

LA DISTINZIONE TRA CONCETTO FORMALE E CONCETTO OGGETTIVO NEL PENSIERO DI BARTOLOMEO MASTRI

MARCO FORLIVESI

Introduzione alla tematica

RILEVANZA STORIOGRAFICA DELLA DISTINZIONE

Per chi frequenta i testi della Scolastica barocca e degli autori della prima Età moderna è normale imbattersi nella distinzione tra *conceptus formalis* e *conceptus obiectivus*. Ritengo che questa distinzione rivesta nella storia della filosofia un ruolo decisivo; in particolare, ritengo che proprio essa costituisca il fulcro della transizione, e della continuità, tra Scolastica e filosofia moderna. Un primo indizio a favore di questa tesi sta nell'attenzione che gli storici della filosofia moderna hanno dedicato a ciò che Descartes scrive a proposito della distinzione tra l'aspetto formale e l'aspetto oggettivo dell'idea. Un secondo indizio mi pare rinvenibile nell'opera storiografica di Gabrieel Nuchelmans. Questo studioso ha dedicato alla storia delle dottrine sulla proposizione e sulla verità tre monografie: una prima, pubblicata nel 1973, concernente il pensiero antico e medioevale; una seconda, pubblicata nel 1980, concernente il pensiero deuterostolastico e umanista; una terza, pubblicata nel 1983, concernente il pensiero moderno. Ebbene, nei primi due testi egli non fa parola della distinzione qui in esame; al contrario il primo capitolo del terzo saggio è dedicato a una rilettura del pensiero medioevale e deuterostolastico dalla quale emerge la centralità della distinzione tra concetto formale e concetto oggettivo nell'ambito non solo del pensiero scolastico, ma anche del pensiero moderno e, per di più, del passaggio dal primo al secondo¹. La spiegazione di questa difformità mi pare la seguente. Nelle indagini sfociate nei primi due saggi, lo studioso olandese aveva focalizzato la propria attenzione sulle dottrine relative alla conoscenza del *complexum*; in particolare, su quelle di area nominalista. Ora, nelle questioni relative alla conoscenza del *complexum* la distinzione in esame è un po' meno appariscente che in quelle relative alla conoscenza dello *incomplexum*; inoltre i *nominales* negano che abbia senso distinguere il contenuto concettuale di un concetto dal concetto preso come attività reale della mente. Non desta dunque sorpresa il silenzio di Nuchelmans. Al contrario, allorché egli si è dedicato allo studio del pensiero moderno, proprio quest'ultimo lo ha costretto a porre al centro dell'attenzione la distinzione in questione e a esaminare le posizioni degli autori medioevali che la pongono e la difendono. In altri termini, mi pare che ciò che ha spinto Nuchelmans a mettere in evidenza questo elemento del pensiero scolastico sia stato il pensiero moderno stesso.

Con ciò, non tutti gli storiografi condividono l'opinione che ho formulato. Non mancano studiosi che, anche recentemente, hanno sostenuto la tesi per cui il passaggio dal pensiero scolastico al pensiero trascendentalista moderno sarebbe dovuto a una dottrina elaborata dalla stessa Scolastica.

¹ G. NUCHELMANS, *Judgment and proposition. From Descartes to Kant*, (Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, 118), North-Holland, Amsterdam – Oxford – New York 1983, pp. 9-35.

Tuttavia, essi individuano tale dottrina non in quella relativa alla distinzione tra concetto formale e concetto oggettivo; la individuano, invece, in quella che gravita sulla nozione di ente come ente possibile. Secondo questa corrente storiografica, gli scolastici hanno visto nell'ente possibile l'oggetto adeguato della conoscenza intellettuale, ossia ciò che esaurisce l'ambito del pensabile e si adatta perfettamente al pensiero. Ne viene, secondo questi studiosi, che "ente" diviene equivalente a "oggetto del pensiero" e che, di conseguenza, il centro dell'attenzione dei filosofi non può non spostarsi dall'ente al pensato, e dunque al pensiero stesso. Queste osservazioni mi sembrano condivisibili: anch'io ritengo sia che nella Scolastica rinascimentale e barocca si sia affermata una nozione di ente come ente possibile, sia che tra gli autori di quella corrente di pensiero vi sia la tendenza a vedere nell'ente possibile l'oggetto adeguato dell'intelletto. Nondimeno non mi pare che questi dati siano sufficienti a provare la tesi storiografica ora veduta. Per giungere a tali conclusioni occorre dare per scontato che l'oggetto adeguato della conoscenza sia qualcosa che dipende dalla conoscenza. Ebbene, ciò non è ovvio. Il riferimento alla conoscenza potrebbe essere puramente estrinseco; in altre parole, la denominazione di "oggetto adeguato della conoscenza" attribuita all'ente possibile potrebbe essere per quest'ultimo una denominazione puramente estrinseca, una pura relazione di ragione. E, aggiungo, non mancano autori che difendono precisamente questa prospettiva. Ciò che è essenziale comprendere, allora, non è solamente se l'ente possibile sia oggetto adeguato dell'intelletto; ciò che è essenziale comprendere è, anche, se e come quell'ente che è oggetto adeguato della conoscenza sia posto come dipendente dalla conoscenza. In altri termini, è importante comprendere come si sviluppa una dottrina per cui il contenuto della conoscenza dipende dalla conoscenza stessa e come tale dipendenza viene concepita.

ORIGINE DELLA DISTINZIONE

La distinzione tra concetto formale e concetto oggettivo ha una genesi complessa. Gli autori del XVII secolo concepiscono il concetto formale come ciò che è dotato di un essere reale e il concetto oggettivo come ciò che è dotato di un essere oggettivo. Ciononostante in origine la distinzione tra concetto formale e concetto oggettivo era distinta da quella tra essere reale ed essere oggettivo. Questa stessa, poi, si presenta in più di una formulazione: *esse obiective* ed *esse formaliter*; *esse obiective* ed *esse subiective*; *esse obiectivum* ed *esse subiectivum*. Ci si può dunque chiedere, ulteriormente, se queste formulazioni siano equivalenti.

Se consideriamo la terminologia "concetto formale – concetto oggettivo", mi pare che possiamo trovare un suo primo antecedente prossimo in un passo di Tommaso d'Aquino. Trattando nel suo commento alle *Sententiæ* della distinguibilità in Dio di *rationes* diverse, il maestro italiano delucida i significati che egli attribuisce ai termini "*ratio*" e "*intentio*". Egli fa innanzi tutto due affermazioni: in primo luogo, scrive, il nome con cui qualcosa è nominato significa la conoscenza intellettuale (*conceptio*²) di quel qualcosa; in secondo luogo la *ratio* di quel qualcosa è il significato del suo nome e l'atto del rappresentare (*intentio*) proprio di quel concetto. Il concetto, prosegue, è «in anima sicut in subjecto»; ma la *intentio* è qualcosa che conviene alla conoscenza intellettuale; dunque, conclude implicitamente, anche la *intentio* è qualcosa che è *in anima*. Nondimeno, precisa, si può anche dire che la *ratio*, o la *intentio*, sia *in re extra animam*: è *in re*, infatti, in quanto *in re* vi è ciò che corrisponde (*respondet*) alla conoscenza intellettuale (*conceptioni animæ*). Possiamo allora dire che qui Tommaso distingue: la *conceptio*, che è *in anima*; la *intentio* della *conceptio*, che è anch'essa *in anima*; ciò che fonda il *conceptus* vero e la sua *intentio*, ossia la *intentio* che è, in un certo senso, *in re extra animam*³.

Un secondo antecedente prossimo della distinzione mi pare rinvenibile in due *quodlibeta* di Pietro di Auvergne discussi rispettivamente nel natale del 1296 e del 1300. Nel primo si legge che «*verbum primum et principaliter dictum non est aliquid inherens animæ sicut actus vel aliquid formatum, sed est sicut obiectum actus intelligendi secundum aliquam rationem*». Nel secondo che

² Sono restio a tradurre "*conceptio*" con "concetto"; il termine latino, in effetti, designa più il concepire qualcosa, che il risultato di tale concepire.

³ THOMAS AQUINAS, *In libros Sententiarum*, I, d. 2, q. 1, a. 3. c..

«quia verbum principaliter dictum est conceptum ipsius quod quid erat esse, cuius est diffinitio, formare verbum principaliter dictum in nobis est investigare quod quid erat esse, quod significat diffinitio speciei»⁴. Come si vede, qui il *verbum* è sia *obiectum*, sia *conceptum*.

Finalmente, nell'ottavo teorema dei *Theoremata* attribuiti a Giovanni Duns Scoto si legge che «sicut (...) intentio æquivoce dicitur de obiecto et de actu, ita et conceptus»; e nel nono che «conceptum dico obiectum actu intellectum prout scilicet in intellectu non ut forma, sed ut actu cognitum. Hic autem “esse in” non est nisi habere relationem actualem ad intellectum, sive intellectum ad ipsum, sive utrumque ad utrumque»⁵. La dottrina dei *Theoremata* è dunque la seguente: altro è il concetto preso come forma o come atto dell'intelletto; altro è il concetto preso come oggetto conosciuto. Nel primo caso il concetto è qualcosa che è nella mente realmente, è una qualità della mente; nel secondo caso è ciò che è conosciuto, preso cioè nel suo rapporto con l'intelletto. Tra i testi dell'Aquinate e quelli dell'autore dei *Theoremata* vi sono elementi di continuità ed elementi di discontinuità. Come si vede, neppure quest'ultimo fa uso dei sintagmi “*conceptus formalis*” e “*conceptus obiectivus*”, o “*obiectalis*”; non è tuttavia difficile cogliere nelle espressioni “*conceptus ut forma*” e “*conceptus ut obiectum actu intellectum*” i predecessori prossimi delle formule in questione. Il più chiaro collegamento tra i due autori medievali è dato dalla nozione di “*intentio*”. Nel passo di Tommaso precedentemente ricordato il termine “*intentio*” ha un duplice significato: vi è una *intentio in anima* e vi è una *intentio extra animam*. Scoto, se è sua l'opera in esame, compie tre operazioni. In primo luogo osserva che tra i due tipi di *intentio* vi è una distinzione: «dicitur de obiecto et de actu». Poi rileva che il termine “*intentio*” è, nei due casi, equivoco. Infine scrive che anche il termine “*conceptus*” può essere utilizzato nello stesso modo in cui è utilizzato il termine “*intentio*”. È chiaro che l'autore dei *Theoremata* ha la paternità del secondo e del terzo passaggio; è però anche chiaro che egli opera su un materiale presente già in Tommaso.

Le vicende della distinzione tra essere reale ed essere oggettivo sono ancora più complesse.

Nella prima delle *Quæstiones disputatæ* di Gualtiero di Bruges, composte approssimativamente nel 1270, si legge che «virtus cognoscitur per suam essentiam obiective, id est ut obiectum quod cognoscitur, non formaliter, id est non ut medium vel ratio cognoscendi»⁶. Vi è qui, come si vede, una distinzione tra essere conosciuto *obiective* ed essere conosciuto *formaliter*.

Nel quarto *quodlibet* di Enrico di Gand, discusso nel Natale del 1279 o nella Pasqua del 1280, si legge che «forma ista et illa de qua mentio est in quæstione», ossia rispettivamente la *forma impressiva* e la *forma expressiva*, «modo contrario quasi se habent ad intellectum. Illa enim habet esse in cognoscente, non ut cognitum, sed ut accidens in subiecto; et hæc forma in cognoscente habet esse ut cognitum; et habet in eo esse suum diminutum: in re autem habet esse perfectum»⁷. Poco più avanti distingue «ipsum noscendi, sive intelligendi, sive cogitandi actum; et id quo informatur». Poi stabilisce che ciò che «habet rationem verbi, hoc non est nisi ratione eius quo informatur: non sicut forma in cognoscente: sed sicut obiecto cognito». Dopodiché rileva che «est illud informans res intellecta existens obiective in intelligente: ut forma expressiva non impressiva». E conclude che proprio quest'ultima è ciò che, *secundum se*, è detto *verbum*⁸. Nel *quodlibet* successivo, discusso nel Natale del 1280 o nella Pasqua del 1281, si legge che «verbum verum de re non est nisi vera notitia eius apud intellectum: qua res cognita sicut est in rerum natura intus obiective lucet in ipsa intelli-

⁴ Testi tratti rispettivamente da PETRUS DE ALVERNIA, *Quodlibeta*, quodl. 1, q. 20, a. 2 e *Id.*, quodl. 5, q. 10, a. 1. Ma un testo simile al secondo è presente già in *Id.*, quodl. 1, q. 20, a. 3. Per i manoscritti da cui i passi sono tratti, per la loro trascrizione e per la loro interpretazione si veda G. CANNIZZO, *La dottrina del «verbum mentis» in Pietro di Auvergne. Contributo alla storia del concetto di intenzionalità*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 53 (1961), pp. 152-168.

⁵ JOANNES DUNS SCOTUS, *Theoremata*, theor. 8 e 9; ed. Wadding, III, pp. 273a e 275b.

⁶ GUALTERUS DE BRUGES, *Quæstiones disputatæ*, q. 1 *Quomodo virtus ab habente potest cognosci*, respondeo; ed. É. LONGPRÉ, *Gauthier de Bruges O. F. M. et l'augustinisme franciscain au XIII^e siècle*, in *Miscellanea Francesco Ehrle. Scritti di storia e paleografia pubblicati*, I *Per la storia della teologia e della filosofia*, (Studi e testi, 37), Biblioteca Apostolica Vaticana, Roma 1924, p. 211. L'articolo di Longpré occupa le pagine 190-218, l'edizione del testo le pagine 203-218.

⁷ HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibeta*, quodl. 4, q. 8; In chalcographia Iodoci Badii Ascentii, [Paris] 1518 (ed. anast. Bibliothèque S. J., Louvain 1961), c. 96v.

⁸ *Id.*, c. 97r.

gentia». E di seguito: «lucere autem potest res obiective in ipsa intelligentia cognoscentis dupliciter: aut simplici intelligentia: aut intelligentia collativa»⁹. Con ciò siamo a un passo da una interpretazione dello *esse diminutum* come *esse obiective* e da una distinzione tra lo *esse obiectivum* del *verbum* conosciuto nell'intelletto e lo *esse reale* della cosa circa la quale quel *verbum* è concepito¹⁰. Inoltre, l'ultimo testo riportato suggerisce che si possa parlare di esistenza oggettiva sia relativamente ai contenuti dei concetti, sia relativamente ai contenuti delle proposizioni.

Nel suo secondo *quodlibet* Herveo di Nédellec dopo aver distinto tra *conceptus mentis* e *res intellecta per conceptum*, scrive: «quando intelligo hominem indeterminate (...) homo dicit rem veram existentem extra animam (...) sed indeterminatio ipsa est secundum rationem quia secundum talis indeterminatio convenit sibi prout est obiective in intellectu indeterminate ipsum intelligente»¹¹. Nel *quodlibet* successivo si legge che «aliquid dupliciter dicitur esse in intellectu. Uno modo sicut in subiecto sicut actus intelligendi et conceptus mentis: et habitus intellectualis: et consimilia: et ista sunt in intellectu: sicut quecumque accidentia sunt in eis: quorum accidentia sunt: sicut in subiecto. Alio modo dicitur esse in intellectu obiective. Esse autem in intellectu sic: idem est: quod esse in prospectu intellectus: sicut cognitum in cognoscente: eo modo quo dicitur esse in prospectu alicuius totum illud quod videt». Numerose volte, inoltre, nella medesima pagina, utilizza l'espressione «essere nell'anima *subiective*»¹². E a proposito della verità scrive che «veritas est quedam conformitas rei ad id quod de ea intelligitur consequens rem: ut est obiective in intellectu enunciativo»¹³.

La prossimità di queste posizioni con quelle espresse nella *De totius logicae Aristotelis summa*, attribuita a Tommaso d'Aquino ma certamente di altra mano, mi fanno supporre che questo testo sia opera di qualche seguace di Herveo. In esso, circa lo *ens in anima* si legge: «ad sciendum autem quid sit ens in anima nota quod tripliciter aliquid potest esse in anima. Uno modo effective, sicut dicimus, quod arca est in mente artificis antequam fiat. Alio modo subjective, sicut dicimus quod scientia est in anima, vel actus intelligendi, vel verbum, quæ sunt in anima sicut accidens in subiecto. Tertio modo aliquid dicitur esse in anima obiective, sicut lignum intellectum dicitur esse in anima obiective. Duobus primis modis ens in anima est ens reale; et dico reale, non ut hoc nomen res dicitur a reor reris, sed ut dicitur a ratus rata raturum, idest firmum. Tertio modo sumpto ente, scilicet ut est obiective in anima, in eo possumus duo considerare: scilicet id quod est obiective in intellectu, puta lignum; et istud adhuc est res: vel illud quod convenit ligno solum ut est obiective in intellectu, et non convenit sibi secundum esse reale, scilicet esse abstractum ab hoc ligno et ab illo: et hoc modo ens in anima non est res, sed intentio, cui et nihil extra animam respondet nisi pro fundamento remoto»¹⁴. E circa la verità: «in intellectu quædam sunt subjective, ut species intelligibiles, actus intelligendi, et hujusmodi: quædam sunt obiective, ut ea quæ intellectus intelligit. Quando er-

⁹ *Id.*, quodl. 5, q. 26; c. 205r.

¹⁰ Su questo si veda O. BOULNOIS, *Être, luire et concevoir. Note sur la genèse et la structure de la conception scotiste de l'«esse obiective»*, in «Collectanea Franciscana», 60 (1990), pp. 117-135. Si vedano anche le osservazioni di J. WIPPEL, *The reality of Non-Existing Possibles According to Thomas Aquinas, Henry of Ghent, Godfrey of Fontaines*, in «The Review of Metaphysics», 34 (1980-81), pp. 729-758 circa l'uso nei *quodlibeta* sesto e ottavo di Enrico della distinzione tra «*obiective*» e «*subiective*» a proposito del potere divino, in particolare alle pp. 748-749, note 34-35.

¹¹ HERVEUS NATALIS, *Quodlibeta*, quodl. 2, q. 7; Per Georgium Arrivabenum, Venetiis 1513, c. 43rb.

¹² *Id.*, quodl. 3, q. 1, a. 1; c. 68rb.

¹³ *Id.*, a. 2; c. 69rb. Lo stesso si legge nell'antecedente HERVEUS NATALIS, *In quatuor libros Sententiarum*, I, d. 19, q. 3, a. 1; Per Lazarum de Soardis, Venetiis 1505, c. 41ra: «veritas sit quedam relatio rationis consequens rem intellectam prout est in intellectu obiective». Si vedano anche le osservazioni sul *De intellectu et specie* di L. SPRUIT, «*Species intelligibilis*»: from Perception to Knowledge, (Brill's studies in intellectual history, 48), I *Classical Roots and Medieval Discussions*, 1994, p. 278 e sul *Liber de intentionibus* di M. TAVUZZI, *Hervæus Natalis and the Philosophical Logic of the Thomism of the Renaissance*, in «Doctor communis», 45 (1992), pp. 135-137 e J. PINBORG, *Zum Begriff der intentio secunda. Radulphus Brito, Hervæus Natalis und Petrus Aureoli in Diskussion*, in «Cahiers de l'Institut du Moyen-Age Grec et Latin», n. 13 (1974), pp. 54-55.

¹⁴ *De totius logicae Aristotelis summa*, tr. 2, cap. 1.

go res quæ est in intellectu objective est conformis sibi ipsi, ut est in rerum natura, tunc talis conformitas dicitur veritas»¹⁵.

Anche Scoto fa uso, sebbene sporadicamente, delle espressioni “*esse objective*” ed “*esse subiective*”. A proposito della natura delle creature in Dio, nei *Reportata parisiensia* si legge che «omnia alia a Deo sint in Deo objective et secundum esse intelligibile»¹⁶. A proposito dell’universale egli scrive che «aliquando (...) universale accipitur pro re subiecta intentioni secundæ, id est pro quidditate rei absoluta (...); et tale est obiectum intellectus directum; non autem est in intellectu subiective, sed tantum objective»¹⁷. E circa l’ente di ragione scrive quanto segue: «Nec est tertio <diffinitio> entis rationis, quod est tantum ens diminutum, quia proprie quid, sicut et ens, non competit nisi enti reali. Patet 5 et 6 *Meta.* Nec intelligo hic ens rationis, quod est in intellectu objective (quia sic omne universale est in anima) nec illud quod est tantum in intellectu subiective (quia sic intellectio et scientia sunt in anima, quæ tamen sunt formæ reales, et in genere qualitatis), sed intelligo ens in anima, tamquam secundo consideratum, non tamquam primo consideratum, ad quod considerandum movetur primo anima a re extra, sed tamquam ens in primo considerato, inquantum consideratum: et tale ut in summa sit dicere, non est nisi relatio rationis: quia nihil habet præcise esse in considerato, ut considerato, nisi comparatio qua consideratum comparatur ad aliud, per actum considerantis: ens ergo diminutum, ut hic accipitur universaliter, ens ens rationis»¹⁸. Oltre a ciò, tuttavia, Scoto fa uso, almeno in un’occasione, del sintagma “*esse obiectivum*”. Nella *Ordinatio* si legge che «motio intellectus nostri a quidditatibus intelligibilibus reducitur ad ipsum intellectum divinum, per cuius esse simpliciter illa obiecta habent esse secundum quid, scilicet obiectivum (quod est esse movens intellectum nostrum ad cognoscendum veritates sinceras)»¹⁹. Ora, questa mi sembra una novità. Scoto, infatti, non si limita a parlare di cose che sono *objective* nell’intelletto; parla, invece, di cose che possiedono un essere *obiectivum* come loro essere proprio.

A cavallo tra la prima e la seconda decade del XIV secolo, un altro autore fa uso, con molta chiarezza, della distinzione tra *esse subiective* ed *esse objective*. Nella prima delle *Quæstiones ordinariæ* di Giacomo da Ascoli si legge che «id quod est in aliquo solum objective impossibile est quod sit totaliter idem cum eo quod est in illo formaliter. Quod patet, quia tunc idem secundum quod idem esset in aliquo objective et non objective; quæ sunt contradictoria. Sed cognitio, qua Deus cognoscit creaturam, est in Deo formaliter. Lapis autem cognitus a Deo non est in Deo formaliter, sed solum objective. Probatio, quia si lapis esset in Deo formaliter, tunc Deus esset formaliter lapis. Ergo lapis cognitus necessario distinguitur a cognitione qua cognoscitur»²⁰. Nell’articolo seguente aggiunge importanti precisazioni. Una prima, per cui «esse autem objective in anima comprehendit non solum esse objective in intellectu, sed etiam esse objective in imaginatione et esse objective in quacumque potentia apprehensiva animæ»²¹. Una seconda, per cui «triplex est esse in universo: scilicet esse reale, esse intentionale et esse rationis. Esse reale est illud quod convenit rei ut existit formaliter in propria natura. (...) Esse vero intentionale est illud quod convenit rei ut habet esse objective sive repræsentative in aliquo alio ente reali. (...) Esse vero rationis convenit rei ut habet esse conceptibiliter in sola consideratione intellectus operantis»²². Infine, nell’articolo terzo sostiene

¹⁵ *Id.*, tr. 6, cap. 4-5.

¹⁶ JOANNES DUNS SCOTUS, *Reportata parisiensia*, I, d. 36, q. 2, n. 12; ed. Wadding, XI/1, p. 201b.

¹⁷ JOANNES DUNS SCOTUS, *Quæstiones super libros Aristotelis De anima*, q. 17, n. 14; ed. Wadding, II, p. 546a.

¹⁸ JOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, IV, d. 1, q. 2, n. 3; ed. Wadding, VIII, pp. 56a-57a.

¹⁹ JOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, d. 36, I, C, n. 47; ed. Vaticana, VI, p. 289.

²⁰ JACOBUS DE AESCULO, *Quæstiones ordinariæ*, q. 1 *Utrum notitia actualis quam habet Deus de creatura posuerit eam ab æterno in aliquo esse causato*, a. 1; ed. T. YOKOYAMA, *Zwei Quaestiones des Jacobus de Aesculo über das Esse Obiectivum*, in *Wahrheit und Verkündigung*, I, a cura di L. Scheffczyk, W. Detthof e R. Heinzmann, Verlag Ferdinand Schöningh, München – Paderborn – Wien 1967, p. 42. L’articolo di Yokoyama occupa le pp. 31-74. Esso contiene l’edizione di JACOBUS DE AESCULO, *Quæstiones ordinariæ*, q. 1 *Utrum notitia actualis quam habet Deus de creatura posuerit eam ab æterno in aliquo esse causato*, che occupa le pp. 37-59, e l’edizione di JACOBUS DE AESCULO, *Quæstiones quodlibetales*, q. 2 *Utrum perfectiones creaturarum virtualiter contentæ in essentia divina secundum quod habent ibi esse proprium et distinctum inter se et ab essentia præcedant rationes ideales*, che occupa le pp. 59-74.

²¹ JACOBUS DE AESCULO, *Quæstiones ordinariæ*, q. 1, a. 2; p. 43.

²² *Ib.*; pp. 44-45.

che lo *esse intelligibile* che la creatura ha *obiective* nell'essenza divina è causato solo metaforicamente²³. Nella seconda delle sue *Quæstiones quodlibetales*, a proposito della natura della *idea* Giacomo da Ascoli fa nuovamente uso degli avverbi “*formaliter*” e “*obiective*”: «quando dicitur quod idea est ratio cognoscendi ideatum, dicendum <est> quod aliquid potest esse ratio cognoscendi dupliciter: uno modo potest esse ratio cognoscendi, ita quod formaliter se teneat ex parte potentia cognoscentis, quo modo species in oculo est ratio cognoscendi colorem. Alio modo quod obiective se teneat ex parte obiecti cogniti. Et hoc dupliciter, quia aliquid potest esse ratio cognoscendi obiecta vel primaria vel secundaria»²⁴.

Come dicevo, in origine la distinzione tra concetto formale e concetto oggettivo era distinta da quella tra essere oggettivo ed essere reale, o, meglio, da quella tra essere oggettivamente ed essere realmente nella mente. Prova di ciò mi pare un testo del secondo *quodlibet* di Herveo. Qui, dopo aver distinto tra *conceptus mentis* e *res intellecta per conceptum*, egli scrive che «conceptus mentis non predicatur de rebus extra (...) nisi aliquis equivocare vellet conceptum ad significandum conceptionem mentis, que est in mente formaliter, et ad significandum rem intellectam per conceptum»²⁵. Il riferimento alla dottrina presente nei *Theoremata* mi sembra chiaro²⁶.

Ciononostante, già pochi anni dopo assistiamo alla fusione delle diverse prospettive. Nel commento di Pietro di Auriol alle *Sententia* troviamo l'uso dell'espressione “*esse obiectivum*”: «in omni intellectione emanat, et procedit, non aliquid aliud, sed ipsamet res cognita in quodam esse obiectivo, secundum quod habet terminare intuitum intellectus»²⁷. Troviamo la distinzione tra *conceptus obiectalis* e *conceptus formalis*: a proposito dell'interpretazione di un passo di Anselmo, Aureolo scrive che «ibi <Anselmus> sumit cogitationem, quæ nascitur in cogitatione, pro cogitatione obiectiva, non pro actu, eo modo, quo dicimus, quod conceptus obiectalis est, et nascitur, in conceptu formali, qui est actus intellectus»²⁸. Ma troviamo anche il sintagma “*conceptus obiectivus*” e l'affermazione della corrispondenza biunivoca tra *conceptus obiectivus* e atto dell'intelletto: «ad unum (...) actum sequitur in intellectu unus conceptus, ita quod si actus sit perfectus et terminatus, conceptus obiectivus erit perfectus, et terminatus (...). Conceptus autem obiectivus non est aliud, quam res apparens obiective per actum intellectus, qui dicitur conceptus, quia intrinsece includit ipsum concipi passivum, et ideo secundum aliud, et aliud concipi est aliud, et aliud conceptus cum identitate rei»; «si queras, unitas specifica humanitatis, in quo est formaliter? Dico, quod in humanitate, non in animalitate, sed ut concepta est, et hoc modo idem est, quod conceptus obiectivus hominis; sed illa unitas est in re extra in potentia, et inchoative, in quantum nata est causare in intellectum impressionem perfectam consimilem alterius rei, ex qua sequitur unitas actus, et ex consequenti unitas unius conceptus obiectivi»²⁹. In definitiva, mi pare si possa dire che secondo Pietro di Auriol lo *esse apparens*, o *esse obiectivum*, è l'essere proprio del concetto oggettivo. Si consideri,

²³ *Id.*, a. 3; p. 52.

²⁴ JACOBUS DE AESCULO, *Quæstiones quodlibetales*, q. 2 *Utrum perfectiones creaturarum virtualiter contentæ in essentia divina secundum quod habent ibi esse proprium et distinctum inter se et ab essentia præcedant rationes ideales*, a. 4; p. 71. Osservo che Yokoyama e, prima di lui, W³odek, per il quale si veda la bibliografia, parlano, in riferimento a Giacomo da Ascoli, di “*esse obiectivum*”. Ciononostante, nelle due *quæstiones* edite da Yokoyama io non ho rinvenuto tale sintagma; tuttavia, vi constato la presenza di espressioni quali “*esse intellectum vel apprehensum*” ed “*esse cognitum*”.

²⁵ HERVEUS NATALIS, *Quodlibeta*, quodl. 2, q. 7; Per Georgium Arrivabenum, Venetiis 1513, c. 43rb.

²⁶ Il fatto che al tempo della composizione del suo secondo *quodlibet* Herveo conoscesse la dottrina che noi oggi troviamo nei *Theoremata* attribuiti a Scoto rende il testo riportato interessante anche relativamente al problema della datazione dei *Theoremata*. Ciò, infatti, permette di ipotizzare che questi ultimi siano stati composti anteriormente al *quodlibet* in questione, che risale alla Pasqua del 1308. A ciò si aggiungano le osservazioni di G. CANNIZZO, *Il sorgere di “notitia intuitiva” all'alba del pensiero moderno. Oxford / Parigi (1298-1318)*, Edigraphica sud Europa, Palermo 1984, p. 277 circa la quinta *quæstio* del medesimo secondo *quodlibet* di Herveo. Secondo questa studiosa al tempo della composizione di tale *quodlibet* la conoscenza che Herveo aveva del commento di Scoto alle *Sententia* si fermava a una *reportatio* della lettura parigina di quest'ultimo.

²⁷ PETRUS AUREOLUS, *Commentaria in libros Sententiarum*, I, d. 27, pars 2, a. 2, Prima propositio; I, Ex typographia Vaticana, Romæ 1596, p. 622a.

²⁸ *Id.*, Secunda propositio; p. 627b.

²⁹ *Id.*, II, d. 9, q. 2, a. 1, a. 4; II, Ex typographia Aloysij Zanetti, Romæ 1605, p. 109a. L'edizione del 1605 numera erroneamente questo articolo come terzo.

ad esempio, ancora questo passo: «esse conceptum obiective non dicit solum denominari, immo quendam specialem modum essendi intentionalem et diminutum, ex quo non licet inferre esse simpliciter et reale»³⁰.

SVILUPPO E LUOGHI DELLA DISTINZIONE

Dal XIV secolo alla fine del XVI secolo la distinzione in esame attraversa alterne vicende. Respinta dai *nominales*, anche se mai in modo assoluto, la si ritrova invece all'inizio del XV secolo nell'opera di Jean Cabrol e Gabriel Biel. Ciò non significa, ovviamente, che essa abbia ovunque il medesimo significato, né che la terminologia sia costante. Cabrol, ad esempio, affrontando il tema dell'analogicità dell'ente distingue tra il concetto preso «pro conceptione quam intellectus format dum concipit ens» e il concetto *objectalis*, «qui non est aliud quam intelligibile quod obijcitur intellectui formanti dictam conceptionem, sicut natura humana diceretur conceptus obiectalis illius intellectionis qua intelligitur homo in quantum hujusmodi»³¹. Inoltre, parlando della capacità dell'uomo di conoscere Dio come Dio, distingue tra *apparentia formalis* e *apparentia obiectiva*³². Biel distingue tra *esse obiectivum* ed *esse subiectivum*; ove, però, quest'ultimo è quello della cosa extramentale³³. Nel commento di De Vio al *De ente et essentia* dell'Aquinate si rinviene ancora la terminologia di Cabrol: «conceptus est duplex: formalis et objectalis»³⁴.

Tentando, in conclusione, un sintetico schema delle tematiche nell'ambito delle quali si può trovare utilizzata la distinzione in esame tra la fine del XIII e la fine del XVII secolo, io direi quanto segue. In logica: allorché si tratta della natura dell'ente di ragione, sia in generale, sia entro la discussione sulla natura dell'universale; inoltre, allorché si tratta della natura della verità e allorché si affronta il tema della natura dell'essere presupposto alle cose che sono designate dalle proposizioni scientifiche. In fisica: allorché si tratta della natura delle idee, o cause esemplari, in genere. In metafisica: allorché si tratta della natura del concetto di cui si discute la univocità o l'analogicità; e allorché si tratta della natura dell'essere posseduto dalle creature nella mente del creatore.

³⁰ Il passo è riportato da J. PINBORG, *Zum Begriff... cit.*, p. 57. Pinborg si limita a dire di aver tratto il passo in questione dal ms. Vat. Borgh. lat. 329, c. 260vb. A me pare che esso corrisponda a PETRUS AUREOLUS, *Commentaria in libros Sententiarum*, I, d. 23, a. 2, Secundo deficit, che nell'edizione 1596 compare a p. 531b. Tuttavia nell'edizione a stampa manca l'espressione «*esse conceptum obiective*», per una probabile omissione da omoteleuto e con una palese carenza di senso. Si vedano anche i numerosi testi di Pietro di Auriol riportati da O. GRASSI, *Intuizione e significato. Adam Wodeham e il problema della conoscenza nel XIV secolo*, (Edizioni universitarie Jaca, 21), Jaca Book, Milano 1986, pp. 155-166 e quello, ancora di *Commentaria in libros Sententiarum*, I, d. 23, riportato da J. PINBORG, *Radulphus Brito on Universals*, in «Cahiers de l'Institut du Moyen-Age Grec et Latin», n. 35 (1980), pp. 133-134.

³¹ Joannes CAPREOLUS, *Defensiones theologiae divi Thomae Aquinatis in libros Sententiarum*, in I Sent., d. 2, q. 1, a. 2, solutiones, ad argumenta contra nonam conclusionem; ed. C. Paban e T. Pègues, *Sumptibus Alfred Cattier*, I, Turonibus 1900, p. 141a.

³² *Id.*, in III Sent., d. 14, q. 1, a. 3, ad argumenta contra primam conclusionem, ad quartum principale; V, Turonibus 1904, p. 189b. Anche questa terminologia mi pare un segno dell'influsso di Pietro di Auriol.

³³ Gabriel BIEL, *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum*, I, d. 2, q. 8; I *Prologus et liber primus*, ed. W. Werbeck e U. Hoffmann, J. C. B. Mohr, Tubingen 1973, pp. 170-171. Mi pare degno di nota il fatto che già al tempo di Ockham chiedersi se una certa cosa possieda un *esse subiective* equivalga a chiedersi se tale cosa possieda una realtà extramentale. Con ciò si comprende perché Ockham rifiuti di concedere all'universale un *esse* sul piano *subiectivum*: significherebbe ammettere che l'universale esista come universale nella realtà. Per tale uso del termine si veda anche JOANNES DE IANDUNO, *Acutissimae quaestiones in duodecim libros Metaphysicae*, I, q. 16; Apud Hieronymum Scottum, Venetijs 1560, col. 57: «universale potest intelligi dupliciter. Uno modo pro esse reali extra animam, quod esse habet subiective in suis suppositis. Et pro isto esse universale actu habet esse extra animam (...). Alio modo potest accipi universale pro esse intentionali, quod subiective est in anima causative extra animam»; e in quest'ultimo caso, scrive Giovanni di Jandun, l'universale è un accidente. Si veda, inoltre, la più ampia delle note marginali di Marco Antonio Zimara a HERVEUS NATALIS, *Quodlibeta*, quodl. 3, q. 1, a. 1; Per Georgium Arrivabenum, Venetijs 1513, c. 68va.

³⁴ Thomas DE VIO, *In De ente et essentia d. Thomae Aquinatis commentaria*, cap. 1, n. 14; ed. M.-H. Laurent, Marietti, Taurini 1934, p. 25.

Le dottrine sulla distinzione tra concetto formale e concetto oggettivo nel pensiero di Francisco Suárez, Zaccaria Pasqualigo e Bartolomeo Mastri

IL PENSIERO DI FRANCISCO SUÁREZ: ALCUNI CENNI

Alla fine del XVI secolo, Francisco Suárez presenta la distinzione tra concetto formale e concetto oggettivo come una *vulgaris distinctio*. In uno dei più significativi tra i testi in cui affronta la tematica, egli scrive che «conceptus formalis dicitur actus ipse, seu (quod idem est) verbum, quo intellectus rem aliquam seu communem rationem concipit». Esso, prosegue, è detto formale o perché è la forma definitiva della mente, o perché rappresenta formalmente alla mente la cosa conosciuta, «vel quia revera est intrinsecus et formalis terminus conceptionis mentalis». «Conceptus objectivus dicitur res illa, vel ratio, quæ proprie et immediate per conceptum formalem cognoscitur seu repræsentatur». Esso è detto concetto «per denominationem extrinsecam a conceptu formali per quem objectum ejus concipi dicitur»; mentre è detto oggettivo «quia non est conceptus ut forma intrinsece terminans conceptionem, sed ut objectum et materia circa quam versatur formalis conceptio». Per queste sue caratteristiche, prosegue Suárez, il concetto oggettivo fu detto da alcuni, traendo ispirazione da Averroè, *intentio intellecta*, da altri *ratio objectiva*. Detto questo, il nostro autore fa uso di ciò che ha scritto come di osservazioni dalle quali ricavare le caratteristiche emblematiche dei due tipi di concetto. Il concetto formale «semper est vera ac positiva res» e, per la precisione, «in creaturis <est> qualitas menti inhærens»; esso quindi è sempre anche «res singularis et individua, quia est res producta per intellectum eique inhærens». Il concetto oggettivo, al contrario, «non semper est vera res positiva: concipimus enim interdum privationes et alia quæ vocantur entia rationis quia solum habent esse objective in intellectu». Esso, inoltre, non è neppure sempre una cosa singolare ed individua: in alcuni casi, infatti, la mente può avere come oggetto cose siffatte; «sæpe vero est res universalis vel confusa et communis, ut homo, substantia et similia»³⁵.

Alcuni punti dell'esposizione del Granadino meritano un approfondimento. Innanzi tutto è chiaro che l'aggettivo “*vulgaris*” attribuito alla distinzione in esame vale non “banale”, bensì “risaputa”. In effetti, il ruolo che la distinzione tra i due tipi di concetto svolge nel pensiero di Suárez, così come in quello di Cabrol e di De Vio, è fondamentale: è, infatti, uno degli strumenti elaborati dai tomisti per difendere l'analogicità del concetto di ente; specificamente, è ciò che permette ai tomisti di concedere agli scotisti che il concetto di ente sia unitario e di continuare a negare che esso sia univoco³⁶. Non per nulla tanto Cabrol, che De Vio, che Suárez introducono la distinzione a titolo di premessa alla trattazione della natura dell'ente. Ciò non toglie che fra i tre autori vi siano alcune differenze. In primo luogo tra i due domenicani da un lato e il gesuita dall'altro vi è un lieve mutamento di terminologia: i primi fanno uso del sintagma “*conceptus obiectalis*”; il secondo del sintagma “*conceptus obiectivus*”. Una divergenza più consistente riguarda la natura del *verbum*. Per Cabrol la *apparentia formalis* è specie intelligibile ed è atto di intellesione, la *apparentia objectiva* è il *verbum* e la cosa extramentale. Per De Vio il concetto formale è il *verbum*, il quale è termine dell'operazione intellettiva ed è qualcosa di prodotto, in un certo senso, dalla stessa operazione intellettiva. Per Suárez il concetto formale è il *verbum*, il quale è la stessa operazione intellettiva ed è, in un certo senso, il termine di se stessa. Vi è dunque un punto su cui il gesuita spagnolo concorda con il domenicano italiano contro il domenicano francese: per quest'ultimo il concetto formale non è il termine reale dell'operazione intellettiva; per i primi due, al contrario, il concetto formale è il termine, quanto all'entità, dell'operazione intellettiva. Vi è però anche un punto su cui Suárez dissente da Cabrol e da De Vio: per questi ultimi il *verbum* si distingue entitativamente, almeno in una certa misura, dall'operazione intellettiva; per il primo il *verbum* è entitativamente identico, almeno in una certa misura, all'operazione intellettiva. Ciononostante, la differenza di opinioni tra De Vio e Suárez su quest'ultimo tema è accidentale, almeno quanto alla natura della distinzione qui in esame.

³⁵ Franciscus SUAREZ, *Disputationes metaphysicæ*, d. 2 *De ratione essentiali seu conceptu entis*, sect. 1 *Utrum ens in quantum ens habeat in mente nostra unum conceptum formalem omnibus entibus communem*, n. 1.

³⁶ Quanto detto non impedisce che le ontologie dei tre autori ora ricordati divergano su punti importanti.

Entrambi concordano invece su un punto essenziale: il concetto formale è il termine reale di quella operazione reale che è l'intellezione; il concetto oggettivo è ciò che la conoscenza ha presente. Va infine notato il significato che il gesuita granadino dà al sintagma *intentio intellecta*. Egli scrive, come ho detto, che il concetto oggettivo «ab aliquibus, ex Averroee, intentio intellecta appellatur». Non è difficile vedere tra questi *aliqui* Tommaso d'Aquino; ma è anche vero che non è scontato che si possa interpretare l'Aquinate come lo interpreta Suárez. A mio giudizio Tommaso attribuisce all'espressione "*intentio intellecta*" un significato ambiguo: essa, infatti, nella sua opera designa inestricabilmente sia il termine reale dell'operazione intellettuale, ossia ciò che essa produce, sia il termine conoscitivo della medesima, ossia ciò che essa coglie³⁷. Ora, scrivere che vi sono alcuni i quali denominano il concetto oggettivo "*intentio intellecta*" è introdurre una precisa esegesi dell'Aquinate: quella per cui la *intentio intellecta* è termine dell'operazione intellettuale non nel senso di prodotto reale di essa, bensì in quello di ciò che essa ha presente. La quale tesi, mi pare, è il corrispettivo esegetico di quella per cui il *verbum* non si distingue entitativamente dall'operazione intellettuale stessa.

Tra gli studi a me noti dedicati all'interpretazione della distinzione in questione nel pensiero di Suárez, le pagine più interessanti mi sembrano quelle di Wells e di Gracia pubblicate nel 1993 nel *American Catholic Philosophical Quarterly*³⁸. Essi propongono due diverse interpretazioni della prospettiva del Granadino. Wells sostiene che secondo Suárez l'essere di un concetto oggettivo, o l'essere conosciuto, di qualcosa in quanto concetto oggettivo, è non un essere intramentale, bensì il puro essere un contenuto cognitivo. Detto in altri termini, lo *esse cognitum*, ossia l'essere del concetto oggettivo, non consiste in alcun essere mentale né allorché è preso quanto alla cosa denominata, né allorché è preso quanto alla denominazione: infatti, nel primo caso dice solamente l'esser conosciuto, nel secondo caso dice solamente l'essere reale del processo mentale con cui la cosa è conosciuta. Gracia sostiene che secondo Suárez il concetto oggettivo è null'altro che una certa *res cognita*, ossia una certa realtà conosciuta, che è colta dalla mente per mezzo del concetto formale. Ebbene, l'aspetto interessante del disaccordo tra Wells e Gracia mi pare risieda nel fatto che Suárez offra realmente materiale per entrambe le interpretazioni. Nella *disputatio* cinquantaquattresima egli scrive che altro è l'essere «quod vere est in re», altro l'essere «quod non semper est in re, sed solum in apprehensione mentis». E aggiunge che quanto a ciò che è *objective* nella mente si deve distinguere tra ciò che ha in sé un vero essere reale e ciò che non ha in sé un vero essere reale: per il primo l'esser rapportato alla ragione è qualcosa di estrinseco; per il secondo l'esser rapportato alla ragione è qualcosa di intrinseco³⁹. Con ciò mi sembra che il problema dell'interpretazione di Suárez nasca da quel "*non semper*". Suárez, cioè, non riesce ad isolare la natura del concetto oggettivo di qualcosa in quanto concetto oggettivo dalla natura del concetto oggettivo di qualcosa in quanto concetto di qualcosa; non riesce a distinguere chiaramente la natura del concetto oggettivo di qualcosa preso nel suo essere il manifestarsi di qualcosa dalla natura del concetto oggettivo di qualcosa preso nel suo essere oggettivo, preso come manifestarsi. Ha dunque ragione Gracia a mettere in evidenza che nella prospettiva di Suárez i concetti oggettivi non sono sempre intramentali. Ma ha anche ragione Wells a sottolineare che secondo il Granadino il concetto oggettivo è, preso come concetto oggettivo, null'altro che un veduto, e non una realtà. È peraltro inutile insistere, come fa Gracia e altri prima di lui, nel chiedere quale realtà abbia un veduto: nella misura in cui si distingue dalla realtà, non ha realtà se non quella del concetto formale che gli permette di darsi come veduto. Sia Gracia che Wells hanno il torto, sul piano storiografico, di presentare il pensiero di Suárez come coerente, lineare. Così che il primo sottovaluta il fatto che per il nostro autore il concetto oggettivo è, quanto a quel che è come concetto oggettivo, un veduto; il secondo sottovaluta il fatto che il nostro autore non distingue chiaramente tra ciò che il concetto oggettivo di qualcosa è in quanto ve-

³⁷ Penso in particolare a THOMAS AQUINAS, *Contra gentiles*, I, cap. 53 e IV, cap. 11.

³⁸ N. J. WELLS, "*Esse cognitum*" and Suárez Revisited, in «American Catholic Philosophical Quarterly», 67 (1993), pp. 339-348. J. J. E. GRACIA, *Suárez and Metaphysical Mentalism: The Last Visit*, in «American Catholic Philosophical Quarterly», 67 (1993), pp. 349-354.

³⁹ FRANCISCUS SUAREZ, *Disputationes metaphysicæ*, d. 54 *De entibus rationis*, sect. 1 *An sit ens rationis, et quam essentiam habere possit*, nn. 4-10.

duto e ciò che il concetto oggettivo di qualcosa è in quanto concetto di qualcosa. Gracia, dunque, non coglie il passo segnato dal Granadino nel superamento di un realismo ingenuo; Wells, al contrario, minimizza quella componente di realismo ingenuo ancora presente nel pensiero di Suárez.

IL PENSIERO DI ZACCARIA PASQUALIGO DA VERONA

L'esigenza di delineare la natura delle *rationes*, e con ciò di porre su un piano distinto le "cose vedute" e le cose extramentali, si avvia a compimento nelle pagine del teatino veronese Zaccaria Pasqualigo⁴⁰. Concetto formale, scrive, è «actus ille intellectus quo res concipitur et manifesta fit intellectui». Concetto oggettivo, prosegue, è la «res cognita, quatenus tamen repræsentatur et obijcitur intellectui, non autem quatenus habet esse a parte rei, quia tali pacto habet rationem obiecti, non vero conceptus obiectivi. Unde fortasse melius explicaretur <cum dicitur> quod conceptus obiectivus sit actus intellectus quatenus est imago obiecti, seu quatenus dicit esse obiecti modo intentionali in ipso existens, ita ut actus intellectus, quatenus ad ipsum intellectum ordinatur tanquam repræsentans illi obiectum, sit conceptus formalis; quatenus vero dicit ordinem ad obiectum quod repræsentat et continet in se obiectum intentionali modo, sit conceptus obiectivus. Quod <ultimum> videtur etiam significari quando dicitur conceptum obiectivum esse rem cognitam quatenus obijcitur seu repræsentatur intellectui: per hanc enim reduplicationem videtur conceptus obiectivus formaliter importare ipsam rationem repræsentati, quæ in nullo alio consistit præterquam in illo esse intentionali quo res existit in intellectu»⁴¹.

Le espressioni "*existere modo intentionalis*" ed "*esse intentionale*" mi sembrano, in questo contesto, degne di nota. La *res* esiste nell'intelletto non realmente, bensì solo in quanto l'atto d'intellezione si riferisce ad essa. Al tempo stesso, tuttavia, è una realtà il fatto che l'atto d'intellezione si riferisca alla cosa. Ne viene che "*existere modo intentionalis*" ed "*esse intentionale*" connotano qualcosa di reale, tuttavia ciò che esiste o è in tal modo, esiste o è solo come rappresentato, come qualcosa cui la conoscenza si riferisce. Non meno interessante, e anzi fondamentale, è la distinzione tra concetto oggettivo e oggetto. Pasqualigo scrive che il primo è la cosa in quanto rappresentata, il secondo è la cosa così come è dal lato di se stessa. Ne sembrerebbe derivare la conseguenza che la distinzione si dà tra due modi diversi di considerare la *res*; tuttavia, se si tiene presente che l'unica realtà della cosa rappresentata è il riferirsi ad essa dell'intelletto, si vede che il concetto oggettivo è, propriamente parlando, ciò che si pone di fronte all'intelletto, ciò che l'intelletto coglie, non la cosa colta. Tornando con la memoria a quanto scriveva Suárez, e De Vio prima di lui, si potrebbe pensare che anche il gesuita granadino considerasse ovvia la distinzione tra concetto oggettivo e oggetto. Ora, in questa affermazione c'è del vero; tuttavia sta di fatto che né De Vio, né Suárez, l'hanno esplicitata. L'assenza di tale esplicitazione ha una precisa conseguenza: il far sì che il concetto oggettivo possa partecipare alle caratteristiche dell'oggetto e che, viceversa, lo *obiectum* possa partecipare alle caratteristiche del concetto oggettivo. Per De Vio e Suárez lo *obiectum* è la *res* extramentale che si pone di fronte alla mente; difficile capire se tale *obiectum* sia

⁴⁰ Non mi sono noti studi storici moderni su Pasqualigo; rinvio pertanto ad Antonio Francesco VEZZOSI, *I scrittori de' Chierici regolari detti Teatini*, II, Nella stamperia della sacra Congregazione di Propaganda fide, Roma 1780, pp. 156-161. La produzione libraria di Pasqualigo è dedicata per lo più a temi di teologia morale e di diritto canonico. Qui ci interessa un lavoro che egli compose e pubblicò in età relativamente giovanile: i due volumi di *Disputationes metaphysicæ*. Diversamente da quanto accade con altri autori del suo tempo e similmente a ciò che era avvenuto con le *Disputationes* di Suárez, quest'opera non è un commento alla *Metafisica* di Aristotele, né fa parte di una esposizione sistematica delle dottrine filosofiche. Conseguenza di ciò è che non tutto quello di cui in essa si tratta è di argomento metafisico; infatti, al fine di garantire coerenza e compiutezza al proprio discorso, Pasqualigo vi discute anche alcuni temi di fisica. Dal punto di vista tipografico l'opera si compone di due tomi, pubblicati rispettivamente nel 1634 e nel 1636, le cui pagine sono numerate autonomamente. La *approbatio* di stampa del primo volume è però del 1629. Dal punto di vista dell'organizzazione del contenuto, l'opera è costituita da due *partes*, coincidenti con i due tomi, divise a loro volta in *disputationes*. Le *disputationes* delle due *partes* sono numerate autonomamente e sono raggruppate in insiemi preceduti da un titolo complessivo; questi insiemi, tuttavia, non danno luogo a soluzione di continuità nella numerazione delle *disputationes*.

⁴¹ Zacharia PASQUALIGUUS, *Disputationes metaphysicæ*, pars 1, De conceptu entis, d. 33 *An conceptus formalis entis sit unus*, sect. 1 *Aliorum sententia*; I, Ex Typographia Andreæ Phæi, Romæ 1634, pp. 263b-264a.

una cosa o un concetto oggettivo. Distinguere lo *obiectum* dal concetto oggettivo è dunque evitare che il secondo si identifichi con la *res* e offrire la possibilità di intendere il primo come qualcosa di diverso da un contenuto concettuale, ossia come la *res* stessa.

IL PENSIERO DI BARTOLOMEO MASTRI DA MELDOLA E BONAVENTURA BELLUTO DA CATANIA

La distinzione tra concetto oggettivo ed oggetto opera i suoi effetti nelle pagine del *philosophia cursus* dei conventuali Bartolomeo Mastri e Bonaventura Belluto⁴².

Il testo fondamentale su tale argomento si trova nelle pagine in cui essi trattano della natura della verità della rappresentazione. Essi presentano una distinzione trimembre: «in quælibet intellectione tria præcipue, ut ad presens spectat, interveniunt: adest intellectio ipsa, quæ dicitur conceptus formalis; est obiectum cognitum ut cognitum et terminans intellectionem, et dicitur conceptus obiectivus; et adest obiectum in se consideratum». Ciò premesso, Mastri e Belluto si chiedono se la verità della rappresentazione consista nella conformità di concetto formale e concetto oggettivo o nella conformità di concetto e cosa reale. Ebbene, il primo corno dell'alternativa è escluso in pochi rapidi passaggi. Tra conoscenza e concetto oggettivo vi è sempre conformità: detto in altri termini, ogni conoscenza rappresenta la cosa così come essa è rappresentata nel concetto oggettivo. Dunque, se la verità del rappresentare consistesse nella conformità tra concetto formale e concetto oggettivo, nessuna conoscenza sarebbe falsa. Si può inoltre osservare che «esse obiectivum realiter est ipsemet cognitionis actus constituens rem in esse obiectivo»; dunque se la verità fosse la conformità tra i due tipi di concetto, essa sarebbe conformità di qualcosa con se stesso⁴³. Stabilito ciò, i nostri autori dedicano la maggior parte dell'articolo a mostrare che la verità sta propriamente nella conformità non di cosa e concetto oggettivo, bensì di cosa e concetto formale. Questi passaggi mi sembrano di grande interesse. Come si è visto, a metà degli anni '30 Pasqualigo aveva già enunciato esplicitamente la distinzione tra concetto oggettivo e oggetto, tuttavia l'aveva introdotta nel discorso in modo pressoché incidentale. A cinque anni di distanza⁴⁴ essa è esposta in forma sistematica ed è accolta a livello dei fondamenti di una dottrina sulla verità del conoscere. Ebbene, tale distinzione conferisce un carattere ben definito alla distinzione tra concetto formale e concetto oggettivo: grazie ad essa, infatti, Mastri e Belluto divengono pienamente consapevoli che il concetto oggettivo non va confuso con l'oggetto e fanno del primo ciò che la mente ha presente. In verità il puro e semplice periodo in cui i due conventuali espongono la distinzione tra concetto formale, concetto oggettivo e oggetto lascia aperta la possibilità di intendere il concetto oggettivo come la cosa stessa considerata unitamente alla relazione di ragione che la lega alla potenza conoscente allorché quest'ultima la conosce⁴⁵. Tuttavia, le righe seguenti allontanano ogni dubbio. I due argomenti che ho riportato mettono in luce la corrispondenza biunivoca tra concetto formale e concetto oggettivo da due punti di vista diversi. Il primo la considera dal lato di ciò che è reso presente: un certo concetto oggettivo si dà solo in dipendenza di un certo concetto formale e, viceversa, un certo concetto formale dà luogo a un certo concetto oggettivo. Detto in altri termini: la mente ha presente una certa cosa solo perché

⁴² Bartolomeo Mastri è autore di quattro opere. La prima, di contenuto formalmente filosofico, fu, in parte, progettata e scritta in collaborazione con il confratello catanese Bonaventura Belluto. Edita in sette tomi in 4° dal 1637 al 1647, alcuni dei quali riediti tra il 1644 e il 1652 rivisti dal solo Mastri, fu ristampata più volte dopo la morte degli autori con il titolo di *Philosophiæ ad mentem Scoti cursus integer*. Una seconda opera, di indole polemica e dai contenuti sia filosofici che teologici, fu pubblicata nel 1650 in un unico volume in 4° con il titolo di *Scotus et scotiste Bellutus et Mastrius expurgati a probrosis querelis ferchianis*. Una terza, di argomento formalmente teologico, fu edita in quattro volumi in folio dal 1655 al 1664 ed è complessivamente indicabile con il titolo di *Disputationes theologicae in quatuor libros Sententiarum*. L'ultima è una ponderosa *Theologia moralis*, pubblicata in un singolo volume in folio nel 1671. Per una succinta biografia su Mastri e per riferimenti bibliografici cf. M. FORLIVESI, *Notizie su Bartolomeo Mastri da Meldola. Biografia - bibliologia - bibliografia* [<http://www.comune.meldola.fo.it/cultura/convegno-mastri/notizie.htm>], 2000-2001.

⁴³ Bartholomæus MASTRIUS – Bonaventura BELLUTUS, *Disputationes in Organum*, d. 10 *De enunciatione*, q. 2 *De veritate et falsitate*, a. 1 *An veritas sit in conceptu formali vel obiectivo*, n. 6; Typis Marci Ginammi, Venetiis 2^o 1646, p. 765a.

⁴⁴ La prima edizione delle *Disputationes in Organum* è del 1639.

⁴⁵ È questo, mi pare, il modo in cui il tomista domenicano João Poinçot intende il concetto oggettivo.

essa ha una certa forma e, viceversa, il fatto di avere una certa forma è la ragione per cui essa ha presente una certa cosa. Il secondo argomento considera la corrispondenza tra i due tipi di concetto dal lato di ciò che si dà realmente: un certo concetto oggettivo ha come unica realtà un certo concetto formale e, viceversa, un certo concetto formale è l'unica realtà di un certo concetto oggettivo.

Ancora nelle *Disputationes in Organum* troviamo altri due interessanti testi relativi al tema qui in esame. Nella prima *disputatio* Mastri e Belluto avvertono che non solo il concetto, ma anche la definizione, la divisione e l'argomentazione possono essere prese in senso formale o in senso oggettivo. La definizione, la divisione e l'argomentazione prese in senso formale sono gli atti del definire, del dividere e dell'argomentare; prese in senso oggettivo sono ciò che grazie a quegli atti la mente ha presente, cioè le regole della definizione, della divisione e dell'argomentazione⁴⁶. Mi pare che tale tesi abbia una conseguenza notevole circa la natura della scienza. Secondo i nostri autori la scienza può essere considerata come un insieme di definizioni, di divisioni e di argomentazioni; ne traggio la conclusione che per i due conventuali anche la scienza può essere presa in senso formale e in senso oggettivo. Un indizio a favore di questa ipotesi mi pare quanto essi scrivono nella dodicesima delle *Disputationes in Organum*: «duplex in scientia, sicut et in quolibet alio habitu, assignari potest unitas: intrinseca, quæ propriam consequitur entitatem tamquam passio; extrinseca altera, quam ex obiecto dicitur desumere a quo specificatur et essentialiter dependet, unde et obiectiva dici solet»⁴⁷.

Nella terza *disputatio*, poi, illustrando il *quid nominis* della *intentio secunda*, Mastri e Belluto scrivono che, nel contesto del problema in esame, la *intentio* è presa nel senso di “*conceptus intellectus*”. Ebbene, proseguono, «quia conceptus intellectus est duplex, scilicet formalis, et obiectivus, sic etiam duplex erit intentio, formalis, et obiectiva; formalis est actus ipse intellectus tendens in obiectum, obiectiva est ipsa res, in quam tendit intellectus». E circa la *intentio formalis* aggiungono: «fatentur omnes esse ens reale, quia est actus ipse intellectus, quo secundario tendit in rem»⁴⁸. Come si vede, Mastri e Belluto mettono in atto un procedimento inverso a quello utilizzato nei *Theoremata*: là si illustrava la duplicità di significato di “*conceptus*” a partire dal duplice significato di “*intentio*”; qui si illustra la duplicità di significato di “*intentio*” a partire dal duplice significato di “*conceptus*”. Segno, questo, che nel XVII secolo la distinzione tra concetto formale e oggettivo era considerata più ovvia di quella tra *intentio* formale e oggettiva⁴⁹.

Il testo delle *Disputationes in Organum* circa la natura della verità contiene, come si è detto, la più chiara enunciazione della natura del concetto oggettivo tra quelle che i due conventuali ci hanno lasciato nel loro *cursus*; nondimeno anche altri luoghi portano notevoli contributi alla questione. Il primo, in ordine di data di pubblicazione, in cui Mastri e Belluto fanno uso della distinzione tra concetto formale e oggettivo è un passo delle *Disputationes in octo libros Physicorum* dedicato alla disamina della natura delle idee umane. Esso si apre con due premesse. La prima consiste nella distinzione tra concetto formale e concetto oggettivo: «in intellectu sint duo: conceptus formalis, quæ

⁴⁶ MASTRIUS – BELLUTUS, *In Org.*, d. 1 *De modis seu instrumentis sciendi*, q. 1 *Quid et quotuplex sit modus seu instrumentum sciendi*, n. 8; p. 187b.

⁴⁷ *Id.*, d. 12 *De scientia*, q. 3 *De unitate scientiæ*, a. 1 *Unde sumenda sit unitas et specificatio scientiæ*, n. 58; p. 859a.

⁴⁸ MASTRIUS – BELLUTUS, *In Org.*, d. 3 *De ente rationis et secundis intentionibus*, q. 8 *De præcipua specie entis rationis, quæ dicitur secunda intentio*, [prologus], n. 111; p. 347a.

⁴⁹ In realtà Mastri non è il primo a mettere in atto un tale procedimento. Nel *cursus philosophicus* di João Poinsot, opera pubblicata in prima edizione divisa in cinque parti nella prima metà degli anni '30 del XVII secolo, a proposito della distinzione tra *intentio prima* e *secunda* si legge: «sumitur intentio in præsentibus (...) pro actu seu conceptus intellectus, qui dicitur intentio generali modo quia tendit in alio, scilicet in obiectum. Et ita sicut conceptus alius est formalis, alius obiectivus, scilicet ipsa cognitio vel res cognita, ita alia est intentio formalis, alia obiectiva. Obiectiva dicitur ipsa relatio rationis, quæ attribuitur rei cognitæ; formalis vero ipse conceptus, per quem formatur». JOANNES A S. THOMA, *Cursus philosophicus thomisticus*, *Ars logica*, pars 2, q. 2 *De ente rationis logico, quod est secunda intentio*, a. 2 *Quid sit secunda intentio et relatio rationis logica et quotuplex*; I, ed. B. Reiser, Marietti, Torino 21948, pp. 290b-291a. Durante la stesura della loro opera filosofica, Mastri e Belluto hanno avuto costantemente presente il *cursus philosophicus* di Poinsot.

est cognitio et species expressa; alter est conceptus obiectivus, et est res cognita per intellectum»⁵⁰. La seconda consiste in una nozione preliminare di idea: essa è quel qualcosa nella mente dell'artefice ad immagine del quale l'artefice stesso intende produrre alcunché fuori dalla mente. Ciò posto il problema è il seguente: nel caso di un artefice umano le idee sono concetti oggettivi o concetti formali? Mastri e Belluto rispondono: l'artefice vuole riprodurre nella realtà non la conoscenza che egli ha della cosa conosciuta, bensì la cosa conosciuta stessa; dunque le idee sono concetti oggettivi. I due conventuali proseguono tentando di riportare alla propria posizione quella dei tomisti Poinot e Manca. Per questi ultimi, argomentano i nostri autori, l'idea è il concetto formale non «secundum se, et ut informat intellectum, ipsumque intelligentem reddit», bensì «ut dicit habitudinem ad obiectum quod immaterialitatum et intellectum in actu reddit et illuminat, quomodo constituitur in esse obiecti imitabilis et expressi». Ora questo, commentano i nostri francescani, propriamente parlando non è il concetto formale; è, al contrario, il concetto oggettivo. Esso, in effetti, non è semplicemente il concetto formale in quanto ha un rapporto con l'oggetto extramentale; è, invece, lo «obiectum cognitum habens esse diminutum in intellectu, id est illud esse depuratum a conditionibus materialibus»; o, il che è lo stesso, è l'oggetto «in ipso conceptu formali redditum immateriale et intelligibile per modum expressionis». Resta che il fondamento del concetto oggettivo è comunque il concetto formale: infatti, ciò che è realmente simile in qualcosa (sebbene non nell'essenza, o nella natura) alla cosa extramentale è la conoscenza, e non il concetto oggettivo⁵¹. Anche questo passo, come dicevo, porta utili contributi alla comprensione della natura del concetto oggettivo. In primo luogo si può osservare che la distinzione presentata da Mastri e Belluto è in questo caso bimembre: da un lato vi è il concetto formale, dall'altro vi è il concetto oggettivo. Non dimeno, essa è conforme alla distinzione tra concetto formale, concetto oggettivo e oggetto formulata nelle *Disputationes in Organum*. Innanzi tutto va notato che la distinzione in esame è presentata come distinzione di qualcosa che è *in intellectu*. Ora, nelle *Disputationes in XII libros Metaphysicorum* Mastri scrive che ogni buona distinzione dev'essere bimembre o riconducibile a una distinzione bimembre⁵². Posto tale principio, che il pensatore meldolese presenta come assolutamente universale, occorre ammettere che la distinzione introdotta nelle *Disputationes in Organum* non sia, in realtà, trimembre; al contrario, è presumibile che i nostri conventuali la pensino come espressione sintetica di due distinzioni bimembri: la prima, tra ciò che è *in intellectu*, cioè il concetto, e ciò che è *extra intellectum*, cioè l'oggetto; la seconda, entro ciò che è *in intellectu*, tra concetto formale e concetto oggettivo. A ciò si aggiunga che anche nel passo ora in esame Mastri e Belluto distinguono, implicitamente, tra oggetto e concetto oggettivo: l'uno è ciò che si dà fuori dalla mente; l'altro è l'oggetto così come si dà nell'intelletto ed è reso manifesto dal concetto formale. Un secondo dato interessante è fornito dal passaggio dedicato alla polemica con Poinot e Manca. In esso i due conventuali scrivono che il concetto oggettivo è l'oggetto in quanto dotato di un *esse diminutum* nell'intelletto e pongono un'equivalenza tra il possedere un *esse diminutum* nell'intelletto e l'essere reso immateriale e intelligibile *per modum expressionis* nella conoscenza. Al di là della questione contingente, ciò che mi pare importante osservare è il tentativo dei nostri autori di delineare con cura la natura del concetto oggettivo. Sul significato del sintagma "*esse diminutum*" mi soffermerò tra breve. Ora, invece, richiamo l'attenzione su una tematica presente anche nelle *Disputationes in Organum* e alla quale ho dedicato precedentemente solo un accenno. Dopo aver stabilito che la verità del conoscere sta nella corrispondenza non tra concetto formale e concetto oggettivo, bensì tra concetto e cosa, i due conventuali si chiedevano se la corrispondenza in questione sia quella tra concetto formale e cosa o tra concetto oggettivo e cosa. Essi rispondevano che la verità del conoscere sta nella corrispondenza tra cosa e concetto formale. Ebbene, mi pare che nel testo delle *Disputatio-*

⁵⁰ Bartholomæus MASTRIUS – Bonaventura BELLUTUS, *Disputationes in octo libros Physicorum*, d. 7 *De causis extrinsecis, efficienti et finali*, q. 7 *De causa ideali seu exemplari*, [prologus], n. 143; Typis Marci Ginammi, Venetiis² 1644, p. 557a.

⁵¹ *Id.*, a. 1 *Ostenditur ideam esse proprie conceptum obiectivum*, nn. 145-147; pp. 558a-560a.

⁵² Bartholomæus MASTRIUS, *Disputationes in XII libros Metaphysicorum*, d. 2 *De natura entis*, q. 6 *Quomodo et per quid ens ad inferiora contrahatur ac determinetur, num per differentias vel modos intrinsecos*, a. 2 *Ens ad Deum et creaturam per modos intrinsecos determinatur, ad substantiam vero et accidens per differentias*, n. 166; I, Typis Marci Ginammi, Venetiis 1646, p. 194a.

nes in octo libros Physicorum Mastri e Belluto affermino sinteticamente la medesima tesi: l'unico nesso reale tra cosa e conoscenza sta nella similitudine tra concetto formale e cosa; solamente posta la similitudine suddetta, il concetto oggettivo è manifestazione veritiera di qualcosa.

Nove anni più tardi, il solo Mastri espone nuovamente la distinzione tra i due tipi di concetto nelle prime righe della prima *quæstio* della *disputatio* dedicata alla natura dell'ente. Il contesto è ormai classico. In Cabrol e De Vio la distinzione in esame funge da premessa alla trattazione della questione dell'analogicità o univocità dell'ente. In Suárez tale questione è incorporata in una discussione più ampia sulla natura della *ratio entis* e la distinzione tra concetto formale e concetto oggettivo diviene premessa all'intera trattazione dell'ente in generale. Pasqualigo e, come vediamo ora, Mastri fanno proprio il modo di procedere suareziano. Il concetto formale, scrive il meldolese, è «actus ipse intelligendi». Esso è detto “concetto” perché è «proles mentis» e “formale” perché «per ipsum formaliter intelligimus». Il concetto oggettivo è «ipsa res mente concepta, vel saltim menti repræsentata per speciem». Esso è detto “concetto” per una denominazione estrinseca, derivante dal concetto formale per mezzo del quale è detto essere concepito; è detto “oggettivo” perché «cum res concipitur, non se habet ut forma inhærens concipienti potentia, sed ei ut consideranda obijcitur et obversatur». Ecco allora la differenza tra i due tipi di concetto: «formalis est semper vera res positiva menti inhærens; obiectivus vero non semper, cum privationes, et non entia, ac etiam entia rationis menti obijciantur. Item conceptus formalis semper est res singularis in essendo, licet possit esse universalis in repræsentando, cum sit ipsemet intelligendi actus; sed obiectivus esse potest universalis et singularis: nam et singularia, et universalia intellectui obijciuntur, ut intelligantur»⁵³. Il testo del meldolese ricalca fedelmente ciò che Suárez aveva scritto nelle *Disputationes metaphysicæ*: identico è lo schema espositivo; identiche a quelle del gesuita sono molte delle espressioni utilizzate da Mastri⁵⁴. Le differenze sono per lo più esigue e riconducibili a divergenze sul piano della natura dei momenti del processo conoscitivo. Un unico particolare mi pare degno di nota: l'affermazione per cui il concetto oggettivo è «ipsa res mente concepta, vel saltim menti repræsentata per speciem». Con essa Mastri da un lato accentua la tesi per cui ciò che è reso presente è non la cosa dotata di realtà autonomamente dalla mente, bensì la cosa che la mente ha presente grazie al concetto formale, indipendentemente dalla consistenza di tale cosa al di fuori del concetto formale che la rende presente; dall'altro, parlando genericamente di “*species*”, non riduce gli enti reali mediatori del processo conoscitivo al solo concetto formale.

Ci si può chiedere, ora, se si dia un concetto oggettivo anche nel caso in cui il concetto formale non sia similitudine di nulla. Mastri e Belluto non esaminano la questione in modo così diretto; nondimeno una risposta a tale domanda può essere trovata in due sedi: allorché essi si occupano della conoscenza falsa e nella *quæstio* in cui trattano del senso in cui si può dire che l'ente di ragione è ente. Per i due conventuali la cosa che ha consistenza autonomamente dall'atto di conoscenza è conoscibile per tutto ciò che è; essi, in altri termini, sotto questo profilo concepiscono la cosa così come essa si dà nella realtà in modo diverso da come Kant concepisce il noumeno. Questo non toglie, però, che tra ciò che l'intelletto vede e ciò che la cosa è vi sia conformità solo se la conoscenza è veritiera. Ebbene, la conoscenza umana non è garantita dall'errore; ossia: il concetto formale può essere difforme dalla cosa. In tal caso ciò che è presente alla mente non è la cosa che si dà nella realtà. Mastri e Belluto sono molto chiari in proposito: «conceptus obiectivus dicitur conformis rei in se, dependenter tamen a conceptu formali, qui si non recte repræsentaret rem, neque recte res in conceptu obiectivo repræsentaretur»⁵⁵. Questa dottrina ha, a mio avviso, tre conseguenze. La prima è la conferma, se ce ne fosse ancora bisogno, del fatto che il concetto oggettivo non è l'oggetto così come esso è nella realtà. La seconda è un po' più sottile: il concetto oggettivo non è immediatamente la manifestazione di qualcosa che si dà *ex parte rei*; è, piuttosto, la manifestazione di qualcosa che si dà realmente, ma non nella forma di quel qualcosa, nella mente. La terza è ancora più no-

⁵³ *Id.*, q. 1 *An ens habeat conceptum unum tam formalem, quam obiectivum*, n. 2; p. 66a-b.

⁵⁴ Compresa la problematica espressione “*non semper*”, la presenza della quale rende i testi di Mastri e Belluto non perfettamente coerenti.

⁵⁵ MASTRIUS – BELLUTUS, *In Org.*, d. 10, q. 2, a. 1, n. 8; p. 766b. *Id.*, a. 4 *Quid sit falsitas cognitionis*, n. 39; pp. 783b-784a.

tevole. Il punto è che anche nella conoscenza falsa il rapporto tra concetto formale e concetto oggettivo non muta: posto un certo concetto formale, la mente avrà presente una certa cosa. Certamente, come osservano i due conventuali, l'intelletto può tornare sui propri passi e correggersi⁵⁶; resta però che allorché l'intelletto emette un atto di conoscenza, per lui non vi è altra cosa che quella che gli si manifesta; non vi è altra cosa, cioè, che ciò che l'intelletto coglie come concetto oggettivo. Detto in altri termini, la conoscenza falsa di qualcosa appare, nella conoscenza diretta, come una conoscenza vera di quella cosa. Mastri e Belluto non si esprimono così esplicitamente, tuttavia quest'ultima affermazione mi pare del tutto conforme al loro pensiero. Mi pare anche che si possa dire che l'essenza della loro dottrina della verità sta nel diverso ruolo che essi attribuiscono alla *res* e al concetto oggettivo: la prima è principio, ma non termine, o almeno non termine immediato, della conoscenza; il secondo è termine ma non principio, o almeno non principio immediato, della conoscenza. Il fatto che la conoscenza abbia come suo principio la cosa garantisce il suo collegamento con la realtà e fonda la possibilità di avvicinarsi conoscitivamente ad essa; il fatto che la conoscenza abbia come suo termine il concetto oggettivo spiega la ragione per cui ogni nostra conoscenza pare del tutto vera nel momento in cui è acquisita e fonda l'impossibilità di trovare un criterio interno alla conoscenza per garantire la veridicità di qualsivoglia concetto o proposizione. Una conferma di tutto questo, e un ulteriore approfondimento a proposito della possibilità che il concetto formale non sia similitudine di nulla, si trova nell'ultima *quaestio* della seconda delle *Disputationes in XII libros Metaphysicorum*. In essa Mastri si occupa del senso in cui l'ente di ragione è ente. La dottrina del meldolese è complessa e si dispiega nelle volute di una polemica con Ponce sulla natura dell'ente di ragione; basti qui prestare attenzione ad alcuni punti. Il nostro autore precisa che con "ente di ragione" egli qui intende qualcosa che non può esistere. Da ciò egli ricava l'essenza dell'ente di ragione: il puro essere attualmente conosciuto. Nel dettaglio. Se ci si chiede cosa vi sia di reale nell'ente di ragione, la risposta è: l'atto dell'intelletto che termina a tale oggetto. Se ci si chiede cosa sia formalmente un ente di ragione, la risposta è: ciò in cui l'atto dell'intelletto termina come a oggetto da esso stesso prodotto⁵⁷. Ancora: l'ente di ragione può essere conosciuto sia perché è *obiective* nell'intelletto, sia perché nella conoscenza diretta di esso è conosciuto come un ente reale. Ciò, poi, che permette di distinguerlo dall'ente reale è solo la conoscenza riflessa che si ha di esso⁵⁸. Ricapitolando, l'ente di ragione presenta due facce: da un lato è qualcosa che non può esistere nella realtà; dall'altro può essere conosciuto solo se è pensato come ente reale. Ne deduco che se vi può essere un concetto formale di un ente di ragione, allora da un lato vi può essere un concetto formale che non è simile ad alcuna cosa reale; dall'altro tale concetto non è, però, del tutto difforme, almeno *intentionaliter*, da qualsiasi realtà: esso, infatti, è tale da costringere a vedere, nella conoscenza diretta, l'ente di ragione come ente reale.

Si possono ora porre due questioni: in primo luogo ci si può chiedere cosa sia il concetto oggettivo preso come concetto; in secondo luogo ci si può chiedere cosa sia il concetto oggettivo quanto al suo contenuto. Al fine di meglio illustrare il significato del primo quesito richiamo l'attenzione sul passo, già ricordato, della prima delle *Disputationes in Organum* ove Mastri e Belluto pongono una distinzione tra la definizione, la divisione e l'argomentazione prese in senso formale e le medesime prese in senso oggettivo. Nelle righe successive a quelle già vedute i due conventuali approfondiscono la distinzione tra la definizione presa in senso formale e la definizione presa in senso oggettivo. Considerata dal punto di vista formale, la definizione di qualcosa è il concetto formale di ciò che qualcosa è (*notitia ipsa quidditatis*); considerata dal punto di vista oggettivo, la definizione di qualcosa si distingue dalla notizia di ciò che qualcosa è così come la cosa concepita oggettivamente (*res obiective concepta*) si distingue dalla cosa stessa come esiste realmente nella realtà (*seipsa ut existit realiter a parte rei*): quanto al modo d'essere (*modus essendi*)⁵⁹. Ebbene, la domanda è: in cosa differisce l'essere del concetto oggettivo dall'essere della cosa così come essa esiste nella

⁵⁶ *Ib.*; p. 783b.

⁵⁷ MASTRIUS, *In Met.*, d. 2, q. 9 *An detur ens abstrahens ab ente reali et rationis, positivo, et negativo*, a. 1 *Nonnulla de ente rationis recoluntur ex logica*, nn. 236-238; I, pp. 238a-239b.

⁵⁸ *Id.*, n. 245; I, pp. 243a-244a.

⁵⁹ MASTRIUS – BELLUTUS, *In Org.*, d. 1, q. 1, n. 8; p. 188a.

realtà? Qual è l'essere del concetto oggettivo? Una risposta a questo interrogativo può essere trovata nelle pagine che i due conventuali dedicano alla discussione sulla consistenza delle essenze, cioè dei possibili, anteriormente alla loro creazione. Negli sviluppi secenteschi di tale dibattito si intrecciano un aspetto teoretico e un aspetto storiografico. Gli autori barocchi si chiedono se nell'intelletto divino le essenze siano dotate, anteriormente alla loro creazione, di un *esse diminutum*, quale significato abbia tale espressione e se il padre di tale dottrina sia Scoto. All'inizio della seconda decade del XVII secolo, il gesuita calabrese Francesco Albertini scrive che vi sono due posizioni a proposito dello statuto dei possibili: una per cui le essenze anteriormente alla creazione sono del tutto nulla; un'altra per cui prima della creazione esse sono dotate, grazie all'attività dell'intelletto divino, di un essere relativo, *diminutum*, inferiore a quello reale e maggiore di quello di ragione. Egli attribuisce la seconda tesi agli scotisti Lichetto e Tartaret e aggiunge che essa, nonostante siano stati sollevati dubbi, è molto probabilmente ascrivibile allo stesso Scoto⁶⁰. Anche Pasqualigo, vent'anni più tardi, ritiene che sia Scoto, che Lichetto, che Tartaret abbiano sostenuto la tesi per cui le essenze anteriormente alla creazione hanno un essere eterno non attuale, bensì *cognitum*⁶¹. Mastri scrive che tale dottrina è difesa dagli scotisti Francisco de Herrera, le cui opere si collocano a cavallo tra il XVI e il XVII secolo, e John Ponce, che pubblica la propria opera filosofica nel 1642⁶². In particolare, Ponce sostiene che le essenze hanno un qual certo essere *diminutum* e che questo è un essere medio tra essere di ragione ed essere reale⁶³. La posizione del conventuale meldolese è articolata. Da un lato egli non fa distinzione tra le dottrine di Lichetto e Tartaret e quelle del Sottile; afferma che Scoto sostiene che le essenze possibili hanno, anteriormente alla creazione, un *esse cognitum*; fa uso dell'espressione "*esse diminutum*". Dall'altro, però, sostiene che l'interpretazione dello *esse diminutum* accolta da Herrera e da Ponce è opera dei tomisti, che tale interpretazione è errata e che, pertanto, lo *esse cognitum* di cui parla Scoto non dev'essere inteso come gli scotisti suddetti intendono lo *esse diminutum*. Dal punto di vista teoretico, Mastri argomenta nel modo seguente: essere reale ed essere di ragione sono contraddittori; dunque non vi può essere un medio tra essi; dunque lo *esse cognitum* non può essere un tale medio⁶⁴. Certamente lo *esse cognitum* è l'essere che i possibili hanno anteriormente alla loro creazione; ma cos'è, allora, lo *esse cognitum* di cui parla Scoto? Ecco una risposta preliminare che il nostro conventuale ricava da Vasquez e che egli dichiara di condividere pienamente: il Sottile «per tale *esse cognitum*, ac *diminutum*, quod tribuit creaturis ab æterno in mente divina, solum intelligit illud esse possibile creaturarum secundum quod ab æterno obijciatur intellectui divino virtute suæ intellectionis, ratione cuius dicuntur ab ipso divino intellectu secundum quid produci, hoc est repræsentari»⁶⁵. Alcune colonne più avanti Mastri ribadisce che la denominazione "*esse cognitum*" esprime il fatto che la cosa è nella mente «ut *cognitum* in cognoscente»⁶⁶. In altri termini, lo *esse cognitum* esprime la natura della cosa conosciuta vista non quanto a ciò che tale cosa è, bensì quanto al suo essere conosciuta. Questi passi confermano ciò che abbiamo trovato scritto nelle *Disputationes in octo libros Physicorum*: lo *esse diminutum*, o *cognitum*, è precisamente lo *esse* che le cose hanno in quanto sono poste di fronte all'intelletto allorché sono conosciute da esso, è l'essere del concetto oggettivo. Ne viene che comprendere cosa sia lo *esse cognitum* è comprendere cosa sia ciò che differenzia l'oggetto dal concetto oggettivo; è, cioè, comprendere cosa sia un contenuto concettuale dal punto di vista non del suo contenuto, bensì dell'essere qualcosa di rappresentato. La descrizione che ho ora riportata è,

⁶⁰ P. DI VONA, *Studi sulla scolastica della controriforma. L'esistenza e la sua distinzione metafisica dall'essenza*, (Pubblicazioni della facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Milano, 48; Sezione a cura dell'Istituto di storia della filosofia, 14), La nuova Italia editrice, Firenze 1968, p. 96.

⁶¹ *Id.*, p. 158.

⁶² *Id.*, p. 234.

⁶³ *Id.*, p. 232.

⁶⁴ MASTRIUS, *In Met.*, d. 8 *De entis finiti essentia et existentia*, q. 1 *An status essentia creaturarum ut ab existentia præscindit sit solius possibilitatis an etiam alicuius actualitatis*, a. 2 *Creaturas ab æterno non habuisse esse diminutum medium inter ens reale et rationis; ubi explicatur quid sit esse cognitum quod habuerunt*, nn. 12-15; II, Typis Marci Ginammi, Venetiis 1647, pp. 56b-59a.

⁶⁵ *Id.*, n. 16; II, p. 59b.

⁶⁶ *Id.*, n. 19; II, p. 62a.

come ho detto, preliminare. Mastri procede a un approfondimento in quattro punti. Primo punto. Lo *esse cognitum*, che è l'essere che le creature ricevono nell'intelletto che le conosce, è un puro essere di ragione; ove, precisa il nostro autore, per "essere di ragione" va inteso qui non una qualche opera dell'intelletto (*esse rationis formale et fabricatum*), bensì qualcosa che pur essendo visto dal lato della cosa stessa è opera del solo intelletto (*esse rationis materiale et derelictum*)⁶⁷. Secondo punto. Lo *esse cognitum* riveste un ruolo diverso a seconda del tipo di intelletto e del tipo di ente che è prodotto *in esse cognito*. Nel caso dell'essere prodotto *in esse cognito* dall'intelletto divino, i possibili non hanno alcun essere proprio anteriormente alla loro intellesione da parte di tale intelletto e la denominazione "essere prodotto *in esse cognito*" è intrinseca. Anche allorché qualcosa è conosciuto da un intelletto creato, tale cosa è prodotta *in esse cognito*; occorre tuttavia porre una distinzione. Nel caso in cui un intelletto creato conosca un ente reale, lo *esse cognitum* che tale ente acquisisce non è il primo essere posseduto da tale ente e la denominazione "essere prodotto *in esse cognito*" è estrinseca. Nel caso in cui un intelletto creato conosca un ente di ragione, lo *esse cognitum* che tale ente acquisisce è il primo essere posseduto da tale ente e la denominazione "essere prodotto *in esse cognito*" è intrinseca⁶⁸. Terzo punto. Lo *esse cognitum* è in ogni caso un *esse diminutum*. La determinazione "*cognitum*" non toglie l'essere creature e l'essere possibili delle creature possibili; dunque non toglie ciò che è posto dal termine "*esse*". Ciononostante attenua il senso in cui si può dire che le creature sono⁶⁹. Quarto punto. Sia nel caso in cui il *cognitum* è un ente reale, sia nel caso in cui è un ente di ragione, lo *esse cognitum* non è una relazione tra la cosa e l'intelletto che la conosce; è, invece, un *esse rationis absolutum*. Mastri spiega che l'ente di ragione si distingue in assoluto e relativo: ente di ragione assoluto è quello che è pensato come un ente per sé; ente di ragione relativo è quello che è pensato come un ente che è tale in riferimento ad altro. Ebbene, le seconde intenzioni sono enti di ragione relativi; al contrario lo *esse cognitum* è un ente di ragione assoluto: esso non esprime, cioè, il rapporto di un intelletto con la cosa conosciuta, bensì il fondamento del rapporto di ragione tra la cosa e la conoscenza⁷⁰.

Veniamo ora alla questione della natura del concetto oggettivo quanto al suo contenuto. Il problema può essere posto in questi termini: cosa sono le *res cognitæ*, prese come *res*, che il concetto formale manifesta e di cui il concetto oggettivo è manifestazione? Si è visto che Mastri e Belluto ritengono che il concetto formale possa rendere presente alla mente tanto enti reali, quanto enti di ragione. Si è però anche visto che, per i nostri autori, l'ente di ragione può essere presente alla conoscenza diretta solo se esso è pensato come un ente reale; il che mi pare significhi che la stessa natura del concetto formale fa sì che le cose siano presenti alla mente come enti reali. Ciò spinge ad affrontare la seguente questione: cos'è l'ente reale che è presente alla mente? Con questo non intendo, propriamente, porre la domanda su cosa sia un ente reale; intendo porre tale domanda sotto un particolare punto di vista: quello della natura dei contenuti concettuali quanto al loro contenuto. Ebbene, in primo luogo va detto che non occorre che la *res cognitæ* sia un individuo. Come si è visto, nelle *Disputationes in XII libros Metaphysicorum* Mastri scrive che il concetto oggettivo può essere sia singolare che universale, giacché di fronte alla mente si pongono sia singolari che universali. Ne deduco che il nostro autore ritiene che *res cognitæ* possano essere non solo le sostanze complete e individue effettivamente esistenti (ovviamente sempre non per ciò che sono per se stesse, bensì in quanto poste di fronte alla mente), ma anche realtà incapaci di esistere isolatamente, come tutto ciò che rientra nella grande famiglia degli universali. In secondo luogo osservo che non occorre che la

⁶⁷ *Id.*, n. 17; II, p. 59b. Per la distinzione tra i due tipi di *esse rationis* Mastri rinvia a MASTRIUS – BELLUTUS, *In Org.*, d. 3 *De ente rationis et secundis intentionibus*, q. 2 *Quid sit formaliter ens rationis et in quo eius essentia consistat*, a. 1 *Ens rationis formaliter non consistere in extrinseca denominatione, neque in aliqua relatione ex ea resultante in rebus*, n. 15; p. 297b. Tale riferimento rischia però di trarre in inganno. Nel passo citato, infatti, Mastri e Belluto parlano non dell'ente di ragione *materiale*, bensì della denominazione estrinseca considerata *pro materiali*, la quale esprime, a loro avviso, qualcosa di reale. Per evitare equivoci occorre pertanto tenere presente lo scopo dell'articolo suddetto e le tesi che i due conventuali espongono in *Id.*, a. 2 *Statuitur et declaratur formalitas entis rationis*, in particolare al n. 30; p. 308b.

⁶⁸ MASTRIUS, *In Met.*, d. 8, q. 1, a. 2, nn. 18-19; II, pp. 60b-61b.

⁶⁹ *Id.*, n. 20; II, p. 62a.

⁷⁰ *Ib.*; II, p. 62a-b.

res cognita sia una realtà del tutto indipendente dall'operazione dell'intelletto. Il punto è che con il termine "universali" il nostro autore intende non solo gli universali metafisici, cioè le *formalitates*, ma anche *res* assai più strane. Scoto aveva scritto che l'ente è qualcosa di reale⁷¹ e Mastri sostiene la medesima posizione. Il concetto oggettivo di ente, argomenta il nostro autore, è reale sia perché immediatamente astratto dalla cosa, sia perché non è il puro prodotto di un'operazione dell'intelletto: «non habet esse in intellectu obiective per actum intelligendi a quo dependeat in esse et in conservari, neque etiam dependet ab actu collativo intellectus»⁷². Nondimeno egli nega che Scoto abbia sostenuto che il concetto oggettivo di ente corrisponda a una realtà comune *ex parte rei*, a una *formalitas*⁷³. Ma, si chiede Mastri, se l'ente non è una *formalitas*, in che senso esso è qualcosa di reale? Quale realtà ha la *ratio entis*, cioè il concetto oggettivo di ente preso quanto al suo contenuto. Ebbene, il nostro autore dichiara di adottare la risposta di Trombetta. Essa è articolata in due punti. Primo: nel caso dell'ente, *ex parte rei* vi è non qualcosa di distinto dagli inferiori, bensì il fondamento di tale concetto. Secondo: il concetto oggettivo di ente si costituisce come distinto dagli inferiori solo per opera dell'intelletto⁷⁴. In altri termini: il concetto oggettivo di ente non corrisponde a una realtà, ma solo a un fondamento di esso, sufficiente a permettere all'intelletto di elaborarlo e a costituirlo come concetto perfettamente unitario e perfettamente distinto dagli inferiori; è dunque un concetto né «omnino præcisum et distinctum ab inferioribus ante opus intellectus», né «omnino rationis»⁷⁵. Dunque per Mastri vi sono *res cognitæ* che non hanno consistenza del tutto autonoma dall'operazione dell'intelletto. Aggiungo ora che per il nostro autore non occorre neppure che la *res cognita* abbia una qualche consistenza autonoma dall'operazione dell'intelletto; occorre solamente che essa sia vista come dotata di tale consistenza. Mastri e Belluto, come si è detto, ritengono che vi siano concetti oggettivi anche di enti di ragione; avvertivano, però, che in tal caso gli enti suddetti dovessero essere visti, nella conoscenza diretta, come enti reali. A rigore, tra gli enti di ragione occorrerebbe fare una distinzione: in effetti, per i nostri conventuali le seconde intenzioni non sono prive di un qualche fondamento remoto nella realtà⁷⁶; al contrario la chimera, cioè l'impossibile per definizione, non ne ha alcuno⁷⁷. Resta, comunque, che i due correligionari ammettono che si dia concetto oggettivo anche della chimera; dunque anche di ciò che è pura opera dell'intelletto. Eccoci, allora, alla questione fondamentale: cosa la *res cognita* dev'essere per poter essere *cognita*, ossia per poter essere qualcosa di posto di fronte alla mente? Come la *res cognita* deve manifestarsi per poter essere una *res cognita*? Anche in questo caso la risposta può essere trovata là ove Mastri discute della consistenza dei possibili anteriormente alla loro creazione; e la risposta è: non occorre che la *res cognita* sia qualcosa di esistente; è sufficiente che essa sia qualcosa di possibile. Il nostro conventuale scrive che altro sono le creature conosciute da Dio dall'eternità; altro è lo *esse possibile* che l'intelletto divino sa non ripugnare ad esse; altro è lo *esse cognitum*, cioè la semplice denominazione di "conosciute", che le creature acquiscono in quanto sono colte dalla conoscenza divina. Ora, l'essere che i possibili possiedono nell'intelletto divino in quanto sono detti "conosciuti" è un *esse simplicis denominationis* ed è pertanto un puro *esse rationis*. Al contrario lo *esse possibile* delle creature, cioè quell'essere che la conoscenza divina sa essere con-

⁷¹ «Ens (...) est obiectum reale. Quod patet quia de rebus dicitur in quid». JOANNES DUNS SCOTUS, *Quæstiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, VI, q. 1, II, [n. 10]; ed. Etkorn, II, p. 20.

⁷² Oltre all'intero MASTRIUS, *In Met.*, d. 2, q. 4, a. 1, si veda anche *Id.*, a. 2 *Quæ fuerit Scoti sententia circa præcisionem et realitatem conceptus entis*, n. 103, I, p. 144a.

⁷³ *Id.*, d. 2, q. 2 *An conceptus entis sit unus nedum respectu substantiæ et accidentis, sed etiam Dei et creaturæ*, nn. 40-46; I, pp. 98b-103b. *Id.*, q. 4 *An conceptus entis sit ex natura rei ante intellectum præcisus et distinctus ab inferioribus*, a. 1 *Respectu substantiæ et accidentis conceptus entis est ex natura rei actualiter præcisus, non tamen respectu Dei et creaturæ*, nn. 70.76.77.80; I, pp. 119b.124a-b.125a.127a-b.

⁷⁴ *Id.*, nn. 97.100.104; I, pp. 138b.140b-141a.145b.

⁷⁵ *Id.*, q. 4, [prologus], n. 66, p. 117b. Cf. anche *Id.*, q. 3 *An conceptus entis sit perfecte unus et præcisus*, nn. 51.63; I, pp. 106b-107a.115b-116a.

⁷⁶ MASTRIUS – BELLUTUS, *In Org.*, d. 3, q. 8 *De præcipua specie entis rationis, quæ dicitur secunda intentio*, a. 1 *Quid sit secunda intentio, quomodo fiat, et a prima differat*, n. 114; p. 349a. *Id.*, a. 2 *Ubi conferuntur secundæ intentiones cum primis et ad se invicem*, n. 124; p. 355a.

⁷⁷ Ritengo che tra il XIII e il XVII secolo il termine "*chimæra*" muti di significato. Nel lessico di Tommaso d'Aquino mi pare valga "cosa inesistente"; nel lessico di Mastri vale certamente "cosa impossibile".

veniente ai possibili, è lo *esse reale potenziale*, o *esse nominaliter*, ossia lo *ens reale nominaliter sumptum*. Infine, la creatura conosciuta da Dio dall'eternità è in parte qualcosa di reale, in parte qualcosa di ragione: è un ente reale se considerata secondo quell'essere che l'intelletto divino sa non ripugnare ad essa; è un ente di ragione se considerata in quanto quell'essere è detto conosciuto⁷⁸. L'operazione compiuta da Mastri è chiara: egli ha distinto lo *esse possibile* dallo *esse cognitum* ed ha confinato quest'ultimo entro gli enti di ragione. Chiaro è anche che così facendo la difficoltà si trasferisce sullo *esse possibile*. Il problema diviene allora il seguente: cos'è quello *esse potenziale*, o *possibile*, di cui i possibili parrebbero costituiti? Mastri ne è consapevole, tanto che giunto a questo punto della trattazione egli si pone, in forma concisa, un'interessante obiezione. Al fine di comprenderla in tutta la sua portata e di cogliere il senso della risposta del nostro autore, prestiamo attenzione al prologo della seconda delle *Disputationes in XII libros Metaphysicorum*. Qui Mastri afferma che altro è l'ente considerato come participio, altro è l'ente considerato come nome: l'ente considerato come participio significa primariamente l'esistenza, o la cosa esistente in atto; l'ente considerato come nome significa primariamente l'essenza, o la cosa avente l'essenza. Il primo è un predicato quidditativo solo di Dio; il secondo è il predicato universalissimo, quidditativo ed essenziale di tutte le cose⁷⁹. Ora, con il termine ente, scrive Mastri nella *disputatio* ottava, si potrebbe intendere lo *esse realis existentia*, cioè lo *ens reale verbaliter sumptum*. Ebbene, se così fosse, egli prosegue, si potrebbe ritenere che l'ente possibile sia in qualche modo qualcosa di intermedio tra ente reale ed ente di ragione. Ed ecco la sua replica a questa ipotesi. Vi è qualcosa che permette ai possibili di essere distinti *ab aeterno* dagli enti di ragione e dagli impossibili (*a chimæris*); questo è precisamente il loro *esse*; ma il loro *esse* è lo *esse possibile*; dunque lo *esse possibile* è ciò che fa sì che i possibili non siano enti di ragione. Ne viene che «absolute et in rigore loquendo» lo *esse possibile* «est ens reale»; quindi «simpliciter et absolute loquendo nomine entis realis non solum intelligendum venit quod est existens in rerum natura extra causas, (...) sed etiam id cui non repugnat esse sic in rerum natura». In definitiva: l'ente possibile non è qualcosa di intermedio tra ente reale ed ente di ragione perché è esso stesso l'ente reale, o almeno l'ente reale preso come nome⁸⁰. Ebbene, con ciò è determinata la natura della *res cognita* quanto al suo contenuto. Mastri ci aveva detto che essa è un ente reale; ossia, più precisamente, che affinché qualcosa si manifesti, deve manifestarsi alla conoscenza diretta come ente reale. Ora sappiamo che l'ente reale è l'ente possibile. Dunque, affinché la *res* sia *cognita*, cioè si manifesti, occorre che in qualche modo si manifesti come possibile. In altri termini, la condizione minima che qualcosa deve possedere per essere pensabile è l'aver non un essere di esistenza, bensì un essere possibile.

In sintesi, la tesi di Mastri e Belluto sulla natura della cosa conosciuta è la seguente. Allorché un intelletto emette un atto di conoscenza, per tale intelletto non vi è altra cosa presente che quella che esso coglie come concetto oggettivo, cioè come contenuto concettuale; detto in altre parole, non vi è per l'intelletto altra cosa presente che quella vista. Essa, poi, può essere considerata o in quanto è vista, o in quanto è una certa cosa: lo *esse cognitum* è l'essere di tale cosa considerata nel suo essere conosciuta; lo *esse possibile* è l'essere di tale cosa considerata per ciò che di essa si manifesta.

Epilogo

Queste dottrine hanno considerevoli ricadute sul piano epistemologico. La prima e più generale sta nel fatto che le scienze, tutte le scienze, si occupano di *rationes*, cioè di concetti oggettivi. Esse,

⁷⁸ MASTRIUS, *In Met.*, d. 8, q. 1, a. 2, nn. 17.21[omesso erroneamente]; II, pp. 59b.63a. Il numero del paragrafo 21 è erroneamente omesso; mi pare logico individuare tale paragrafo nella parte del testo che inizia con il primo capoverso di p. 63a e si conclude con l'inizio del paragrafo 22. Sulle posizioni secentesche a proposito della natura dei possibili cf. DI VONA, *Studi sulla Scolastica... cit.*; ID., *Studi sull'ontologia di Spinoza*, II "Res" ed "ens" – *La necessità – Le divisioni dell'essere*, La nuova Italia editrice, Firenze 1969, pp. 176-188; J. COOMBS, *The possibility of created entities in seventeenth-century scotism*, in «The philosophical quarterly», 43 (1993), pp. 447-457.

⁷⁹ MASTRIUS, *In Met.*, d. 2, [prologus]; I, p. 65.

⁸⁰ *Id.*, d. 8, q. 1, a. 2, n. 21[omesso erroneamente]; II, p. 63b. Colpisce la facilità con cui Mastri passa dal termine "esse" al termine "ens" e viceversa; essa, vorrei osservare, è propria del testo.

in altri termini, si occupano delle cose manifeste, non delle cose così come esse sono *ex parte rei*. Nondimeno esse si occupano di tali cose non in quanto manifeste, bensì in quanto cose; si occupano, cioè, del contenuto di tali manifestazioni.

Di ciò dirò in altra occasione; vorrei invece soffermarmi su quello che mi pare uno dei più cospicui tra gli errori storiografici commessi da Étienne Gilson. Descartes sostiene che l'idea presenta sia un aspetto formale, sia un aspetto oggettivo e che l'aspetto oggettivo dell'idea richiede una causa reale. Commentando questa tesi di Descartes, Gilson afferma che essa richiede che l'essere oggettivo sia concepito come un essere reale: solo un essere reale, infatti, può essere causato⁸¹. Ebbene, questa affermazione è falsa. Le pagine di Pasqualigo, Mastri e Belluto mostrano che almeno per alcuni degli scolastici secenteschi l'aspetto oggettivo dell'idea, usando la terminologia cartesiana, ha sì una precisa realtà, ma solo quella: l'aspetto formale. Dire che l'aspetto oggettivo di un'idea richiede una causa significa semplicemente dire che il fatto che una certa idea sia idea di qualcosa e non di qualcos'altro richiede una causa. Una certa idea è idea di qualcosa e non di qualcos'altro in forza del fatto che, sotto il profilo formale, è una certa cosa e non una certa altra; ha, cioè, sul piano reale (in quanto stato reale della mente) una certa fattezze e non una certa altra. Ma se la fattezze particolare della singola idea è qualcosa di reale, allora tale fattezze richiede una causa. Non so dire se Descartes avesse chiaro questo punto, tuttavia mi sembra evidente che l'ipotesi interpretativa di Gilson è inutile e fuorviante: perché una certa idea abbia un certo aspetto oggettivo occorre necessariamente ed esclusivamente che essa abbia un certo aspetto formale; questo è reale, è tutto ciò che vi è di reale nell'aspetto oggettivo e, in quanto reale, richiede una causa.

Bibliografia

R. ARIEW, *Descartes and the last Scholastics*, Cornell University Press, Ithaca – London 1999.

J.-R. ARMOGATHE, *Caterus' Objections to God*, in *Descartes and His Contemporaries. Meditations, Objections, and Replies*, a cura di R. Ariew e M. Grene, The University of Chicago Press, Chicago – London 1995, pp. 34-43.

E. J. ASHWORTH, *Analogical Concepts: The Fourteenth-Century Background to Cajetan*, in «Dialogue (Canadian Philosophical Review / Revue canadienne de philosophie)», 31 (1992), pp. 399-413.

E. J. ASHWORTH, *Antonius Rubius on Objective Being and Analogy: one of the Routes from Early Fourteenth-Century Discussions to Descartes's Third Meditation*, in *Meeting of the Minds. The Relations between Medieval and Classical Modern European Philosophy. Acts of the International Colloquium held at Boston College June 14-16, 1996 organized by the Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, a cura di St. F. Brown, (Rencontres de Philosophie Médiévale, 7), Éditions Brepols, Turnhout 1998, pp. 43-62.

E. J. ASHWORTH, *Petrus Fonseca on Objective Concepts and the Analogy of Being*, in *Logic and Workings of the Mind: The Logic of Ideas and Faculty Psychology in Early Modern Philosophy*, a cura di P. A. Easton, (North American Kant Society Studies in Philosophy, 5), North American Kant Society – Ridgeview Publishing Company, Atascadero 1997, pp. 47-63.

M. AYERS, *Ideas and objective being*, in *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, II, a cura di D. Garber e M. Ayers, II, Cambridge University Press, Cambridge – New York – Melbourne 1998, pp. 1062-1107.

E. J. BAUER, *Thomistische Metaphysik an der alten Benediktineruniversität Salzburg. Darstellung einer philosophischen Schule des 17./18. Jahrhunderts*, (Salzburger theologische Studien, 1), Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1996.

J. BIARD, *Présence et représentation chez Pierre d'Ailly. Quelques problèmes de théorie de la connaissance au XIV^e siècle*, in «Dialogue (Canadian Philosophical Review / Revue canadienne de philosophie)», 31 (1992), pp. 459-474.

⁸¹ E. GILSON, commento a R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, Vrin, Paris 1925, pp. 318-323.

E. P. BOS, *The Theory of the Proposition According to John Duns Scotu's two Commentaries on Aristotele's Perihermeneias*, in *Logos and Pragma. Essays on the Philosophy of Language in Honour of Professor Gabriel Nuchelmans*, (Artistarium, Supplementa, 3), a cura di L. M. De Rijk e H. A. G. Braakhuis, Ingenium Publishers, Nijmegen 1987, pp. 121-139.

Fr. BOTTIN, *Linguaggio mentale e atti di pensiero in Guglielmo di Ockham*, in «Veritas», 45 (2000), pp. 349-360.

O. BOULNOIS, *Être, luire et concevoir. Note sur la genèse et la structure de la conception scotiste de l' "esse obiective"*, in «Collectanea Franciscana», 60 (1990), pp. 117-135.

D. BUZZETTI, *Locke e la discussione sugli universali*, in *La grammatica del pensiero*, a cura di D. Buzzetti e M. Ferriani, Il Mulino, Bologna 1982, pp. 213-257.

G. CANNIZZO, *La dottrina del «verbum mentis» in Enrico di Gand*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 54 (1962), pp. 243-266.

G. CANNIZZO, *La dottrina del «verbum mentis» in Pietro di Auvergne. Contributo alla storia del concetto di intenzionalità*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 53 (1961), pp. 152-168.

S. CASTELLOTE CUBELLS, *Teoría epistemológica de Francisco Suárez a la luz del manuscrito inédito «De anima»*, in «Anales Valentinus», 14 (1988), pp. 251-274.

J.-P. COUJOU, *Suárez et le renaissance de la métaphysique*, introduzione a Fr. SUÁREZ, *Disputes métaphysiques. I, II, III*, a cura di J.-P. Coujou, (Bibliothèque des textes philosophiques), Vrin, Paris 1998, pp. 7-45.

J.-Fr. COURTINE, *La doctrine cartésienne de l'idée et ses sources scolastiques*, in *Lire Descartes aujourd'hui*, a cura di D. Olivier e L. Danielle, (Bibliothèque philosophique de Louvain, 47), Éditions de l'Institut supérieur de philosophie – Peeters, Louvain-La-Neuve – Paris 1997.

J.-Fr. COURTINE, *Suarez et le système de la métaphysique*, (Épiméthée. Essais philosophiques), Presses universitaires de France, Paris 1990.

T. J. CRONIN, *Objective Being in Descartes and in Suarez*, (Analecta gregoriana, 154; Series Facultatis philosophicæ, Sectio A, 10), Gregorian University Press, Roma 1966 (ed. anast. (The Philosophy of Descartes, 9), Garland Publishing, New York – London 1987).

R. DALBIEZ, *Les sources scolastiques de la théorie cartésienne de l'être objectif. A propos du "Descartes" de M. Gilson*, in «Revue d'Histoire de la Philosophie», 3 (1929), pp. 464-472.

A. DE MURALT, *La critique de la notion scotiste d' "esse obiectivum", le «psychologisme» et le «nominalisme» occamiens*, in *Métaphysiques médiévales. Études en l'honneur d'André de Muralt*, a cura di C. Chiesa e L. Freuler, (Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie, 20), Droz, Genève – Lausanne – Neuchâtel 1999, pp. 113-148.

A. DE MURALT, *Epochè, Malin génie, théologie de la toute-puissance divine: le concept objectif sans object. Recherche d'une structure de pensée*, in «Studia philosophica», 26 (1966), pp. 159-191.

A. DE MURALT, *La notion d'acte fondé dans les rapports de la raison et de la volonté selon les "Logische Untersuchungen" de Husserl*, in «Revue de métaphysique et de morale», 82 (1977), pp. 511-527.

L. M. DE RIJK, *Quaestio de ideis. Some notes on an important chapter of Platonism*, in *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its Continuation offered to professor C. J. De Vogel*, a cura di J. Mansfeld e L. M. De Rijk, (Philosophical texts and studies, 23), Van Gorcum, Assen 1975, pp. 204-213.

J. C. DOIG, *Suarez, Descartes and the Objective Reality of Ideas*, in «The New Scholasticism. A Quarterly Review of Philosophy», 51 (1977), pp. 350-371.

B. DUTTON, *Suarezian foundations of Descartes' ontological argument*, in «The modern schoolmen», 70 (1993), pp. 245-258.

E. ELORDUY, *El concepto objetivo en Suárez*, in «Pensamiento», 4 (1948), pp. 335-423.

L. GILEN, *Über die Beziehungen Descartes zur zeitgenössischen Scholastik*, in «Scholastik», 32 (1957), pp. 41-66.

E. GILSON, commento a R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, Vrin, Paris 1925

- E. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, (Etudes de philosophie médiévale), Desclée De Brouwer – J. Vrin, Lille – Paris ²1930.
- A. GNEMMI, *Il fondamento metafisico. Analisi di struttura sulle “Disputationes metaphysicæ” di F. Suarez*, (Saggi e ricerche, Serie III, Scienze filosofiche, 4), Vita e Pensiero, Milano 1969.
- J. J. E. GRACIA, *Suárez and Metaphysical Mentalism: The Last Visit*, in «American Catholic Philosophical Quarterly», 67 (1993), pp. 349-354.
- J. J. E. GRACIA, *Suárez’s Conception of Metaphysics: A Step in the Direction of Mentalism?*, in «American Catholic Philosophical Quarterly», 65 (1991), pp. 287-309.
- O. GRASSI, *Intuizione e significato. Adam Wodeham e il problema della conoscenza nel XIV secolo*, (Edizioni universitarie Jaca, 21), Jaca Book, Milano 1986.
- J. HELLIN, *El concepto formal en Suárez*, in «Pensamiento», 18 (1962), pp. pp. 407-432.
- M. J. F. M. HOENEN, *Marsilius of Inghen. Divine Knowledge in Late Medieval Thought*, (Studies in the history of Christian thought, 50), E. J. Brill, Leiden – New York – Köln 1993.
- M. J. F. M. HOENEN, *Theology and Metaphysics. The Debate between John Wyclif and John Kenningham on the Principles of Reading the Scriptures*, in John Wyclif. Logica, politica, teologia. Atti del convegno di studi (Milano, 12-13 febbraio 1999), a cura di M. T. Fumagalli Beonio Brocchieri e St. Simonetta, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2003.
- T. HOFFMANN, *Creatura intellecta. Die Ideen und Possibilien bei Duns Scotus. Mit ausblick auf Franz von Mayronis, Poncius und Mastrius*, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge 60), Aschendorff, Münster 2002.
- L. HONNEFELDER, *“Scientia transcendens”. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce)*, (Paradeigmata, 9), Felix Meiner, Hamburg 1990.
- N. KENDRICK, *“Presence” and “Likeness” in Arnauld’s Critique of Malebranche*, in «Midwest Studies in Philosophy», 26 (2002), pp. 205-212.
- M. J. LAPIERRE, *The Noetical Theory of Gabriel Vasquez, Jesuit Philosopher and Theologian (1549-1604): His View of the Objective Concept*, (Studies in the History of Philosophy, 53), Mellen, Lewiston 1999.
- A. MAURER, *“Ens diminutum”: A Note on Its Origin and Meaning*, in «Mediaeval Studies», 12 (1950), pp. 216-222.
- C. NORMORE, *Meaning and Objective Being: Descartes and His Sources*, in *Essays on Descartes’ “Meditations”*, (Major thinkers series, 4), a cura di A. Oksenberg Rorty, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 1986, pp. 223-241.
- G. NUCHELMANS, *Can a Mental Proposition Change Its Truth Value? Some 17th-Century Views*, in «History of Philosophy and Logic», 15 (1994), pp. 69-84 (ora anche in G. NUCHELMANS, *Studies on the History of Logic and Semantics, 12th-17th Centuries*, (Collected Studies Series, 560), a cura di E. P. Bos, Variorum, Aldershot 1996, testo XIV).
- G. NUCHELMANS, *Judgment and Proposition. From Descartes to Kant*, (Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, 118), North-Holland, Amsterdam – Oxford – New York 1983.
- D. PERLER, *What am I Thinking about? John Duns Scotus and Peter Aureol on Intentional Objects*, in «Vivarium», 32 (1994), pp. 72-89.
- J. PINBORG, *Zum Begriff der intentio secunda. Radulphus Brito, Hervaeus Natalis und Petrus Aureoli in Diskussion*, in «Cahiers de l’Institut du Moyen-Age Grec et Latin», n. 13 (1974), pp. 49-59.
- R. P. PRENTICE, *An Anonymous Question on the Unity of the Concept of Being (attributed to Scotus)*, (Studi e testi francescani, 49), L.I.E.F., Roma – Vicenza 1974.
- St. READ, *The Objective Being of Ockham’s “ficta”*, in «The Philosophical Quarterly», 27 (1977), pp. 14-31.
- L. RENAULT, *La réalité objective dans les Premières objections aux Méditations métaphysiques: Ockham contre Descartes*, in «Revue de métaphysique et de morale», 1 (2000), pp. 29-38.

Fr. RIVA, *La dottrina suareziana del concetto e le sue fonti storiche*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 71 (1979), pp. 686-699.

V. SANZ, *La teoría de la posibilidad en Francisco Suárez*, (Publicaciones de la Facultad de filosofía y letras de la Universidad de Navarra, Colección filosófica, 57), Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1989.

L. SPRUIT, “*Species intelligibilis*”: *from Perception to Knowledge*, (Brill’s Studies in Intellectual History, 48), 2 vol., E. J. Brill, Leiden; I *Classical Roots and Medieval Discussions*, 1994; II *Renaissance Controversies, later Scholasticism, and the Elimination of the Intelligible Species in Modern Philosophy*, 1995.

K. H. TACHAU, *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics. 1250-1345*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 22), E. J. Brill, Leiden – New York – København – Köln 1988.

M. TAVUZZI, *Hervaeus Natalis and the Philosophical Logic of the Thomism of the Renaissance*, in «Doctor communis», 45 (1992), pp. 132-152.

M. M. TWEEDALE, *Mental Representations in Later Medieval Scholasticism*, in *Historical Foundations of Cognitive Science*, (Philosophical Studies Series, 46), a cura di J.-C. Smith, Kluwer, Dordrecht – Boston – London 1990, pp. 35-51.

S. VANNI ROVIGHI, *Una fonte remota della teoria husserliana dell’intenzionalità*, in *Omaggio a Husserl*, a cura di E. Paci, Il Saggiatore, Milano 1960, pp. 47-65 (ora anche in S. VANNI ROVIGHI, *Studi di filosofia medioevale, II Secoli XIII e XIV*, (Scienze filosofiche, 20), Vita e pensiero, Milano 1978, pp. 283-298).

N. J. WELLS, *Descartes’ “Idea” and Its Sources*, in «American Catholic Philosophical Quarterly», 67 (1993), pp. 513-535.

N. J. WELLS, “*Esse cognitum*” and *Suárez Revisited*, in «American Catholic Philosophical Quarterly», 67 (1993), pp. 339-348.

N. J. WELLS, *Objective Reality of Ideas in Descartes, Caterus and Suárez*, in «Journal of the History of Philosophy», 28 (1990), pp. 33-61.

J. WIPPEL, *The reality of Non-Existing Possibles According to Thomas Aquinas, Henry of Ghent, Godfrey of Fontaines*, in «The Review of Metaphysics», 34 (1980-81), pp. 729-758.

Z. WŁÓDEK, *Zagadnienie esse obiectivum i intelektu u Jakuba z Ascoli*, in «Studia Mediewistyczne», 6 (1964), pp. 3-18.