
Benedetto Ippolito

**TEORIA DELLA CONOSCENZA
E TEOLOGIA
NELLO *SCRIPTUM* DI PIETRO AUREOLO**

Nella ricca produzione filosofica del XIV secolo un posto di grande rilievo occupa sicuramente lo *Scriptum super primum Sententiarum* di Pietro Aureolo¹. Quest'opera, infatti, non è soltanto uno dei tanti commenti al *Libro delle Sentenze* di Pietro Lombardo, scritti nel medioevo, ma è un resoconto dettagliato e straordinariamente profondo delle diverse opinioni filosofiche in merito a tutte le grandi questioni della teologia, un documento di straordinario interesse storico².

All'interno di questa vasta raccolta enciclopedica e sistematica di questioni, elaborata da Aureolo in ben quarantotto distinzioni³, particolarmente importante è il *Prooemium*⁴, un'introduzione metodologica che precede lo scritto vero e proprio, interamente dedicato, come tradizione imponeva, al soggetto della teologia. È, infatti, proprio all'interno di questo discorso preliminare che l'autore si trova costretto, per potere definire il ruolo e la competenza scientifica della teologia, a dare conto di tutto il complesso dibattito che si stava sviluppando allora in merito alla questione⁵, avanzando soltanto alla fine una soluzione propria, e, tra l'altro, solo parzialmente risolutiva⁶.

Nelle pagine che seguono, dunque, mi concentrerò esclusivamente sul *Prooemium* allo *Scriptum* di Aureolo, e, in particolare, sul problema relativo al concetto di teologia, lasciando

-
- 1 Cfr. l'interessante saggio dedicato ad Aureolo da O. Grasso in *Storia della teologia medioevale*, Piemme, Casale Monferrato 1996.
 - 2 A tale riguardo è estremamente interessante ed importante l'*Introduzione* di M. Buytaert all'edizione critica delle prime IIX distinzioni dello *Scriptum*. Cfr. P. Aureolus, *Scriptum super primum Sententiarum*, New York 1952.
 - 3 L'opera citata riproduce soltanto le prime otto Distinzioni. Per le restanti si deve fare riferimento all'edizione del 1596. Esiste, poi, un'edizione critica, curata presso il Departement of Church History della Faculty of Theology dell'Università di Copenhagen, da Russel Friedman / Lauge Nielsen, presentata, per adesso parzialmente, in un sito internet dedicato ad Aureolo.
 - 4 Ivi, pp. 127-329.
 - 5 È sicuramente necessario rilevare l'importanza che ancora oggi conserva lo splendido saggio introduttivo all'edizione, citata nella nota precedente, del 1952 curata dal "Franciscan Institute di New York" di M. Buytaert. Il curatore spiega molti dettagli storici dell'opera di Aureolo. Cfr. M. Buytaert, *Introduction*, cit., pp. VII-XXVII. Importante è anche la catalogazione dello *Scriptum* databile intorno al 1316-1318. Cfr. ivi, p. XIII.
 - 6 Si può parlare di una soluzione soltanto parzialmente originale, perché, come vedremo d'appresso, Aureolo si muove nella linea teologica aperta da Scoto, anche se interpretandola a suo modo, con sfumature molto personali. Cfr. P. Aureolus, *Scriptum super primum Sententiarum*, cit., Sect. 2, 4, 113-125.

a margine necessariamente tutto ciò che non ha direttamente attinenza con questo argomento specifico.

1. *Il proœmium dello scriptum e la nuova impostazione teologica di Aureolo*

Il *Proœmium* allo *Scriptum super primum Sententiarum* di Pietro Aureolo costituisce una sorta di trattato a se stante, un lungo percorso filosofico finalizzato alla comprensione della natura e dell'intrinseca possibilità di pensare una scienza teologica⁷. Esso è costituito da cinque questioni, che presentano lo studio della teologia secondo una logica abbastanza comune nel XIV secolo⁸.

Il punto di partenza deve costituirsi in relazione all'*habitus* che deve essere posseduto per poter elaborare tale scienza⁹. Esso, infatti, potrebbe basarsi sia sulle naturali capacità dell'intelletto umano e sia sull'esclusiva adesione umana alla verità rivelata mediante l'atto di fede¹⁰. Il problema centrale è qui quello della natura della scienza teologica, e, in particolare, del rapporto che deve stabilirsi tra la ragione umana e gli articoli di fede creduti.

La prima grande opinione in merito alla questione, riportata dall'autore, è quella di Tommaso d'Aquino, il quale aveva sostenuto con forza una concezione scientifica della teologia, fondata sull'adesione della ragione umana alla superiore verità della Rivelazione¹¹. Aureolo chiama, non senza causa, questa concezione *subalternatio*¹². Ciò che rende, infatti, la scienza teologica umana subalterna è la sua necessaria relazione alla scienza divina come origine e fonte della verità: una relazione che non potrebbe compiersi senza il ruolo subalternante svolto dagli articoli di fede, nella cui adesione avviene anche la creazione dell'*habitus* proprio del teologo¹³.

7 Molto interessante, da questo punto di vista, è sicuramente la *Summa et recollectio eorum, quae in sequenti opere LXXV quaestionibus continentur* posta all'inizio dell'edizione critica americana. In tale indice, composto dallo stesso Aureolo, nella copia manoscritta regalata al Papa Giovanni XXII, conservata nel *Codex Borghese* 329, si trova un elenco dettagliato dei Titoli delle Distinzioni, delle Questioni e degli Articoli di tutto lo *Scriptum*, e non soltanto della parte edita. Cfr. P. Aureolus, *Scriptum super primum Sententiarum*, cit., pp. 13-124.

8 A tale riguardo, particolarmente interessante è notare l'influenza avuta dal *Prologo* dell'*Ordinatio* di Scoto. Infatti nel concepire la propria suddivisione, Aureolo segue in parte l'organizzazione della materia teologica fatta dal Dottor Sottile. Cfr. I. D. Scotus, *Ordinatio*, Prol. Q. 1-2.

9 Il concetto di *habitus* è veramente essenziale in tutta la trattazione di Aureolo, anche se non è facile stabilire la portata semantica che viene attribuita dal Francescano al termine in questione. Cfr. P. Aureolus, *Scriptum super primum Sententiarum*, cit., p. 132 e ss.

10 *Ibidem*, «Aggredientibus itaque pro introductione totius divinae scientiae inquirendum occurrit: Utrum studio theologiae et solo naturali ingenio aliquis habitus acquiratur alius a fide?».

11 T. Aquinas, *Summa Theologiae*, 1, q. 1, a. 2, res.: «Respondeo dicendum sacram doctrinam esse scientiam. Sed sciendum est quod duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria, et huiusmodi. Quaedam vero sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae: sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam, et musica ex principiis per arithmetica notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia: quia procedit ex principiis notis lumine superioria scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum».

12 P. Aureolus, *Scriptum super primum Sententiarum*, cit., Procœm., Sect. 1, 2: «Quod teologia sit scientia subalterna».

13 Aureolo è molto chiaro nel proposito di attribuire questa posizione a Tommaso, e nel ritenere in una concezione teologica come quella di Tommaso necessario l'atto di fede. Cfr. *Ibidem*, «Sola fides est

Aureolo non sembra persuaso dell'adeguatezza della proposta di Tommaso, perché è convinto che il procedere stesso della teologia non si costituisca a partire dagli articoli di fede, ma, piuttosto, a partire da principi che giustificano gli articoli stessi che sono creduti come conclusioni certe e assolute¹⁴.

D'altra parte, Aureolo non accetta neanche l'alternativa concezione della teologia, sostenuta principalmente da Goffredo di Fontaines¹⁵. Secondo questo autore, infatti, l'abito teologico deriverebbe direttamente dalla Sacra Scrittura, senza altra mediazione conoscitiva¹⁶. Ma, l'abito teologico non proviene dalla semplice lettura del Testo Sacro, bensì dalla comprensione di esso. E tale comprensione presuppone già costituito l'abito che vorrebbe ottenere, senza pertanto permetterne una giustificazione¹⁷.

Ispirandosi all'impostazione di Scoto¹⁸, Aureolo può proporre la propria soluzione, puntando inizialmente a cogliere la natura e, soprattutto, l'origine specifica dell'*habitus* teologico¹⁹. Comprendere, infatti, come possa esservi questa facoltà equivale a conoscere la reale portata scientifica della teologia.

La prima tesi sostenuta da Aureolo è che l'*habitus theologicus* non può essere identificato con l'atto di fede; perché questo equivarrebbe ad accettare una conclusione e un fatto, e non a giustificarne, dal punto di vista dimostrativo, il fondamento²⁰. A rendere possibile l'adesione agli articoli della fede non può essere neanche la fede stessa a cui si aderisce, altrimenti si cadrebbe in un circolo vizioso, non riuscendo a spiegare il fatto che soltanto alcuni aderiscono alla fede e non tutti coloro che ne conoscono i contenuti.

D'altra parte, la forza dell'argomento tradizionale risiede nel fatto che, almeno nell'impo-

sufficiens habitus respectu principiorum scientiae subalternae».

14 Tutte le obiezioni escogitate da Aureolo si reggono su questo presupposto, chiaramente espresso in questa lapidaria affermazione: «Ergo articoli fidei non sunt principia in theologia nostra, immo magis conclusiones». Cfr. *ivi*, *Proëm.*, sect. 1, B, 1 a, 25.

15 Cfr. G. De Fontibus, *Quodlibet III, IV*, edit. J. Hoffmans (Les Philosophes Belges).

16 P. Aureolus, *Scriptum super primum Sententiarum*, cit., *Proëm.*, Sect. 1, d, 60: «Quapropter, alii dicere voluerunt quod theologia pro tanto dicitur scientia, quia est habitus, quo sciuntur contenta in Divina Scriptura et intellectus eorum et expositio».

17 *Ivi*, p. 63: «Ergo studens in Biblia non acquiritur habitum, quo sciat quid est scriptum sed quo cognoscat de Deo id quod scribentes cognoverunt».

18 Il riferimento a Scoto appare quanto mai importante, se si pensa alla risonanza della concezione che Scoto aveva proposto nell'*Ordinatio*. Una teologia che può essere scienza solo se viene intesa non sulla base della scientificità stabilita da Aristotele: «Dico quod secundum illam rationem scientiae positam *I Posteriorum*, quae requirit necessitatem obiecti, non potest de eis esse scientia, qui conoscere contingens ut necessarium, non est conoscere contingens; tamen secundum quod Philosophus accipit scientiam in *VI Ethicorum*, ut dividitur contra opinionem et suspitionem, bene potest eis esse scientia, quia et habitus quo determinate verum dicimus». Cfr. I.D. Scotus, *Ordinatio*, Prol., Pars 4, q. 1-2, 212.

19 P. Aureolus, *Scriptum super primum Sententiarum*, cit., *Proëm.*, Sect. 1, d, 91: «Quando acquiritur habitus proprie theologicus?».

20 Mi pare molto importante questo argomento sostenuto dal Dottore Francese: «In fideli, qui habet propositiones probabiles et expositiones terminorum et cetera quae sunt dicta respectu credibilium veritatum, concurrunt quidam caesae sufficientes ad causandum aliquem habitum intellectualem, cum lumen intellectus naturale sit agens principale, et propositiones ut instrumenta ad acquirendum intellectualem habitum [...]; ergo ex istis causabitur aliquis habitus in intellectu fidelis. Sed manifestum est quod non fides, quia prius de illa veritate fidem habebat; igitur aliquis alius». Cfr. *Ivi*, p. 93.

stazione datane da Tommaso, esso sembra realmente dare una giustificazione alle richieste di Aureolo, rispondendo a queste esigenze fondative²¹. Il parallelismo, infatti, tra l'*habitus principiorum* e l'*objectum fidei* mostra che se gli articoli di fede sono l'oggetto della teologia, l'*habitus principiorum* si costituisce come un vero e proprio *lumen principiorum*, un presupposto attuale e causale dell'atto di fede²².

Aureolo, come ha fatto notare Stephen Dumont, sembra preferire avvicinarsi piuttosto alla posizione di Enrico di Gand²³, muovendosi in modo ambiguo e sfuggente rispetto all'opinione tradizionale e giocando astutamente sulle sfumature.

Benché, infatti, l'*habitus theologicus* non sia propriamente identificabile con l'oggetto creduto, esso non può neanche essere identificato troppo rapidamente con l'atto mediante il quale si aderisce alla Rivelazione²⁴. Questo *habitus adhaesivus* trasformerebbe l'assenso in una *opinio*, cioè in un atto assolutamente irrazionale e immotivato²⁵. Una volta negata la giustificazione dell'atto di fede nell'attitudine adesiva della fede stessa, mediante la quale si sarebbe solo in condizione di dare l'assenso, ma non di darlo direttamente alla verità²⁶, Aureolo si avvia verso la soluzione della questione, indicando l'autenticità del vero *habitus theologicus* nell'esplicitazione del suo contenuto reale.

Aureolo è convinto, cioè, che all'abito teologico sia legato una comprensione, cioè un'attitudine e una capacità particolare di intendere e immaginare ciò che si crede²⁷. E questo carattere conoscitivo specifico deve necessariamente precedere l'adesione vera e propria ai contenuti creduti²⁸.

Il teologo, per poter elaborare la propria scienza, deve essere in grado di avere un ampliamento della propria capacità speculativa naturale, per mezzo della quale possa così accedere

21 T. Aquinas, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 7, risp.: «Quod etiam manifestum fit ex principiis huius scientiae, quae sunt articuli fidei, quae est de Deo: idem autem est subiectum principiorum et totius scientiae, cum tota scientia virtute contineatur in principiis».

22 In fondo si può affermare, come ha fatto notare Chenu, che vi è un rapporto speculare tra l'intelletto che si muove verso l'oggetto di fede, gli articoli creduti, e l'intelletto che immediatamente coglie i primi principi logici e gli oggetti sensibili. Cfr. D. Chenu, *La théologie comme science au XIII siècle*, Paris, 1957.

23 Cfr. S. Dumont, *Theology as a Science and Duns Scotus's Distinction between Intuitive and Abstractive Cognition*, «Speculum», V. 64, 1989. H. De Gandavo, *Quodlibeta*, Quodl. VIII, 14: «Intelligere autem est verum aliquid cognoscere perspicue per medium certius ex sensus cognitione in primis certificatum, quemadmodum conclusiones intelligimus intellectu medio proprio notiori complexo et applicatione».

24 P. Aureolus, *Scriptum super primum Sententiarum*, op. cit., Procem., Sect. 1, d. 96: «Huiusmodi habitus non est adhaesivus, nec est aliquem assensus causans in intellectu respectu credibilium veritatem».

25 *Ibidem*: «[...] esset habitus adhaesivus, esset opinio, quod omnino dici non potest, tum quia nimis esset indignus habitus theologicus, tum quia opinio includit essentialiter formidinem et sic sequeretur quod habitus theologicus fidelem facere formidare circa veritates, de quibus fidelis simplex nullatenus formidat».

26 Ivi, p. 111: «Ex praedictis quidam evidenter potest concludi quod habitus theologicus, qui causatur ex propositionibus probabilibus et manuductionibus et expositionibus terminorum atque similibus, non sit habitus adhaesivus aut causans aliquem assensus in intellectu fidelis».

27 Ivi, p. 112: «Quod homo aliquam propositionem non clare imaginetur aut capiat, quam tamen credit fermissime esse veram...».

28 *Ibidem*: «Omnis enim habitus, qui facit aliquid imaginari melius per intellectum absque omni adhaesione, est habitus declarativus».

in modo più profondo alla verità rivelata²⁹. Per questo, Aureolo riconosce la necessità di un potenziamento sovranaturale delle facoltà ordinarie per giustificare la partecipazione umana alla verità teologica³⁰.

Questo abito teologico, propriamente da concepirsi come una dilatazione sovranaturale dello spirito, ottenuto mediante la grazia, è una sorta di virtù intellettuale che predispone e mette in condizione di partecipare ai misteri di Dio³¹. Ed è proprio partendo da questa precisa consapevolezza che Aureolo s'indirizza verso l'ulteriore indagine sulle condizioni gnoseologiche che rendono possibile all'uomo, anche nello stato attuale in cui si trova, l'esercizio teologico.

2. Lo statuto conoscitivo dell'uomo: la disputa sul lumen viatoris

Proprio all'inizio della Seconda Sezione del *Proœmium*, Pietro Aureolo apre la questione fondamentale del *lumen viatoris*, cioè della potenza intellettuale realmente ed attualmente posseduta dal teologo.

La prima autorità con cui egli deve confrontarsi è Enrico di Gand³². Quest'ultimo si era fatto sostenitore, infatti, della presenza di questa particolare potenzialità dell'intelletto, donata da Dio, la quale, elevando e rendendo conforme al suo oggetto, predisporrebbe l'uomo all'adesione e alla comprensione della fede³³. Il rapporto tra Dio, donatore della luce, e l'intelletto umano, recettivo di essa, viene pensato secondo lo schema aristotelico della potenza e dell'atto: Dio potenzia l'intelletto non tanto elevandolo ad una comprensione sovranaturale, ma conferendogli una speciale capacità di apprendimento della verità. Si tratta, in altri

29 Ivi, p. 117: «Habitus ... habet vere rationem sapientiae virtutis intellectualis ... et illud lumen et intelligentia, de qua sancti faciunt mentionem, et ad quam conatur pervenire suis disputationibus et tractatibus quo componunt».

30 Questo potenziamento della facoltà conoscitiva era stato sostenuto con forza, anche se in modo diverso, sia da Tommaso e sia da Enrico di Gand. Probabilmente, Aureolo non si rende conto della profonda differenza tra la posizione di Tommaso e quella di Goffredo di Fontaines, a cui sembra spesso ricondurla: Tommaso, infatti, aveva parlato della grazia come reale potenziamento delle facoltà umane. Cfr. T. Aquinas, *Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 13, risp.: «Nam et lumen naturale intellectus confortatur per infusionem luminis gratuiti. Et interdum etiam phantasmata in imaginatione hominis formatur divinitus, magis exprimentia res divinas, quam ea quae naturaliter a sensibilibus accipiamus; sicut apparet in visionibus prophetalibus». Cfr. H. De Gandavo, *Summae Quaestionum Ordinarium*, 13, 6: «Tertio modus est medium quo cognoscuntur credita, non solum auditu nec apparentia rei quasi visu, sed ex rationis evidentiis, qua intellectui conspicuum est naturam rei sic se habere sicut fides tenet».

31 P. Aureolus, *Scriptum super primum Sententiarum*, cit., Proœm., Sect. 1, d. 129: «Habitus ex theologico studio acquiritur, quoniam habitus alius a fide declaratives credibilium, et in nullo faciens adhaerere, qui est intellectualis virtus, quae sapientia nuncupatur, non quidem sapientia quae scientia sit, sed quae est intellectus, lumen, 'intelligentia nobilissimorum natura' ... dicentis».

32 Ivi, Sect. 2, 1: «Rationes Henrici pro lumine enumeratur». Enrico era stato, nell'ultimo trentennio del Duecento, il grande sostenitore di questa tesi, come abbiamo visto nel precedente paragrafo.

33 Aureolo riassume questa tesi di Enrico così: «Et videtur quod dari possit lumen aliquod, vigorans et elevans intellectum, sub quo articuli fidei clare intelligatur, ita quod, ex ipsis sic intellectis, conclusiones deductae scientifice cognoscantur».

termini, di un lume intermedio tra l'oscurità della fede e l'evidenza intuitiva³⁴.

Vale la pena leggere per intero l'esposizione fattane da Aureolo:

Inter species maxime distantes ab invicem, Deus potest facere mediam; sed lumen gloriae et lumen fidei aenigmaticum maxime a se distant specie. Ergo potest Deus dare medium lumen minus quidam lumen gloriae, maius autem lumine fidei, in quo articoli scientificè cognoscantur³⁵.

Si tratta, dunque, di uno spazio conoscitivo intermedio tra la pura e completa visione dei beati e l'oscura e deficitaria adesione semplice della fede.

La seconda opinione, diametralmente opposta a questa, è quella di Goffredo di Fontaines, il quale aveva risolutamente negato la possibilità di questa illuminazione addizionale, dato che essa sarebbe posseduta perennemente da chi professa la fede, vanificando la fondamentale ed essenziale libertà del credere³⁶. In altri termini, se il teologo possedesse un *lumen medium viatoris*, non avrebbe più bisogno di ricorrere alla *lectio divina*, e, soprattutto, non potrebbe più scegliere di credere, perché possederebbe in se stesso già una conoscenza necessitante, sia pure a livello parziale, del mistero rivelato.

Ecco che per risolvere l'*impasse*, Aureolo decide di procedere nella via inaugurata da Scoto, con la celebre distinzione tra la *cognitio abstractiva* e la *cognitio intuitiva*, seguendo la quale egli ritiene di poter trovare una soluzione valida alla diatriba³⁷.

3. Notitia intuitiva e notitia abstractiva

Prima di affrontare direttamente la questione del rapporto tra la conoscenza intuitiva e la conoscenza astrattiva, nell'elaborazione di Aureolo, è necessario ripercorrerne la genealogia. Il riferimento obbligato è, ovviamente, Giovanni Duns Scoto.

Quest'ultimo, infatti, nell'*Ordinatio* aveva introdotto il celebre binomio intuitiva-astrat-

34 Vale la pena ritornare sul già citato saggio di Dumont, il quale chiarisce molto bene la concezione di Enrico. Cfr. S. Dumont, *Theology as a Science and Duns Scotus's Distinction between Intuitive and Abstractive Cognition*, cit., pp. 585-594.

35 P. Aureolus, *Scriptum super primum Sententiarum*, cit., Proëm., Sect. 2, 1, 7. Cfr. H. De Gandavo, *Quodlibeta*, Quodl. XII, q. 2; *Summa Quaestionum Ordinarium*, q. 2, a. 1.

36 P. Aureolus, *Scriptum super primum Sententiarum*, cit., Proëm., Sect. 2, 50: «Et innititur ista positio huic quam maxime quod tale lumen, si daretur, non posset stare cum fide». Aureolo, a prescindere dalla corretta interpretazione che riesce a dare di Goffredo, accentua l'opposizione tra i due teologi per avanzare una risposta mediatrice, seguendo l'insegnamento di Scoto. Cfr. G. De Fontibus, *Quodlibet VIII*, q. 7. Molto interessante è il commento che fa Dumont di questa contrapposizione. Cfr. S. Dumont, *Theology as a Science and Duns Scotus's Distinction between Intuitive and Abstractive Cognition*, op. cit., pp. 585-589.

37 È interessante osservare come in questa Seconda Sezione del *Proæmium* Aureolo ci permetta effettivamente di cogliere la vera genealogia di questa controversa distinzione gnoseologica, offrendoci, al contempo, una nuova posizione teoretica originale ed inedita rispetto a quella di Scoto. Ci viene di osservare, tuttavia, che una retta comprensione del concetto di *lumen fidei*, esposto da Tommaso nella *Summa*, forse avrebbe permesso una risoluzione più adeguata e convincente di quella fornita qui dal teologo francescano. Cfr. T. Aquinas, *Summa Theologiae*, 1, q. 12, a. 4, 5, 13; 2-2, q. 8, a. 1.

tiva per spiegare le caratteristiche specifiche della cognizione angelica³⁸. Per poter capire come possa una sostanza semplice avere una conoscenza di Dio che non sia una visione diretta dell'essenza divina, il Dottor Sottile, infatti, aveva pensato a questa distinzione, dando una risposta geniale:

Hac ergo distinctione praemissa, ad quaestionem respondeo quod licet secundum communiter loquentes non possit angelus ex puris naturalibus habere cognitionem Dei intuitivam, tamen non videtur negandum quin possit naturaliter habere cognitionem eius abstractivam³⁹.

La differenza è, quindi, tra la conoscenza della *species Dei* e la conoscenza dell'*essentia Dei*⁴⁰. Quest'ultima è possibile soltanto a Dio, mentre la prima può essere possibile alle intelligenze semplici, perché non presuppone l'intuizione del suo *essere*, bensì soltanto la presenza dell'immagine di Dio nell'intelletto creato⁴¹.

Successivamente, nelle *Quaestiones Quodlibetales*, Scotus riprende la distinzione intuitiva-astrattiva, allargandone l'applicazione anche all'ambito della conoscenza umana⁴². La geniale intuizione del Dottore Francescano permette così di riformare in modo assolutamente originale il concetto classico di astrazione in rapporto, questa volta, alla nozione di *relatio*.

Per esservi conoscenza, deve esservi nell'uomo una certa operazione che si configuri in relazione ad un oggetto⁴³. Ora, questa relazione, tuttavia, non necessariamente deve destinarsi ad un oggetto reale. Talvolta, infatti, noi conosciamo degli oggetti esistenti, mentre altre volte conosciamo degli oggetti che prescindono dall'esistenza reale⁴⁴. Nel primo caso abbiamo una conoscenza intuitiva, mentre nel secondo caso abbiamo soltanto una conoscenza astrattiva.

Questo secondo tipo di conoscenza si differenzia dal primo proprio per il fatto che la relazione non termina realmente ad un oggetto esistente, ma solo ad un oggetto attitudinale e potenziale⁴⁵. Ora è proprio in relazione alla differenza degli oggetti appresi, e in relazione al contenuto che viene afferrato, che Scotus fa leva per distinguere la *notitia intuitiva* da quella

38 I.D. Scotus, *Ordinatio*, II, Dist. 3, pars 2, q. 2 : «Utrum angelus habeat notitiam naturalem distinctam essentiae divinae».

39 *Ibidem*, B, 324.

40 *Ibidem*, «Quod species aliqua distinte repraesentet illam essentiam, licet non repraesentet eam ut in se praesentialiter existentem».

41 Anche Tommaso aveva peraltro concepito una distinzione analoga, parlando appunto della cognizione angelica come una conoscenza della *species intelligibilis*: «Species per quas angeli intelligunt, non sunt a rebus acceptae, sed eis connaturales». Cfr. T. Aquinas, *Summa Theologiae*, I, q. 55, a. 2, resp..

42 Cfr. I.D. Scotus, *Quaestiones Quodlibetales*, XIII : «Utrum actus cognoscendi et appetendi sint essentialiter absoluti, vel essentialiter relativi».

43 Ivi, p. 6: «Quod in operatione necessario est aliqua relatio realis ad objectum».

44 Ivi, p. 8: «Aliqua ergo cognitio est per se existentis, sicut quae attingit objectum in sua propria existentia actuali [...] Aliqua etiam est cognitio objecti, non ut existentis in se, sed vel objectum non existit, vel saltem illa cognitio non est ejus, ut actualiter existentis».

45 Ivi, p. 13: «Secundus actus cognoscendi, qui scilicet non est necessario existentis, ut existentis, non necessario habet relationem actualem ad objectum, quia relatio realis actualis non requirit per se terminum realem et actualem; tamen iste secundus actus potest poni habere ad objectum relationem realem potentialem, et hoc primam, de qua in precedenti membro dictum est, scilicet mensurabilis vel dependentiae; non autem secundam, scilicet unionis vel attingentiae».

abstractiva nell'essere umano. Benché, infatti, la conoscenza astrattiva sia più povera di contenuto rispetto all'intuitiva⁴⁶, tuttavia, per la sua indipendenza dai contenuti esistenti, essa si trova ad avere una potenzialità conoscitiva superiore, ed una indipendenza contenutistica trascendente, rispetto all'intuitiva⁴⁷. L'indipendenza dal vincolo all'esistente della *cognitio abstractiva* permette di riconoscere all'uomo una forza ed una potenzialità che oltrepassa il sensibile e lo sperimentabile, aprendo la sua intelligenza alla conoscenza di Dio.

È questa la ragione per cui Aureolo decide di affrontare la questione dell'*habitus theologicus* a partire dall'impostazione gnoseologica di Scoto⁴⁸: essa, infatti, si mostra come una soluzione percorribile ed efficace⁴⁹, benché l'autore dello *Scriptum* non sembri tuttavia disponibile ad accoglierla *in toto*⁵⁰.

È proprio a questo punto che Aureolo arriva alla sua tesi originale, presentandola appunto, come un'integrazione di quella di Scoto⁵¹.

Egli inizia riassumendo le quattro condizioni, poste da Scoto, per definire la conoscenza intuitiva: *rectitudo, praesentialitas, actuatio obiecti e positivo existentes*⁵². Ma, queste caratteristiche, lungi da essere elementi distintivi, possono facilmente abbracciare le caratteristiche di entrambi i tipi di conoscenza, perché anche nel caso della conoscenza astrattiva noi abbiamo di fronte rettamente, presenzialmente e oggettivamente un'entità conosciuta⁵³.

L'elemento che accomuna, dunque, le due conoscenze è la *formalis apparitio*, cioè la presenza di qualcosa alla conoscenza: dunque, occorre cambiare il punto di osservazione, e non partire più dalla presenza o dall'assenza dell'oggetto effettivo, ma dalla diversa modalità in cui le diverse cose, i diversi oggetti, appaiono al soggetto conoscente⁵⁴. In questo modo, è possibile operare un vero e proprio capovolgimento del punto di vista di Scoto, passando

46 Ivi, p. 14: «Quia non convenit fundamento, quantum est ex parte ejus, nec sibi competeret in actu, si terminus non est natus per illum actum attingi, ut actus existens».

47 *Ibidem*, «Prima autem relatio non potest esse nisi actus existentis, et non ut obiecti cogniti per aliquem actum reflexum, nec per intellectum comparati. Ex hac differentia sequitur alia, scilicet quod secunda relatio est rationis, quantum est ex parte utriusque extremi».

48 P. Aureolus, *Scriptum super primum Sententiarum*, cit., Sect. 2.

49 Aureolo, per dirimere l'antitesi che abbiamo tratteggiato tra Enrico e Goffredo, fa intervenire Scoto quasi come un giudice mediatore. Cfr. ivi, a. 2: «Considerandum est aliqui, ad veritatem propinquius accedens, dixerunt quod Deus potest dare lumen, quo termini articulorum sub conceptibus propriis cognoscatur, ut Deus sub ratione deitatis proprie et distinte; quod quidam lumen non esset aliud quam abstractiva notitia de nuda et mera essentia deitatis».

50 Poco oltre il brano citato, estratto dal secondo articolo, Aureolo enuclea la propria tesi come un'obiezione a quella di Scoto. Sembra, tuttavia, che più che di un'obiezione, si tratti di un'emendazione, visto che egli ne mantiene la terminologia.

51 Ivi, Sect. 2, 102, b: «Secundum in quo deficit opinio Scoti, et datur vera definitio notitiae intuitivae et abstractivae».

52 Non è possibile citare delle parti soltanto, data l'importanza del testo a cui si rimanda per una lettura integrale. Cfr. Ivi, Sect. 2, 102, b.

53 *Ibidem*, «Ex praedictis itaque colligitur in quo differunt abstractiva et intuitiva notitia, et quae est ratio utriusque».

54 *Ibidem*, «Sunt namque duo modi apparitionis formalis, cum intellectio non sit aliud quam quaedam formalis apparitio, qua res apparet obiective; sed una apparitione apparet res praesentialiter et actualiter et existeret in rerum natura, sive sit sive non sit; et hoc est intuitio. Alia vero, sive res sit sive non sit, non apparet res praesentialiter et actualiter in rerum natura, sed quasi modo imaginario et absente».

dall'oggetto conosciuto al soggetto conoscente⁵⁵.

Muovendo da questo nuovo punto di osservazione, Aureolo incontra nuovamente la distinzione tra conoscenza intuitiva e astrattiva, anche se mutata profondamente di natura. Certo, la conoscenza intuitiva si differenzia da quella astrattiva per la relazione ad un oggetto, la quale giustifica l'uso che Scoto fa dell'attribuzione di esistenza che si offre al conoscente; ma, considerate in se stesse, entrambe queste forme conoscitive hanno una relazione identica rispetto alla realtà, prescindente cioè da quanto realmente accade nel mondo esterno. Secondo Aureolo, la presenza e l'assenza dell'oggetto riguardano il modo in cui l'essere appare oggettivamente, ma non il modo in cui l'essere è in se stesso, nella sua indipendenza ontologica e reale dal soggetto conoscente⁵⁶.

Questa riforma, benché estremamente problematica in se stessa, può adesso permettere una nuova soluzione della questione della teologia, facendo leva soltanto sul modo intrinseco in cui si propone l'*apparitio formalis* di Dio alla conoscenza dell'uomo.

4. La questione gnoseologica del *subiectum theologiae*

Partendo da questa concezione gnoseologica, fondata, come abbiamo visto, sull'*apparitio formalis* dell'essere, o, come lo stesso autore dirà in un'altra distinzione famosa, sull'*esse apparens*⁵⁷, Aureolo può adesso affrontare la vera questione centrale del *Prooemium*, quella del *subiectum theologiae*.

Dopo la discussione relativa alle diverse posizioni classiche sul problema, che precede la trattazione teoretica vera e propria, la proposta dell'autore arriva nel Quarto Articolo della Sezione Quinta⁵⁸, dove Aureolo propone le sue famose tesi fondamentali.

In primo luogo, è necessario determinare la scienza teologica quanto al suo contenuto, indicando, cioè, ciò su cui verte il suo interesse peculiare⁵⁹. Questo significa fare riferimento ad un *subiectum scientiae*, al quale vengano riferiti i diversi predicati e le diverse attribuzioni⁶⁰.

55 *Ibidem*, «Transferendo itaque ista ad intellectum, ibi sunt duo modi cognitionis».

56 Mi pare di grandissima importanza per chiarezza e concisione il seguente passo dello *Scriptum*: «Quamvis ergo nomine appellatur, sed tamen magis proprie taliter diceretur, et est brevis eorum differentia in praesentialitate et absentia, non referendo ad esse obiectum cognitum ..., sed referendo absentiam et praesentialitatem ad modum cognoscendi et ferendi super obiectum». Cfr. *ibidem*.

57 Il rimando obbligato è alla studiattissima *Distinctio IX*, tutta incentrata su questo concetto di *esse apparens*. È interessante notare di passaggio che questo approfondimento gnoseologico viene fatto all'interno di una comprensione teologica della *processio Dei*, come comprensione del concetto di *Verbum*. Cfr. P. Aureolus, *Scriptum super primum Sententiarum*, op. cit., D. 9, Pars 1, a. 1, 536: «Actus intellectus appellatur 'conceptio' in quantum aspicit rem formatam sub abitudine producentis, et sub abitudine eius, cui producitur esse apparenti; concipere enim est producere intra se».

58 Tutta la Sez. 5 del *Prooemium* viene dedicato a questo tema complesso del *subiectum theologiae*. Aureolo cerca di applicare in modo proficuo la nozione di *esse apparens* per presentare una nozione teologicamente positiva di *essentia deitatis*.

59 *Ivi*, Sect. 5, 81: «In omni enim propositione scientifica est alius modus dicendi per se, quia vel praedicatur definitio de definito, et sic est primis modus».

60 Fin qui niente di nuovo. La questione del *subiectum scientiae* è perfettamente presente in tutti gli autori scolastici. Cfr. T. Aquinas, *Summa Theologiae*, 1, q. 1, a. 7; I.D. Scotus, *Ordinatio*, Prol. Pars 4, q. 1 e 2; Bonaventura, *I Sent.*, Prol., q. 1; A. Magnus, *Summa Theologiae*, Tract. I, q. 1; ID, *I Sent.*, Dist. I A,

La novità introdotta da Aureolo, lo abbiamo visto, riposa nel concetto di *ratio formalis*, che egli concepisce come una nozione soggettiva, capace di rendere possibile la scienza teologica in quanto tale⁶¹. Pertanto, non è necessario che la teologia abbia per riferimento diretto l'essere di Dio come sostanza reale, ma è sufficiente che abbia come proprio contenuto una nozione di Dio che sia presente ed evidente al teologo⁶².

Il soggetto della teologia, dunque, può limitarsi alla sola *ratio deitatis*, la quale, concepita dall'uomo nella sua condizione terrena di conoscenza, mediante l'analogia, è l'oggetto su cui verte la scienza di Dio. Il suo contenuto non ha bisogno di essere altro, dunque, che un ente razionale apparente⁶³.

Attraverso, poi, questa netta distinzione tra l'essere che Dio è in sé e l'essenza di Dio presente in noi, Aureolo tenta di salvaguardare la scientificità della teologia, cioè l'intrinseca possibilità di pensare ad una teologia nostra, e, allo stesso tempo, tenta di salvaguardare la non adeguatezza di questa nostra teologia rispetto alla perfetta e assoluta *scientia Dei*⁶⁴.

L'uomo, dunque, può costruire una scienza teologica anche senza essere in condizione di intuire l'essenza divina in se stessa, perché l'edificio teologico si regge sulla *ratio deitatis* e non sull'*essentia Dei*. Questo esito paradossale a cui giunge il percorso di Aureolo introduce, in questo modo, una dimensione inedita, soggettiva, nella determinazione della teologia, estremamente interessante, anche se assolutamente aporetica.

Benché, infatti, non si possa dire che vi sia qui uno sganciamento completo tra l'essere di Dio e il suo apparire, abbiamo tuttavia una proposta teologica che finisce per mettersi in una condizione non molto favorevole rispetto all'oggetto che vuol conoscere, rischiando di declinarlo in una mera apparenza⁶⁵. E, malgrado Aureolo stesso neghi questo esito fenomenistico⁶⁶, ci pare di poter dire che, sicuramente, il suo contributo compie un passo in avanti

art. 2.

61 Non a caso, Aureolo parla di una vera e propria teologia della *ratio deitatis*. Cfr. P. Aureolus, *Scriptum super primum Sententiarum*, op. cit., Sez. 5, b: «Quod ratio deitatis sit ratio subiectiva respectu theologiae».

62 *Ibidem*: «Sed quoniam ex naturis distinte conosci potest, oritur ut habitus, qui est de ratione ista tanquam de formali obiecto acquirendus, ex naturali ingenio sit tantum declarativus. Ergo ratio deitatis est respectu istius habitus formalis et obiectiva».

63 Ivi, c: «Quod ratio deitatis, ut concepta per analogiam a viatore, est subiectum et ratio subiectiva huius habitus».

64 Ivi, d, 93: «Sed non omnes naturae propriae, in quantum propriae sunt, intenduntur in hanc scientia, sed tantum secundum quod participant creationem, gubernationem et similia. Ergo non omnes scibiles veritates spectant ad istam scientiam». Sul concetto tradizionale di *scientia Dei*, proprio in quanto tale diverso da quello di Aureolo, si cfr. T. Aquinas, *Summa Theologiae*, 1, q. 14, a. 1, ad 3: «Scientia est secundum modum cognoscentis: scitum enim est in sciente secundum modum scientis. Et ideo, cum modus divinae essentiae sit altior quam modus quo creaturae sunt, scientia divina non habet modum creatae scientiae, ut scilicet sit universalis vel particularis, vel in habitu vel in potentia, vel secundum aliquem talem modum deposita».

65 Mi pare molto interessante questo passo di Aureolo, scritto proprio in conclusione dell'articolo sopra menzionato: «Procedit prima instantia ab insufficienti, quia intellectus potest assurgere ex creaturis ad conceptum illum, qui vel formaliter, vel virtualiter, vel proportionaliter et similitudinarie continetur in eis». Cfr. P. Aureolus, *Scriptum super primum Sententiarum*, op. cit., Sez. 5, 89.

66 Questo passo seguente sembrerebbe difendere una visione realistica del processo conoscitivo: «Non sunt autem idem, quia conceptus diminuitus attingit propriam rationem distinctivam sic, quod potest distinguere per illum propriam rationem a quacumque alia; conceptus autem proportionalis et confusus

