una certezza possibile della conoscenza come pure una concezione della natura bella e ordinata secondo armonia e proporzioni.

5 M. Dal Pra, *Nicola di Autrecourt*, cit., p. 190: “allo sforzo che da più parti si sta oggi compiendo per sciogliersi da un uso puramente intellettualistico della ragione reca certamente conforto tutta l'indagine critica del maestro d'Autrecourt [...] La filosofia contemporanea, proseguendo su questa strada, potrebbe portare a più intensa maturazione quella storia del pensiero critico, alla quale l'età medievale (nonostante tutte le apparenze in contrario) portò così largo contributo e nella quale Nicola d'Autrecourt occupa un posto che non gli può essere contestato”.

6 Vedi la raccolta di studi: A. Banfi (a cura di), *La crisi dell'uso dogmatico della ragione*, Fratelli Bocca editori, Roma-Milano 1953 e in particolare il primo saggio di Antonio Banfi: *Osservazioni sull'uso critico della ragione* in cui si individua forse una delle coordinate teoriche di fondo che orienta questa linea di ricerca dalpraiana e che qui si condivide.

7 M. Parodi, *Scetticismo e retorica in Nicola d'Autrecourt*, cit., pp. 375-376.

BIBLIOGRAFIA

Testi

- Agostino, *Contro gli accademici*, introduzione, traduzione, note e apparati di G. Catapano, Bompiani, Milano 2005.
- Agostino, *Il maestro*, a cura di M. Parodi, BUR, Milano 1996.
- Albertus Magnus, *Logica*, in Id., *Opera omnia*, ed. A. Borgnet, apud Ludovicum Vivès, Paris 1890.
- Albertus Magnus, *Super De div. nom. (De pulchro)*, ed. R. Busa (edizione online: www.corpusthomicum.org – ultimo accesso luglio 2019).
- Anselmo d’Aosta, *De Veritate*, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di S. Vanni Rovighi, Laterza, Roma 2008 (I ed.: 1969).
- Anselmo d’Aosta, *Monologio e Proslogio*, a cura di I. Sciuto, Bompiani, Milano 2009.
- Anselmus Cantuariensis, *De veritate*, in Id., *Opera Omnia*, vol. I, ed. F.S. Schmitt, Th. Nelson, Edinburgh 1946, pp. 173-199.
- Aristotele, *Retorica*, in *Poetica e retorica*, a cura di M. Zanatta, UTET, Torino 2004.
- Aristoteles (Latinus), *Rhetorica*, Guillelmus de Morbeka translator Aristotelis (*Aristoteles Latinus XXXI.1-2*), in *Translatio Anonyma sive Vetus et Translatio Guillelmi de Moerbeka*, ed. B. Schneider, Brill, Leiden 1978, pp. 159-321.
- Augustinus, *Confessiones*, in J.-P. Migne, *PL 32*, Paris 1841.
- Augustinus, *Confessiones*, Città Nuova Editrice, Roma (edizione online: www.augustinus.it – ultimo accesso luglio 2019).
- Augustinus, *Contra Academicos*, in J.-P. Migne, *PL 32*, Paris 1841.
- Augustinus, *De Genesi ad Litteram libri duodecim*, Città Nuova Editrice, Roma (edizione online: www.augustinus.it – ultimo accesso luglio 2019).
- Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos*, Città Nuova Editrice, Roma (edizione online: www.augustinus.it – ultimo accesso luglio 2019).

- Augustinus, *De magistro*, Città Nuova Editrice, Roma (edizione online: www.augustinus.it – ultimo accesso dicembre 2020).
- Augustinus, *De musica*, in J.-P. Migne, *PL* 32, Paris 1841.
- Augustinus, *De musica*, Città Nuova Editrice, Roma (edizione online: www.augustinus.it – ultimo accesso luglio 2019).
- Augustinus, *De quantitate animae*, in J.-P. Migne, *PL* 32, Paris 1841.
- Augustinus, *De trinitate*, in J.-P. Migne, *PL* 42, Paris 1841.
- Augustinus, *De trinitate*, Città Nuova Editrice, Roma (edizione online: www.augustinus.it – ultimo accesso luglio 2019).
- Augustinus, *De vera religione*, in J.-P. Migne, *PL* 34, Paris 1841.
- Augustinus, *De vera religione*, Città Nuova Editrice, Roma (edizione online: www.augustinus.it – ultimo accesso luglio 2019).
- Augustinus Hipponensis (dubium), *Principia rhetorices*, (CPL 1556, LLA 691), in *Rhetores latini minores*, ed. C. Halm, in aedibus B.G. Teubneri, Lipsiae 1863, pp. 135-151.
- Boethius, *De topicis differentiis*, (CPL 0889), ed. D.Z. Nikitas, Athènes-Paris-Bruxelles 1990.
- Boezio (Severino), *Le differenze topiche*, introduzione, traduzione, note e apparati di F. Magnano, Bompiani, Milano 2017.
- Bonaventura da Bagnoregio, *Breuiiloquium*, in Id., *Opera omnia*, vol. 5, ed. PP. Collegii a S. Bonaventura, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1891, pp. 201-291 (edizione digitale consultabile in LLT – Library of Latin Texts).
- Bonaventura da Bagnoregio, *Collationes in Hexaemeron*, ed. F. Delorme, Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, vol. 8, Ad Claras Aquas, Firenze 1934, pp. 1-275 (edizione digitale consultabile in LLT – Library of Latin Texts, Brepols).
- Bonaventura da Bagnoregio, *Commentarius in Euangelium sancti Iohannis*, in Id., *Opera omnia*, vol. 6, ed. PP. Collegii a S. Bonaventura, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1893, pp. 239-530 (edizione digitale consultabile in LLT – Library of Latin Texts, Brepols).
- Bonaventura da Bagnoregio, *Commentarius in librum Sapientiae*, in Id., *Opera omnia*, vol. 6, ed. PP. Collegii a S. Bonaventura, Firenze 1893, pp. 107-233 (edizione digitale consultabile in LLT – Library of Latin Texts, Brepols).
- Bonaventura da Bagnoregio, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, in Id., *Opera omnia*, voll. 1-4, ed. PP. Collegii a S. Bonaventura, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) Firenze 1882-1889 (edizione digitale consultabile in LLT – Library of Latin Texts, Brepols).

- Bonaventura da Bagnoregio, *De reductione artium ad theologiam*, in Id., *Opera omnia*, vol. 5, ed. PP. Collegii a S. Bonaventura, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) Firenze 1891, pp. 319-325 (edizione digitale consultabile in LLT – Library of Latin Texts, Brepols).
- Bonaventura da Bagnoregio, *Itinerarium mentis in Deum*, in Id., *Opera omnia*, vol. 5, ed. PP. Collegii a S. Bonaventura, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) Firenze 1891, pp. 295-313 (edizione digitale consultabile in LLT – Library of Latin Texts, Brepols).
- Bonaventura da Bagnoregio, *Itinerario della mente verso Dio*, a cura di M. Parodi, M. Rossini, Biblioteca universale Rizzoli, Milano 1994.
- Bonaventura da Bagnoregio, *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis*, in Id., *Opera omnia*, vol. 5, ed. PP. Collegii a S. Bonaventura, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) Firenze 1891, pp. 45-115 (edizione digitale consultabile in LLT – Library of Latin Texts, Brepols).
- Cassiodorus, *Institutiones*, in Clavis Patrum Latinorum (CPL) 0906 (edizione digitale consultabile in LLT – Library of Latin Texts, Brepols).
- Cicero (Marcus Tullius), *Lucullus*, in Id., *Academicorum reliquiae cum Lucullo*, ed. O. Plasberg, Teubner, Leipzig 1922.
- Cicerone (Marco Tullio), *Gli Academica di Cicerone*, in *Scettici antichi*, traduzione italiana a cura di A. Russo, UTET, Torino 1978, pp. 425-537.
- Cicerone (Marco Tullio), *De inventione*, introduzione, traduzione e note a cura di M. Greco, Mario Congedo Editore, Galatina 1998.
- Cicerone (Marco Tullio), *De officiis*, in Id., *Opere politiche e filosofiche*, vol. 1, a cura di L. Ferrero, N. Zorzetti, UTET, Torino 1974.
- Cicerone (Marco Tullio), *Dell'oratore*, con un saggio introduttivo di E. Narducci, BUR, Milano 2016 (I ed.: 1994).
- Cicerone (Marco Tullio), *Orator*, in Id., *Opere retoriche*, vol. 1, a cura di G. Norcio, UTET, Torino 1970.
- Cicerone (Marco Tullio), *Topica*, in Id., *Qual è il miglior oratore; Le suddivisioni dell'arte oratoria; I topici*, a cura di G.G. Tissoni, in *Tutte le opere di Cicerone*, vol. 17, Mondadori, Milano 1973.
- Cicerone (Pseudo), *La retorica a Gaio Erennio*, a cura di F. Cancelli, Mondadori, Milano 1998.
- Dionysius Areopagita secundum translationem quam fecit Iohannes Scotus seu Eriugena*, ed. Ph. Chevallier et alii, Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des trad. latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage etc., 1937-1951:

De caelesti hierarchia

De diuinis nominibus

De ecclesiastica hierarchia

De mystica theologia

Epistulae

Guillemi de Ockham, *Expositio in libros Physicorum Aristotelis*, in Id., *Opera Philosophica* IV, ed. V. Richter, G. Leibold, The Franciscan Institute of St. Bonaventure University, New York 1985 (edizione digitale consultabile in LLT – Library of Latin Texts, Brepols).

Guillemi de Ockham, *Ordinatio*, in Id., *Opera Theologica* II, ed. S. Brown OFM, The Franciscan Institute of St. Bonaventure, New York 1970 (edizione digitale consultabile in LLT – Library of Latin Texts, Brepols).

Guillemi de Ockham, *Ordinatio*, in Id., *Opera Theologica* IV, ed. G.I. Etzkorn, F.E. Kelley, The Franciscan Institute of St. Bonaventure University, New York 2000 (edizione digitale consultabile in LLT – Library of Latin Texts, Brepols).

Guillemi de Ockham, *Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis*, in Id., *Opera Philosophica* VI, ed. S. Brown, The Franciscan Institute of St. Bonaventure University, New York 1984 (edizione digitale consultabile in LLT – Library of Latin Texts, Brepols).

Guillemi de Ockham, *Tractatus de quantitate*, in Id., *Opera Theologica* X, ed. C.A. Grassi, The Franciscan Institute of St. Bonaventure University, New York 1986 (edizione digitale consultabile in LLT – Library of Latin Texts, Brepols).

Iohannes Duns Scotus, *Lectura* II, in Id., *Opera omnia*, vol. 19, ed. Commissio Scotistica, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1993 (edizione digitale consultabile in LLT – Library of Latin Texts, Brepols).

Iohannes Duns Scotus, *Ordinatio* I, in Id., *Opera omnia*, voll. 5 e 6, ed. C. Balić *et alii*, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1959 (edizione digitale consultabile in LLT – Library of Latin Texts, Brepols).

Iohannes Duns Scotus, *Ordinatio* III, in Id., *Opera omnia*, vol. 9, ed. B. Hechich *et alii*, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 2006 (edizione digitale consultabile in LLT – Library of Latin Texts, Brepols).

Iohannes Sarisberiensis, *Metalogicon*, in *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis (CCCM)* 98, ed. J.B. Hall, K.S.B. Keats-Rohan, Brepols, Turnhout 1991 (edizione digitale consultabile in LLT – Library of Latin Texts, Brepols).

- Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum siue Originum*, in *Clavis Patrum Latinorum* (CPL) 1186 (edizione digitale consultabile in LLT – Library of Latin Texts, Brepols).
- Iulius Victor, *Ars rhetorica*, ed. R. Giomini, M.S. Celentano, Teubner 1980.
- Jean de Salisbury, *Metalogicon*, présentation, traduction, chronologie, index et notes par F. Lejeune, Vrin, Paris 2009.
- Leone XIII, *Aeterni Patris*, Lettera enciclica di sua santità Leone PP. XIII, Roma, presso S. Pietro, 4 agosto 1879, reperibile online: http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_1-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html.
- Marius Victorinus, *Explanationes in Ciceronis Rhetoricam* (CPL 1544, LLA 564.6), ed. A. Ippolito, Brepols, Turnhout 2006.
- Nicholas d'Autrecourt, *Correspondance; Articles condamnés*, texte latin établi par L.M. de Rijk, introduction, traduction et notes par C. Grel-lard, Vrin, Paris 2001.
- Nicholas of Autrecourt, *Nicholas of Autrecourt: his correspondence with master Giles and Bernard of Arezzo: a critical edition from the two Parisian manuscripts with an introduction*, English translation, explanatory notes and indexes, ed. L.M. de Rijk, Brill, Leiden 1994.
- Nicholaus of Autrecourt, *Exigit ordo executionis et Quaestio Utrum visio creaturae rationalis beatificabilis per Verbum possit intendi naturaliter*, in R. O'Donnell, *Nicholaus of Autrecourt*, in “*Mediaeval Studies*” I (1939), pp. 179-280.
- Nicola di Autrecourt, *Il “Trattato”*, a cura di A. Musu, Edizioni ETS, Pisa 2009.
- Petrus Aureoli, *Exornaciones verborum*, ed. W.O. Duba, 2010, consultabile on-line all'indirizzo: <http://www.peterauriol.net/auriol-pdf/Aurio-lexornaciones.pdf> (ultimo accesso dicembre 2020).
- Petrus Aureolus, *Scriptum super Primum Sententiarum*, 2 voll., ed. E.M. Buytaert, The Franciscan Institute St. Bonaventure, New York 1952-1956.
- Petrus Ioannis Olivi, *Epistola ad fratrem R.*, texte établi par C. Kilmer, E. Marmursztejn, révisé, introduit et annoté par S. Piron, in “*Archivum Franciscanum Historicum*”, 91, n. 1 (1998), pp. 33-64.
- Petrus Iohannis Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, ed. B. Jansen, Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevii, voll. IV-VI, Quaracchi, Firenze 1922-1926 (edizione digitale consultabile in LLT – Library of Latin Texts, Brepols).

- Priscianus, *Prisciani Institutiovm grammaticvrum*, in *Grammatici latini*, vol. 3, aedibvs B.G. Teubneri, Lipsiae 1857 (edizione digitale consultabile in LLT – Library of Latin Texts, Brepols).
- Quintiliano, *Institutio oratoria*, 2 voll., edizione con testo a fronte a cura di A. Pennacini, Einaudi, Torino 2001.
- Quintiliano, *L'istituzione oratoria*, 2 voll., a cura di R. Faranda, P. Pechiura, UTET, Torino 1979.
- Radulphus Brito, *Quaestiones super libro Topicorum Boethii*, in N.J. Green-Pedersen, J. Pinborg, *Radulphus Brito: Commentary on Boethius' De differentiis topicis & The Sophism "Omnis homo est omnis homo"*, in "Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin", 26, 1978, pp. 1-92.
- Robert Grosseteste, *De colore*, in *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, bischofs von Lincoln*, a cura di L. Baur, Aschendorffschen, Münster 1912, pp. 78-79.
- Robert Grosseteste, *De iride*, in *Die Philosophischen Werke des Robert Grosseteste, bischofs von Lincoln*, a cura di L. Baur, Aschendorffschen, Münster 1912, pp. 72-78.
- Robert Grosseteste, *Hexaëmeron*, ed. R.C. Dales, S. Gieben OFM, The Oxford University Press, London 1982.
- Sugerius Sancti Dionysii Abbas, *Liber de rebus in administratione sua gestis*, PL 186 (edizione digitale consultabile in LLT – Library of Latin Texts, Brepols).
- Thomas de Aquino, *In Aristotelis libros Posteriorum Analyticorum*, ed. Leonina, t. I, Roma-Paris 1882.
- Vitruvio (Marco Vitruvio Pollione), *De Architectura*, a cura di L. Migotto, Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1990.
- Vitruvio, *De architectura*, 2 voll., a cura di P. Gros, Einaudi, Torino 1997.

Studi

- Aertsen J.A., *Beauty in the Middle Ages: a Forgotten Transcendental?*, in "Medieval Philosophy and Theology", 1, 1991, pp. 68–97.
- Aertsen J.A., *The Triad "True-Good-Beautiful". The Place of Beauty in the Middle Ages*, in *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale: actes du 11. Congrès international de philosophie médiévale de la Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale*

- (S.I.E.P.M.): Porto, du 26 au 31 août 2002, a cura di M.C. Pacheco, J.F. Meirinhos, Brepols, Turnhout 2006.
- Aertsen J.A., *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, Brill, Leiden-Boston 2012.
- Alessio F., *Introduzione a Bacone*, Laterza, Roma-Bari 1985.
- Alici L. (a cura di), *Interiorità e intenzionalità in S. Agostino. Atti del I e II Seminario Internazionale del Centro di Studi di Perugia*, Istitutum Patristicum Augustinianum, Roma 1990.
- Banfi A. (a cura di), *La crisi dell'uso dogmatico della ragione*, Fratelli Bocca Editori, Roma-Milano 1953.
- Beltran E., *Les Questions sur la Rhétorique d'Aristote de Jean de Jandun*, in G. Dahan, I. Rosier-Catach (a cura di), *La rhétorique d'Aristote. Tradition et commentaires de l'antiquité au XVII^e siècle*, Vrin, Paris 1998, pp. 153-167.
- Bérubé C., *La connaissance de l'individuel au Moyen Âge*, P.U.F.-P.U. du Canada, Montreal-Paris 1964.
- Bettoni E., *Le dottrine filosofiche di Pier Giovanni Olivi*, Vita e Pensiero, Milano 1954.
- Biard J., *Science et rhétorique dans les Questions sur la rhétorique de Jean Buridan*, in G. Dahan, I. Rosier-Catach (a cura di), *La rhétorique d'Aristote. Tradition et commentaires de l'antiquité au XVII^e siècle*, Vrin, Paris 1998, pp. 135-152.
- Biard J., *Intention et presence: la notion de presentialitas au XIV^e siècle*, in *Ancient and medieval theories of intentionality*, a cura di D. Perler, Brill, Leiden-Boston-Köln 2001, pp. 165-282.
- Biard J., Mariani Zini F. (a cura di), *Les lieux de l'argumentation. Histoire du syllogisme topique d'Aristote à Leibniz*, Brepols, Turnhout 2009.
- Blumenberg H., *La legittimità dell'età moderna*, traduzione italiana di C. Marelli, Marietti, Genova 1992.
- Bonazzi M., *La virtù di Creonte: qualche osservazione sul rapporto tra epieikeia e dike*, in "Aevum Antiquum" N.S.9, 2009, pp. 37-40.
- Bonfiglioli S., Marmo C. (a cura di), *Retorica e scienze del linguaggio. Teorie e pratiche dell'argomentazione e della persuasione*, Aracne, Roma 2005.
- Boulnois O., Moulin I. (a cura di), *Le beau et la beauté au Moyen Âge*, Vrin, Paris 2018.
- Brumberg-Chaumont J. (a cura di), *Ad notitiam ignoti: L' 'Organon' dans la 'translatio studiorum' à l'époque d'Albert le Grand*, Brepols, "Studia Artistarum", 37, Brepols, Turnhout 2013.

- Calboli G., *Cicero, Rhetorica ad C. Herennium, glossatori e dettatori: la forza di una falsa attribuzione*, in *Atti del XIII Colloquium Tullianum (Milano, 27-29 marzo 2008)*, in “Ciceroniana online”, 13, 2009, pp. 117-140.
- Calcante C.M., *Architettura e iconismo: retorica dei genera dicendi e teoria degli ordini architettonici in Vitruvio*, in “Cahiers des études anciennes”, XLVIII: *Vitruve. Vitruve dans l'Antiquité*, 2011, pp. 119-139 (<https://journals.openedition.org/etudesanciennes/317> – ultimo accesso novembre 2020).
- Callebat L., *Rhétorique et architecture dans le De architectura de Vitruve*, in P. Gros (a cura di), *Le Projet de Vitruve: objet, destinataires et réception du De architectura. Actes du colloque international organisé par l'École française de Rome, l'Institut de recherche sur l'architecture antique du CNRS et la Scuola normale superiore de Pise (Rome, 26-27 mars 1993)*, de Boccard, Paris 1994 pp. 31-46.
- Camargo M., *Defining Medieval Rhetoric*, in C.J. Mews, C.J. Nederman, R.M. Thomson (a cura di), *Rhetoric and renewal in the Latin West 1100-1540: essays in honour of John O. Ward*, Brepols, Turnhout 2003, pp. 21-34.
- Caroti S., Grellard C. (a cura di), *Nicolas d'Autrécourt et la Faculté des arts de Paris, 1317-1340: actes du Colloque de Paris, 19-21 mai 2005*, Stilgraf, Cesena 2006.
- Carruthers M., *The Experience of Beauty in the Middle Ages*, Oxford University Press, Oxford 2013.
- Casagrande C., Vecchio S., *Passioni dell'anima. Teorie e usi degli affetti nella cultura medievale*, SISMEL Edizioni del Galluzzo, Firenze 2015.
- Corvino F., *Konstanty Michalski (1879-1947)*, in “Rivista critica di storia della filosofia”, 13, 1959, pp. 206-220.
- Costa J., *Jean de Jandun: la rhétorique comme révolte*, in F. Woerther (a cura di), *Commenting on Aristotle's Rhetoric, from Antiquity to the Present / Commenter la Rhétorique d'Aristote, de l'Antiquité à la période contemporaine*, Brill, Leiden 2018, pp. 153-173.
- Courrènt M., *Du sublime en architecture: le De architectura de Vitruve lu et commenté par Lucien de Samosate dans Hippias ou les bains*, in “Cahiers des études anciennes”, LVI: *Sublime et sublimation dans l'imaginaire gréco-romain*, 2019, pp. 91-107 (<https://journals.openedition.org/etudesanciennes/1236> – ultimo accesso novembre 2020).
- Courtenay W.J., *Ockham and ockhamism. Studies in the Dissemination and Impact of His Thought*, Brill, Leiden-Boston 2008.
- Cousin J., *Études sur Quintilien*, 2 voll., Boivin, Paris 1936.

- Cullen C.M., *Bonaventure's Aesthetic Imperative*. Pulcherrimum Carmen, in A.M. Ramos (a cura di), *Beauty and the Good: Recovering the Classical Tradition from Plato to Duns Scotus*, Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2020, pp. 251-268.
- D'Angelo E., Ziolkowski J. (a cura di), *Auctor et auctoritas in Latinis Medii Aevi litteris: proceedings of the 6th Congress of the International Medieval Latin Committee: (Benevento-Naples, November 9-13, 2010)*, SISMEL Edizioni del Galluzzo, Firenze 2014.
- D'Onofrio G., *Dalla vera philosophia alla theologia poetica: la Stanza della Segnatura. Per un'estetica medievale*, in *L'estetica nel pensiero tardo-antico, medievale e umanistico. Atti del convegno svoltosi a Fisciano, 17-19 dicembre 2012*, a cura di R. de Filippis, Brepols, Turnhout (pubblicazione in corso).
- Dahan G., Rosier-Catach I. (a cura di), *La rhétorique d'Aristote. Tradition et commentaires de l'antiquité au XVII^e siècle*, Vrin, Paris 1998.
- Dahan G., *L'entrée de la rhétorique d'Aristote dans le monde latin entre 1240 et 1270*, in G. Dahan, I. Rosier-Catach (a cura di), *La rhétorique d'Aristote. Tradition et commentaires de l'antiquité au XVII^e siècle*, Vrin, Paris 1998, pp. 65-86.
- Dal Pra M., *Premessa*, in "Rivista di storia della filosofia", 1, 1946, pp. 1-3.
- Dal Pra M., *A proposito di trascendentalismo della prassi*, in "Rivista critica di storia della filosofia", 5, n. 4, 1950, pp. 305-309.
- Dal Pra M., *Giovanni di Salisbury*, Bocca, Milano 1951.
- Dal Pra M., *Nicola di Autrecourt*, Bocca, Milano 1951.
- Dal Pra M., *Deduzione dell'azione e salto qualitativo*, in "Rivista critica di storia della filosofia", 7, n. 4, 1952, pp. 300-303.
- Dal Pra M., *Ancora trascendentalismo della prassi*, in "Rivista critica di storia della filosofia", 7, n. 2, 1952, pp. 305-309.
- Dal Pra M., *La fondazione dell'empirismo e le sue aporie nel pensiero di Nicola di Autrecourt*, in "Rivista critica di storia della filosofia", 7, n. 5, 1952, pp. 389-402.
- Dal Pra M., *Del "superamento" nella storiografia filosofica*, in "Rivista critica di storia della filosofia", 11, n. 2, 1956, pp. 218-226.
- Dal Pra M., Minazzi F., *Ragione e storia. Mezzo secolo di filosofia italiana*, Rusconi, Milano 1992.
- Dal Pra e il medioevo*, "Doctor Virtualis", 4, 2005.
- De Bruyne E., *Études d'esthétique médiévale*, (I ed.: 1946), 2 voll., Albin Michel, Paris 1998.

- De Bruyne E., *L'esthétique du Moyen Âge*, (I ed.: 1947), in Id., *Études d'esthétique médiévale*, vol. 2, Albin Michel, Paris 1998, pp. 371-626.
- Denery II D.G., *The Appearance of Reality: Peter Aureol and the Experience of Perceptual Error*, "Franciscan Studies", 55, 1998, pp. 27-52.
- Denery II D.G., *Seeing and Being Seen in the Later Medieval World. Optics, Theology and Religious Life*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.
- Denery II D.G., *Nicholas of Autrecourt on saving the appearances*, in S. Caroti, C. Grellard, *Nicolas d'Autrecourt et la Faculté des arts de Paris, 1317-1340: actes du Colloque de Paris, 19-21 mai 2005*, Stilgraf, Cesena 2006, pp. 65-84.
- Deproost P.-A., *La quête augustinienne du sublime dans les Confessions, un parcours sur les chemins de l'intériorité*, in "Cahiers des études anciennes", LVI: *Sublime et sublimation dans l'imaginaire gréco-romain*, 2019, pp. 225-237 (<https://journals.openedition.org/etudesanciennes/1317> – ultimo accesso novembre 2020).
- Di Martino C., *Il ruolo della intentio nell'evoluzione della psicologia di Agostino: dal De libero arbitrio al De Trinitate*, in "Revue des Études Augustiniennes", 46, n. 2, 2000, pp. 173-198.
- Di Stefano E., *Zeusi e la bellezza di Elena*, in "Fieri. Annali del Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Saperi", 1, 2004, pp. 77-86.
- Duba W.O., *Peter Auriol the Rhetorician: A Recently Discovered Treatise on Rhetorical Figures*, "Bulletin de Philosophie Médiévale", 51, 2009, pp. 63-73.
- Eco U., *Il problema estetico in Tommaso d'Aquino*, seconda edizione, Bompiani, Milano 1970.
- Eco U., *Scritti sul pensiero medievale*, Bompiani, Milano 2012.
- Eco U., *Arte e bellezza nell'estetica medievale*, (I ed.: 1987), in Id., *Scritti sul pensiero medievale*, Bompiani, Milano 2012, pp. 21-259.
- Eco U., *Il problema estetico in Tommaso d'Aquino*, (I ed.: 1956), in Id., *Scritti sul pensiero medievale*, Bompiani, Milano 2012, pp. 261-501.
- Eco U., *Uso e interpretazione dei testi medievali*, in Id., *Scritti sul pensiero medievale*, Bompiani, Milano 2012, pp. 969-1027.
- Eco U., *Reply to John Marenbon*, in *The philosophy of Umberto Eco*, a cura di S.G. Beardsworth, R.E. Auxier, Open Court, Chicago 2017, pp. 95-101.
- Fedriga R., *Le migliori intenzioni. Una ricerca di storia delle idee*, CUEM, Milano 2002.
- Fedriga R., *Dal Pra e lo scetticismo medievale*, in "Doctor Virtualis", 4, 2005, pp. 59-77.

- Fontanier J.-M., *La beauté selon saint Augustin*, P.U.R, Rennes 2008.
- Formaggio D., *L'arte*, ISEDI, Milano 1973.
- Franzini E., *Fenomenologia. Introduzione tematica al pensiero di Husserl*, Franco Angeli, Milano 1991.
- Franzini E., *L'estetica del Settecento*, il Mulino, Bologna 1995.
- Franzini E., *L'altra ragione: sensibilità, immaginazione e forma artistica*, Il Castoro, Milano 2007.
- Franzini E., *La rappresentazione dello spazio*, Mimesis, Milano-Udine 2011.
- Franzini E., *Introduzione all'estetica*, il Mulino, Bologna 2012.
- Franzini E., *Il sublime come idea estetica*, in "Studi di estetica", 43, n. 1, 2015, pp. 45-67 (<http://mimesisedizioni.it/journals/index.php/studi-di-estetica/article/view/406> – ultimo accesso novembre 2020).
- Franzini E., *Scorgere l'invisibile. Per un'estetica cristiana*, in *Storia del cristianesimo 2: L'età medievale (secoli 8-15)*, a cura di M. Benedetti, Carocci, Roma 2015, pp. 345-367.
- Franzini E., *Phenomenology*, in F. Vercellone, S. Tedesco (a cura di), *Glossary of Morphology*, Springer, Cham 2020 https://doi.org/10.1007/978-3-030-51324-5_91.
- Fredborg K.M., *The Commentary of Thierry of Chartres on Cicero's De inventione*, in "Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin", 7, 1971, pp. 1-36.
- Fredborg K.M., *The Commentaries on Cicero's De inventione and Rhetorica ad Herennium by William of Champeaux*, in "Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin", 17, 1976, pp. 1-39.
- Fredborg K.M., *The Scholastic Teaching of Rhetoric in the Middle Ages*, in "Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin", 55, 1987, pp. 85-105.
- Fredborg K.M., *John Buridan on Rhetoric: The Quaestiones super Rhetoricam Aristotelis*, in F. Woerther (a cura di), *Commenting on Aristotle's Rhetoric, from Antiquity to the Present / Commenter la Rhétorique d'Aristote, de l'Antiquité à la période contemporaine*, Brill, Leiden 2018, pp. 174-210.
- Friedman R.L., *Peter Auriol*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), E.N. Zalta (ed.), URL <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/auriol/> (ultimo accesso novembre 2020).
- Frydman B., Meyer M. (a cura di), *Chaim Perelman. De la nouvelle rhétorique à la logique juridique*, Presses Universitaires de France, Paris 2012.

- Fumagalli Beonio-Brocchieri Mt., *L'estetica medievale*, il Mulino, Bologna 2002.
- Fumaroli M., *L'Âge de l'éloquence: rhétorique et res literaria de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Droz, Paris 1980.
- Fumaroli M., *Le Poète et le Roi, Jean de La Fontaine et son siècle*, Éditions de Fallois, Paris 1997.
- Fumaroli M., *La Querelle des Anciens et des Modernes (XVII^e-XVIII^e siècles)*, Gallimard, Paris 2001.
- Galand P. et alii (a cura di), *Quintilien ancien et moderne*, Brepols, Turnhout 2010.
- Genette G., *Figures (I-V)*, Le Seuil, Paris 1966-2002.
- Ghisalberti A., *Introduzione a Ockham*, Laterza, Roma-Bari 1976.
- Giuliani A., *Il concetto di prova: contributo alla logica giuridica*, Giuffrè, Milano 1961.
- Giuliani A., *La controversia. Contributo alla logica giuridica*, in "Studi nelle scienze giuridiche e sociali", vol. 39, pubblicati dall'Istituto di esercitazioni presso la Facoltà di giurisprudenza dell'Università di Pavia, Tipografia del libro, Pavia 1966.
- Grassi O., *Intenzionalità. La dottrina dell'esse apparens nel secolo XIV*, Marietti 1820, Genova-Milano 2005.
- Grassi O., *La critica alla substantia nella polemica antiaristotelica di Nicola d'Autrecourt*, in *La filosofia medievale tra Antichità ed Età Moderna. Saggi in memoria di Francesco Del Punta*, a cura di A. Bertolacci, A. Paravicini Bagliani, SISMEL Edizioni del Galluzzo, Firenze 2017, pp. 449-470.
- Greco M., *Introduzione*, in Cicerone (Marco Tullio), *De inventione*, introduzione, traduzione e note a cura di M. Greco, Mario Congedo Editore, Galatina 1998, pp. 5-53.
- Grellard C., *Comment peut-on se fier à l'expérience? Esquisse d'une typologie des réponses médiévales au scepticisme*, in "Quaestio", 4, 2004, pp. 113-135.
- Grellard C., *L'usage des nouveaux langages d'analyse dans la Quaestio de Nicolas d'Autrecourt. Contribution à la théorie autrecourtienne de la connaissance*, in *Quia inter doctores est magna dissensio. Les débats de philosophie naturelle à Paris au XIV^e siècle*, a cura di S. Caroti, J. Celeyrette, Leo S. Olschki, Firenze 2004, pp. 69-96.
- Grellard C., *Croire et savoir. Les principes de la connaissance selon Nicolas d'Autrecourt*, Vrin, Paris 2005.

- Grellard C., *Nicholas of Autrecourt's atomistic physics*, in *Atomism in Late Medieval Philosophy and Theology*, a cura di C. Grellard, A. Robert, Brill, Leiden-Boston 2009, pp. 107-126.
- Grellard C., *Nicholas of Autrecourt's Skepticism: The Ambivalence of Medieval Epistemology*, in *Rethinking the History of Skepticism: the Missing Medieval Background*, a cura di H. Lagerlund, Brill, Leiden 2010, pp. 119-143.
- Grellard C., *Academicus*, in *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, in "Textes et Études du Moyen Âge", 57, a cura di I. Atucha, D. Calma, C. König-Pralong, I. Zattero, Brepols, Turnhout 2011, pp. 7-18.
- Grellard C., *Jean de Salisbury et la renaissance médiévale du scepticisme*, Les Belles Lettres, Paris 2013.
- Grellard C., *The Nature of Intentional Objects in Nicholas of Autrecourt's Theory of Knowledge*, in *Intentionality, Cognition and mental Representation in Medieval Philosophy*, a cura di G. Klima, Fordham University Press, Berlin 2015, pp. 235-250.
- Grellard C., Lachaud F. (a cura di), *A Companion to John of Salisbury*, Brill, Leiden 2015.
- Grellard C., Lachaud F. (a cura di), *Jean de Salisbury, nouvelles lectures, nouveaux enjeux*, SISMEL Edizioni del Galluzzo, Firenze 2018.
- Grellard C., *Le scepticisme au Moyen Âge, de saint Augustin à Nicolas d'Autrecourt. Réception et transformation d'un problème philosophique*, in "Cahiers philosophiques", 153, n. 2, 2018, pp. 55-78.
- Gründel J., *Die Lehre von den Umständen der Menschlichen Handlung im Mittelalter*, "Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters", vol. 39, n. 5, Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1963.
- Gruppo μ , *Retorica generale: le figure della comunicazione*, Bompiani, Milano 1976.
- Hadot P., *Marius Victorinus: recherches sur sa vie et ses oeuvres*, Études Augustiniennes, Paris 1971.
- Hübener W., *Ordo und mensura bei Ockham und Autrecourt*, in "Miscellanea Medievalia", 16, n. 1, 1983, pp. 103-117.
- Imbach R., Maierù A. (a cura di), *Gli studi di filosofia medievale fra Otto e Novecento: contributo a un bilancio storiografico. Atti del Convegno internazionale. Roma 21-23 settembre 1989*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1991.
- Iribarren I., *Question de style. Langage et méthode comme enjeux rhétoriques dans l'œuvre de Gerson*, in U. Zahnd (a cura di), *Language and Method. Historical and Historiographical Reflections on Medi-*

- eval Thought*, Rombach Verlag, Freiburg-in-Br.-Berlin-Wien 2017, pp. 183-221.
- Kaluza Z., *Pologne: un siècle de réflexions sur la philosophie médiévale*, in R. Imbach, A. Maierù (a cura di), *Gli studi di filosofia medievale fra Otto e Novecento*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1991, pp. 97-130.
- Kaluza Z., “*Serbi un sasso il nome*”: *une inscription de San Gimignano et la rencontre entre Bernard d’Arezzo et Nicolas d’Autrécourt*, in *Historia philosophiae medii aevii. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, a cura di O. Moijisch, O. Pluta, B.R. Grüner, Amsterdam-Philadelphia 1991, pp. 456-459.
- Kaluza Z., *Les sciences et leur langage. Note sur le statut du 29 décembre 1340 et le prétendu statut perdu contre Ockham*, in *Filosofia e teologia nel trecento: studi in ricordo di Eugenio Randi*, L. Bianchi (a cura di), Louvain-la-Neuve 1994, pp. 197-258.
- Kaluza Z., *Nicolas d’Autrécourt, ami de la vérité*, in “*Histoire Littéraire de la France*”, 42, n. 1, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Institut de France, Paris 1995.
- Kaluza Z., *Nicolas d’Autrécourt et la tradition de la philosophie grecque et arabe*, in A. Hasnawi, A. Elamrani-Jamal, M. Aouad (éds.), *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, Louvain-Paris 1997, pp. 365-393.
- Kaluza Z., *Voir: la clarté de la connaissance chez Nicolas d’Autrecourt*, in “*Micrologus*”, V, SISMEL Edizioni del Galluzzo, Firenze 1997, pp. 89-105.
- Kaluza Z., *Les catégories dans l’Exigit ordo. Etude de l’ontologie formelle de Nicolas d’Autrécourt*, in “*Studia Mediewistyczne*”, 33, 1998, pp. 97-124.
- Kaluza Z., *Eternité du monde et incorruptibilité des choses dans l’Exigit ordo de Nicolas d’Autrécourt*, in G. Alliney, L. Cova (a cura di), *Tempus, aevum, aeternitas. La concettualizzazione del tempo nel pensiero tardomedievale. Atti del Colloquio Internazionale, Trieste, 4-6 marzo 1999*, Leo S. Olschki, Firenze 2000, pp. 207-240.
- Kaluza Z., *La convenance et son rôle dans la pensée de Nicolas d’Autrécourt*, in *Méthodes et statut des sciences à la fin du Moyen Âge*, a cura di C. Grellard, Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve d’Ascq 2004, pp. 84-126.
- Kaluza Z., *La finalité de la nature selon Nicolas d’Autrécourt*, in *Quia inter doctores est magna dissensio. Les débats de philosophie naturelle*

- à Paris au XIV siècle, a cura di S. Caroti, J. Celeyrette, Leo S. Olschki, Firenze 2004, pp. 49-67.
- Kaluza Z., *Roger Bacon inspirateur inconnu de Nicolas d'Autrécourt? Le cas des Communia mathematica*, in D. Calma, Z. Kaluza (a cura di), *Regards sur les traditions philosophiques (12^e-16^e siècles)*, Leuven University Press, Leuven 2017, pp. 177-186.
- Kennedy L., *Philosophical Scepticism in England in the Mid-Fourteenth Century*, in "Vivarium", 21, n. 1, 1983, p. 35-57.
- König-Pralong C., *Le bon usage des savoirs: scolastique, philosophie et politique culturelle*, Vrin, Paris 2011.
- Kruft H.W., *Storia delle teorie architettoniche da Vitruvio al Settecento*, traduzione italiana a cura di M. Tosti-Croce, Laterza, Roma 1999.
- La metafora nel Medioevo*, "Doctor Virtualis", 3, 2004.
- Lafleur C. et alii (a cura di), *L'enseignement de la philosophie au 13^e siècle: autour du Guide de l'étudiant du ms. Ripoll 109: actes du colloque international*, in "Studia artistarum", 5, Brepols, Turnhout 1997.
- Lagerlund H. (a cura di), *Rethinking the History of Skepticism. The Missing Medieval Background*, Brepols, Leiden-Boston 2010.
- Lappe J., *Nicolaus von Autrecourt: sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften*, in "Beiträge", 6, n. 2, Münster 1908.
- Lausberg H., *Elementi di retorica*, il Mulino, Bologna 1968.
- Lewry P.O. OP, *Rhetoric at Paris and Oxford in the Mid-Thirteenth Century*, in "Rhetorica", 1, n. 1, 1983, pp. 45-63.
- Marenbon J., *Medieval and renaissance aesthetics*, in *A Companion to Aesthetics*, a cura di S. Davies et alii, Wiley-Blackwell, Malden-Oxford 2009, pp 22-32.
- Marenbon J., *Aesthetics*, in H. Lagerlund (a cura di), *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, Springer, Dordrecht 2011, pp. 26-32.
- Marenbon J., *Umberto Eco and Medieval Aesthetics*, in *The philosophy of Umberto Eco*, a cura di S.G. Beardsworth, R.E. Auxier, Open Court, Chicago 2017, pp. 77-94.
- Mariani Zini F., *Les topiques oubliées de Cicéron*, in J. Biard, F. Mariani Zini (a cura di), *Les lieux de l'argumentation. Histoire du syllogisme topique d'Aristote à Leibniz*, Brepols, Turnhout 2009, pp. 65-92.
- Marmo C., *Suspicio: A Key Word to the Significance of Aristotle's Rhetoric in Thirteenth Century Scholasticism*, in "Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin", 60, 1990, pp. 145-198.
- Marmo C., *Retorica e poetica*, in L. Bianchi (a cura di), *La filosofia nelle università. Secoli XIII-XIV*, La Nuova Italia, Firenze 1997, pp. 141-162.

- Marmo C., *Les actes de langage entre logique, rhétorique et théologie au Moyen Âge*, in B. Cassin, C. Lévy (a cura di), *Genèses de l'acte de parole dans le monde grec, romain et médiéval*, Brepols, Turnhout 2011.
- Marmo C., *Logic, Rhetoric and Language*, in C.F. Briggs (a cura di), *A Companion to Giles of Rome*, Brill, Leiden-Boston 2016.
- Marmo C., *Le commentaire littéral de la Rhétorique d'Aristote par Gilles de Rome (1272-1273)*, in F. Woerther (a cura di), *Commenting on Aristotle's Rhetoric, from Antiquity to the Present / Commenter la Rhétorique d'Aristote, de l'Antiquité à la période contemporaine*, Brill, Leiden 2018, pp. 132-152.
- Martin P.-M., *Archéologie du mot sublimis*, in "Cahiers des études anciennes", LVI: *Sublime et sublimation dans l'imaginaire gréco-romain*, 2019, pp. 225-237 (<https://journals.openedition.org/etudesanciennes/1205> – ultimo accesso dicembre 2020).
- Mews C.J., Nederman C.J., Thomson R.M. (a cura di), *Rhetoric and renewal in the Latin West 1100-1540: essays in honour of John O. Ward*, Brepols Publishers, Turnhout 2003.
- Michalski K., *La philosophie au 14^e siècle: six études*, a cura di K. Flasch, Minerva GMBH, Frankfurt a. M. 1969.
- Migotto L., *Introduzione*, in Vitruvio (Marco Vitruvio Pollione), *De Architectura*, a cura di L. Migotto, Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1990.
- Mind, Nature and Beauty in the Medieval Philosophy*, "Aisthesis", 11, n. 1, 2018.
- Moretti G., *Quintiliano e il visibile parlare: strumenti visuali per l'oratoria latina*, in P. Galand et alii (a cura di), *Quintilien ancien et moderne*, Brepols, Turnhout 2010, pp. 67-108.
- Murdoch J.E., *From Social into Intellectual Factors: an Aspect of the Unitary Character of Late Medieval Learning*, in *The cultural context of medieval learning. Proceedings of the First international colloquium on philosophy, science, and theology in the Middle Ages*, a cura di J.E. Murdoch, E.D. Sylla, D. Reidel, Dordrecht-Boston 1975, pp. 271-348.
- Murphy J.J., *La retorica nel Medioevo. Una storia delle teorie retoriche da s. Agostino al Rinascimento*, Liguori, Napoli 1983.
- Narducci E., *Cicerone. La parola e la politica*, Laterza, Roma 2010.
- Narducci E., *Introduzione*, in Cicerone (Marco Tullio), *Dell'oratore*, con un saggio introduttivo di Emanuele Narducci, BUR, Milano 2016 (I ed.: 1994), pp. 5-82.
- O'Donnell R., *Nicholas of Autrecourt*, in "Mediaeval Studies", 1, 1939, pp. 179-280.

- Paci E., *Sul concetto di "precorrimento" in storia della filosofia*, in "Rivista critica di storia della filosofia", 11, n. 2, 1956, pp. 227-234.
- Pagnotta F., *Cicerone e l'ideale dell'aequabilitas. L'eredità di un antico concetto filosofico*, Stilgraf Editrice, Cesena 2007.
- Panofsky E., *Architettura gotica e filosofia scolastica*, a cura di F. Starace, Abscondita, Milano 2010.
- Parodi M., *Misura, numero e peso. Un'analogia nel XII secolo*, in N. Badaloni et alii, *La storia della filosofia come sapere critico: studi offerti a Mario Dal Pra*, Angeli, Milano 1984, pp. 52-71.
- Parodi M., *Il conflitto dei pensieri: studio su Anselmo d'Aosta*, Lubrina, Bergamo 1988.
- Parodi M., *L'artefice e l'opera nelle pagine di Anselmo*, in "Rivista di storia della filosofia", 48, 1993, pp. 527-535.
- Parodi M., *La non-storia del pensiero medievale nell'enciclica "Fides et ratio"*, in "Rivista di storia della filosofia", 54, n. 2, 1999, pp. 319-327.
- Parodi M., *Il paradigma filosofico agostiniano. Un modello di razionalità e la sua crisi nel XII secolo*, Lubrina Editore, Bergamo 2006.
- Parodi M., *Bellezza, armonia, proporzione da Agostino a Bonaventura*, in *La bellezza nel pensiero bonaventuriano: 54° Convegno di Studi Bonaventuriani. Bagnoregio, 17-18 giugno 2006*, in "Doctor Seraphicus", 54, 2007, pp. 93-109 (http://www.doctorseraphicus.it/images/annate/2007_093-109_Parodi.pdf – ultimo accesso novembre 2020).
- Parodi M., *Lo specchio e l'obolo. Con Jorge Luis Borges tra i pensatori medievali*, inedito (2012).
- Parodi M., *Scetticismo e retorica in Nicola d'Autrecourt*, in *Forme e oggetti della conoscenza nel XIV secolo. Studi in ricordo di Maria Elena Reina*, a cura di L. Bianchi, C. Crisciani, "Micrologus' Library" 61, SISMEL Edizioni del Galluzzo, Firenze 2014, pp. 371-390.
- Parodi M., *Presentazione*, in "Doctor Virtualis", 13, 2015, pp. 5-10 (<https://riviste.unimi.it/index.php/DoctorVirtualis/article/view/6833> – ultimo accesso novembre 2020).
- Parodi M., *Buonaiuti e Dal Pra. Generazioni dell'esodo*, "Rivista di storia della filosofia", 71, supplemento 4: Fascicolo speciale in memoria di Mario Dal Pra per il settantesimo anniversario della fondazione della rivista, 2016, pp. 563-577.
- Parodi M., *Federalismo e filosofia in Mario Dal Pra*, in "Italian Review of Legal History", 3, n. 14, 2017, pp. 1-19 (<https://riviste.unimi.it/index.php/irlh/article/view/12876> – ultimo accesso dicembre 2020).
- Pastoureaux M., *Figures et couleurs: études sur la symbolique et la sensibilité médiévales*, Le Léopard d'or, Paris 1986.

- Pastoureau M., *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Seuil, Paris 2004.
- Pastoureau M., *Les signes et les songes. Études sur la symbolique et la sensibilité médiévales*, SISMEL Edizioni del Galluzzo, Firenze 2013.
- Pelletier J., *William Ockham on Divine Ideas, Universals, and God's Power*, in *Universals in the fourteenth century*, a cura di F. Amerini, L. Cesalli, Edizioni della Normale, Pisa 2017, pp. 187-224.
- Pennacini A., *Introduzione*, in Quintiliano, *Institutio oratoria*, 2 voll., edizione con testo a fronte a cura di A. Pennacini, Einaudi, Torino 2001, pp. IX-XXXVII.
- Perelman C., Olbrechts-Tyteca L., *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, prefazione di Norberto Bobbio, Einaudi, Torino 2001.
- Perler D., *Théories de l'intentionnalité au moyen âge*, Vrin, Paris 2003.
- Piron S., *Olivi et les averroïstes*, in "Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie", 53, 2006, pp. 251-309.
- Premessa*, in "Doctor Virtualis", 8, 2008, pp. 5-6 (<https://riviste.unimi.it/index.php/DoctorVirtualis/article/view/139> – ultimo accesso novembre 2020).
- Preti G., *Continuità ed "essenze" nella storia della filosofia*, in "Rivista critica di storia della filosofia", 11, 1956, pp. 359-373.
- Preti G., *Retorica e logica. Le due culture*, Einaudi, Torino 1968.
- Preti G., *Saggi filosofici*, La Nuova Italia, Firenze 1976.
- Preti G., *Retorica e logica*, a cura di F. Minazzi, Bompiani, Milano 2018.
- Putallaz F.-X., *La connaissance de soi au XIII^e siècle. De Matthieu d'Acquasparta a Thierry de Freiberg*, Vrin, Paris 1991.
- Randi E., *Il sovrano e l'orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla potentia assoluta fra XIII e XIV secolo*, La Nuova Italia, Firenze 1987.
- Rashdall H., *Nicholas de Ultricuria, a Medieval Hume*, in "Proceedings of the Aristotelian Society", 7, 1906/1907, pp. 1-27.
- Reina M.E., *Hoc hic et nunc. Buridano, Marsilio di Inghen e la conoscenza del singolare*, L.S. Olschki, Firenze 2002.
- Rizzerio L., *Coup d'œil sur la philosophie italienne contemporaine: Le trascendentalismo della prassi et la philosophie critique de M. Dal Pra*, "Revue philosophique de Louvain", 88, 1992, pp. 539-556.
- Rode C., *Peter of John Olivi on Representation and Self-Representation*, "Quaestio", 10, 2010, pp. 155-166.
- Rodolfi A., *Foreword*, in "Aisthesis", 11, 2018, pp. 3-5.
- Rosier-Catach I., *Roger Bacon, Al-Farabi et Augustin. Rhétorique, logique et philosophie morale*, in G. Dahan, I. Rosier-Catach (a cura di), *La rhé-*

- torique d'Aristote. *Tradition et commentaires de l'antiquité au XVII^e siècle*, Vrin, Paris 1998, pp. 87-110.
- Rossi Monti M., *Il cielo in terra. La grazia tra teologia ed estetica*, UTET, Torino 2008.
- Russo L. (a cura di), *Vedere l'invisibile: Nicea e lo statuto dell'immagine*, Aesthetica, Palermo 1999.
- Saint-Girons B., *L'esthétique: problème de définition*, in *L'esthétique naît-elle au XVIII^e siècle?*, a cura di S. Trottein, Presses universitaires de France, Paris 2000.
- Salvestrini A., *Francescanesimo controverso. Aspetti conoscitivi agostiniani tra francescani e Nicola d'Autrecourt*, in "Doctor Virtualis", 14, 2018, pp. 89-122 (<https://riviste.unimi.it/index.php/DoctorVirtualis/article/view/10357> – ultimo accesso novembre 2020).
- Salvestrini A.M.S., *Diritto e retorica in Nicola di Autrecourt*, in "Historia et ius", 14, 2018, paper 24 (http://www.historiaetius.eu/uploads/5/9/4/8/5948821/14_24_salvestrini.pdf – ultimo accesso novembre 2020).
- Salvestrini A.M.S., *Sull'estetica medievale dopo Eco. Un percorso storiografico*, in "Lebenswelt", 14, 2019, pp. 1-22 (<https://riviste.unimi.it/index.php/Lebenswelt/article/view/12070> – ultimo accesso novembre 2020).
- Salvestrini A., *Il concetto di pulchrum in Giovanni di Salisbury*, in "Doctor Virtualis", 15, 2019, pp. 93-120 (<https://riviste.unimi.it/index.php/DoctorVirtualis/article/view/13118> – ultimo accesso dicembre 2020).
- Salvestrini A.M.S., *Artifex*, in *Glossary of Morphology*, a cura di F. Vercellone, S. Tedesco, Springer, Cham 2020, pp. 37-40 (https://doi.org/10.1007/978-3-030-51324-5_5).
- Selogna C., *La valle di Giosafat e le crepe della metafisica*, in "Doctor Virtualis", 4, 2005, pp. 79-96.
- Spade P.V., *Thoughts, Words and Things: An Introduction to Late Medieval Logic and Semantic Theory*, 1996, edizione digitale reperibile online: <https://pvspade.com/Logic/docs/thoughts.pdf> (ultimo accesso novembre 2020).
- Speer A., *Beyond Art and Beauty: in Search of the Object of Philosophical Aesthetics*, in "International Journal of Philosophical Studies", 8, n. 8, 2000, pp. 73-88.
- Speer A., *Aesthetics*, in *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*, a cura di J. Marenbon, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 661-684.

- Sublime et sublimation dans l'imaginaire gréco-romain*, "Cahiers des études anciennes", LVI, 2019 (<https://journals.openedition.org/etudes-anciennes/1167> – ultimo accesso novembre 2020).
- Tachau K., *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics 1250-1345*, Brill, Leiden 1988.
- Tachau K., *Scholastics on Color in the Mind, Color in the World*, in *Forme e oggetti della conoscenza nel XIV secolo. Studi in ricordo di Maria Elena Reina*, a cura di L. Bianchi, C. Crisciani, "Micrologus Library" 61, SISMEL Edizioni del Galluzzo, Firenze 2014, pp. 337-370.
- Tatarkiewicz W., *History of aesthetics*, Thoemmes press, Bristol 1999.
- Tedesco S., *L'estetica di Baumgarten*, Centro Internazionale Studi di Estetica, Palermo 2000.
- Thomas J., Courrént M., *Introduction*, in "Cahiers des études anciennes", LVI: *Sublime et sublimation dans l'imaginaire gréco-romain*, 2019, pp. 7-13 (<https://journals.openedition.org/etudesanciennes/1170> – ultimo accesso novembre 2020).
- Vanni Rovighi S., *La fenomenologia della sensazione di Sant'Agostino*, in Ead., *Studi di filosofia medievale*, vol. 1, Vita e Pensiero, Milano 1978, pp. 3-21.
- Verbaal W., *Teste Quintiliano: Jean de Salisbury et Quintilien. Un exemple de la crise de l'autorités au XII^e siècle*, in *Quintilien ancien et moderne*, a cura di P. Galand *et alii*, Brepols, Turnhout 2010, pp. 155-170.
- Vignaux P., *Nicolas d'Autrecourt*, in "Dictionnaire de théologie catholique", vol. XI, Letouzey et Ané, Paris 1931.
- Walker G.F., *Los "nuevos lenguajes de análisis" entre Oxford y París: el caso de la Quaestio de Nicolás de Autrecourt / I "nuovi linguaggi di analisi" tra Oxford e Parigi: il caso della Quaestio di Nicola di Autrecourt*, Tesi di Dottorato, Universidad Nacional de San Martín – Università del Salento 2013.
- Walker G.F., *A New Source of Nicholas of Autrecourt's Quaestio: The Anonymous Tractatus de sex inconvenientibus*, in "Bulletin de Philosophie Médiévale", 55, 2013, pp. 57-69.
- Walker G.F., *Nicholas of Autrecourt's Quaestio de intensione visionis Revisited: The scola Oxoniensis and Parisian Masters on Limit Decision Problems*, in "Vivarium", 55, 2017, pp. 152-169.
- Ward J.O., *Ciceronian rhetoric in treatise, scholion and commentary*, Brepols, Turnhout 1995.
- Ward J.O., *Quintilian and the Rhetorical Revolution of the Middle Ages*, in "Rhetorica", 13, n. 3, 1995, pp. 231-284.

- Ward J.O., *Classical Rhetoric in the Middle Ages. The Medieval Rhetors and Their Art 400-1300*, with Manuscript Survey to 1500 CE, Brill, Leiden-Boston 2019.
- Weijers O., *La disputatio à la Faculté des Arts de Paris (1200-1350 environ): esquisse d'une typologie*, "Studia artistarum", 2, Brepols, Turnhout 1995.
- Weijers O., *Queritur utrum: Recherches sur la disputatio dans les universités médiévales*, "Studia artistarum", 20, Brepols, Turnhout 2009.
- Weinberg J.R., *The Fifth Letter of Nicholas of Autrecourt to Bernard of Arezzo*, in "Journal of the History of Ideas", vol. 3, n. 2, 1942, pp. 220-227.
- Weinberg J.R., *Nicolaus of Autrecourt. A Study in 14th Century Thought*, Princeton University Press, Princeton 1948.
- Woerther F. (a cura di), *Commenting on Aristotle's Rhetoric, from Antiquity to the Present / Commenter la Rhétorique d'Aristote, de l'Antiquité à la période contemporaine*, Brill, Leiden 2018.



DISCORSO FIGURA

Nuova serie

Collana diretta da *Elio Franzini*

11. Denis Diderot, *Arte, bello e interpretazione della natura*, a cura di Elio Franzini
12. Maria Silvia Da Re, *La bocca immagina. I poteri della traduzione artistica*
13. Mikel Dufrenne, *Per una filosofia non teologica*, a cura di Roberto Revello, introduzione di Elio Franzini
14. Emanuela Garrone, *Realismo Neorealismo e altre storie*, prefazione di Elio Franzini
15. Laura Abbatino, *Robert Schumann filosofo. L'arte poetica romantica*, prefazione di Elio Franzini
16. Étienne Souriau, *I differenti modi d'esistenza. E altri testi sull'ontologia dell'arte*, a cura di Filippo Domenicali
17. Renato Boccali, *Collezioni figurali. La dialettica delle immagini in Gaston Bachelard*
18. Fabrizia Bandi, *La percezione armata. Esperienza estetica e immaginazione in Mikel Dufrenne*
19. Amedeo Vigorelli, *La "pazienza" di Giacomo Leopardi. Agire e patire: analisi del sistema dello Zibaldone*
20. Annamaria Contini e Alice Giuliani (a cura di), *La metafora tra conoscenza e innovazione*
21. Durs Grünbein, *Il bosco bianco. Poesie e altri scritti*, a cura di Rosalba Maletta

*Finito di stampare
nel mese di dicembre 2021
da Geca Industrie Grafiche - San Giuliano Milanese (MI)*