Un modello alternativo di conoscenza? : Francesco de Marchia e la spazializzazione del rapporto conoscitivo

Autor(en): **Suarez-Nani, Tiziana**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **53 (2006)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **23.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-760618

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

TIZIANA SUAREZ-NANI

Un modello alternativo di conoscenza ?

Francesco de Marchia e la spazializzazione del rapporto conoscitivo*

Francesco de Marchia (circa 1290–1344)[1] non esplora in lungo e in largo la problematica della conoscenza angelica, ma si limita a discuterne qualche aspetto puntuale : ciononostante, il suo contributo all'esame di questo tema non è soltanto significativo, ma anche originale e innovativo, almeno per quanto riguarda la tematica che ci proponiamo di esporre e di chiarire in questa sede.

Ci riferiamo in particolare alla discussione relativa alla causalità esercitata dall'oggetto nel processo conoscitivo – una discussione presentata nella questione 25 del commento al II libro delle *Sentenze* : *Utrum obiectum aliquod materiale possit aliquid causare in intellectu angeli.*[2] Questo interrogativo è di rilievo per la chiarifica del processo conoscitivo che fa capo alla facoltà intellettuale : qual'è la natura dell'interazione tra la realtà materiale e le facoltà immateriali del soggetto conoscente? Che cosa rende

* Le présent article, ainsi que les deux articles suivants, ont fait l'objet d'une communication lors du colloque international: "Atelier de philosophie médiévale: Perspectives sur le XIIIe et XIVe siècle", organisé à l'Université de Fribourg les 10 et 11 octobre 2004. Je remercie le Comité de rédaction d'avoir accueilli ces contributions dans la *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie.*

[1] Per la biografia di F. de Marchia si veda: TEETAERT, A.: *Pignano, (François de).* In: Dictionnaire de théologie catholique, t. XII. Parigi 1935, col. 2104–2109 ; VIAN, P.: *Francesco della Marca.* In: Dizionario biografico degli Italiani, vol. 49. Roma 1997, 793–797 ; SCHABEL, C.: *Francis of Marchia.* In : Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2001.

[2] Riporteremo qui alcuni passi della nostra trascrizione effettuata in base al manoscritto della Biblioteca Apostolica Vaticana « Vat. Barberini lat. 791 », 53ra–54va, confrontato, corretto e completato con altri testimoni manoscritti. N. MARIANI ha trascritto a sua volta la questione 25 a partire dal codice della Biblioteca Apostolica Vaticana « Chigi lat. B VII 113 », pubblicata in *: Francisci de Marchia sive de Esculo : Quodlibet cum quaestionibus selectis ex commentario libri Sententiarum* (= Spicilegium bonaventurianum XXIX). Grottaferrata 1997, 317–323.

possibile il loro incontro e quale ne è la modalità ? La risposta a queste domande ci farà scoprire quello che, almeno per ora, sembra poter essere considerato come un modello originale nel contesto delle teorie elaborate in ambiente francescano agli inizi del XIV° secolo.

Nella questione 23 – *Utrum angelus intelligat componendo et dividendo et per discursum syllogisticum vel non*[3] – De Marchia aveva chiarito la modalità del conoscere angelico in analogia con quella del conoscere umano : tanto l'angelo quanto l'uomo devono ricorrere ai procedimenti di composizione e di divisione per cogliere adeguatamente i loro oggetti. Ambedue i processi conoscitivi sono di tipo discorsivo : da un lato, a causa dell'impossibilità di cogliere intuitivamente più contenuti attraverso un unico atto di intellezione; dall'altro, in virtù della superiorità della conoscenza distinta di contenuti diversi rispetto alla loro conoscenza intuitiva simultanea, ma confusa.[4] L'esame della questione 25 ci permetterà di completare questo quadro e di verificare in quale misura i rapporti conoscitivi del soggetto angelico e di quello umano con i loro rispettivi oggetti siano di natura analoga.

1. L'ORIZZONTE DELLA DISCUSSIONE

Francesco formula la propria concezione sullo sfondo di due posizioni con le quali si confronta e alle quali si oppone. La prima sostiene che l'oggetto materiale esercita sull'intelletto angelico una causalità analoga a quella esercitata sull'intelletto umano, producendovi una rappresentazione intelligibile dell'oggetto.[5] La possibilità di tale influenza è giustificata in base a due motivi : il primo è il riferimento ad Aristotele, che considera la specie come una mediazione indispensabile alla conoscenza e la facoltà intellettuale come il luogo delle rappresentazioni intelligibili.[6] Il secondo motivo fa leva

[3] Nel codice Vat. Barberini lat. 791 essa occupa i fogli 48vb–51ra.

[4] Per un esame della modalità conoscitiva degli angeli secondo De Marchia ci permettiamo di rinviare ai nostri studi : SUAREZ-NANI, Tiziana: *Discursivité ou saisie intuitive ? La modalité de la connaissance angélique selon F. De Marchia*. In : Actes du XIe Congrès international de la S.I.E.P.M. Porto 2002 ; *Intuition, composition, division : la modalité de la connaissance angélique selon François de Marchia*. Etude et texte. In : *Picenum Seraphicum*, 2006 (sotto stampa), dove diamo la trascrizione della questione 23.

[5] E' la posizione sostenuta, ad esempio, da Guglielmo DE LA MARE (cfr. *Correctorium fratris Thomae*, art. XVIII-XX. Ed. P. GLORIEUX. In: *Les premières polémiques thomistes : I, Le « Correctorium corruptorii « Quare »*. Kain 1927, 79–91), da DUNS SCOTO (cfr. *Ordinatio* II, d. 3, p. 2, qu. 2 ; *Lectura in II Sent.*, d. 9, qu. 1–2, 39–47) e da PIETRO AUREOLI (cfr. *In II Sent.*, d. XI, qu. 3, a. 1. Roma 1605, 137a).

[6] Cfr. ARISTOTELE: *De anima* III, 4, 429a27–28 e 7, 423a3.

sull'idea che l'intelletto angelico, in quanto superiore a quello umano, è capace di ricevere immediatamente dall'oggetto la sua rappresentazione, senza ricorrere alla mediazione dell'immaginazione.[7]

Il francescano non condivide questa posizione, che critica attraverso due argomentazioni. Prendendo in esame l'esempio di un colore, egli nega che esso possa essere la causa totale della rappresentazione di sè nell'intelletto angelico : infatti, dal momento in cui un effetto non può essere superiore alla propria causa, un accidente materiale quale il colore non potrà essere la causa totale di un accidente immateriale – che gli è superiore – quale è la rappresentazione intelligibile.[8] In base allo stesso esempio, Francesco dimostra poi che il colore non può fungere nemmeno da causa parziale della propria rappresentazione – l'intelletto angelico completando in tal caso la causalità già esercitata dall'oggetto ; egli precisa infatti che ciò che non contiene nè formalmente nè virtualmente una causa, non può contenerne nemmeno l'effetto : ora, l'intelletto angelico non contiene la bianchezza nè formalmente nè virtualmente, ragione percui esso non potrà concorrere quale causa parziale alla formazione della rappresentazione del bianco nè di qualsiasi altra forma materiale.[9]

La seconda opzione è segnalata brevemente in questi termini : *alii dicunt quod angeli intelligunt omnia quae intelligunt per species concreatas.*[10] Questa tesi – condivisa, tra gli altri, da Tommaso d'Aquino e da Egidio Romano – è criticata altrettanto brevemente in base al motivo seguente : l'essere

[7] Cfr. F. de MARCHIA: *In II Sent., qu. 25, 53va :* « Quod est medium necessarie requisitum ad aliquid respectu alicuius virtutis inferioris, non oportet quod sit medium virtutis superioris. Et ideo, cum intellectus angeli sit superior nostro, non oportet, – si noster non potest recipere immediate ab obiecto extra speciem intelligibilem ipsum repraesentantem, sed tantum mediante phantasmate –, quod hoc sit impossibile intellectui angeli. » Questo motivo è quello invocato da PIETRO AUREOLI: *In II Sent.*, d. XI, qu. 3, a. 1, 137b.

[8] L'argomento secondo cui un effetto non può essere superiore alla sua causa, sicché la realtà materiale non può produrre una specie in una facoltà immateriale, è ampiamente illustrato in Pietro di Giovanni OLIVI: *Quaestiones in II Sent.*, qu. LVIII e sopratutto qu. LXXII. Ed. B. JANSEN, vol. III, in particolare 18–27.

[9] Questo argomento potrebbe essere una critica della posizione di Duns Scoto, il quale sosteneva che l'oggetto e la facoltà conoscitiva costituiscono le due cause parziali della conoscenza: cfr. *Ordinatio* I, d. 3, p. 3, qu. 2. Ed. C. BALIC. Roma 1954, 289–295.

[10] Cfr. qu. 25, 53va. Per le teorie di Tommaso d'Aquino e di Egidio Romano in merito alla conoscenza angelica rimandiamo al nostro studio : SUAREZ-NANI, Tiziana: *Connaissance et langage des anges selon Thomas d'Aquin et Gilles de Rome* (= Etudes de philosophie médiévale LXXXV). Paris : Vrin 2003.

umano è in grado di conoscere gli oggetti materiali senza dover ricorrere a specie connaturali ; in quanto superiore all'uomo, l'angelo lo potrà dunque a maggior ragione.[11] Si noterà come questa argomentazione permetta di constatare sin d'ora l'avvicinamento operato dal francescano tra lo statuto della conoscenza angelica e quello della conoscenza umana.

Da questa duplice critica emerge con forza una tesi – e cioè che nessun oggetto materiale può esercitare una causalità (nè totale nè parziale) sull'intelletto angelico producendovi una rappresentazione intelligibile[12] – che nel seguito della questione De Marchia si impegna a verificare.

Egli esordisce prendendo in considerazione una dimostrazione della stessa tesi che non condivide, ma che gli serve da orizzonte nel quale inquadrare la propria posizione. C'è infatti chi difende la stessa opzione in base all'assioma dell'ordine delle cose : applicato al problema della conoscenza, esso sfocia nell'idea che l'oggetto sensibile non può causare una rappresentazione intelligibile nell'intelletto senza la mediazione della specie presente nell'immaginazione ; per questo, dal momento in cui l'angelo è sprovvisto della facoltà di immaginazione, egli non potrà essere ricettivo

[11] Cfr. qu. 25, 53va : « Sed nec hoc videtur rationabile, quia homo, cum tamen sit inferior angelo, potest intelligere obiecta materialia sine speciebus huiusmodi concreatis ; ergo et hoc potest angelus. » Questo argomento fa appello al motivo dell'ordine delle cose, allorquando questo motivo non riveste più, per De Marchia, un valore normativo assoluto, come si potrà verificare nel seguito della sua analisi. Questa argomentazione di De Marchia contro la tesi delle specie innate potrebbe essere derivata da quella di Giovanni DUNS SCOTO: *Lectura in II Sententiarum*, d. 9, qu. 1–2. Ed. C. BALIC. Roma 1993, 46: « Ad aliud, quando arguitur de speciebus innatis, dico primo quod non est necesse ut sit aliqua species in angelo sibi concreata, quia si intellectus noster existens sicut tabula rasa, potest acquirere perfectionem cognoscendi (et hoc est perfectionis in intellectu nostro, supplens imperfectionem), igitur similiter intellectus angeli habebit illam perfectionem, quia si esset sine omni specie, tamquam tabula rasa, adhuc acquireret cognitionem, aliter intellectus noster secundum se esset perfectior quam intellectus angeli. Unde qui ponit species innatas et concreatas necessarias ipsi angelo ad intelligendum, magis vilificat naturam angeli quam ponens eos posse intelligere per species receptas : aliter enim angeli secundum se essent sicut lapides et statuae, omnino nihil cognoscentes. »

[12] Cfr. *ibid.* : « Nullum obiectum materiale potest causare aliquid in intellectu angeli, nec per consequens aliquam speciem intelligibilem, nec sicut causa totalis nec sicut causa partialis. » Questa era anche l'opinione di P. di G. OLIVI: *Quaest. in II Sent.*, qu. LXXII-LXXIV e qu. LVIII.

nei confronti di un oggetto materiale, e quest'ultimo non potrà esercitare alcuna causalità su di lui.[13]

Francesco condivide questa conclusione, ma non accetta l'argomentazione invocata in suo favore, contestando in particolare la necessità assoluta di una mediazione. Nel movimento locale suscitato dall'angelo si può infatti verificare la possibilità di un passaggio diretto dall'intelligibile (cioè la forma che presiede al movimento causato dall'intelletto e dalla volontà dell'angelo) alla realtà sensibile (il corpo mosso dall'angelo) : secondo De Marchia questo fatto permette di supporre che un passaggio di questo tipo sia possibile anche in senso inverso, cioè dal sensibile all'intelligibile, senza ricorrere ad una mediazione quale quella dell'immaginazione. Ne risulta che per il francescano l'esigenza di una mediazione nel processo conoscitivo non è universalmente valida, bensì limitata all'intelletto umano in quanto legato alla corporeità.[14] La tesi enunciata e da lui condivisa va perciò difesa in base ad altri procedimenti argomentativi.

L'analogia tra il rapporto dell'anima con il corpo (di cui è forma) e quello di ogni facoltà sensitiva con l'organo di senso corrispondente fornisce il punto di appoggio al primo argomento. In base a tale analogia, e posto che una forma corporea – come ad esempio il colore – non causa la propria rappresentazione nella facoltà sensitiva, ma agisce soltanto nell'organo di senso, bisognerà concludere che un corpo non può agire sull'anima, nè, a maggior ragione, sull'intelletto degli angeli.[15] L'autorità di Agostino interviene a sostegno di questa tesi : in vari suoi scritti si legge infatti che lo spirito non può in alcun modo sottostare al corpo ed alla sua azione, ma che è sempre lo spirito ad agire, cioè a percepire e a conoscere, attraverso il

[13] In questa argomentazione è riconoscibile quella di TOMMASO D'AQUINO (*Summa theologica I, 55, 2, ad* 2) e di EGIDIO ROMANO (*De cognitione angelorum*, qu. VI).

[14] E' quanto sostiene anche PIETRO AUREOLI: *In I Sent.*, d. IX, qu. 3, a. 1 : « Est ergo esse imaginatum medium (inter esse sensatum et intellectum) tantummodo respectu intellectus qui est imperfectior intellectu angelico. » Si noti che De Marchia fa un uso ben diverso di questo motivo rispetto ad Aureoli: mentre costui se ne serviva per sostenere che l'intelletto angelico può essere ricettivo nei confronti dell'oggetto, De Marchia lo utilizza allo scopo di relativizzare l'idea di mediazione e di ordine delle cose.

[15] Cfr. *quaestio 25*, 54ra: « Ex hoc ulterius potest argui de intellectu angeli sic: immaterialior est intellectus angeli quam aliqua potentia sensitiva, etiam ut potentia sensitiva distinguitur contra organum. Sed obiectum sensibile non imprimit aliquam speciem in potentia sensitiva, sed tantum in organo, ut probatum est. Ergo multo minus in intellectu angeli. »

corpo.[16] Ne segue – per De Marchia – una conclusione degna di nota sul piano conoscitivo, e cioè che non va posta alcuna specie intelligibile nell'intelletto ai fini della conoscenza, nè alcuna specie sensibile nelle facoltà sensitive ai fini della sensazione, poiché basta la rappresentazione lasciata dall'oggetto nell'organo di senso.[17] Così facendo, De Marchia non rifiuta tuttavia la mediazione di ogni sorta di specie nel processo conoscitivo,[18] ma nega la necessità della loro presenza quale forma nella facoltà sensitiva e nell'intelletto.

Come si spiegano allora la dinamica della sensazione e della conoscenza ? Secondo il francescano, la facoltà sensitiva percepisce attraverso la specie sensibile esistente non in sè, ma nell'organo di senso e – in maniera analoga – l'intelletto conosce attraverso una rappresentazione presente non in sè, ma nell'organo del senso interno, cioè nella fantasia.[19] Questa

[16] Si veda, ad esempio *De Genesi ad litteram* XII, 16 ; *De musica* VI, V, 9.

[17] Cfr. *quaestio* 25, 54ra–54rb: « Unde dico quod ad intelligendum nulla species intelligibilis est necessario ponenda nec potest poni in intellectu, nec etiam aliqua sensibilis in sensu ad sentiendum, sed sola illa quae est in organo sufficit. » Questo rifiuto della specie quale condizione della conoscenza intellettuale avvicina F. De Marchia a Pietro Aureoli e a Guglielmo di Ockham ; per la loro posizione si veda : BIARD, J.: *La notion de 'praesentialitas' au XIVe siècle*. In: PERLER, D. (a cura di): *Ancient and mediaeval Theories of Intentionality*. Leiden/Boston/Köln 2001, 265–282.

[18] La critica delle specie intelligibili nel processo conoscitivo ha trovato un fervente sostenitore in Enrico di Gand e, successivamente, sebbene per motivi diversi, in Pietro di Giovanni Olivi e Pietro Aureoli: tra i vari studi in merito segnaliamo: TACHAU, K.: *Vision and Certitude in the Age of Ockham*. Leiden/New York/Köln 1988, 29 sg. e L. SPRUIT: *'Species intelligibilis'. From Perception to Knowledge*. Leiden/New York/Köln 1994, vol. I, 205 sg.

[19] Cfr. *quaestio 25*, 54rb: « Et si quaeras : quomodo videt visus et intelligit intellectus, ex quo non recipiunt aliquam speciem ? Et quomodo sentiunt etiam alii sensus ? Dico quod sensus sentit per speciem existentem formaliter non in se, sed in organo ; intellectus etiam intelligit per speciem existentem formaliter non in eo, sed in organo sensus interioris, videlicet fantasie. » Questa posizione è vicina a quella di ENRICO DI GAND: *Quodlibet* IV, qu. 21. Parigi 1518, p. 136vG: « [...] sensibile, puta color, primo esse naturale habet in obiecta sua, et est in potentia activa ut intentionaliter sibi simile generet in medio et a medio in organo visus, secundum tamen actum luminis [...], quo presente color facit speciem impressam in medio sibi contiguo, quae continue generatur seu diffunditur in directum per totum medium usque ad organum visus in quo species recipitur ab aere sibi contiguo. Et formatur per ipsam visio [...], et ab hinc generatur in vi memorativa, et ab illa in vi imaginativa [...]. Et ideo anima rationalis [...] debet considerare intentiones quae sunt in virtute imaginativa, sicut sensus inspicere sensibilia extra. »

presenza gli basta, poiché essa mette a disposizione una rappresentazione dell'oggetto a partire dalla quale l'intelletto è in grado di coglierne l'intelligibilità. In altre parole, tanto la sensazione quanto la conoscenza esigono una co-presenza del soggetto conoscente e della rappresentazione dell'oggetto, la quale non implica però che il primo sia informato dalla rappresentazione del secondo. La conoscenza, come la sensazione, risulta essere il prodotto di un incontro che non è principalmente assimilazione (o in-formazione), ma che si svolge come presenza reale dell'uno all'altro.[20]

Che cosa rende possibile questa co-presenza ? Francesco – che ha ben meritato l'appellativo di *Doctor succintus* – non è molto prolisso in merito. Egli afferma tuttavia che l'oggetto sensibile « *multiplicat speciem suam* », vale a dire riproduce successivamente la rappresentazione di sè finché essa non arriva allo stadio in cui può essere colta dall'intelletto. In altre parole, l'oggetto esterno produce una specie nell'organo di senso, ma la sua causalità non va oltre; tuttavia, la rappresentazione che si trova nell'organo di senso causa – cioè « moltiplica »[21] – un'altra specie nell'organo del senso

[20] Cfr. *ibid.*: « Nec etiam potest ipsum in se formaliter recipere ad hoc, ut obiectum intelligat, sed sufficit sibi species sensibilis existens in sensu interiori, cui intellectus est praesens realiter, cum alia sit forma totius corporis. Et ideo sufficit quod species obiectum repraesentans sit sibi, videlicet intellectioni, praesens realiter, quia per hoc habet obiectum praesens in ratione intelligibilis ; nec oportet quod huiusmodi species sit in intellectu formaliter vel per informationem, sicut nec etiam in sensu. »

[21] La « multiplicatio » di cui parla De Marchia deriva verosimilmente ed in ultima analisi da Ruggero Bacone, che nel *De multiplicatione specierum* ne faceva uso per spiegare il processo della percezione visiva – una spiegazione derivata dalla *Perspectiva* di Alhazen e poi accolta, al seguito di Bacone, da Vitellione e da Giovanni Peckham ; si veda in proposito : LINDBERG, D.C.: *Alhazen's Theory of Vision and its Reception in the* West. In: Isis 58 (1967) 321–341 e *Lines of Influence in Thirteenth Century Optics: Bacon, Witelo and Peckham*. In: Speculum 46 (1971) 66–83; BOULNOIS, O.: *Etre et représentation*. Paris 1999, 59–61. In G. Peckham si legge infatti che : « Huius probatio est per causam naturalem, quoniam corpus naturale agit per formam suam se extra se multiplicantem. [...] necesse est ut omne corpus naturale seu visibile seu non visibile suam speciem multiplicet in continuum et directum, et hoc est radiare. » (*Perspectiva communis*, prop. 27. Ed. D.C. LINDBERG. Milwaukee/London 1970, 108). BONAVENTURA, pur non usando gli stessi termini, sosteneva anch'egli l'idea di una diffusione della specie sensibile da parte dell'oggetto nel medio, da questo negli organi sensitivi, e poi via via nella facoltà intellettuale: cf. *Itinerarium mentis in Deum*, II, 4 e *De reductione artium ad theologiam*, § 8. L'idea della « multiplicatio in medio » si ritrova poi nella nozione di « diffusio », utilizzata da ENRICO DI GAND per spiegare la produzione della specie dell'oggetto sensibile nell'organo di senso : cfr. *Quodlibet* V, qu. 21. Parigi 1518, 136vG: « [...]

interno, vale a dire nell'immaginazione, e quest'ultima basta all'intelletto per cogliere l'intelligibilità dell' oggetto. L'incontro che suscita la conoscenza si verifica dunque in una sorta di spazio intermedio che permette la coesistenza e la « contiguità » del soggetto conoscente e dell'oggetto conosciuto. In questo spazio, l'oggetto si dà attraverso una rappresentazione sensibile che il soggetto coglie intellettualmente. La conoscenza è il risultato di questa presenza reciproca, che rende possibile un rapporto nel quale l'intelletto svolge un ruolo sommamente attivo. Esso infatti non ha bisogno di essere informato dalla specie, ma la coglie all'esterno di sè,[22] cioè nell'immaginazione, attraverso un atto che è necessariamente di natura puramente intellettuale.[23] La tesi dell'inutilità della specie intelligibile va intesa secondo questo significato preciso : ciò che Francesco rifiuta è che la specie intelligibile informi l'intelletto, cioè che gli sia presente in veste di forma. Questo rifiuto è basato, in ultima analisi, sulla tesi di matrice agostiniana secondo la quale il sensibile non può agire su ciò che gli è superiore, vale a dire su una realtà di ordine spirituale quale quella dell'intelletto. In quest'ottica, astrarre dal sensibile una specie intelligibile informante l'intelletto vorrebbe dire rendere quest'ultimo ricettivo e passivo di fronte alla realtà materiale. Per il francescano, invece, quello instaurato dalla conoscenza non è un rapporto di ricettività, bensì un rapporto di co-presenza nel quale il soggetto svolge un ruolo sommamente attivo.[24]

notandum circa progressum hunc notitiae quod sensibile, puta color, primo esse naturale habet in obiecta sua, et est in potentia activa ut intentionaliter sibi simile generet in medio et a medio in organo visus, secundum tamen actum luminis – quod requiritur propter duo : [...] et propter ipsum colorem qui non agit sese generando in medio nisi cum virtute luminis quo presente color facit speciem impressam in medio sibi contiguo, quae continue generatur et *diffunditur* in directum per totum medium usque ad organum visus in quo species recipitur ab aere sibi contiguo. Et formatur per ipsam visio, id est actio videndi, quae percipit virtus visiva sensibile particulare obiectum extra praesens. » Enrico di Gand è anch'egli debitore della psicologia della conoscenza elaborata dai teorici della prospettiva, ed in particolare da Ruggero Bacone : si veda in proposito K. TACHAU : *Vision and Certitude*, 228–39.

22 L'idea che la ragione debba cogliere l'oggetto sensibile al di fuori di sè (« extra ») era già presente in ENRICO DI GAND: *loc. cit.*: « Et ideo anima rationalis, quia nihil sibi habet de rebus per sensum impressum, cum indigeat adminiculo sensuum intelligere, debet considerare intentiones quae sunt in virtute imaginativa, sicut sensus inspicere sensibilia extra. »

23 Cfr. *ibid.*: « Intellectus habet obiectum sibi sufficienter praesens praecise ex hoc quod habet speciem sensibilem in ultimo sensu interiori, absque aliqua specie intelligibili in se recepta formaliter. »

24 Cfr. *Quaest. in II Sent.*, qu. 43 et infra, nota 28.

2. Eredità francescane

In queste considerazioni – che riguardano fin qui soltanto l'intelletto umano – riecheggiano motivi ampiamente presenti nella scuola francescana alla quale Francesco de Marchia si riallaccia direttamente, ma anche liberamente e criticamente.[25] Maestri come Pietro di Giovanni Olivi, Giovanni Duns Scoto e Pietro Aureoli avevano infatti discusso in modo approfondito la problematica della conoscenza intellettuale delle realtà materiali, determinando la loro posizione in un confronto più o meno esplicito con quella di Enrico di Gand. Costui, adottando in parte la spiegazione del processo della sensazione elaborata nell'ambito delle teorie della « *perspectiva* », rifiutava la mediazione della specie intelligibile e faceva della conoscenza intellettuale il risultato di un « *habitus scientialis* » applicato alle specie sensibili – queste derivano dall'oggetto per mezzo di una « diffusione » che giunge ai sensi esterni e poi all'immaginazione.[26] Rispetto alla concezione di Enrico di Gand possiamo osservare, almeno per ora, che De Marchia condivide il rifiuto dell'informazione dell'intelletto da parte della specie intelligibile nonché la moltiplicazione o diffusione delle specie sensibili da parte dell'oggetto fino all'immaginazione, mentre non accetta la teoria dell'« *habitus scientialis* ».

Come Enrico di Gand, anche Pietro di Giovanni Olivi rifiutava le specie intelligibili, ma andava ancora oltre rifiutando anche quelle sensibili. Olivi negava infatti la causalità efficiente dell'oggetto nel processo conoscitivo : l'oggetto era da lui considerato « *causa terminativa* », vale a dire punto culminante del volgersi intenzionale del soggetto.[27] La conoscenza era resa possibile soltanto da questo volgersi del soggetto verso l'oggetto – un volgersi chiamato « *actualis aspectus* » e consistente in una conversione o « sguardo » del soggetto conoscente sull'oggetto.[28] De Marchia condivide con Olivi l'idea che l'oggetto materiale non agisce sull'intelletto – cioè non è causa efficiente della conoscenza – e che di conseguenza l'intelletto non è informato da una specie intelligibile. Egli condivide anche il motivo del

[25] A questo proposito rimandiamo ai lavori di SCHABEL, C.: *Francis of Marchia*. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2001, e *Theology at Paris, 1316–1345. Peter Auriol and the problem of divine foreknowledge and future contingents*. Ashgate 2000, dove l'A., al capitolo 9, discute in particolare il rapporto tra F. de Marchia e Pietro Aureoli in merito alla conoscenza divina dei futuri contingenti.

[26] Vedi, supra, nota 21.

[27] Cfr. *ibid.*, qu. LXXII, 1–51.

[28] Cfr. P. di G. OLIVI: *Quaest. in II Sent.*, qu. LXXII-LXXIII, nonché la qu. LVIII. Ed. B. JANSEN, vol. II, 52–106 e vol. III, 395–517.

carattere altamente attivo del soggetto, che per entrambi gli autori è causa totale della conoscenza.[29] Il marchigiano non ammette invece la soppressione delle specie sensibili, poiché le pone quali prodotti dell'oggetto e da esso « moltiplicate » fino all'organo di senso del soggetto conoscente.

Nel contesto di queste discussioni, Giovanni Duns Scoto – come si sa – ha elaborato una posizione di grande importanza sia sul piano dottrinale che dal punto di vista storico. Criticando tanto Enrico di Gand – contro il quale rivendica la necessità delle specie intelligibili – quanto Pietro di Giovanni Olivi – di cui non ammette la tesi della produzione totale della conoscenza da parte dell'intelletto –, Duns Scoto pone nel contempo la doppia causalità dell'oggetto e delle facoltà conoscitive quali cause ugualmente indispensabili nello svolgimento del processo conoscitivo di tipo intellettuale.[30] Attraverso la celebre distinzione tra conoscenza intuitiva e

[29] E' quanto De Marchia afferma esplicitamente nella questione 43, 77ra: « Intellectus est totalis causa cuiuslibet sui actus et voluntas sui et sensus similiter sui [...], distinguendo causam totalem contra causalitatem obiecti. » Per Olivi si veda *In II Sent.*, qu. LXXII e per la teoria oliviana della conoscenza: BETTINI, E.: *Attivismo psicologico-gnoseologico nella dottrina della conoscenza di Pier Giovanni Olivi*. In: Studi franc. 25 (1953) 31–64 e 201–223; BETTONI, E.: *I fattori della conoscenza umana secondo Olivi*. In: Riv. di filos. Neoscol. 47 (1955) 19–41; MARSCHALL, J.: *The causation of knowledge in the Philosophy of Peter John Olivi*. In: *Franciscan Studies* 16 (1956) 313–318; BÉRUBÉ, C.: *La connaissance de l'individuel au Moyen Age*. Montréal/Paris 1964, 100–106 ; SPRUIT, L.: *Species intelligibilis*, vol. I, 215–224. La causalità del soggetto non esclude tuttavia il necessario intervento dell'oggetto nel processo conoscitivo, in quanto l'oggetto rimane pur sempre e necessariamente il termine dell'attività conoscitiva; da questo punto di vista – osserva Olivi – anche l'oggetto può essere considerato come « efficiens », proprio nel senso che: « Tale autem efficere non est ibi secundum rem aliud quam vim activam absque tali termino et terminatione non posse agere suum actum et posse hoc cum ipso, ita quod intrinseca et formalis terminatio virtutis activae est vere coefficiens actionem ipsius virtutis. » (*In II Sent.*, qu. LXXII, 10). In altre parole, il rifiuto oliviano della causalità efficiente dell'oggetto va di pari passo con l'affermazione della sua causalità in quanto termine del processo conoscitivo : « Quamvis enim cognitio non sit ab obiecto sicut ab agente proprie sumpto, est tamen ab ipso ut terminativo aspectus activi et sui actus ; et pro tanto est ab obiecto tamquam ab agente large sumpto, et ideo exigitur ibi praesentia obiecti et ultra hoc defixio aspectus in ipsum. » (*ibid.*, 39). Tenendo conto di questo importantissimo testo oliviano, ci sembra opportuno rilevare come gli interpreti di Olivi abbiano insistito in maniera forse un pò troppo unilaterale sul rifiuto oliviano della causalità dell'oggetto.

[30] Si tratta della teoria delle « cause parziali essenzialmente ordinate » : cfr. *Ordinatio* I, d. 3, p. 3, qu. 2, 289–295; si vedano in proposito le chiarificazioni di

conoscenza astrattiva,[31] egli afferma la possibilità di due diversi rapporti con l'oggetto : l'uno, quando esso è presente nella sua esistenza attuale – ed è allora colto attraverso una conoscenza di tipo intuitivo –; l'altro, quando l'oggetto è presente attraverso la mediazione di specie che lo rappresentano indipendentemente dalla sua esistenza e presenza attuale – ragione percui in questo caso l'oggetto è colto attraverso una conoscenza di tipo astrattivo. La possibilità di questa duplice conoscenza significa la possibilità di un duplice rapporto con il medesimo oggetto in funzione della modalità della sua presenza : è questa a determinare il tipo di conoscenza che il soggetto può trarne nonché i mezzi cui egli deve ricorrere – ricorso alle specie nel caso della conoscenza astrattiva, contatto diretto nella conoscenza intuitiva.[32] Per Scoto la presenza dell'oggetto è dunque essenziale, così come essenziale è la modalità di tale presenza per il tipo di conoscenza che ne risulta.[33] A partire da questi elementi della dottrina scotista, si può osservare come de Marchia condivida pienamente con il Dottor Sottile l'esigenza della « *praesentia* » dell'oggetto, sia essa mediata o immediata : questa prossimità appare fin dalla terminologia del francescano, il quale, nell'unico breve paragrafo della questione 25 in cui spiega il meccanismo del conoscere, ricorre ben otto volte ad espressioni del tipo « *obiectum sufficienter praesens* », « *sufficit sibi species [...] cui intellectus est praesens realiter*», o

SONDAG, G.: *Jean Duns Scot. L'image*. Paris 1993, 48–55. Si veda inoltre: *Opus oxoniense* IV, d. 45, qu. 2 : « Causae efficientes sunt obiectum in actuali existentia praesens, et intellectum agens et possibilis. » (ed. Vivès, XX, 305 ; cit. da : TACHAU, K.: *Vision and Certitude*, 69, nota 56).

31 Cfr. *Ordinatio* II, d. 3, pars 2, qu. 2. Ed. C. BALIC. Roma 1963, 553. Vedi, *infra*, nota 41 e DAY, S.: *Intuitive Cognition. A Key to the Significance of Lather Scholastics*. St. Bonaventure. New York 1967.

32 In altre parole, conoscenza astrattiva e conoscenza intuitiva non si riferiscono ad un modo di essere dell'oggetto, ma unicamente alla modalità del rapporto conoscitivo con esso ; questo aspetto si ritrova fortemente in Pietro Aureoli, come ben messo a fuoco da KALUZA, Z.: *'Serbi un sasso il nome'. Une inscription de San Gimignano et la rencontre entre Bernard d'Arezzo et Nicolas d'Autrecourt*. In: MOJSISCH, B. / PLUTA, O. (ed.): *Historia philosophiae Medii Aevi*. Amsterdam/Philadelphia 1991, 453.

33 Cfr. *Ordinatio* I, d. 3, p. 3, qu. 1. Ed. C. BALIC. Roma 1950 (*Opera omnia* vol. III), 224.: « Respondeo: necessitas est quando perfectio naturae hoc requirit. Licet enim hoc supposito quod est homo, possit habere obiectum praesens in phantasmate, quia homo est, tamen natura intellectualis hominis, ut intellectualis est, non habet obiectum sufficienter praesens si non habet ipsum nisi in praesentia mendicata a virtute phantastica. » Per la problematica della conoscenza in Scoto si veda PERLER, D.: *Théories de l'intentionnalité au Moyen Age*. Paris 2003, 107–138.

ancora « *habet obiectum sibi sufficienter praesens* » – espressioni che ricordano quelle usate da Duns Scoto contro Enrico di Gand per provare la necessità delle specie « *ex parte praesentiae obiecti* » : « *habere obiectum sibi praesens* », « *hoc [est] perfectionis in potentia cognitiva posse habere obiectum praesens sibi [...] propria praesentialitate* ».[34] Del Dottor Sottile De Marchia riprende – come vedremo tra poco – anche la distinzione tra conoscenza intuitiva e conoscenza astrattiva e la conseguente ammissione della possibilità di un duplice rapporto con il medesimo oggetto : la « *notitia intuitiva* » rappresenta così anche per lui la possibilità di un contatto diretto con l'oggetto, un contatto del resto apparentato all' « *actualis aspectus* » di cui parla Olivi.[35] Due sono invece i punti di divergenza rispetto a Duns Scoto : dapprima il fatto che De Marchia – come Olivi – non accetta la causalità efficiente dell'oggetto sulla conoscenza intellettuale, e in secondo luogo il fatto che, secondo il marchigiano, l'intelletto coglie l'oggetto « al di fuori di sè » (« *extra* »), volgendosi verso una presenza che non informa e perciò non determina intrinsecamente l'intelletto.

Occorre segnalare da ultimo un altro autore francescano che si situa nell'orbita intellettuale di De Marchia e ne rappresenta un importante termine di confronto: si tratta di Pietro Aureoli, che ha dato un contributo significativo alla comprensione del processo conoscitivo attraverso la sua teoria dell' « *esse apparens* ».[36] L' »apparenza » dell'oggetto non coincide con la sua fenomenalità, bensì è il prodotto della facoltà conoscitiva, che è altamente attiva e produce appunto l' « *esse apparens* », cioè « *intentionale* » o « *obiectivum* » delle cose. La facoltà conoscitiva è perciò formativa per eccellenza [37]: producendo l'essere apparente, essa si esteriorizza proprio in questo « *esse obiectivum* ». Come per Olivi, così per Aureoli il fondamento

[34] Cfr. *Ordinatio* I, d. 3, p. 3, qu. 1, 222–225 ; BIARD, J.: *La notion de 'praesentialitas' au XIVe siècle*, 265–282 ; KALUZA, Z.: *'Serbi un sasso il nome'*, 452 sg.

[35] Cfr. TACHAU, K.: *Vision and Certitude*, 68, che pone un legame tra la « notitia intuitiva » di Scoto e l' « aspectus » di Olivi. Non è inutile ribadire che Olivi, pur negando la causalità efficiente dell'oggetto, pone molto chiaramente la necessità della sua presenza per l'elaborazione della conoscenza (cfr. *In II Sent.*, qu. LXXIV).

[36] Si veda in merito TACHAU, K.: *Vision and Certitude*, 85–112; SPRUIT, L.: *Species intelligibilis*, 286–290; BIARD, J.: *La notion de 'praesentialitas' au XIVe siècle*; KALUZA, Z.: *'Serbi un sasso il nome'*, 452 sg.

[37] Cfr. *In I Sent.*, d. III, sect. 14, a. 1, b. Ed. E.M. BUYTAERT. New York/ Louvain/Paderborn 1956, 698. Rimandiamo in proposito a Tiziana SUAREZ-NANI: *Apparentia und Egressus. Ein Versuch über den Geist als Bild des trinitarischen Gottes nach P. Aureoli*. In: Philosophisches Jahrbuch 93 (1986) 19–38.

del rapporto di conoscenza risiede nell' intenzionalità del soggetto, il quale, volgendosi verso l'oggetto, gli conferisce quel modo particolare di essere che è appunto l'« *esse intentionale* » o « *apparens* ».[38] In realtà, nella *quaestio* 25 di De Marchia non c'è traccia di questa terminologia e la teoria di Aureoli non è presa in considerazione : sembra perciò difficile stabilire un legame diretto con Aureoli nell'ambito della problematica qui discussa ; tuttavia, sembra nondimeno verosimile supporre che l'« essere apparente » di Aureoli non sia del tutto estraneo ai motivi dell' « esteriorità » della conoscenza e del volgersi intenzionale del soggetto verso l'oggetto quali appaiono nella concezione qui esaminata.[39]

I motivi qui sommariamente ricordati rappresentano l'orizzonte teorico della posizione di F. de Marchia, che condivide con i suoi confratelli l'esigenza fondamentale di una spiegazione più adeguata del processo conoscitivo, tanto sul versante della modalità della presenza dell'oggetto, quanto su quello dell'attività del soggetto.

3. L'ANGELO ED IL SUO OGGETTO

A questa ricerca di una comprensione più adeguata della dinamica del conoscere Francesco de Marchia dà un contributo proprio e particolare nell'applicazione alla conoscenza angelica di quanto abbiamo visto fino ad ora.

[38] Cfr. FRIEDMAN, R.L.: *Peter Auriol on intellectual Cognition of Singulars*. In: Vivarium (2000) 177–193.

[39] Da un punto di vista generale, questa possibilità è corroborata dal fatto che Aureoli rappresenta un punto di confronto costante per De Marchia; lo abbiamo verificato a varie riprese: SUAREZ-NANI, Tiziana: *Linguaggio, conoscenza e libertà: note in margine alle questioni 26–27 del commento di F. de Marchia al II° libro delle 'Sentenze'*. In: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 50 (2003) 354–375 e *Un nuovo contributo al problema dell'individuazione: F. de Marchia e l'individualità delle sostanze separate*. In: Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale XVI, 2005, 405–459. Si osserverà d'altro canto che, così come in Aureoli, anche in De Marchia sono presenti motivi legati alle teorie ottiche o pespettivistiche, teorie che è verosimile supporre mutuate proprio dall'Aureoli. Occorre rilevare infine che in Aureoli la posizione del conosciuto in « esse apparens » implica anche la sua posizione in un « essere situato » (« in situ »), vale a dire in un luogo, sia esso reale o intenzionale: cfr. *In I Sent.*, d. 35, p. 4, a. 1. Romae 1596, 807 sg.; Aureoli nega tuttavia agli angeli e a Dio la conoscenza intuitiva del singolare, proprio in quanto esso è materiale e situato: si veda in proposito M.E. REINA: *Hoc, hic et nunc. Buridano, Marsilio di Inghen e la conoscenza del singolare*. Firenze 2002, 27–37.

A seguito dello sviluppo fin qui svolto, ed in particolare della tesi che nega la causalità dell'oggetto sull'intelletto,[40] egli si chiede infatti come gli angeli possano conoscere le realtà materiali, non ricevendo nulla da esse e non potendole cogliere per mezzo di rappresentazioni innate. La risposta da lui formulata, seppur succinta, è alquanto significativa.

Francesco esordisce ricordando la distinzione scotista tra conoscenza astrattiva – « *quae abstrahit a re existente et non existente* » – e conoscenza intuitiva – « *quae est ipsius rei existentis* »[41] – e precisando che la prima caratterizza la conoscenza intellettuale umana nella condizione presente (« *pro statu isto* »), mentre la seconda è propria degli angeli. L'intelletto umano non conosce infatti direttamente il proprio oggetto nella sua esistenza attuale, poiché deve sempre ricorrere alla mediazione della specie impressa nell'organo di senso, mentre la facoltà sensitiva è capace di una conoscenza intuitiva proprio perché non percepisce se non in virtù della presenza effettiva dell'oggetto ; da questa conoscenza intuitiva risulta poi nella facoltà sensitiva una rappresentazione, a partire dalla quale l'intelletto potrà agire e produrre in qualsiasi momento una conoscenza astrattiva del medesimo oggetto. L'angelo, dal canto suo, non possedendo facoltà conoscitive inferiori all'intelletto, non deve ricorrere alla mediazione della percezione, ma coglie intuitivamente l'oggetto nella sua presenza attuale;[42] d'altro canto anch'egli, al seguito di ogni conoscenza intuitiva, può produrre ulteriormente una o più conoscenze di tipo astrattivo del medesimo oggetto.[43]

[40] Cfr. *qu.* 25, 54ra: « unde dico quod obiectum materiale non causat seu imprimit aliquam speciem nec aliquid aliud in intellectu angeli nec in nostro. »

[41] Cfr. *quaestio 25*, 54va. In un testo molto chiaro Giovanni Duns Scoto così presenta questi due tipi di conoscenza: « Et ut brevius utar verbis, primam voco 'abstractivam', – quae est ipsius quiditatis, secundum quod abstrahit ab actuali existentia et non-existentia. Secundam, scilicet quae est quiditatis rei secundum eius existentiam actualem (vel quae est rei presentis secundum talem existentiam), voco 'intuitivam' ; non prout 'intuitiva' distinguitur contra discursivam (sic enim aliqua 'abstractiva' est intuitiva), sed simpliciter 'intuitivam' eo modo quo dicimur intueri rem sicut est in se », *Ordinatio* II, d. 3, pars 2, qu.2. Ed. C. BALIC. Roma 1963, 553.

[42] Si noti tuttavia che questa presenza è mediata dalla specie sensibile e non sembra dunque poter essere diretta in senso stretto : si tratta di un problema sorto già in merito alla concezione scotista della conoscenza intuitiva ; a questo proposito si veda TACHAU, K.: *Vision and Certitude*, 74.

[43] Cfr. *quaestio 25*, 54va: « Intellectus angeli primo habet de re notitiam intuitivam, ex qua quidem derelinquitur in ipso notitia abstractiva, sicut etiam in nobis ex notitia intuitiva, puta ex visione qua res videtur unitive in se, derelinquitur

Come è possibile una simile intuizione da parte dell'angelo ? Come può egli rapportarsi direttamente alla realtà materiale nella sua presenza attuale senza essere ricettivo nei suoi confronti ? E' questo l'interrogativo che si pone a Francesco e che rappresenta una sfida importante dal momento in cui egli – come aveva fatto Olivi prima di lui[44] – rifiuta di attribuire all'angelo tanto la conoscenza per via di ricettività, tanto quella che fa capo a rappresentazioni connaturali.

La soluzione di questo quesito fa seguito alla considerazione della dinamica della percezione e della conoscenza umane. Si è visto infatti come l'oggetto materiale produca una specie nell'organo di senso e come la facoltà sensitiva percepisca attraverso questa rappresentazione sensibile, presente non in sè, ma nell'organo sensoriale. In maniera analoga, l'oggetto della conoscenza angelica produce e moltiplica la rappresentazione di sè non nell'angelo – come si è detto –, ma in « qualcosa » che la rende presente in modo che egli possa coglierla intellettualmente. Questo « qualcosa » non è, ovviamente, una facoltà sensitiva e nemmeno l'immaginazione, che sono estranee alla natura intellettuale dell'angelo : di cosa si tratta?

De Marchia così lo chiarisce : « *Tunc ergo ad propositum, dico de angelo quod obiectum potest multiplicare et multiplicat speciem suam usque ad locum in quo est angelus realiter* ». Nell'impossibilità di imprimere la rappresentazione di sè in un organo sensoriale, l'oggetto la produce in un « luogo », anzi in vari luoghi, fino a raggiungere quello in cui l'angelo è realmente presente : questa co-presenza è proprio ciò che permette di cogliere intellettualmente e intuitivamente l'oggetto senza subirne alcun influsso causale. De Marchia mantiene così la sua concezione della conoscenza come presenza reciproca e nega che essa sia il risultato di un rapporto di in-formazione del soggetto da parte dell'oggetto : l'intelletto angelico non è informato da alcuna specie proveniente dall'oggetto, nè conosce attraverso una rappresentazione innata, ma coglie intellettualmente, al di fuori di sè, ciò che gli è realmente presente attraverso la specie prodotta dall'oggetto stesso.[45] Questa « *cognitio intuitiva* » è dunque resa possibile da un luogo o

alia species ipsius rei visae, quae manet cessante visione, per quam potest postea haberi de illa re notitia abstractiva, tam intellectiva quam etiam sensitiva. »

[44] Cfr. P. di G. OLIVI: *Quaest. in II Sent.*, qu. LXXIII. Ed. JANSEN, vol. III, 99.

[45] Cfr. *ibid.*: « Obiectum multiplicat speciem suam usque ad locum in quo est angelus realiter, licet non per informationem, quia nec hoc requiritur etiam in nobis ad hoc quod per ipsam aliquid cognoscatur. Et tunc angelus potest per istam speciem ab obiectum causatam non in se ipso, sed in loco in quo ipse est realiter, cognoscere obiectum cuius est ipsa species. Sicut enim intellectus noster, habens speciem praesentem realiter non per informationem in se nec etiam in sensu, sed

da uno spazio particolare, che è quello nel quale il soggetto si trova e coglie l'oggetto. Questo cogliere, come ogni « *visio intuitiva* », produce una rappresentazione che rende ulteriormente possibili più conoscenze di tipo astrattivo del medesimo oggetto.

La soluzione così formulata può sembrare curiosa e magari anche artificiosa, ma essa cela nondimeno un significato filosofico che vale la pena tentare di enucleare. Francesco difende l'idea che, così come l'intelletto umano conosce l'oggetto in una potenza altra da sè, in maniera analoga l'angelo coglie la realtà materiale nella sua presenza attuale al di fuori di sè, cioè in uno spazio che rende possible la loro co-presenza.[46] Questo spazio sostituisce così quello che è l'organo di senso nell'essere umano ed in maniera analoga esso svolge una funzione di mediazione nel processo conoscitivo, in quanto rappresenta la condizione necessaria alla conoscenza angelica delle realtà materiali.

Questa soluzione presuppone la localizzazione dell'angelo, che il marchigiano interpreta come la sua presenza reale – seppur non quantitativa – nello spazio (fisico) occupato dalle realtà materiali.[47] Abbiamo così a che

tantum in organo sensus, habet obiectum sibi sufficienter praesens in ratione actu intelligibile, ita intellectus angeli, habens speciem sensibilem obiecti non in se per informationem, sed in loco ubi ipse est realiter, etc., et ideo per istam potest obiectum habitualiter cognoscere, sicut et intellectus noster. Non enim ad cognoscendum obiectum requiritur quod species obiecti cogniti informet potentiam quae cognoscit, sicut dictum est superius de intellectu nostro et sensu. »

[46] Questa concezione può ricordare quella di Ruggero Bacone, secondo il quale l'oggetto produce la sua « species » nel mezzo : De Marchia se ne distingue tuttavia, poiché non ammette – come faceva Bacone – che tale produzione della « species » da parte dell' oggetto si prolunghi nel senso interno e poi nell'intelletto (cf. R. BACONE: *De multiplicatione specierum*, I, c. 2. Ed. LINDBERG, 32–34) : si veda in proposito M.E. REINA: *Hoc hic et nunc*, 6.

[47] De Marchia esamina la questione della localizzazione dell'angelo nella *quaestio* 16 del commento al II libro delle *Sentenze:* abbiamo analizzato questo tema nello studio su: « *Francesco de Marchia e la localizzazione degli angeli* », di prossima pubblicazione negli Atti del III° Convegno internazionale su Francesco d'Appignano, Appignano, 24 settembre 2005. Per quanto riguarda il rapporto angelo-luogo in Olivi, ci permettiamo di rimandare a SUAREZ-NANI, Tiziana: *Pierre de Jean Olivi et la subjectivité angélique*. In: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age 70 (2003) 233–316. Per la concezione di questo rapporto in Scoto rimandiamo a SUAREZ-NANI, Tiziana: *Angels, Place and Space. The Location of Separate Substances according to John Duns Scotus,* di prossima pubblicazione. Per la teoria del luogo in Aureoli, cfr. SCHABEL, C.: *Place, Space and Physics of Grace*. In: Vivarium (2000) 117–161.

fare con una forma di « spazializzazione » della conoscenza delle realtà materiali, in quanto il luogo (o spazio fisico) interviene come sua condizione imprescindibile.[48] Ed è proprio questa spazializzazione che salvaguarda la natura della conoscenza intuitiva come co-presenza e che evita di farne il risultato di un'assimilazione dell'oggetto da parte del soggetto.[49] La loro alterità rimane totale – poiché non viene operata alcuna « *reductio* » –, senza che questo significhi in alcun modo l'impossibilità della conoscenza. Al contrario, la possibilità che l'intelletto colga la realtà nella sua presenza attuale è così salvaguardata: ogni forma di assimilazione attraverso una specie comprometterebbe infatti il rapporto diretto del soggetto angelico con la realtà materiale nella sua integralità.

L'artificio della conoscenza « *extra* » sembra rispondere all'esigenza della conoscenza intuitiva nel senso chiarito da Duns Scoto : la co-presenza nello spazio permette infatti al soggetto conoscente di cogliere l'oggetto nella sua esistenza individuale attuale. Ora, come si diceva, la conoscenza intuitiva caratterizza proprio la capacità angelica di rapportarsi immediatamente all'oggetto, contrariamente all'essere umano che conosce in primo luogo per mezzo di una conoscenza di tipo astrattivo. Questa capacità e peculiarità angelica appare così realizzabile unicamente grazie alla spazializzazione della conoscenza, la quale da un lato evita la ricezione e la riduzione dell'oggetto da parte della facoltà intellettuale, e dall'altro permette il

[48] Un nesso tra percezione/conoscenza e luogo (« locus », « situs ») era già formulato da AGOSTINO: cfr. *Contra Iulianum*, c. 14, n. 66 (PL 44, col. 770): « actus videndi et audiendi fit extra in loco in quo est res visa vel audita »; si veda anche *De quantitate animae*, c. 23, n. 43 e c. 30, n. 60 ; poi da ANSELMO DI AOSTA: *De veritate*, c. 6. Presente nella tradizione perspettivistica, questo nesso si ritrova poi, con significati ormai diversi, in P. AUREOLI (vedi *supra*, nota 39), in Guglielmo di OCKHAM (cfr. *In II Sent.*, qu. XIV, Ed. G. GAL / R. WOOD. St. Bonaventure 1981, 324), nonché in Giovanni Buridano (cfr. le analisi di M.E. REINA: *Hic, hoc et nunc*, 203 sg.).

[49] In ultima analisi, la soluzione di De Marchia ci sembra essere un tentativo di superare il modello della conoscenza come assimilazione attraverso quello di un rapporto diretto tra oggetto (rappresentato da una specie esterna al soggetto) e atto conoscitivo ; questi due modelli interpretativi del rapporto di conoscenza sarebbero ancora presenti in Ockham, secondo ADAMS, M.: *William of Ockham*. Notre-Dame 1987, 133–141 e PANACCIO, C.: *Les mots, les concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d'Ockham*. Montréal/Paris 1991, 120–124. Il rapporto tra le teorie di De Marchia e quelle di Ockham non è ancora stato fatto oggetto di indagine: per i temi da noi analizzati fin qui, occorre tuttavia osservare che non c'è traccia della terminologia occamiana nei testi di De Marchia.

pieno dispiegarsi dell'attività del soggetto – che per il francescano è causa totale dell'attività di conoscenza.

Questa forma di spazializzazione, evitando ogni « *reductio* », risponde poi anche all'esigenza di cogliere la realtà nella sua individualità e unicità, evitando di spoliarla dei suoi caratteri peculiari attraverso l'assimilazione ad una rappresentazione intelligibile universale.[50] Lo spazio permette la co-presenza di due realtà (il soggetto e l'oggetto) nella loro integralità e rende possibile il loro incontro. Grazie a questa co-presenza, l'angelo può cogliere l'oggetto integralmente attraverso la rappresentazione che ne « emana » e si « moltiplica » fino allo spazio in cui egli si trova.[51]

Benché De Marchia non chiarisca ulteriormente la modalità della « *visio intuitiva* » operata dall'angelo, ci sembra plausibile interpretarla come un atto immediato di conoscenza simile all' « *aspectus* » sopra ricordato di Olivi – un « *aspectus* » che coglie la realtà nella sua singolarità senza essere ricettivo nei suoi confronti. Per Olivi, infatti, l' « *actualis aspectus*» era necessario anche alla conoscenza angelica del singolare, proprio perché le creature spirituali non conoscono nè per mezzo di idee innate, nè per via di ricettività da parte degli oggetti. Il rapporto di conoscenza con le realtà singolari richiedeva di conseguenza anche in ambito angelico il volgersi intenzionale verso l'oggetto.[52] E' poi significativo il fatto che Olivi, proprio giustificando questa necessità, insiste sulla localizzazione dell'angelo e critica la tesi secondo cui la conoscenza angelica non è sottomessa alle coordinate spaziali ; non solo : egli rileva che anche in mancanza di una distanza spaziale in senso proprio, cioè fisico, gli angeli sono comunque

[50] Questo aspetto è rilevato molto chiaramente da Petro di Giovanni OLIVI: *In II Sent.*, qu. LXXII, 37: « Rursus sciendum quod quia actus cognitivus obiecti individualis est terminatus in ipsum, in quantum est hoc individuum et non aliud: ideo de essentia talis actus est quod sit propria similitudo huius individui, in quantum huius, et quod non sit similitudo aliorum individuorum eiusdem speciei. » La valorizzazione della conoscenza intuitiva degli angeli che si incontra in De Marchia va di pari passo con una considerazione della rappresentazione intelligibile quale « esse diminutum » : questa considerazione era già quella di Giovanni Duns Scoto, come chiarito da J. BIARD: *La notion de 'praesentialitas'*, 269.

[51] Cfr. *supra*, nota n. 21.

[52] Pietro di G. OLIVI: *Quaest. In II Sent.*, qu. LXXIII. Ed. B. JANSEN, 99: « Restat igitur ultimo probare quod praedictos aspectus oportet ponere in spiritibus separatis. Quod quidem triplici via probatur. Primo scilicet, quia nec per species innatas nec per species a rebus localiter distantibus receptas possunt videre res, prout sunt in suis locis. Ergo oportet hoc fieri per aspectus in obiectis virtualiter terminatos iuxta modum in prima quaestione praetactum. »

segnati da « *intellectuales magnitudines et profunditates* »[53] che li separano gli uni dagli altri così come li separano dalle cose ; queste dimensioni o questi « spazi », siano essi quantitativi o meno, esigono il volgersi intenzionale verso l'oggetto di conoscenza.

De Marchia ci sembra vicino a questo modo di vedere le cose, anche se non fa riferimento esplicito alla terminologia dell'Olivi. Come costui, anch'egli rifiuta di concepire la conoscenza angelica secondo i due modelli della ricettività e delle rappresentazioni innate e, sempre con l'Olivi, considera lo spazio come condizione di possibilità del rapporto degli angeli con le realtà materiali. Questi elementi rendono perció plausibile la lettura della teoria della conoscenza intuitiva degli angeli proposta da De Marchia in un senso prossimo all' « *aspectus* » oliviano.

C'è poi un altro elemento che avvicina i due francescani, ed è il ruolo dell'oggetto nella conoscenza intellettuale. Abbiamo visto che entrambi rifiutano di considerarlo causa efficiente del processo conoscitivo e che Olivi lo pone come « *causa terminativa* », cioè termine del volgersi intenzionale del soggetto. E' utile osservare che se nella *quaestio* 25 De Marchia non riprende la terminologia oliviana, essa compare tuttavia nella *quaestio* 43 (« *Utrum intellectus sit totalis causa actus intelligendi et voluntas actus volendi et sensus actus sentiendi* »),[54] dove si legge che:

> « [...] ex praemissis non sequitur quod subiectum cognitum cogeneret in intellectu effective notitiam sui, sed tantum terminative. Sicut arguendo : 'non potest comburi quin sit combustibile ; potest autem esse combustibile sine hoc quod comburatur ; ergo ipsum combustibile est causa combustionis', dico quod verum est terminative, constat autem quod non effective ; consimiliter in proposito. »[55]

Qui il marchigiano si serve esplicitamente della terminologia oliviana proprio per escludere, come Olivi prima di lui, la causalità efficiente dell'oggetto sull'intelletto. Sarebbe eccessivo affermare, sulla base di questo passo, l'adesione totale di De Marchia alla posizione dell'Olivi, ma si può ritenere nondimeno che egli difende una concezione analoga, nell'analogo tentativo di ripensare e di riformulare il ruolo dell'oggetto nel rapporto conoscitivo. Infatti, poco oltre nella medesima *quaestio*, De Marchia si serve della metafora del pittore e del quadro da lui dipinto per concludere che il ruolo dell'oggetto nella conoscenza è simile a quello che esso svolge per il pittore

[53] Cfr. *ibid.*, 101; si veda in proposito Tiziana SUAREZ-NANI: *Pierre de Jean Olivi*, 262–274.

[54] Vat. Barberini lat. 791, 76rb–79ra.

[55] *Ibid.*, 79ra.

che lo ritrae : si tratta cioè di un esemplare che non produce da se stesso l'immagine di sè, ma che è presente e si dà come modello a partire dal quale il pittore realizza la propria immagine dell' oggetto.[56] Ciò che sta a cuore a Francesco è il rifiuto della causalità efficiente dell'oggetto, che egli preferisce concepire come qualcosa di analogo ad una causalità esemplare : « *Sic dico in proposito : obiectum enim respectu actus intelligendi, licet non sit proprie exemplar, magis tamen habet rationem exemplaris aliquo modo quam causae efficientis* ».[57] La « *causa terminativa* » dell'Olivi è diventata « *causa exemplaris* » per De Marchia : analogo rimane il loro tentativo di spiegare in maniera soddisfacente il ruolo dell'oggetto.

Questi elementi ci sembrano indici sicuri della prossimità di De Marchia a talune tesi dell'Olivi, al quale lo avvicinava del resto una stessa sensibilità e convinzioni comuni rispetto alla questione spinosa della povertà. Questa vicinanza non priva tuttavia la concezione del marchigiano di una sua originalità. In ambito angelico, rifiutando l'alternativa tra ricettività e idee innate, egli concepisce la conoscenza intellettuale come il risultato di una co-presenza che permette al soggetto di cogliere l'oggetto integralmente. Per questo, la « *visio intuitiva* » è la conoscenza vera e propria, mentre quella che fa capo alle specie (e si realizza come in-formazione della facoltà conoscitiva) è una riduzione dell'oggetto al soggetto. Per De Marchia, la conoscenza non è dunque assimilazione nè unione per mezzo di una forma intelligibile, ma è un cogliere l'oggetto nella sua presenza (esterna), lasciandolo « così com'è », allo stesso modo in cui l'artista non assimila il proprio modello, ma lo ritrae così come esso si dà allo sguardo. Abbiamo visto che la co-presenza implica il luogo come sua condizione imprescindibile : un « luogo » che nel caso degli angeli non può essere una facoltà inferiore all'intelletto, ma sembra dover essere compreso nel senso di dimensione spaziale. In questa teoria, le esigenze legate alla conoscenza angelica delle realtà materiali provocano così una « spazializzazione » del rapporto conoscitivo: è questa l'alternativa formulata dal marchigiano nei confronti della conoscenza concepita come assimilazione/informazione – una modalità di conoscenza caratteristico sia del modello della ricettività (« *species receptae* ») sia di quello dell' autonomia del soggetto (« *species innatae* »).

Spazializzare significa esteriorizzare : sarebbe prematuro, a questo stadio della nostra ricerca, fissare in modo preciso e definitivo il significato di

[56] *Ibid.*: « Dico quod assimilatio huiusmodi est aequivoca nec arguit obiectum esse causam effectivam actus sibi similis, sicut nec similitudo ymaginis factae a pictore arguit illud obiectum, ad cuius similitudinem ymago facta est a pictore, esse causam effectivam totalem ymaginis nec etiam partialem. »

[57] *Ibid.*

questi termini e di ciò che essi implicano. Essi appaiono tuttavia sin d'ora come indici di un orientamento filosofico che accorda la priorità alla realtà delle cose in se stesse, alla loro sussistenza « *extra* », piuttosto che alla modalità di esistenza « diminuita » rivestita nello spirito sotto forma di rappresentazioni e di idee. Il singolare nella sua unicità irriducibile richiedeva un approccio conoscitivo diverso, capace di salvaguardarne l'alterità.[58] La capacità angelica di cogliere l'oggetto nella sua esistenza « *extra* » rispondeva verosimilmente a questa esigenza di una conoscenza delle cose « in se stesse », una conoscenza che non implicasse appropriazione. Aldilà della problematicità di tale « spazializzazione », l'interesse di questa concezione della conoscenza angelica risiede perlomeno e comunque nel tentativo di formulare un nuovo modello di comprensione del rapporto conoscitivo.

Ci preme infine rilevare un ultimo aspetto della teoria del francescano, relativo alla natura dell'intellettualità angelica in rapporto a quella umana. Come osservavamo, nel discutere il tema della modalità del conoscere De Marchia avvicinava il procedere del soggetto angelico e di quello umano in base al loro comune ricorso alla discorsività. Possiamo constatare un avvicinamento analogo nella problematica qui esaminata : anche in questo caso De Marchia fa valere l'esigenza comune di cogliere l'oggetto « extra » ; per l'uomo questa esteriorità rispetto all'intelletto risiede nelle facoltà conoscitive inferiori – sensi e immaginazione –, mentre per l'angelo essa rinvia al « luogo » nel quale egli è presente e incontra l'oggetto. Nei due casi il soggetto si volge verso l'oggetto (o verso ciò che lo rappresenta) e lo coglie « al di fuori » dell'intelletto senza essere ricettivo nei suoi confronti e senza esserne informato.[59] Questa esigenza comune di una co-presenza senza in-formazione è indice di rapporti di conoscenza del tutto analoghi : di conseguenza, la condizione dell'angelo non implica più alcuna relazione

[58] Significativa, da questo punto di vista, è il motivo espresso nella questione 23, secondo il quale la conoscenza di un effetto in se stesso è superiore alla sua conoscenza nella causa che lo ha prodotto: « [...] nec videtur esse maior perfectionis cognoscere effectum in sua causa quam cognoscere ipsum extra suam causam et deducere ipsum extra eam. » (Vat. Barberini lat., fol. 50vb).

[59] Cfr. *quaestio* 25, 54va: « Sicut enim intellectus noster, habens speciem praesentem realiter non per informationem in se nec etiam in sensu, sed tantum in organo sensus, habet obiectum sibi sufficienter praesens in ratione actu intelligibile, ita intellectus angeli, habens speciem sensibilem obiecti non in se per informationem, sed in loco ubi ipse est realiter, etc., ; et ideo per istam potest obiectum habitualiter cognoscere, sicut et intellectus noster. Non enim ad cognoscendum obiectum requiritur quod species obiecti cogniti informet potentiam quae cognoscit, sicut dictum est superius de intellectu nostro et sensu. »

privilegiata o di natura radicalmente diversa con il proprio oggetto. La differenza tra l'angelo e l'essere umano risiede unicamente nel fatto che il primo, non possedendo facoltà inferiori all'intelletto, conosce immediatamente le cose nella loro presenza attuale, senza ricorrere alla mediazione dei sensi e dell'immaginazione. L'angelo è perciò capace di una conoscenza intuitiva immediata, mentre l'uomo, « *pro statu isto* », conosce in primo luogo secondo le modalità della conoscenza astrattiva. Quella tra l'uomo e l'angelo è dunque soltanto una differenza di condizione – corporeità e sensibilità da un lato, immaterialità e spiritualità dall'altro –, una differenza che non sfocia tuttavia in un rapporto radicalmente diverso con l'oggetto, anche se implica per l'angelo la priorità della conoscenza intuitiva su quella astrattiva – due modalità conoscitive di cui peraltro anche l'uomo è capace.

La tematica discussa nella *quaestio* 25 conferma così la tendenza di De Marchia ad operare un'omogeneizzazione dei soggetti creati : seppur diversi, angeli e uomini, nella finitezza della loro condizione creaturale, condividono un analogo rapporto alle cose.

Abstract
On the basis of currently unpublished material from Francis of Marchia's commentary on the second book of the Sentences, this study examines the problem of the causality exercised by the material object on angelic cognition. In direct dialogue with the Franciscan tradition that preceded him (including Peter John Olivi, John Duns Scotus and Peter Aurioli), and to which he himself belongs, Marchia criticizes the thesis that the knowing subject is informed by the representation of the known object: instead, he conceives this relationship as a co-presence of the cognitive faculty and its object, a co-presence made possible by the space in which the subject exists and encounters the object. Francis of Marchia thus develops a model of the cognitive relationship that can be characterized as an "exteriorisation" or "spatialisation" of the angelic cognition of material objects.