

Amalia Maria Sofia Salvestrini

A proposito di *constitutio* e *apparentia*. Diritti umani e forme europee di ragione critica in Cicerone, Nicola di Autrecourt e Husserl

About constitutio and apparentia. Human Rights and European Forms of Critical Reason in the Thought of Cicero, Nicholas of Autrecourt and Husserl

SOMMARIO: 1. Introduzione – 2. Forme europee di ragione critica e diritti umani – 2.1. La nozione retorico-giuridica di *constitutio* – 2.2. Una forma trecentesca di ragione critica. L'*apparentia* e la costituzione della conoscenza in Nicola di Autrecourt – 2.3. Una ragione critica fenomenologica. La costituzione husserliana in *Idee II* – 3. Conclusioni.

ABSTRACT: The aim of the article is to propose a possible path in the history of European thought in order to explore the question concerning the gnoseological foundation of the sharing of human rights, given the pluralist context of our contemporary world. Starting from two concepts that have a rhetorical and juridical origin, namely *constitutio* and *apparentia* in philosophers as distant in time as Cicero, Nicholas of Autrecourt and Edmund Husserl, we can trace the traits of three figures of *critical reason* as a possible condition of a dialogical perspective for the gnoseological foundation of the sharing of human rights.

KEYWORDS: Human Rights, Critical Reason, Intersubjectivity

1. Introduzione

Tra le molteplici questioni che i diritti fondamentali pongono si può annoverare quella della loro possibile condivisione all'interno del mondo pluralista della nostra contemporaneità. Differenze religiose, assiologiche, culturali sono forse tra le difficoltà maggiori per la condivisione e l'applicazione dei diritti dell'uomo. La questione della possibilità di una condivisione universale dei diritti appare inoltre strettamente collegata con quella di una loro fondazione epistemologica che si può declinare nei termini della ricerca di una forma di ragione appropriata ai fini della loro condivisione universale¹.

¹ Una presentazione puntuale della questione della universalità dei diritti umani si può trovare in: A. ALGOSTINO, *L'ambigua universalità dei diritti. Diritti occidentali o diritti della persona umana?*, Napoli, 2005, pp. 245 ss. Molto interessante per il nostro tema, e in accordo

Anche in opposizione ai totalitarismi, nella riflessione europea del secondo dopoguerra si registra da più parti l'esigenza di delineare prospettive filosofiche in netto contrasto con visioni onnicomprensive e dogmatiche². Tra esse si possono ricordare quelle sorte nel *milieu* milanese in coloro che si sono riferiti all'insegnamento di Antonio Banfi e in particolare alle prospettive che in vario modo hanno posto l'accento su forme *critiche* di ragione³, forse le più appropriate per contrastare astratte visioni onnicomprensive, non solo idealistiche, e così cogliere la stratificata e straordinaria ricchezza del mondo contingente, della storia e delle azioni possibili umane. Tali sono ad esempio le ricerche filosofiche e storiografiche di Mario Dal Pra e Giulio Preti⁴; oppure, in campo retorico e giuridico, quelle effettuate da Alessandro Giuliani⁵. Si prospettano quindi modi di pensare alla ragione critica con il comune obiettivo polemico degli astratti *teoreticismi* che fissano la conoscenza e l'azione in sistemi dati una volta per tutte, fagocitando le differenze del mondo⁶. Al contrario, è possibile pensare una ragione critica, capace di mostrare il senso *possibile* dell'essere, del conoscere, dell'agire in un'apertura al futuro che non è mai già dato e predeterminato⁷.

con quanto si intende sviluppare nel presente lavoro, è la nozione di «universalismo situato» proposta dall'autrice (p. 297 ss.) per mostrare come l'universalità dei diritti umani possa essere intesa, significativamente, come universalità «debole», o «situata» nelle circostanze. Tale concetto è contestualizzato nel dibattito sull'universalità dei diritti umani, e sviluppato, anche in: A. ALGOSTINO, *I diritti umani e la sfida dell'universalità*, in *Revista do Direito*, XLIX/2 (2016), pp. 4-21.

² A titolo esemplificativo risultano chiarificatrici le parole introduttive – e sono tali anche per il percorso che qui si propone – di Norberto Bobbio a C. PERELMAN e L. OLBRECHTS-TYTECA, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, Torino, 1966: «Tanto il fanatico quanto lo scettico sono vittime del miraggio della verità ultima ... La teoria dell'argomentazione rifiuta le antitesi troppo nette: mostra che tra la verità assoluta e la non verità c'è posto per le verità da sottoporsi a continua revisione mercé la tecnica dell'addurre ragioni pro e contro. Sa che quando gli uomini cessano di credere alle buone ragioni, comincia la violenza» (N. BOBBIO, *Introduzione*, in C. PERELMAN e L. OLBRECHTS-TYTECA, *Trattato dell'argomentazione*, cit., p. XIX).

³ Cfr. A. BANFI (cur.), *La crisi dell'uso dogmatico della ragione*, Milano, 1953.

⁴ Si veda: M. DAL PRA, *Premessa*, in *Rivista critica di storia della filosofia*, I (1946), pp. 1-3; ID., *A proposito di trascendentalismo della prassi*, in *Rivista critica di storia della filosofia*, V (1950), pp. 305-309. Si tratta di articoli poi raccolti in: M. DAL PRA e A. VASA, *Il trascendentalismo della prassi, la filosofia della Resistenza*, M.G. SANDRINI (cur.), Milano, 2017. Sull'impegno di Mario Dal Pra come filosofo e storico della filosofia si rinvia altresì a: M. DAL PRA e F. MINAZZI, *Ragione e storia*, Milano, 1992; F. MINAZZI (cur.), *Mario Dal Pra nella "Scuola di Milano". La filosofia come meta-riflessione critica sulle differenti tradizioni concettuali (filosofiche, scientifiche e tecniche)*, Milano, 2016; F.I. RAMBALDI e G. ROTA (curr.), *Rivista di storia della filosofia*, LXXI (2016): *supplemento 4. Fascicolo speciale in memoria di Mario Dal Pra per il settantesimo anniversario per la fondazione della rivista*. Per la produzione filosofica e storiografica di Giulio Preti si ricorda: G. PRETI, *Retorica e logica*, in F. MINAZZI (cur.), Milano, 2018; ID., *Saggi filosofici*, 2 voll., Firenze, 1976. Sul pensiero di Preti, si segnala: F. PAPI ET AL., *Il pensiero di Giulio Preti nella cultura filosofica del Novecento*, F. Minazzi (cur.), Milano, 1990.

⁵ Cfr. A. GIULIANI, *Il concetto di prova: contributo alla logica giuridica*, Milano, 1961; ID., *La controversia. Contributo alla logica giuridica*, Pavia, 1966.

⁶ Cfr. M. DAL PRA, *Deduzione dell'azione e salto qualitativo*, in *Rivista critica di storia della filosofia*, VII (1952), pp. 300-303.

⁷ Cfr. *ivi*, p. 303.

La *ragione critica* sembra in effetti una forma appropriata anche sul piano della questione dei fondamenti epistemologici dei diritti umani, dal momento che ciò che è da salvare è proprio il concreto molteplice, il *pluralismo*, nel tentativo di creare condizioni di possibilità per un *dialogo* tra sistemi culturali, assiologici e religiosi differenti. Il diritto umano quindi, anche quando è già diritto positivo, non è mai predato astrattamente, ma sempre *situato, circostanziato* in un qui e ora preciso, aspetto quindi che deve tenere conto dei sistemi valoriali di riferimento e che perciò non può annullare le differenze in un presupposto acquisito una volta per tutte.

Se così è lecito impostare la questione dei fondamenti epistemologici della condivisione dei diritti umani, è allora utile ripercorrere alcune forme di *ragione critica* nella storia *europea* del pensiero filosofico al fine di vagliarne la possibile e auspicabilmente positiva incidenza sulla questione della condivisione dei diritti fondamentali. Certamente non per erigere pretese teorie, bensì per offrire qualche spunto filosofico e storico-filosofico di riflessione su questo tema, si propone quindi un percorso attraverso tre forme di ragione critica europea in pensatori che non necessariamente hanno relazioni dirette tra loro, specialmente negli ultimi due casi: dopo Cicerone (106 a.C.-43 d.C.) si intende affrontare il pensiero del filosofo trecentesco Nicola di Autrecourt (1295/99-1369) per concludere con la prospettiva fenomenologica elaborata dal grande filosofo del Novecento Edmund Husserl (1859-1938)⁸. Da questo punto di vista, si scelgono le nozioni di *constitutio* e di *apparentia* come coordinate concettuali significative per rintracciare derivazioni retorico-giuridiche nella elaborazione filosofica di *forme critiche* di ragione.

2. Forme europee di ragione critica e diritti umani

2.1. La nozione retorico-giuridica di *constitutio*

Una riflessione sulle possibili origini europee della posizione del problema dei fondamenti gnoseologici per una condivisione dei diritti umani in un contesto come quello attuale di pluralismi, religiosi, assiologici, culturali, può forse avere inizio dal pensiero di un'*auctoritas* essenziale per molteplici campi del sapere e delle pratiche occidentali, ossia Marco Tullio Cicerone. Tanto più che, come ha mostrato Oestreich, alcuni concetti stoici di cui Cicerone si fa interprete rappresentano un passaggio storicamente significativo per

⁸ Che non vi siano relazioni testuali tra gli scritti di Autrecourt e di Husserl che qui si prendono in considerazione (rispettivamente *Exigit ordo VI* e *Idee II*) è confermato ulteriormente dal fatto che l'edizione critica dell'*Exigit ordo* di Nicola di Autrecourt viene pubblicata solo nel 1939, a cura di R. O'Donnell, allievo dello studioso che ne ha trovato il manoscritto, A. Birkenmajer. Solo dalla fine degli anni '20 gli studiosi menzionano il trattato autrecourtiano, come avviene in un saggio di Michalski del 1928 (studioso che – per inciso – conosce il pensiero di Husserl, su cui si è laureato). A maggior ragione appare davvero poco probabile che a Husserl sia nota la parte del testo autrecourtiano che qui interessa, visto che la stesura e le rielaborazioni di *Idee II* vanno dal 1912 alla fine degli anni '20.

la riflessione moderna sui diritti umani⁹. Cicerone è un punto imprescindibile per l'irraggiamento della cultura greca nel mondo latino e dal nostro punto di vista costituisce un passaggio rilevante per la trasmissione di concetti retorico-giuridici. L'idea di *constitutio*, in particolare, è qui assunta come oggetto di indagine per la questione del fondamento gnoseologico della possibilità di condivisione dei diritti fondamentali.

La nozione retorico-giuridica di *constitutio* appare con grande frequenza in un'opera giovanile ciceroniana, che ha avuto ampia diffusione nell'Occidente latino, il *De inventione*. Nel primo libro, al capitolo 8, Cicerone offre una significativa definizione di *constitutio* sulla quale si basa la successiva articolazione. *Constitutio* è la «questione da cui la causa nasce», ovvero si chiama *costituzione* il quesito oggetto di controversia, ad esempio se un certo fatto o un certo atto sia accaduto oppure no, là dove perciò si confrontano due tesi¹⁰. Tra le varie specie di costituzione che Cicerone enumera, si possono ricordare la «costituzione congetturale» (*coniecturalis*), quando riguarda un fatto, dal momento che si risolve attraverso congetture; la «costituzione definitiva» (*definitiva*), quando concerne il nome e si tratta di definire il significato di una parola; la «costituzione generale» (*generalis*) quando occorre stabilire la natura di un fatto (*qualis res sit*)¹¹.

Già da questi passaggi sulla *costituzione* emergono alcuni tratti fondamentali da un punto di vista epistemologico. Innanzitutto essa appare al centro della ricerca retorico-giuridica della verità in quanto riguarda al tempo stesso la posizione del problema e la sua precisazione attraverso progressive specificazioni (si pensi ad esempio che la costituzione generale si distingue a sua volta in *iudicialis* e *negotialis* le quali presentano ulteriori suddivisioni interne). In secondo luogo, la centralità della *costituzione* fa sì che contenga in sé stessa alcuni aspetti essenziali in tale tipo di ricerca: poiché si presenta come questione in cui si confrontano due tesi contrapposte a proposito di qualcosa di esterno ai locutori che potremmo chiamare *verità*, rinvia agli altri attori della ricerca. Si tratta delle due parti in causa che sostengono rispettivamente una delle due tesi, sulla base di prove interne o esterne, ovvero argomenti o testimonianze, e del giudice chiamato a soppesare i due lati della costituzione sviluppati dalle parti in causa per giungere a una conclusione, a una *sententia*. La *constitutio* può perciò essere considerata il fulcro della ricerca giuridico-retorica del vero, dal momento che a partire da essa prendono

⁹ Cfr. G. OESTREICH, *Storia dei diritti umani e delle libertà fondamentali*, a cura di G. Gozzi, Roma-Bari, 2016, cap. 2.

¹⁰ CICERONE, *De inventione*, in *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*, vol. 2: *Rhetorici libri duo qui vocantur de inventione*, ed. E. Stroebel, Leipzig, 1915, I, 8: «eam igitur quaestionem, ex qua causa nascitur, constitutionem appellamus. constitutio est prima conflictio causarum ex depulsione intentionis profecta, hoc modo: 'fecisti': 'non feci' aut 'iure feci'». (tr. it.: ID., *De inventione*, M. Greco (cur.), Galatina, 1998).

¹¹ Cfr. *ibidem*: «cum facti controversia est, quoniam coniecturis causa firmatur, constitutio coniecturalis appellatur. cum autem nominis, quia vis vocabuli definienda verbis est, constitutio definitiva nominatur. cum vero, qualis res sit, quaeritur, quia et de vi et de genere negotii controversia est, constitutio generalis vocatur».

avvio tanto le prove delle due parti quanto il processo decisionale del giudice¹².

La *constitutio*, in virtù del meccanismo di ricerca che innesta, si può quindi dire che disveli quelli che potrebbero comprendersi come i caratteri più peculiari, e interessanti per il nostro discorso, della gnoseologia retorico-giuridica: la dimensione collettiva e il dinamismo progressivo, caratteri che non si esauriscono nella retorica giuridica romana¹³. Secondo questo modello, la ricerca del vero non è qualcosa che possa svolgersi esclusivamente nell'interiorità del soggetto di ricerca, né può fare affidamento a un'unica fonte di conoscenza. La ricerca del vero si svolge anzi nel confronto tra differenti soggetti e punti di vista, vale a dire le parti e le loro prove, vagliate da un terzo sopra le parti. Essa è anche un processo *progressivo* di acquisizione di conoscenze, si potrebbe dire di carattere asintotico, dal momento che l'acquisizione di prove non è esaustivo rispetto al referente esterno da chiarire, ad esempio la natura di un fatto o di un'azione, e tende invece a offrire ragioni sufficienti per credere, per *persuadere*, che una certa cosa sia in un determinato modo.

A questo punto si è giunti a una prima conclusione, che nelle pagine successive occorrerà esplicitare ulteriormente, ma che già costituisce un punto fermo di straordinaria importanza per riflettere su un peculiare tipo di ragione europea che potremmo dire di origine retorico-giuridica. I caratteri di *collettività* e *processualità*, o *progressività*, della ricerca del vero rappresentano alcuni tra i tratti più significativi di un tipo di ragione che – possiamo anticipare – può porsi sul piano *dialogico* e quindi essere condizione di possibilità per la condivisione dei diritti umani, dal momento che non postula dogmaticamente una verità come presupposto già dato, ma la considera come punto di arrivo di progressive acquisizioni, aperte alla interazione e integrazione di conoscenze nuove in ambito collettivo. Prima di vedere come un simile modello europeo di ragione si sia sviluppato in contesto cristiano, attraverso un concetto più filosofico e gnoseologico, ossia la nozione di *apparentia* che permette di addentrarsi meglio all'interno in tale forma di ragione, occorre menzionare un testo di Cicerone in cui proprio il termine *constitutio* acquisisce un senso non più retorico-giuridico, bensì specificamente epistemologico.

Se alcuni tratti della riflessione ciceroniana presentano ascendenze stoiche, come quelle in cui studi moderni hanno ravvisato le premesse delle teorie

¹² Sulla nozione retorica di *constitutio*, si può vedere: A. GIULIANI, *Il concetto di prova: contributo alla logica giuridica*, cit., pp. 54 ss. (sulle premesse ermagoree), pp. 89 ss. (su Cicerone); L. CALBOLI MONTEFUSCO, *La dottrina degli status nella retorica greca e romana*, Hildesheim (etc.), 1986, in particolare alle pp. 1-11.

¹³ Per il primo aspetto si può fare riferimento a: A. GIULIANI, *La controversia. Contributo alla logica giuridica*, cit., pp. 148 ss. (il carattere sociale della ricerca). In I. ROSONI, *Quae singula non prosunt collecta iuvant: la teoria della prova indiziaria nell'età medievale e moderna*, Milano, 1995, pp. 33 ss., l'Autrice mette bene in evidenza gli elementi comuni tra conoscenza e diritto nella idea che la procedura giudiziaria implica una concezione di conoscenza che si incrementa gradualmente (cfr. pp. 33 ss.).

giusnaturalistiche moderne¹⁴, la posizione gnoseologica sostenuta dall'Arpinate non può prescindere dall'insegnamento dell'Accademia platonica nei suoi sviluppi scettici, posizione che si vedrà ampiamente compatibile e anzi costitutiva delle forme critiche di ragione che si sta cercando di delineare¹⁵. L'opera in cui *constitutio* manifesta il suo senso specificamente epistemologico è il *Lucullus*, o *Academica priora*, che sviluppa il tema delle possibilità della conoscenza umana a partire dal confronto tra posizioni stoiche e accademiche, così come tra quelle all'interno della stessa Accademia platonica¹⁶. Cicerone, che verso la conclusione del dialogo argomenta a favore dello scetticismo accademico e precisamente di quello moderato e probabilista di Carneade, in apertura anticipa la propria prospettiva sintetizzando in modo significativo il punto in cui essa diverge da quella degli stoici: a differenza dagli stoici che non dubitano su molte tesi, secondo Cicerone sono da ritenere solo *probabili* molte cose a cui ci si può attenere, ma che non si possono facilmente affermare¹⁷. La consapevolezza dell'ambito limitato della conoscenza umana, fa sì che il saggio accademico, a differenza di quello stoico, collochi a livello probabile le proprie affermazioni. Nonostante la consapevolezza dei limiti della conoscenza, l'accademico non rinuncia alla ricerca del vero, ma la configura nei termini di una ricerca che sempre di nuovo si sviluppa, dal momento che le discussioni accademiche, «fondate sul dire e sull'ascoltare "il pro e il contro", non fanno altro se non estrarre ... un qualcosa che o è vero o si accosta al vero il più strettamente possibile»¹⁸.

Si comprende così l'obiezione che Antioco presenta e rivolge contro il probabilismo di Carneade. Secondo Antioco gli accademici non dovrebbero dubitare di fronte alla decisione su cui si basa il loro pensiero, ossia che «nulla può essere percepito» (là dove con *percipere* si intende una forma di conoscenza stabile), dal momento che essi accettano il metodo o *regula* secondo cui l'intera filosofia è da considerarsi la *constitutio* del vero e del falso, del

¹⁴ Si veda: G. OESTREICH, *Storia dei diritti umani e delle libertà fondamentali*, cit., cap. 2. Circa il legame tra stoicismo e diritto in Cicerone si può vedere l'utile studio sulla natura della legge: B. FORSCHNER, *Law's Nature: Philosophy as a Legal Argument in Cicero's Writings*, in *Cicero's Law: Rethinking Roman Law of the Late Republic*, P. DU PLESSIS (cur.), Edinburgh, 2016, pp. 50-68, in particolare alle pp. 50-55.

¹⁵ Per comprendere ulteriormente l'atteggiamento critico ciceroniano, si segnala anche l'interessante studio: F. MARIANI ZINI, *Cicero on Conditional Right*, in D.M. GABBAY - P. CANIVEZ - S. RAHMAN - A. THIERCELIN (cur.), *Approaches to Legal Rationality*, Berlin, 2010, pp. 25-47.

¹⁶ Su quest'opera si segnala: C. LÉVY, *Cicero Academicus: Recherches sur les Academiques et sur la philosophie ciceronienne*, Paris, 1992.

¹⁷ CICERONE, *Academica priora sive Lucullus*, ed. O. Plasberg, Teubner, 1922, § 8: «nec inter nos et eos qui se scire arbitrantur quicquam interest nisi quod illi non dubitant quin ea vera sint quae defendunt, nos probabilia multa habemus, quae sequi facile, adfirmare vix possumus».

¹⁸ *Ibidem* (tr. it. ID., *Academica*, in A. RUSSO (cur.), *Scettici antichi*, Torino, 1978, p. 454): «neque nostrae disputationes quicquam aliud agunt nisi ut in utramque partem dicendo et audiendo eliciant et tamquam expriment aliquid quod aut verum sit aut ad id quam proxime accedat».

conosciuto e dello sconosciuto¹⁹. Qui la *constitutio* retorico-giuridica del *De inventione* manifesta tutta la sua portata gnoseologica ergendosi a regola stessa dell'intera filosofia intesa come ricerca del vero. La *constitutio* è quindi il quesito, il punto dove si determina la ricerca proprio là dove si presentano le tesi alternative. In questo contesto e – si potrebbe dire – in senso generalissimo rispetto a ogni questione retorico-giuridica, le due parti contrapposte riguardano «il vero e il falso, il noto e l'ignoto».

Pure all'interno della prospettiva epistemologica ciceroniana, la *constitutio* rinvia quindi a una peculiare forma di ragione critica che presenta i caratteri essenziali sottolineati in precedenza. *Constitutio* è inoltre un *raccogliere insieme* parti contrapposte per fare emergere il vero, ma al tempo stesso essa implica la capacità di *discernere*, dal momento che si presenta fin dall'inizio della ricerca come alternativa tra due parti, tra due tesi, tra «il vero e il falso, il noto e l'ignoto». Nel caso specifico dell'opzione accademica condivisa da Cicerone, ciò significa non bloccare la ricerca in dati ritenuti acquisiti una volta per tutte (come ritengono gli stoici), bensì svilupparla sempre di nuovo, in un dinamismo progressivo di conoscenze che si svolge nell'ambito di una comunità di ricerca.

2.2. Una forma trecentesca di ragione critica. L'*apparentia* e la costituzione della conoscenza in Nicola di Autrecourt

Dall'analisi di *constitutio* in Cicerone, occorre rilevare che uno degli atteggiamenti filosofici che l'Arpinate ha consegnato alla storia è probabilmente un pensiero critico che in Cicerone prende la forma di un particolare accademismo derivante certo dalla tradizione dell'Accademia platonica, ma non del tutto privo di inflessioni stoiche; un tipo ragione che ha lungo seguito nel corso della storia del pensiero.

Il medioevo non è l'età della ragione dogmatica, come spesso stereotipi trasmessi anche da tradizioni e pensatori insigni ci hanno tramandato – secondo una rappresentazione peraltro figlia di epoche che profondamente hanno lavorato per la liberazione della ragione, come l'umanesimo e l'illuminismo. Al contrario, proprio queste epoche, rifiutando ciò che del millennio medievale c'è di dogmatico, hanno tacitamente, forse inconsapevolmente, assunto altresì alcune sue istanze in cui l'esercizio della ragione è parte essenziale di uno spirito costantemente critico e interrogante.

Si potrebbero citare numerosi esempi di pensatori medievali che hanno mutuato e sviluppato non solo da Cicerone un modello critico di ragione. Si pensi alla tradizione dello «scetticismo cristiano»²⁰, in cui spiccano filosofi come

¹⁹ Cfr. *ivi*, § 29: «quoniam enim id haberent Academici decretum (sentitis enim iam hoc me δόγμα dicere) nihil posse percipi, non debere eos in suo decreto sicut in ceteris rebus fluctuari, praesertim cum in eo summa consisteret: hanc enim esse regulam totius philosophiae, constitutionem veri falsi cogniti incogniti».

²⁰ Sulla questione dello «scetticismo cristiano» si rinvia a: C. GRELLARD, *Academicus*, in I. ATUCHA - D. CALMA - C. KÖNIG-PRALONG - I. ZAVATTERO (curr.), *Mots médiévaux offerts à*

Giovanni di Salisbury, che nel XII secolo dice di sé stesso di essere Accademico²¹. In questo contesto, però, si intende soffermarsi su un autore trecentesco che un'importante monografia del grande storico della filosofia Mario Dal Pra, settant'anni fa, forse per la prima volta, consegna alla «storia del pensiero critico», vale a dire Nicola di Autrecourt²².

Prima di approfondire la nozione di *apparentia* nel pensiero autrecourtiano e osservarne la rilevanza nella costituzione della conoscenza, è importante soffermarsi brevemente su un passaggio di un testo di Agostino, dal momento che non solo le sue opere sono tra le fonti principali di trasmissione dello scetticismo nel medioevo latino, ma anche perché egli rappresenta un passaggio significativo per il nostro discorso al fine cogliere i nessi storici e teorici che legano la prospettiva ciceroniana con quella autrecourtiana, nessi che in definitiva conducono a delineare traiettorie possibili per lo sviluppo di forme di ragione critica europea.

Nel libro secondo del *Contra Academicos*, in un passo che rammenta quello del *Lucullus* appena visto, sebbene ne sposti i termini, Agostino chiarisce la propria posizione rispetto non più agli stoici – come accadeva nel testo ciceroniano – bensì a quella degli accademici. Di fronte alla «persuasione della probabilità ... che l'uomo non possa trovare il vero», che rischia di bloccare la ricerca e quindi trasformarsi, nonostante la formula probabilistica, in un dato dogmatico, Agostino oppone invece la probabilità che la verità possa essere trovata: «tra loro e me, almeno per il momento, non v'è alcuna differenza», d'altra parte si precisa: «a loro è sembrato probabile che la verità non possa essere trovata, per me invece è probabile che possa esserlo»²³. Al di là

Ruedi Imbach, Turnhout 2011, pp. 7-18; ID., *Le scepticisme au Moyen Âge, de Saint Augustin à Nicolas d'Autrecourt. Réception et transformation d'un problème philosophique*, in *Cahiers philosophiques*, CLIII/2 (2018), pp. 55-78.

²¹ Cfr. IOHANNES SARISBERIENSIS, *Metalogicon*, (CCCM 98), J.B. Hall - K.S.B. Keats-Rohan (curr.), III, ProI.: «Ast ego propriam gloriam non affecto, sed illius a quo est, quicquid in me uel in aliis bonum est, et illorum honorem desidero qui mihi contulerunt modicum illud quod scio uel opinor – quoniam Academicus sum – idem que mei profectus non erubesco laudare auctores». Su Giovanni di Salisbury come «scettico cristiano» si rinvia a: C. GRELLARD, *Jean de Salisbury et la renaissance médiévale du scepticisme*, Paris, 2013.

²² Cfr. M. DAL PRA, *Nicola di Autrecourt*, Milano 1951. Dal Pra include Autrecourt all'interno della «storia del pensiero critico» in: ivi, p. 190. Sul pensiero conoscitivo di Nicola si può vedere altresì: C. GRELLARD, *Croire et savoir. Les Principes de la connaissance selon Nicolas d'Autrecourt*, Paris, 2005; ID., *Nicholas of Autrecourt's Skepticism: The Ambivalence of Medieval Epistemology*, in H. LAGERLUND (cur.), *Rethinking the History of Skepticism: the Missing Medieval Background*, Leiden, 2010, pp. 119-143 che ne mette in evidenza i rapporti con lo scetticismo arrivando a definire quello autrecourtiano come scetticismo critico o «scetticismo locale»; e A. SALVESTRINI, *Bellezza retorica. Un percorso tematico in Nicola di Autrecourt*, Milano, 2021, cap. I, in cui le questioni gnoseologiche sono lette in relazione al tema del bello e i suoi rapporti con la retorica. Utilissimo anche ai fini del nostro discorso, a proposito dei rapporti tra scetticismo e retorica, così come dell'esigenza di una ragione non dogmatica: M. PARODI, *Scetticismo e retorica in Nicola d'Autrecourt*, in L. BIANCHI - C. CRISCIANI (curr.), *Forme e oggetti della conoscenza nel XIV secolo. Studi in ricordo di Maria Elena Reina*, Firenze, 2004, pp. 371-390.

²³ AGOSTINO, *Contra Academicos*, (PL 32), ed. J.-P. Migne (tr. it.: *Contro gli Accademici*, G. Catapano (cur.), Milano, 2005, p. 181), II, 23: «inter quos et me modo interim nihil distat,

dei rapporti possibili tra il testo di Agostino e quello di Cicerone, qui interessa sottolineare con forza come l'inversione agostiniana vada nel senso etimologico dello scetticismo inteso appunto come *skèpsis*, ricerca. L'atteggiamento di fronte al vero salvaguarda la processualità dinamica della conoscenza, nel suo svolgersi costante come ricerca, là dove il vero non è né presupposto né completamente irraggiungibile.

L'esigenza di garantire uno spazio aperto alla ricerca umana, seppure nella consapevolezza dei suoi limiti, è un aspetto si potrebbe dire costante nella riflessione del maestro lorenese Nicola di Autrecourt, il cui pensiero può ben rappresentare un punto di congiunzione tra «scetticismo cristiano» e prospettiva retorico-giuridica. Un punto di congiunzione che è ben visibile fin dalla nozione cardine della gnoseologia autrecourtiana, almeno per quanto riguarda ciò che alcuni interpreti hanno indicato come la prima fase del suo pensiero, individuabile nel trattato sesto della sua *Exigit ordo*²⁴, ossia la nozione di *apparentia*. Come è stato rilevato, almeno da trent'anni a questa parte, l'*apparentia* in Nicola è un concetto che acquisisce pienamente senso se lo si colloca non solo entro il dibattito epistemologico tardo medievale, bensì anche all'interno di un contesto giuridico. L'affermazione ha una base storica, oltre che segni teorici, nel fatto che Autrecourt, dopo aver studiato alla Facoltà delle Arti di Parigi, studia alla Facoltà di Diritto, presumibilmente a Orléans, grande centro giuridico che nel XIII secolo raggiunge il più alto prestigio²⁵.

nisi quod illis probabile visum est, non posse inveniri veritatem; mihi autem inveniri posse probabile est».

²⁴ Su questo si veda: C. GRELLARD, *The Nature of Intentional Objects in Nicholas of Autrecourt's Theory of Knowledge*, in G. KLIMA (cur.), *Intentionality, Cognition and Mental Representation in Medieval Philosophy*, New York, 2015, pp. 235-250.

²⁵ Si veda: K. TACHAU, *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics 1250-1345*, Leiden, 1988, p. 345; Z. KALUZA, *Nicolas d'Autrecourt, ami de la vérité*, in *Histoire Littéraire de la France*, vol. XLII/I, Paris, 1995. Per uno studio sulle incidenze giuridiche nella teoria della conoscenza di Autrecourt, su cui qui non ci si sofferma nel dettaglio, si rinvia a: A.M.S. SALVESTRINI, *Diritto e retorica in Nicola di Autrecourt*, in *Historia et ius*, XIV (2018), paper 24 (http://www.historiaetius.eu/uploads/5/9/4/8/5948821/14_24_salvestrini.pdf, ultimo accesso giugno 2021). Il fatto che Autrecourt ha studiato anche alla Facoltà di Diritto, è ulteriormente significativo se si pone attenzione alla parte dell'*Exigit ordo* che si analizza nelle pagine che seguono. Se infatti il trattato sesto, come ha mostrato Grellard nel saggio sopra citato, appartiene a una prima fase di scrittura dell'opera, è verosimile che sia anche quella più legata agli studi giuridici dell'autore. Il concetto di *apparentia* nella sua accezione gnoseologica e retorico-giuridica è infatti centrale nel trattato sesto, mentre più avanti Autrecourt adopera una terminologia più legata al dibattito epistemologico e teologico del suo periodo (sebbene occorra ricordare i legami tra l'*apparentia* di Nicola e l'*esse apparens* del francescano Aureolo, come mostrato in K. TACHAU, *Vision and Certitude*, cit., pp. 344-345; Z. KALUZA, *Nicolas d'Autrecourt*, cit., pp. 25, n. 44 e 174-175; C. GRELLARD, *Croire et savoir*, cit., p. 142), aspetto che potrebbe avallare l'ipotesi che la seconda parte del suo *Tractatus* sia più legata agli studi di teologia che Nicola inizia quando è maestro alle Arti. Ad ogni modo, al di là della possibile distinzione in due fasi di redazione del testo, l'opera risulta unitaria nell'ispirazione di fondo che la muove, come mostrato in: Z. KALUZA, *Eternité du monde et incorruptibilité des choses dans l'Exigit ordo de Nicolas d'Autrecourt*, in G. ALLINEY - L. COVA (curr.), *Tempus, aevum, aeternitas. La concettualizzazione del tempo nel pensiero tardomedievale. Atti del Colloquio Internazionale, Trieste, 4-6 marzo 1999*, Firenze, 2000, pp. 207-240; e A. SALVESTRINI,

Nel presente percorso interessa tuttavia, più che cogliere le specifiche influenze della tradizione giuridica o del contesto gnoseologico della Parigi della prima metà del XIV secolo²⁶, ripercorrere alcuni snodi significativi della riflessione autrecourtiana sulla possibilità e i limiti della conoscenza, cogliendone certamente i nessi scettico-critici e retorico-giuridici, ma soprattutto la misura in cui essa contribuisce a delineare un modello *critico* di ragione.

La nozione di apparenza nel sesto trattato dell'opera principale a noi giunta, l'*Exigit ordo*, emerge dal confronto con le tesi radicali scettiche e relativistiche per giungere a una concezione probabilista del sapere di cui in queste pagine si configurerà la natura²⁷. La questione posta in apertura del trattato è «se tutto ciò che appare esista» e «se tutto ciò che appare essere vero sia vero»²⁸. Si pone perciò il problema del rapporto tra apparire ed essere, tra ciò che appare allo sguardo e ciò che è nel mondo esterno. Per rispondere al quesito, Autrecourt propone una serie di *experientiae*, ossia casi di decezione sensibile tratti dalla tradizione scettica e diffusi nel dibattito gnoseologico del XIV secolo, che conducono a sostenere la conclusione affermativa, ovvero che «tutto ciò che appare esiste» e che «tutto ciò che appare essere vero è vero». Nicola tuttavia non sta sostenendo né l'indiscernibilità scettica tra apparenze né l'indifferentismo relativista per cui tutte le apparenze sono uguali. Egli piuttosto, per certi versi, sostiene una via intermedia. Da una parte riprende una tradizione che risale almeno ad Agostino²⁹, secondo cui non sono i sensi ad ingannare, perché è vero ciò che ad essi appare, anche quando l'apparire non corrisponde a come sono le cose nel mondo. Ciò che si inganna è piuttosto il giudizio, quindi la parte razionale dell'anima che dovrebbe dirigere, in senso platonico, il sensibile: proprio perché il giudizio, in quanto facoltà dell'anima razionale, deve sovrintendere sul corpo, esso è altresì capace di discernere l'apparenza vera da quella falsa, ossia quella che corrisponde alla cosa esterna da quella che non vi corrisponde, pur mantenendo

Bellezza retorica, cit., in cui si sostiene l'ipotesi che Autrecourt arrivi a delineare una concezione di filosofia come discorso retorico rivolto a una comunità di soggetti non solo di ricerca universitaria e gnoseologica, bensì che si pone anche sul piano della prassi (etica e politica).

²⁶ Sui dibattiti gnoseologici della Parigi della prima metà del XIV secolo, si rinvia a: K. TACHAU, *Vision and Certitude in the Age of Ockham*, cit., pp. 315 ss.

²⁷ Si veda: C. GRELLARD, *Croire et savoir*, cit., pp. 39 ss.

²⁸ NICOLA DI AUTRECOURT, *Exigit ordo*, VI, pp. 202-204: «an omne illud quod apparet sit e an omne illud quod apparet verum sit verum». I riferimenti all'*Exigit ordo* si basano sulla edizione e traduzione italiana: NICOLA D'AUTRECOURT, *Il "Trattato"*, A. Musu (cur.), Pisa, 2009, che presenta il testo edito da O'Donnell secondo la ricostruzione di Z. Kaluza (cfr. Nicolas d'Autrecourt, *Ami de la vérité*, cit., pp. 153-172). Le traduzioni qui proposte sono mie, anche se prevalentemente in accordo con quelle di Musu.

²⁹ Cfr. AGOSTINO, *De vera religione*, (PL 34), K.-D. Daur (ed.), Turnhout, 1962, cap. 33, pp. 227-228. L'idea che l'inganno provenga dall'intelletto non è assente neppure dalla tradizione aristotelica, si veda: SIGERUS DE BRABANTIA, *Impossibilia*, B. BAZAN - A. ZIMMERMANN (curr.), Louvain-Paris, 1974, cap. 2, pp. 73-76; C. GRELLARD, *Comment peut-on se fier à l'expérience? Esquisse d'une typologie des réponses médiévales au scepticisme*, in *Quaestio*, IV (2004), pp. 116-123.

che le apparenze di per sé sono sempre vere, cioè è sempre vero che esse sono apparenze di qualcosa.

Il colore rosso che ad un altro appare bianco, il cibo dolce che appare amaro al gusto del malato, il bastone che appare spezzato nell'acqua, sono tutti casi che permettono da un lato di definire l'apparire come *apparire di qualcosa*, dall'altro di affermare che è vero ciò che appare, ossia che appare il bianco là dove si dice che è rosso, l'amaro al gusto del malato e così via³⁰, dal momento che l'apparenza si situa in determinate *circostanze*. In circostanze in cui, ad esempio, si osserva un bastone nell'acqua, il senso lo percepisce come spezzato ed è vero che ciò appare in tal modo; al contrario, in circostanze ottimali, ad esempio quando il bastone è fuori dall'acqua o è oggetto non della vista ma del tatto, l'apparenza è comunque vera ma si può dire che restituisce la cosa stessa (e si vedrà come Autrecourt intenda *la cosa stessa*). Vi è tuttavia un errore di giudizio se esso si affretta a giudicare vera l'apparenza che non corrisponde alla cosa esterna, ad esempio se giudica che il sole è più piccolo della terra solo sulla base di ciò che appare alla vista³¹ (e si vedrà la raffinata riflessione autrecourtiana sulla problematicità di oltrepassare l'ambito dell'apparenza, della propria «coscienza», si potrebbe dire con una terminologia fenomenologica).

Tenendo da parte per il momento il problema di come sapere se una cosa sia effettivamente così come il giudizio ritiene che essa sia, occorre ora porre attenzione alla distinzione che Autrecourt introduce sia per uscire dai rischi scettici e relativistici sia per fornire al giudizio un criterio su cui fondare la conoscenza. Se l'apparenza è, in senso generale, ciò che si manifesta a chi osserva e quindi è sempre un *apparire di qualcosa*, è altresì possibile distinguere due tipi di apparenza e assumerne una come criterio di conoscenza sulla base di cui il giudizio può essere certo: l'*apparentia in pleno lumine*, è diversa dall'*apparentia in lumine suae imaginis*³², dal momento che la prima è una conoscenza chiara, evidente e certa della cosa cui si riferisce, mentre nella seconda la cosa si manifesta *nel modo del suo essere immagine*.

Specificando ulteriormente la distinzione autrecourtiana, occorre esplicitare i criteri di chiarezza, evidenza e certezza³³. Un'apparenza è chiara quando manifesta la cosa presente immediatamente alla conoscenza e colta attraverso i sensi esterni. Ciò significa che un'apparenza non può essere piena (*in pleno lumine*) se proviene ad esempio dalla memoria o dall'immaginazione. Al

³⁰ Cfr. NICOLA DI AUTRECOURT, *Exigit ordo*, cit., VI, pp. 202-205.

³¹ Cfr. *ivi*, «Et advertendum quod aliquando sic contingit quod intellectus habet illud in ratione apparentiae circa quod est actus judicandi, sed non totum illud, ut cum aliquis videt solem, ut infra dicemus, illud quod apparet sibi est minus tota terra. Nunc quia sequitur totaliter visum, iudicat quod ibi nihil est praeter illud quod videtur ... et sic est falsitas in actu judicandi licet non sit in actu apparentiae».

³² Autrecourt introduce i due tipi di apparenza in NICOLA DI AUTRECOURT, *Exigit ordo*, cit., VI, pp. 214: «Sed sciendum propter quaedam alia, quod aliquando dicitur videri res in suo proprio lumine, aliquando in lumine suae imaginis, ut cum homo videtur in speculo. Nunc dico quod omnis actus dicendi secundum lumen, ita quod ipsum non egreditur, est verus».

³³ Su questo punto si veda: C. GRELLARD, *Croire et savoir*, cit., pp. 39-65.

contrario essa deriva dai cinque sensi, base di ogni conoscenza umana. Si possono introdurre tuttavia delle incongruenze tra apparenze, provenienti dallo stesso senso in circostanze diverse, oppure da sensi distinti. Per questo motivo l'apparenza piena non basta che derivi dai sensi, ma deve anche non presentare contraddizione alcuna. Un'apparenza chiara ed evidente è quindi un'apparenza che ha una base empirica e non è contraddittoria. L'ultima condizione dell'apparenza piena è la certezza che Nicola intende in termini di consapevolezza. Essa quindi deve provenire dai sensi, essere non contraddittoria e il soggetto deve avere la consapevolezza di avere una conoscenza chiara ed evidente. Solo in tal modo si può costruire un ambito di conoscenze che sia certo e stabile. L'*apparentia in lumine suae imaginis*, al contrario, non possiede i tre requisiti di chiarezza, evidenza e certezza: potrebbe implicare contraddizioni se confrontata con altre apparenze, o non essere una conoscenza diretta e immediata. La cosa in questo caso appare come se fosse una immagine, cioè indirettamente o parzialmente. La metafora della luce esplica bene la natura dei due modi di apparire: nel primo, la cosa appare appunto in piena luce, nella completezza del suo apparire, mentre nel secondo essa appare nella luce della sua immagine, cioè è l'immagine della cosa che la porta a manifestazione, non la cosa stessa.

Tramite la distinzione tra i due tipi di apparenza, Autrecourt può quindi superare le obiezioni scettiche e relativiste: le esperienze decettive citate sopra e altre ancora, come il sogno e la barca in movimento, sono casi di apparenza *in lumine suae imaginis*, quindi non offrono accesso alla cosa stessa, ma ne mostrano un aspetto, un riguardo. L'apparenza piena inoltre ha una forza tale che si impone da sé e *persuade* l'intelletto³⁴, per cui si può essere interiormente certi che le cose siano così come appaiono. Ad esempio l'apparenza nella veglia è di per sé riconoscibile rispetto a quella che si manifesta nel sonno (dal momento che la prima si basa su ciò che percepiscono i sensi) e il giudizio si deve fondare sulla prima³⁵.

Considerati i passaggi più importanti della riflessione gnoseologica di Autrecourt nel sesto trattato, si può ora approfondirne le incidenze retorico-giuridiche in cui forse più emerge la peculiarità della proposta filosofica autrecourtiana e il modello critico di ragione che ne deriva. Ponendo l'apparenza piena come criterio si potrebbe dire regolativo della conoscenza, Autrecourt sembra delineare una "teoria del normale", così come si configura nella riflessione retorico-giuridica sulle prove³⁶. L'ambito dell'apparenza piena

³⁴ Autrecourt utilizza una sola volta il termine *persuasio* riferito all'apparenza, ma è di estrema rilevanza, cfr. NICOLA DI AUTRECOURT, *Exigit ordo*, cit., VI, pp. 208: «Ex praedictis igitur videtur probabilis conclusio proposita licet actus judicandi et assentiendi stent cum falsitate, actus ultimatae apparentiae non, et quare sicut de aliis esset una persuasio, quia apparentia talis est principium fundamentale omnis veritatis scitae a nobis et ita tolleretur certitudo si sic esset quod staret cum non esse».

³⁵ Cfr. *ivi*, pp. 206-209.

³⁶ Cfr. A. GIULIANI, *Il concetto di prova: contributo alla logica giuridica*, cit., pp. 65 ss.; C. PERELMAN e L. OLBRECHTS-TYTECA, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, cit., p. 76, in cui se ne propone una utile definizione al cui centro si può notare il concetto implicito

permette di distinguere l'insieme di apparenze (o prove) rilevanti da quelle non rilevanti, ossia le apparenze veridiche da una parte, che a partire da *circostanze* (altro concetto retorico) ottimali vanno a costituire il "normale", e le apparenze che appaiono distanziarsi in vario modo dal criterio di "normalità", dal momento che *circostanze* interne o esterne effettuano modificazioni sulla percezione normale³⁷. Si può così escludere un insieme di prove dall'ambito della certezza, sebbene esse contribuiscano egualmente all'avanzamento della conoscenza, seppure in modo diverso da quelle "normali". L'intelletto può infatti osservare quale sia la distanza tra l'apparenza parziale e l'apparenza piena, in modo tale da ricondurre le prime alle seconde, ad esempio tramite il confronto, per arrivare a una migliore comprensione della cosa. L'apparenza di un malato, quella del bastone spezzato nell'acqua, o del sogno può essere rettificata se confrontata con l'apparenza piena che proviene da un sano, dal tatto o dalla veglia e così acquisire una base certa per la ricerca conoscitiva. Le apparenze si dispongono quindi come prove, testimonianze si potrebbe dire, che il giudizio deve vagliare nella sua ricerca del vero attraverso il confronto, quando non sono persuasive in sé stesse, cioè quando non sono chiare, evidenti e certe.

Si arriva in tal modo a un punto cruciale della gnoseologia autrecourtiana che è opportuno chiarire considerando più da vicino il testo. Verso la metà del trattato sesto, Autrecourt descrive la costituzione della conoscenza nella sua processualità a partire dall'esame di alcune esperienze decettive: la riva che appare muoversi da una barca in movimento, il bastone che appare spezzato nell'acqua, il sogno³⁸.

Autrecourt ripresenta la distinzione tra apparenza piena e apparenza parziale osservando che, nel secondo caso, l'apparenza termina non alla cosa stessa («ad aliquid existens subjective in re extra»), bensì all'immagine della cosa («illa apparentia terminatur ad imaginem rei»), mentre nel primo la cosa, ad esempio una bianchezza, appare fuori dagli occhi e in un certo luogo («extra oculum et in tali loco»). Di più, la manifestazione della cosa nell'apparire in piena luce è in tutti i suoi lati coerente, tanto che da qualsiasi punto di vista la si osserva, essa non muta («quando non mutatur visio ad quodcumque se divertat»). In tal caso – prosegue Nicola – si dirà che quella è una vera bianchezza che ha un essere fisso o subiettivo («dicit quod ibi est vera albedo habens esse fixum vel subjectivum»), vale a dire che non muta e ha una realtà relativa a un soggetto, cioè non è un oggetto di conoscenza. Se non fosse così, si direbbe che l'apparenza è una immagine, come quando un uomo appare riflesso in uno specchio o la riva si vede muoversi da una barca in movimento.

Il movimento della riva è quindi solo un modo di manifestarsi della cosa e costituisce una conoscenza parziale. Si può tuttavia cercare di giungere alla

di circostanza: la «nozione usuale di normale», «dipende sempre dal gruppo di riferimento, cioè dalla categoria totale in rapporto alla quale essa viene stabilita».

³⁷ Su questi aspetti retorico-giuridici in Autrecourt si rinvia a: A.M.S. SALVESTRINI, *Diritto e retorica in Nicola di Autrecourt*, cit., pp. 16 ss.

³⁸ Si fa qui riferimento al passaggio in: NICOLA DI AUTRECOURT, *Exigit ordo*, cit., VI, p. 216.

cosa fissa che non muta da qualsiasi punto di vista la si osserva attraverso la progressiva acquisizione di conoscenze e il loro confronto, delineando una idea di ricerca del vero dinamica e progressiva. Una ricerca che si svolge tanto nell'ambito di un unico soggetto di conoscenza, quanto in quello di una molteplicità di soggetti, o comunità di ricerca, dal momento che il confronto tra apparenze avviene anche a livello intersoggettivo.

Non solo la stessa persona che vede un bastone spezzato nell'acqua può toccarlo e sentire che è intero, tanto da comprendere che la contraddizione tra l'apparenza della vista e quella del tatto rinvia alla maggiore completezza di quella del tatto, perché nel tatto – osserva Nicola – non c'è ragione di dubitare, visto che si riferisce sempre alla cosa fissa che non muta («tactu vera non sic videtur esse causa dubitandi; nam non videtur esse aliquando ad imaginem, sed semper ad rem fixam»). Le apparenze possono inoltre provenire da soggetti differenti, come ad esempio il caso del gusto dell'ammalato che può essere rettificato con le apparenze di chi è sano.

A questo punto si apre tuttavia un problema. Per quanto l'ambito della certezza sia garantito dall'apparenza in pieno lume, anche la più persuasiva delle apparenze sarà pur sempre un'apparenza: a livello sia soggettivo che intersoggettivo la conoscenza si svolge sempre nell'ambito dell'apparire, di conseguenza il passaggio dall'apparire all'essere di cui si è discusso resta problematico anche dopo che si è individuata l'apparenza piena come base e criterio di ogni conoscenza. Autrecourt nel suo continuo problematizzare il rapporto tra apparire ed essere mette in evidenza il problema e ancora una volta lo risolve secondo un andamento che si sta delineando tipico di un modello critico di ragione: la consapevolezza dei limiti della conoscenza, non porta alla rinuncia della ricerca, ma a spostarla su un altro livello e qui proseguirla. In Nicola, questo livello è il probabile: in definitiva – osserva – non si può essere del tutto certi della differenza tra l'immagine e la cosa fissa («Sed quod sit aliqua differentia inter imaginem et illud quod vocat rem fixam, non est aliquo modo certus»), ad esempio tra il movimento che appare e la riva in sé stessa.

Per questa ragione, la conclusione sostenuta da Autrecourt che «tutto ciò che appare esiste» e che «tutto ciò che appare essere vero è vero», è sostenuta a livello *probabile*. L'apparenza in pieno lume può permettere di affermare con sicurezza che le cose stanno così e così, dal momento che si basa su ciò che appare immediatamente e senza contraddizione, ma che sia effettivamente così è solo *probabile*, anche se più probabile del suo contrario, poiché la conoscenza si svolge nella sfera dell'esperienza («Et forsan finaliter oporteret <dicere> quod non habemus plenam certitudinem de rebus»). La coincidenza tra apparire ed essere può perciò essere sostenuta solo come probabile.

Il percorso proposto attraverso taluni aspetti del pensiero autrecourtiano ha consentito di specificare ulteriormente una forma di ragione critica nel Trecento europeo in cui ha un ruolo significativo anche la tradizione retorico-giuridica. La domanda sul fondamento della conoscenza è senza dubbio costante, tanto che è vera e propria esigenza non solo teorica, ma anche pratica,

se si pensa – come in altri luoghi dice Nicola – che senza un ambito in cui apparire ed essere coincidono non varrebbe la testimonianza storica, né quella giuridica, e neppure avrebbe più senso il vivere associato³⁹. La domanda sul fondamento tuttavia non si fossilizza in dati acquisiti una volta per tutte, perché li problematizza costantemente per favorire la ricerca che sempre di nuovo si svolge. La sfera dell'esperienza permette di delineare un ambito in cui la conoscenza umana può essere detta certa, un ambito in cui può effettuarsi la ricerca tramite il moltiplicarsi di apparenze, di punti di vista, con cui si può progressivamente arrivare al vero. Di conseguenza, il vero si *costituisce* nell'ambito dell'esperienza, un'esperienza soggettiva, ma che si apre altresì alla dimensione intersoggettiva e che quindi non rinuncia al dialogo, ma ne pone le condizioni di possibilità.

2.3. Una ragione critica fenomenologica. La costituzione husserliana in *Idee II*

Come si è visto dal percorso proposto sul pensiero di Nicola di Autrecourt, e da taluni tratti agostiniani menzionati, non tutto il medioevo è riducibile allo stereotipo di una scolastica dogmatica contro cui le istanze critiche della modernità spesso si sono rivolte. Lo scetticismo – non certo nella sua forma radicale che finisce anch'essa nel dogmatismo⁴⁰, ma nella sua forma critica che si è vista seppur variata in Cicerone, Agostino e Nicola – sembra conservare

³⁹ NICOLA DI AUTRECOURT, *Epistolae ad Bernardum*, in ID., *Correspondance; Articles condamnés*, C. Grellard (cur.), Paris, 2001, I, § 13: «Item, dicta vestra videntur ad destructionem civilitatis et polities, quia, si testes deponant de visis, non sequitur: Vidimus, ergo ita fuit. Item, secundum hoc quero, quomodo Apostoli fuerunt certi, quod Christus pateretur in cruce, quod resurrexit a mortuis, et sic de aliis». Sul senso dell'esigenza autrecourtiana di garantire un ambito di certezza per la communitas si veda: A. SALVESTRINI, *Diritto e retorica*, cit., pp. 21 ss.; EAD., *Bellezza retorica*, cit., pp. 217 ss.

⁴⁰ Su questo si può vedere l'introduzione e la conclusione della prima edizione dello studio di Dal Pra sullo scetticismo greco, in cui l'autore inquadra il problema da un punto di vista anche teorico, distinguendo in forme di scetticismo fino a ravvisare nello «scetticismo critico» la via di uscita dall'impasse dogmatica cui lo «scetticismo radicale» ricade: M. DAL PRA, *Lo scetticismo greco*, Milano, 1950. Nella seconda e nella terza edizione di *Lo scetticismo greco* (Roma-Bari, 1975 e 1989), Dal Pra, sulla base di un testo di Giulio Preti (G. PRETI, *Lo scetticismo e il problema della conoscenza*, in *Rivista critica di storia della filosofia*, XXIX (1974), fascicolo 1: pp. 3-31, fascicolo 2: 123-143, fascicolo 3: pp. 243-263), mette in luce da un punto di vista teorico come la forma dogmatica dello scetticismo costituisca l'altro lato del realismo e anzi abbia alla sua base un presupposto realista: anche nel dubbio totale sul conoscere si presuppone che al di là della conoscenza vi sia un mondo reale indipendente. Solo la forma che si potrebbe dire critica (per riprendere la terminologia della prima edizione) riesce a liberarsi dal presupposto realista e, con Preti, Dal Pra osserva che una via possibile può essere individuata in «un nuovo compito per la gnoseologia, quello cioè della indagine sui processi conoscitivi interni, sulle loro strutture e sui loro criteri» (M. DAL PRA, *Lo scetticismo greco*, Roma-Bari, 1989, p. 34-35), un compito accostabile alla prospettiva fenomenologica che Preti approfondisce anche altrove (oltre che esplicitamente indicata in G. PRETI, *Lo scetticismo e il problema della conoscenza*, cit., pp. 252 ss. che egli presenta come sospensione «fenomenologico-trascendentale» del presupposto realista).

la sua funzione di «interlocutore»⁴¹ e di stimolo della ricerca anche nelle forme razionaliste della ragione europea moderna, se si pensa ad esempio al dubbio metodico cartesiano volto a liberarsi dalle acquisizioni del sapere tradizionale in vista di una nuova fondazione del sapere⁴².

Non tutto il medioevo è quindi la *scolastica* da cui prendono distanza le «reazioni scientifiche» moderne, come invece sembra emergere nella immagine di *scolastica* che si intravede nel testo husserliano *La filosofia come scienza rigorosa*. Anzi, se proprio Husserl individua nella forza critica della ragione un elemento essenziale, una condizione di possibilità per la «scientificità della ragione»⁴³, si può osservare che il mondo moderno ha obliato – e forse inconsapevolmente assunto – la forza critica di una ragione che non ha cessato di operare nelle tradizioni di pensiero europeo, anche durante il medioevo. La categoria di *scolastica* in Husserl non è solo sinonimo di dogmatismo: l'«ontologismo scolastico» indica anche il verbalismo che «si lascia guidare dal linguaggio» e «si perde nel derivare giudizi analitici dai significati delle parole, nella convinzione di avere così ottenuto una conoscenza dei fatti»⁴⁴. Le forme degeneri di *scolastica* sono quindi dogmatiche e verbaliste, ma – come osserva lo stesso Husserl: «con ciò non intendo dire che ogni ricerca scolastica era ontologica»⁴⁵. In effetti questi sono pure gli ambiti generali delle critiche che in tutt'altro contesto Nicola di Autrecourt rivolge ai suoi contemporanei, dove lo studio dei testi aristotelici si è tradotto in mero verbalismo dogmatico incapace di penetrare il senso delle cose stesse. Presupposto della ricerca autrecourtiana sull'apparenza, contro coloro che si disperdono in dispute verbali, è infatti il «convertire l'intelletto alle cose stesse»⁴⁶ e proprio sull'esperienza delle cose stesse – come si è visto – si basa ogni altra conoscenza.

L'immagine di un medioevo dogmatico è oggi decostruita e nel percorso qui proposto ben si vedono alcune delle linee della sua tradizione critica. Per tornare all'argomento del presente lavoro, si può quindi osservare che l'itinerario effettuato da Cicerone attraverso il pensiero di Autrecourt sembra offrire elementi per riflettere sulle forme europee di ragione critica come possibili condizioni di possibilità di fondamenta epistemologiche per la questione della condivisione dei diritti umani. Si delinea perciò un

⁴¹ Cfr. M. PARODI, *Scetticismo e retorica in Nicola d'Autrecourt*, cit.

⁴² Cfr. R. DESCARTES, *Discorso sul metodo*, in ID., *Opere 1637-1649*, G. Belgioioso (cur.), Milano, 2012, Parti I-II, pp. 24-49; ID., *Meditazioni di filosofia prima*, in ID., *Opere 1637-1649*, cit., *Meditazione I*, pp. 702-711.

⁴³ Cfr. E. HUSSERL, *La filosofia come scienza rigorosa*, Roma-Bari, 2005, p. 9.

⁴⁴ Ivi, p. 33.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Cfr. NICOLA DI AUTRECOURT, *Exigit ordo*, cit., *Prologus*, p. 26: «... si homines sic immediate intellectum suum convertant ad res sicut fecerunt ad intellectum hominum Aristotelis et commentatoris Averrois ...». Contro il verbalismo del suo tempo, lo stesso Husserl osserva (*La filosofia come scienza rigorosa*, cit., p. 35): «Nell'epoca in cui viva era la reazione contro la scolastica, la parola d'ordine era: basta con le vuote analisi verbali! Dobbiamo interrogare le cose stesse. Torniamo all'esperienza, all'intuizione, che sole possono dare un senso e una legittimità razionale alle nostre parole».

atteggiamento della ragione costituito attraverso secoli di riflessione e rappresentato forse dalle tradizioni di *pensiero critico* di cui Mario Dal Pra ha parlato e di cui, si potrebbe aggiungere, Husserl è una delle più alte espressioni del Novecento.

Alla luce di queste considerazioni generali, si può ora affrontare un aspetto specifico della riflessione husserliana, ossia la nozione di *costituzione* nella dimensione soggettiva e intersoggettiva. La nozione husserliana di costituzione sembra presentare nessi etimologici con quella retorico-giuridica osservata in Cicerone, se si pensa a quanto scrive un grande interprete del pensiero di Husserl, ossia Giovanni Piana: «La parola “costituzione”, che rimanda a *constituo* e *constitutio*, racchiude un ordine di idee che implicano anche il concetto di struttura». Infatti, prosegue Piana, il termine oltre a significare «disporre, costruire, istituire», rinvia altresì al «comporre, nel senso di un raccogliere insieme volto a rafforzare e consolidare qualcosa». Inoltre, aspetto che qui più interessa, «Nell’uso retorico-giuridico, *constituere* significa definire con chiarezza una questione di diritto, e quindi anche fissare e circoscrivere i confini di un concetto»⁴⁷. L’osservazione di Piana è principalmente rivolta a chiarire il senso del concetto husserliano di costituzione mostrando i caratteri genetici, o processuali, dell’indagine fenomenologica rivolta ai nessi essenziali di cose e concetti, intendendo il termine husserliano «essenza» («Wesen») non nel senso platonico o aristotelico, bensì come «struttura»⁴⁸. Emerge altresì una sorta di legalità dell’esperienza che l’indagine genetica deve esplicitare, tanto che la «costituzione fenomenologica» ha il compito di esibire i «processi costitutivi» delle strutture alla base dei concetti, concetti che non sono quindi entità statiche ed eterne, bensì presentano una loro storia che l’indagine filosofica, fenomenologica, porta a manifestazione⁴⁹.

Prima di proseguire è opportuno richiamare un aspetto essenziale della prospettiva fenomenologica: la costituzione si svolge nell’ambito dell’esperienza e ne osserva la legalità interna, dal momento che premessa dell’indagine fenomenologica è la «riduzione», «epochè o «messa tra parentesi» dell’atteggiamento naturale, della posizione d’essere di ciò che è oggetto dell’esperire: si mette tra parentesi qualsiasi affermazione di realtà e la ricerca fenomenologica si effettua nell’ambito esperienziale della coscienza⁵⁰. La coscienza

⁴⁷ G. PIANA, *L’idea di uno strutturalismo fenomenologico*, edizione digitale disponibile sul sito dell’Archivio Giovanni Piana, url: <http://www.filosofia.unimi.it/piana/images/stories/struttural.pdf> (tratto da: ID., *Die Idee eines phänomenologischen Strukturalismus*, in R. CRISTIN (cur.), *Phänomenologie in Italien*, Würzburg, 1996), p. 7.

⁴⁸ Ivi, p. 3.

⁴⁹ Ivi, p. 8: «Nel concetto di costituzione fenomenologica si fa dunque avanti un momento genetico nell’indagine strutturale: i concetti hanno una storia, le strutture sono strutture costituite, e l’esibizione dei processi costitutivi deve essere considerata come l’autentico metodo della chiarificazione filosofica».

⁵⁰ Cfr. E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, V. COSTA (cur.), introduzione di E. Franzini, Torino, 2002, libro I, §§ 31-32. È molto efficace l’esplicazione sintetica proposta in E. FRANZINI, *Fenomenologia. Introduzione tematica al pensiero di Husserl*, Milano, 1991, p. 21: «L’epochè, per riassumere, è quella messa fra parentesi dell’atteggiamento naturale che permette di porsi in un nuovo atteggiamento, in cui

manifesta inoltre un carattere essenziale che non può non essere menzionato sebbene non sia oggetto diretto del presente studio, dato che costituisce il titolo generale della fenomenologia: l'«intenzionalità». Considerare l'intenzionalità come proprietà generale della coscienza significa che ogni atto di coscienza è coscienza *di qualcosa* e di conseguenza si distinguono l'atto dell'intendere dal suo referente oggettuale, sebbene atto e oggetto siano dei «vissuti» tra loro correlati⁵¹.

Rammentando il percorso svolto fino a questo punto, si potrebbe dire che l'ambito della coscienza fenomenologicamente ridotta è il nuovo livello entro cui si attua la ricerca di una ragione critica come quella husserliana: mentre in Autrecourt si è visto che l'ambito proprio della ricerca è quello dell'apparire, quindi ancora una volta dell'esperienza, ma quando si vuole oltrepassare tale ambito si arriva alla regione del probabile, in Husserl l'ambito proprio della ricerca rimane quello dell'esperienza in cui si è effettuata la riduzione. Solo così si possono evitare atteggiamenti naturalistici, che nella prospettiva husserliana potrebbero condurre a dogmatismi, dal momento che portano a reificare il mondo dell'esperienza.

Dalle osservazioni di Piana si è arrivati a una prima comprensione del senso husserliano di costituzione, senso che – nel solco delle indicazioni dello studioso e filosofo italiano – occorre esplicitare ulteriormente per vedere come la nozione di costituzione sembri portare con sé non solo la sua origine etimologica retorico-giuridica, ma anche alcuni dei passaggi concettuali significativi di cui, sul piano gnoseologico, la *constitutio* retorico-giuridica è parte. A tal fine risulta di estremo interesse soffermarsi sul paragrafo 18 di *Idee II* (sezione 1, cap. 3) in cui si prendono in esame i fattori che condizionano soggettivamente la costituzione della cosa, fino ad arrivare a esplicitare la costituzione della «cosa materiale obiettiva» nell'ambito intersoggettivo.

In apertura al paragrafo, Husserl sintetizza il percorso svolto osservando che l'«unità reale» costituita gradualmente attraverso una serie successiva di manifestazioni, «non raggiunge il grado ultimo» in cui «si costituisce realmente la cosa materiale obiettiva»⁵². Si sta considerando la costituzione della cosa all'interno del singolo soggetto e il discorso prosegue nel mostrare quali modificazioni interne o esterne possono influire nella costituzione e proprio qui si situa il punto più interessante per il nostro proposito. Nel riflettere sull'importanza del «corpo vivo» come fulcro di ogni processo costitutivo, poiché riferimento spazio-temporale imprescindibile, Husserl introduce il concetto di «circostanza» in connessione alla costituzione: «In ogni costituzione e a

sono inizialmente “sospese” tutte le proposizioni e predicazioni nei confronti dell'essere e dell'esperienza del “reale”: atteggiamento che deve quindi nuovamente “problematizzare” l'ovvietà “naturale” del mondo circostante».

⁵¹ La nozione fenomenologica di intenzionalità, come le altre su cui ci si soffermerà, è molto studiata. Si può ricordare: E. FRANZINI, *Fenomenologia*, cit., pp. 21-26, 77-80, in cui se ne sottolinea la centralità nell'ambito della prospettiva fenomenologica di Husserl.

⁵² Cfr. E. HUSSERL, *Idee*, cit., libro II, sezione 1, cap. 3, § 18, p. 491.

tutti i gradi, abbiamo necessariamente determinate *circostanze* che sono in reciproco riferimento»⁵³.

L'esplicazione più significativa per il nostro discorso di questa affermazione la si trova nel punto seguente quando Husserl introduce, proprio grazie alla nozione di «circostanza», il concetto di «normalità» percettiva che, nel nostro discorso, rimanda alla teoria del normale di matrice retorico-giuridica richiamata in precedenza. La percezione di una cosa può avvenire in circostanze che si possono ritenere *normali* e assumerle come sistema di riferimento. Mentre infatti la cosa oggetto di esperienza è unica e identica, sono molteplici le manifestazioni che possono offrirsi alla percezione e la differenza di manifestazione di una stessa cosa può essere data dal mutare delle circostanze in cui essa è percepita. Determinate condizioni sono normali in quanto rappresentano l'*optimum* di percezione: una cosa ad esempio – osserva Husserl – può essere vista alla luce del sole, con il cielo chiaro, e ciò è assunto come l'*optimum* della visibilità della cosa⁵⁴. Si possono tuttavia verificare delle mutazioni delle condizioni normali di percezione e si provoca una variazione nella manifestazione della cosa, che, pur rimanendo identica, muta nelle sue apparizioni.

Il concetto di normalità funge quindi in un certo senso da criterio di conoscenza⁵⁵. La datità ottimale, ottenuta in condizioni normali, è il sistema di riferimento per gli altri modi di manifestazione e per certi versi sembra avere una funzione analoga al sistema di riferimento normale in Autrecourt, vale a dire alle apparenze in pieno lume.

I decorsi percettivi in condizioni normali costituiscono quindi la cosa come un sistema concordante di manifestazioni, da cui possono discordare altre manifestazioni che in tal caso Husserl chiama «parvenze», ad esempio se si osserva un oggetto con le lenti colorate, la cui consapevolezza previene dal giudicare erroneamente. Al contrario, date certe circostanze, si potrebbero introdurre elementi di «confusione» che conducono ad accettarle fino a implicare un'«apprensione obiettivamente falsa». Il falso, osserva Husserl, «sta nel contrasto con il sistema normale dell'esperienza»⁵⁶.

⁵³ Ivi, p. 493. Come esplicita Elio Franzini (E. FRANZINI, *Fenomenologia*, cit., p. 51): «dal momento che ogni costituzione ha i suoi livelli, “i corpi spaziali, riempiti attraverso il plenum qualitativo, che ha un'estensione, non equivalgono ancora ad una cosa nel senso usuale, ad una cosa in quanto reale materiale” (Idee II). Le apparizioni sensoriali, che sono molteplici, e di cui il corpo spaziale è un'unità sintetica ... avvengono infatti in una serie di circostanze, che possono dar luogo a modificazioni dell'apparizione stessa. È appunto in queste modificazioni di stato, che possono essere generate sia da anomalie percettive sia dalla posizionalità spazio-temporale della cosa, che la cosa deve costituirsi come unità: polarità identica di riferimento all'interno dell'apprensione percettiva e delle sue possibili variazioni».

⁵⁴ Cfr. *ibidem*.

⁵⁵ Ivi, p. 495: «una datità della cosa ha, nella serie delle manifestazioni possibili, un privilegio costituito dal fatto che con essa si dà anche, relativamente, il meglio della cosa; questa datità assume così il carattere di una datità intesa in modo particolare, a essa va un “interesse” prevalente, la tendenza dell'esperienza termina in essa e si riempie in essa, per cui gli altri modi di datità ottengono una relazione intenzionale con la datità “ottimale”».

⁵⁶ Ivi, p. 496.

Oltre alla determinazione del normale sulla base delle circostanze esterne in cui una cosa appare, un altro aspetto interessante su cui soffermarsi – alla luce del percorso svolto – sta nella considerazione husserliana dei casi di esperienza determinati da circostanze interne, sempre a proposito della questione generale della «costituzione di un'unità cosale». Più specificamente, si dà il caso che nelle manifestazioni normali, «ortoestetiche», che descrivono un decorso concordante di esperienza, ci siano anche delle «rotture» tali che quelle discordanti anziché essere «rettificate», possono essere «completate» da altre manifestazioni⁵⁷.

Si può percepire qualcosa con un'alterazione temporanea alla mano, ma, ad esempio, vedere la vescica sulla mano fa sì che si sia consapevoli dello stato di alterazione dell'organo di senso, così da completare la manifestazione della cosa percepita attraverso il tatto con quella proveniente da altri organi sani. In tal modo si mette tra parentesi ciò che riferisce l'organo anomalo, anche se le sue funzioni percettive continuano, sebbene modificate. Di fronte ad alterazioni ulteriori come quelle alla vista, osserva Husserl, il tatto però conserva sempre un certo privilegio – si rammenti l'osservazione di Nicola secondo cui con il tatto non c'è ragione di dubitare perché si riferisce sempre alla cosa fissa che non muta. Secondo Husserl infatti nel tatto permane sia l'identità della cosa percepita attraverso manifestazione differenti, sia la coordinazione tra i sensi, cioè la stessa cosa appare vista e toccata⁵⁸.

Il nesso husserliano tra normalità, circostanze e costituzione sembra percorrere una linea ideale analoga cui appartiene anche la riflessione di Autrecourt nel momento in cui si osserva che, nel caso di contrasto tra i sensi, se si ripudia l'organo anomalo, gli altri sensi «insieme danno un mondo che persiste nella sua concordanza». Per cui si può concludere – ed è una conclusione molto importante dal nostro punto di vista – che non solo «Esiste un *mondo normalmente costituito, che è il vero mondo*, la “norma” della verità», ottenuto attraverso un decorso concordante di esperienze in «circostanze ottimali», ma anche «esistono una *molteplicità di parvenze*»⁵⁹. Ne consegue che «*la cosa* così come si presenta per me in *condizioni “normali”*», è la cosa “vera” o “obiettiva”. In rapporto a essa, «tutte le altre unità cosali – costituite in condizioni “anomale” – sono degradate a “mera parvenza”»⁶⁰.

Fino a questo punto dell'analisi husserliana si è potuto osservare la determinazione tanto della cosa vera quanto del mondo vero a partire dall'ambito dell'esperienza di un soggetto singolo. Il contrasto tra sensi discordanti è risolubile dal singolo ricorrendo non solo a un criterio eretto a norma regolativa del conoscere, come accadeva in Nicola seppure fosse ben presente un'idea

⁵⁷ Cfr. *ivi*, p. 501.

⁵⁸ Conclude Husserl (*ivi*, p. 505): «Attraverso la percezione tattile io sono sempre, percettivamente, nel mondo, so ritrovarmi in esso e posso afferrare e imparare tutto ciò che voglio ... In tutto questo il tatto svolge sempre un certo ruolo; e del resto il tatto ha sempre un certo privilegio tra ciò che contribuisce alla costituzione della cosa».

⁵⁹ *Ivi*, p. 508.

⁶⁰ *Ivi*, p. 512.

processuale della conoscenza. La concezione husserliana procede egualmente attraverso rettifiche e completamenti, ma si tematizza esplicitamente l'idea di un decorso concordante di esperienze che vanno a costituire la cosa vera o il mondo vero. La prospettiva esperienziale permane in entrambe le forme di ragione, cioè in Nicola e in Husserl, e anzi è proprio questa che le caratterizza come *ragione critica*, dal momento che il vero non è mai presupposto dogmaticamente, ma rappresenta il punto di arrivo di un processo esperienziale stratificato, un vero che peraltro si dà sempre nella sfera dell'esperienza. Il passaggio ulteriore che compie Husserl – e che nella forma di ragione autrecourtiana è rintracciabile attraverso una lettura complessiva della sua opera – è la dimensione «intersoggettiva» nella quale avviene la costituzione e che permette di proseguire nella ricerca della *cosa vera* come intero unitario di cui si possono dare molteplici manifestazioni non sempre concordanti⁶¹.

L'intersoggettività permette per certi versi di ampliare il sistema di riferimento del «normale», ma permangono passaggi concettuali analoghi a quelli visti a livello dei decorsi soggettivi. Premessa essenziale del passaggio intersoggettivo è che tra i soggetti vi sia una intesa su uno stesso mondo, intesa che avviene grazie all'«empatia», ovvero la consapevolezza che l'altro io è un mio analogo e pertanto percepisce analogamente a come percepisco io⁶².

⁶¹ Di fronte ai dubbi circa il mutare di circostanze e la determinazione dell'unità della cosa, la verità della conoscenza, il rapporto tra qualità dell'oggetto e anomalie della percezione, l'intersoggettività husserliana offre una risposta significativa. A tale proposito, le osservazioni in E. FRANZINI, *Fenomenologia*, cit., p. 52 sono molto interessanti: «per Husserl, l'oggetto intenzionale identico di esperienza non può essere costituito da un singolo soggetto solus ipse, solo con se stesso. Il soggetto corporeo che afferra la cosa e agisce su di essa non è un oggetto isolato e atomistico, privo “di porte e finestre” bensì un io che opera e vive fra altri soggetti corporei, che percepiscono il medesimo mondo. La “corretta percezione”, che appunto corregga le possibili anomalie della percezione solipsistica o che riconosca le mutevoli circostanze dell'apparizione dell'oggetto, è sempre intersoggettiva, è sempre di fronte a una possibile “correzione” degli altri soggetti presenti nel nostro mondo comune, che riconosceranno più o meno validi i miei giudizi conoscitivi, che li “metteranno in comune”, a loro volta giudicando. ... “la ‘cosa vera’ – scrive Husserl – è ora l'oggetto che si mantiene identico nella molteplicità di apparizioni di una pluralità di soggetti, è cioè l'oggetto intuitivo in riferimento con una comunità di soggetti normali” (*Idee II*)». Sul tema dell'intersoggettività in Husserl, si può ricordare altresì: V. COSTA, *Fenomenologia dell'intersoggettività. Empatia, socialità, cultura*, Roma, 2010.

⁶² Tra i vari luoghi in cui Husserl parla di empatia, si può citare V. COSTA (cur.), *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo (1910-1911)*, Macerata, 2008, I, 4, pp. 8-9; IV, 38-39, pp. 74-77. All'inizio del paragrafo 38 Husserl afferma: «Giungiamo tuttavia mai ad un altro io fenomenologico? ... sinora non abbiamo preso in considerazione l'empatia, che è una particolare forma dell'esperienza empirica. In essa l'io empatizzante esperisce la vita psichica, più precisamente la coscienza dell'altro io ... nella coscienza empirica d'immagine una manifestazione dell'oggetto reale ... funge da supporto della relazione analogizzante al sujet dell'immagine». La letteratura critica sull'empatia in Husserl, come nel caso dell'intersoggettività, è molto vasta, qui si può ricordare il sopraccitato V. COSTA, *Fenomenologia dell'intersoggettività. Empatia, socialità, cultura*, cit.; e V. VENIER, *L'individuo e la comunità intenzionale. Husserl e la fenomenologia personale*, in *Dialegethai. Rivista telematica di filosofia* [in linea], anno XII (2011), url: <https://mondo-domani.org/dialegethai/articoli/veniero-venier-02>. Sul concetto di empatia in ambito fenomenologico si segnala: D. ZAHAVI, *Phenomenology of Empathy*, in ID., *Self and Other*:

La cosa ‘vera’ è quindi, al livello intersoggettivo, l’invariante di molteplici variazioni di una pluralità di soggetti, vale a dire è l’oggetto che si costituisce a partire dai decorsi esperienziali di una comunità di soggetti normali⁶³.

La dimensione collettiva della conoscenza, che non è mera somma di percezioni, diviene quindi criterio per ogni conoscenza possibile, analogamente a come in *Autrecourt* la *res fixa* funge da termine ultimo di approssimazioni successive in una ricerca potenzialmente infinita di una comunità conoscitiva. Husserl infatti afferma: «La cosa è una regola delle manifestazioni possibili ... E questa unità è un’unità intersoggettiva»⁶⁴. La realtà della cosa non è l’uscita dalla sfera della coscienza, ma essa è sempre osservata nel suo costituirsi a partire da stratificate manifestazioni che hanno una legalità interna, legalità che come si è visto determina il decorso concordante di percezioni normali, decorso che mira a costituire, si potrebbe dire asintoticamente, l’unità della cosa nella sua completezza, in tutti i suoi lati, che progressivamente si mostrano a una comunità intersoggettiva di percipienti.

Sullo sfondo di tali orientamenti circa la costituzione della cosa materiale, che ha permesso di comprendere i nessi concettuali principali dei processi conoscitivi soggettivi e intersoggettivi rivolti alla cosa ‘vera’, per il nostro discorso appare significativo menzionare un passaggio ulteriore della riflessione husserliana. Si tratta della costituzione del mondo spirituale⁶⁵ che permette di arrivare – nel nostro discorso – all’ambito proprio dei diritti umani, dal momento che non si tratta di “cose materiali”, come una pietra o un edificio, bensì di oggetti spirituali che coinvolgono gli uomini in quanto persone o soggetti motivazionali, parte di un determinato mondo circostante⁶⁶.

Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame, 2015 (Oxford Scholarship Online, DOI: 10.1093/acprof:oso/9780199590681.003.0010).

⁶³ Cfr. E. HUSSERL, *Idee II*, cit., p. 516: «Qui, sulla via dell’intesa reciproca, ci troviamo così di fronte alla stessa distinzione che abbiamo mostrato possibile per il grado solipsistico. La “vera cosa” è ora l’oggetto che si mantiene identico nelle molteplicità di manifestazioni di una pluralità di soggetti, è cioè l’oggetto intuitivo in riferimento con una comunità di soggetti normali».

⁶⁴ Si riporta il passaggio completo, cfr. *ivi*, p. 520: «La cosa è una regola delle manifestazioni possibili. Ciò significa: la cosa è una realtà in quanto unità di una molteplicità di manifestazioni che sono connesse in modo regolato. E questa unità è un’unità intersoggettiva».

⁶⁵ Cfr. E. FRANZINI, *Fenomenologia*, cit., p. 53: «La sfera dell’accordo, sulla base dell’intersoggettività, non agisce dunque solo nell’ambito della costituzione della cosa materiale e animale ma anche sul piano delle persone dotate di spirito (*Geist*), che posseggono una loro sfera propria di oggettività culturali. L’atteggiamento intersoggettivo di fronte al mondo della cultura e della storia sarà in grado di mutare l’atteggiamento teoretico-costitutivo in un atteggiamento che Husserl chiama personalistico, in grado di descrivere i decorsi di senso propri agli oggetti culturali complessi. Questo atteggiamento è espressivo e comunicativo e rivela la comunanza (*Gemeinschaft*) che fonda l’intersoggettività stessa».

⁶⁶ Cfr. *ivi*, sezione III, cap. 1, § 51, p. 627: «io tratto un uomo come una mera cosa quando non lo prendo come una persona morale, come membro di una collettività morale delle persone, di quella collettività in cui si costituisce il mondo morale. Così, io tratto un uomo non come soggetto giuridico, quando non lo considero membro della comunità giuridica di cui entrambi facciamo parte, bensì come una mera cosa, priva di diritti come un semplice oggetto».

La persona giuridica così come un oggetto culturale, in quanto oggetto che deriva il proprio senso da «operazioni personali», si costituisce quindi in correlazione a un mondo circostante, a una comunità di riferimento che non è solo quella spazio-temporale della natura. Si ha un «mondo comunicativo» quando il mondo circostante «si costituisce nell'esperienza dell'altro, nella comprensione reciproca e nell'*accordo*»⁶⁷. Husserl prosegue con descrizioni successive delineando i gradi del mondo dello spirito, dal grado zero della singola persona, all'«insieme essenziale complessivo dei soggetti sociali di grado inferiore e superiore compresi in una relazione comunicativa attuale»⁶⁸, entro cui si può iniziare a pensare si possa costituire il mondo spirituale di soggetti giuridici in quanto facenti parte di una comunità di diritto che condivide e attua i diritti fondamentali.

Su questo piano le categorie husserliane esplorate in connessione al concetto di «costituzione» sembrano offrire materia di riflessione sulla fondazione epistemologica della questione della condivisione dei diritti umani. Non si intende qui proporre una teoria fenomenologica dei diritti fondamentali, bensì piuttosto sviluppare qualcuno dei punti emersi per suggerire linee di riflessione possibile. Occorre osservare in via preliminare che i diritti fondamentali possono essere intesi non solo come oggetti del diritto positivo che già appartengono a un mondo spirituale, ma anche come idee regolative, punti di arrivo per una loro costituzione si potrebbe dire progettuale⁶⁹. Da questo punto di vista, il pensiero husserliano sembra proporre un modello di ragione che aiuta a impostare la questione della condivisione dei diritti fondamentali sul piano della *dialogicità*, se si pone come tendenza regolativa la ricerca di un accordo tra i soggetti che hanno in comune un unico mondo circostante.

Il concetto di «empatia», ad esempio, sembra andare in questa direzione se lo si considera a livello del pluralismo che caratterizza le società odierne i cui differenti sistemi possono essere pensati come comunicanti⁷⁰. Ciascun sistema religioso, assiologico, culturale, rappresenta come un soggetto

⁶⁷ Ivi, p. 629.

⁶⁸ Ivi, p. 633.

⁶⁹ Si riconsidera qui la distinzione che si legge in N. BOBBIO, *L'illusion du fondement absolu*, in *Le fondement des droits de l'homme: actes des Entretiens de l'Aquila, 14-19 septembre 1964 / Institut international de philosophie*, Firenze, 1966, p. 3.

⁷⁰ Significativo per il nostro discorso come Husserl esplica il processo costitutivo a partire da una molteplicità di soggetti (o manifestazioni) in un passaggio relativo alla costituzione della cosa materiale, ma che può forse essere esteso – per il nostro discorso – all'ambito del mondo spirituale come mondo circostante in cui sia possibile ricercare un accordo sui diritti umani: E. HUSSERL, *Idee II*, cit., § 52, p. 637: «Ognuno ha le proprie manifestazioni delle cose; nel migliore dei casi, mutando le circostanze soggettive dell'esperienza, uno può avere le stesse manifestazioni che l'altro ha avuto prima, ma, in nessun caso, soggetti diversi possono avere le stesse manifestazioni nello stesso punto del tempo intersoggettivo ("obiettivo"). Nella misura in cui uno dei soggetti rientra nel mondo circostante dell'altro, anche la compagine di manifestazioni attuali dell'uno rientra nel mondo circostante dell'altro ... Lo stesso vale per 'qualsiasi' molteplicità di fenomeni costitutivi attraverso i quali, per ogni soggetto, si costituisce una realtà identica – e si costituisce in quanto identica, in quanto oggetto intersoggettivo del mondo della comunità, grazie agli accordi che lo unificano e che rendono possibili gli atti dell'identificazione intersoggettiva (accordi peraltro attuali o potenziali)».

differente, con proprie specificità, ma in comunicazione con l'altro e con il tutto in quanto si considera un «analogo» dell'altro che tende alla sua comprensione⁷¹.

La nozione di «normale» emersa a proposito della costituzione della cosa materiale, e che segnala ulteriori nessi con la tradizione retorico-giuridica, sembra poi problematica se applicata alla questione che a noi interessa. Si potrebbe cioè domandare chi stabilisce quali siano le circostanze «normali», ad esempio in cui possono darsi e attuarsi i diritti umani, in un contesto di pluralismo; e se non si rischia di ridurre le differenze in un onnicomprensivo concetto di «normale». Anche alla luce di simili questioni è forse utile ricordare l'atteggiamento delle forme di ragione critica emerse dal nostro percorso. Lungi dall'applicare dogmaticamente la categoria di «normalità», può forse essere adoperata come strumento utile per tenere fermi alcuni punti in vista della ricerca di un accordo intersoggettivo dei popoli, delle comunità di riferimento come soggetti motivazionali⁷².

Non si tratta quindi di annullare le differenze imponendo un unico sistema onnicomprensivo, di ricercarne un fondamento assoluto, bensì piuttosto di includere ciascun soggetto con le proprie specificità nella ricerca di un accordo intersoggettivo. Si può forse affermare con Husserl che «le *immagini del mondo* insorgenti nell'accordo intersoggettivo», sebbene siano divergenti, «si presentano nell'accordo intersoggettivo come esperienza del mondo, di un unico e medesimo mondo»⁷³, là dove – per il nostro discorso – l'unicità del mondo non vanifica le diversità, bensì piuttosto le accorda in una prospettiva dialogica che vede la dimensione intersoggettiva al centro di una forma critica di ragione.

⁷¹ Si potrebbe cioè intendere quanto Husserl dice sul piano della relazione empatica tra io diversi, a livello delle relazioni tra sistemi culturali, religiosi e assiologici, considerati quindi come soggetti di un unico mondo circostante spirituale, cfr. *ivi*, p. 634: «La peculiarità dell'entropatia sta appunto in questo, che essa rimanda a un'originaria coscienza del corpo vivo – spirito, ma una coscienza tale che io non posso attingerla originariamente, io che non sono l'altro e che fungo soltanto da analogo, un analogo tendente alla comprensione».

⁷² Husserl riprende il concetto di normalità anche a proposito della costituzione del mondo spirituale, delineando una nozione tutt'altro che dogmatica, cfr. *ivi*, 642-643: «Sappiamo che una certa uguaglianza di tutte le molteplicità delle manifestazioni è la condizione di possibilità della comprensione reciproca, e che perciò sono possibili differenze soltanto in certe direzioni. Simili differenze vengono in luce nello scambio delle descrizioni: sulla base della concordanza intersoggettiva dell'esperienza viene in luce la discordanza, che soltanto in questo modo può divenire nota. Di qui partono le linee possibili e ben note distinzioni tra persone umane «normali» e persone anomale: la normalità è in riferimento con una pluralità di persone facenti parte di una collettività comunicativa, persone che in media concordano nella prevalente regolarità delle loro esperienze, e perciò dei loro enunciati sull'esperienza, rispetto ad altre persone della stessa collettività che, in certe direzioni descrittive, pronunciano sul loro mondo circostante enunciati devianti e che quindi vengono concepite dalle prime come persone che esperiscono le stesse cose in modo diverse, in un modo che chi cerca di comprenderle non può realizzare empiricamente nella cornice della singola motivazione».

⁷³ *Ivi*, p. 644.

3. Conclusioni

Il percorso proposto ha permesso quindi di prospettare tre figure europee di ragione critica a partire dal senso retorico-giuridico di *constitutio* cui si connette l'autrecourtiana *apparentia*.

I passaggi esaminati del *De inventione* e degli *Academica* di Cicerone hanno portato a comprendere la *costituzione* non solo, in senso tecnico, come la «questione da cui la causa nasce», ma anche, in senso gnoseologico, come il punto focale da cui si diparte una ricerca del vero che implica in primo luogo la possibilità di raccogliere insieme diversi elementi, le prove ad esempio, e di saper discernere tra tesi contrapposte. Essa inoltre manifesta i caratteri della dinamica processualità dell'acquisizione del vero all'interno di un contesto di riferimento che è essenzialmente collettivo.

La nozione di *apparentia* in Nicola di Autrecourt si circoscrive egualmente attraverso non solo il confronto con lo scetticismo radicale, da cui Nicola prende le distanze, ma anche secondo un movimento analogo a quello di Cicerone e di Agostino che arrivano a determinare una nozione *probabile* di verità⁷⁴. In Nicola, apparire ed essere coincidono in definitiva solo a livello *probabile*, ma, all'interno della sfera dell'esperienza, si può parlare di una costituzione della «vera» cosa, la *res fixa* in termini autrecourtiani, attraverso una processualità conoscitiva in accordo con una forma retorico-giuridica di ragione: il confronto tra apparenze si svolge a livello soggettivo e intra soggettivo, in una ricerca che sempre di nuovo esplicita sensi e punti di vista diversi dell'oggetto che osserva.

Husserl, attraverso la nozione di «costituzione», giunge a un'analogia concezione processuale della conoscenza le cui, forse ideali, derivazioni retorico-giuridiche si colgono anche nella nozione di «normale» che porta a determinare un insieme concordante di esperienze in determinate «circostanze» come regola conoscitiva a partire da cui rettificare e completare quelle anomale. La dimensione «intersoggettiva» della costituzione, a livello sia materiale sia spirituale, consegna infine la ricerca fenomenologica nella dimensione collettiva che caratterizza la tradizione retorico-giuridica, tanto più che in Husserl appare essenziale per descrivere i decorsi concordanti di esperienza di un unico mondo intersoggettivo.

Oggetti spirituali come i diritti umani possono quindi essere pensati come costituibili all'interno di un mondo spirituale intersoggettivo determinato e

⁷⁴ La «verità probabile» è un altro elemento che lo «scetticismo cristiano» ha in comune con la tradizione retorico-giuridica, se si pensa alla bella definizione di Giuliani, cfr. A. GIULIANI, *La controversia*, cit., p. 159: «la verità probabile non è il risultato di una ragione individuale, ma della cooperazione delle opinioni (testimonianze, autorità) di infiniti soggetti, le quali vanno provate, sperimentate al vaglio di un confronto e di un contraddittorio. La verità probabile (concepita in contrapposizione alla verità necessaria propria delle scienze dimostrative) non è qualcosa di esterno, di oggettivo, di preconstituito; è il risultato di una comunione di ricerca: non basta provare, bisogna persuadere. E pertanto i procedimenti probatori assumono la veste di procedimenti argomentativi anche sul piano del sapere filosofico».

circostanziato spazio-temporalmente e quindi *storicamente*. Si tocca qui un punto molto controverso nel dibattito sulle interpretazioni fenomenologiche dei diritti umani. Come si legge in un articolo recente di Kanabus, che ricostruisce criticamente il dibattito della fenomenologia del diritto, la problematica più grande in cui incorrono le teorie fenomenologiche del diritto sta nel non tenere conto della storicità delle norme, dal momento che – in vario modo – le interpretano come «essenze a priori» e di conseguenza resta il problema della positività dei diritti umani e di garantire l'universalità dei principi nella pluralità delle culture⁷⁵.

D'altra parte – pur non pretendendo di offrire alcuna teoria del diritto, ma solo nell'intento di suggerire elementi di riflessione attraverso alcune coordinate storiche offerte dal percorso sulle forme europee di ragione critica – si può osservare che a partire dall'Husserl non tanto delle *Ricerche logiche* quanto piuttosto del secondo volume di *Idee*, il problema della storicità sia quantomeno da ripensare⁷⁶. Le conseguenze di quanto letto nei testi husserliani sulla nostra problematica dei diritti fondamentali, e in particolare della loro condivisione⁷⁷, risultano strettamente connesse al problema della «costituzione» e in particolare della costituzione del mondo spirituale intersoggettivo. Come si è visto, ogni costituzione si dà a partire da «circostanze» dell'apparire, da circostanze in cui si situano relazioni reciproche tra membri di uno stesso mondo circostante. Popoli, nazioni, istituzioni internazionali sono accumulati o distinti da determinati sistemi religiosi, assiologici, culturali e come tali fanno parte di uno stesso mondo spirituale circostante, nel momento in cui si dispongono a intrattenere reciproci rapporti, ad esempio per garantire una sfera condivisa di diritti. La ricerca, a questo punto, non fa riferimento a universi ideali predefiniti, come la 'vera' cosa della costituzione materiale non è dogmaticamente presupposta. Al contrario, la ricerca che può svolgersi in un sistema pluralistico può *mirare* ad accordi intersoggettivi, là dove la condizione di possibilità non è un'essenza predefinita⁷⁸, bensì la *dialogicità* resa possibile dalla forma *critica* di ragione che si è cercato di mostrare.

⁷⁵ Cfr. B. KANABUS, *Théorie du droit et phénoménologie du droit: jalons d'une réception critique au XX^e siècle*, in *Revue de la Recherche juridique – Cahiers de Méthodologie juridique*, XIX (2016), pp. 2117-2134.

⁷⁶ A tale proposito è significativo lo studio di Giovanni Piana sugli inediti di Husserl: G. PIANA, *Esistenza e storia negli inediti di Husserl*, Milano, 1965, si veda in particolare pp. 45-80 (Intersoggettività e storia) e 97 ss., in cui si mette in evidenza l'emergere del tema della storia (intesa «dalla originaria matrice materiale-naturale fino alle più alte formazioni dello spirito e della natura», *ivi*, p. 55) a partire dalla intersoggettività.

⁷⁷ Dal percorso svolto si comprenderà forse il senso per cui qui si preferisce parlare non tanto di universalità dei diritti umani (a tal proposito si rinvia ai sopracitati studi di Algostino), quanto piuttosto della loro condivisione, dal momento che mentre con il primo termine si potrebbe incorrere in problemi essenzialistici se non metafisici, con il secondo sembra che si trasmetta più facilmente l'idea non solo della storicità e situazionalità dei diritti, ma anche dell'importanza della condizione dialogica entro cui essi si possono circoscrivere e effettuare.

⁷⁸ Si rammenta che intendere, sulla scorta di Piana, l'husserliana *Wesen* non come essenza ma come struttura può aiutare forse a prevenire interpretazioni platoniche dei testi husserliani.

Forse allora si può concordare con Norberto Bobbio là dove, in un contributo del 1964, scrive: «non si tratta di trovare i fondamenti assoluti» dei diritti, occorre piuttosto «trovare i diversi fondamenti possibili», a condizione che la «ricerca dei fondamenti possibili» sia «accompagnata dallo studio delle condizioni, dei mezzi e delle situazioni dove tale diritto o talaltro possa essere realizzato»⁷⁹. «Condizioni», «mezzi» e «situazioni» che le forme critiche di ragione delineate nel nostro percorso non si sottrarrebbero dal ricercare. Certamente in tal modo non si risolvono i problemi che pone il sistema complesso dei pluralismi contemporanei, ma forse tenere presente forme *critiche* di ragione, di cui qui si è proposto qualche esempio storico, potrebbe aiutare a porre le *condizioni di dialogo* per una possibile condivisione e attuazione dei diritti fondamentali.

⁷⁹ N. BOBBIO, *L'illusion du fondement absolu*, cit., p. 9 (traduzione mia).