

Amalia Maria Sofia Salvestrini

Diritto e retorica in Nicola di Autrecourt

SOMMARIO: 1. Introduzione. Nicola di Autrecourt tra filosofia e diritto – 2. Apparentia come testimonianza. – 2.1 Testes e argumenta. – 2.2 Per una teoria del normale. – 2.3 Dall'apparentia alla communitas. – 3. Per concludere. Un dialogo tra saperi.

ABSTRACT: The essay intends to underline in the philosophical thought of Nicholas of Autrecourt (1295/99-1369) the relationships with rhetorical and juridical traditions, focusing on the way in which Autrecourt reworks some concepts and questions of legal nature. It emerges historical and theoretical importance of his legal studies at the University of Orléans. In his thought are probably present some reflections of Masters of Law of the 13th and 14th century, like Jacques de Revigny, Pierre de Belleperche and their successors. Paying attention to the Autrecourt's concept of *apparentia*, thanks to the interrelation of juridical and rhetorical traditions, one outlines a theory that testifies the dialogue of different knowledge of several traditions, places and faculties. Affirming in a probabilistic way that all appearances are true, Nicholas distinguishes between full proofs and not-full proofs, appearances that are persuasive in themselves and appearances that permits to approximate to the true only if they are compared to each other and evaluated by the judgment. He drafts almost a theory of normal that brings to the rejection of not relevant proofs, until to reach to a theory of knowledge that opens to a collective dimension and that appears rhetorically founded.

KEY WORDS: Nicholas of Autrecourt, Orléans Law School, Rhetoric, Theories of Knowledge, Scepticism.

1. Introduzione. Nicola di Autrecourt tra filosofia e diritto

Nicola di Autrecourt, originario della regione della Lorena e Maestro delle Arti tra il 1328 e il 1340 a Parigi, presenta un interesse dal punto di vista non solo filosofico, ma anche giuridico. La sua opera prevalentemente filosofica sembra talvolta rinviare agli studi giuridici condotti negli anni venti, probabilmente ad Orléans, in seguito agli studi alla Facoltà delle Arti. Sembra perciò interessante domandarsi sia in quale modo Autrecourt rielabori termini e concetti provenienti dalla tradizione giuridica, anche attraverso la retorica, sia se persistano questioni propriamente giuridiche nella sua opera filosofica. Il suo pensiero può allora essere considerato un caso rilevante per osservare il dialogo tra i saperi caratteristici di differenti Facoltà.

Come spesso accade nelle università medievali, i saperi provenienti dalle Arti hanno un ruolo significativo anche per le discipline superiori, come si osserva per la dialettica e la retorica in relazione al diritto. In Autrecourt si assiste a un ulteriore passaggio, in cui probabilmente conoscenze, concetti e questioni derivanti dal mondo giuridico si intersecano con riflessioni di carattere filosofico. Le opere del maestro lorenese a noi giunte appartengono appunto al periodo successivo agli studi giuridici, quando Nicola, tornato a Parigi per

studiare alla Facoltà di Teologia, insegna alle Arti. Si possono ricordare una raccolta di *Lettere* scritte a metà degli anni Trenta scambiate con il maestro francescano Bernardo d'Arezzo e con Maestro Egidio, come pure un *Trattato*, purtroppo incompiuto, destinato alla confutazione delle principali tesi aristoteliche e conosciuto anche come *Exigit ordo* per il suo *incipit*. Prima del processo (dal 1340) e della condanna (1346) per eresia e blasfemia che portò al rogo delle sue opere e al divieto di insegnamento, il lorenese scrisse anche una *quaestio* di argomento teologico, che possediamo in due soli manoscritti, come pure un Commento alle Sentenze e una *lectura* della *Politica* di Aristotele, purtroppo perduti¹.

Per il nostro discorso interessa soprattutto soffermarsi sulle *Lettere* e il *Trattato*, oltre che considerare brevemente alcuni *Articoli* del processo. Nel contesto filosofico in cui si inseriscono questioni e tematiche di carattere giuridico sono centrali le concezioni probabiliste riguardanti la natura e la conoscenza. A proposito della prima, Autrecourt sostiene la tesi della eternità delle cose, contro quella opposta, aristotelica, della generazione e corruzione delle cose, basandola su una ipotesi atomistica per la spiegazione dei fenomeni naturali, che Nicola considera solo come più probabile di quella opposta. A proposito della seconda, il maestro lorenese individua nella *apparentia in pleno lumine*, dal punto di vista conoscitivo, e nel principio di non contraddizione, dal punto di vista logico, i criteri fondamentali di certezza su cui tutte le altre conoscenze si basano e a cui devono essere ridotte. Tuttavia anche nel caso di un'apparenza piena, che garantisce il legame tra ciò che appare al soggetto conoscente e ciò che è nella realtà esterna, il rapporto tra apparire ed essere è solo probabile, per cui, come dice Autrecourt nel sesto trattato dell'*Exigit ordo*, è probabile che "tutto ciò che appare essere vero sia vero"².

All'interno di questo quadro filosofico generale, compaiono aspetti provenienti dal mondo del diritto, che probabilmente derivano dal contesto giuridico orleanese. Come è noto, nel 1219 Onorio III vieta l'insegnamento del diritto civile a Parigi mentre nel 1235 Gregorio IX lo permette all'università di Orléans. Quest'ultima data segna un momento molto importante per lo sviluppo della Scuola di Orléans, che dà inizio alla Scuola del Commento e raggiunge il massimo splendore a metà del Duecento grazie all'opera e all'insegnamento di Jacques de Revigny³, la cui riflessione si caratterizza per l'attenzione alla logica aristotelica, in particolare per la *logica nova* e quindi per il ragionamento dimostrativo e l'argomentazione sillogistica e appare centrale l'idea di *conoscenza*

¹ Per notizie più dettagliate relative alla vita e alle opere di Nicola si rinvia agli studi: Z. Zaluza, *Nicolas d'Autrecourt, ami de la vérité*, in *Histoire Littéraire de la France*, XLII/1, Paris 1995, pp. 1-232 e C. Grellard, *Croire et savoir. Les Principes de la connaissance selon Nicolas d'Autrecourt*, Paris 2005.

² Per uno studio del pensiero autrecourtiano sulla conoscenza e sulla natura si vedano M. Dal Pra, *Nicola di Autrecourt*, Milano 1951 e C. Grellard, *Croire et savoir*, cit.

³ Si veda ad esempio E. Cortese, *Il diritto nella storia medievale. II. Il basso Medioevo*, Roma 1995, pp. 394-401.

*per cause*⁴. È importante segnalare la portata del mutamento introdotto da Revigny, se si pensa a come in precedenza le forme di ragionamento giuridico permettessero di condurre a conclusioni solo probabili, mentre egli tenta di costruire un sistema giuridico tale da garantire il raggiungimento della certezza, tramite conclusioni necessarie. La *conoscenza per cause*, cioè ad esempio la possibilità di determinare la *ratio* di una legge, ossia il motivo per cui essa è stata istituita per assumerlo come premessa di un sillogismo, consente di sostenere con necessità l'applicabilità di una legge a un caso determinato non previsto da essa.

Nei primi decenni del Trecento il contesto epistemologico come pure quello orleanese muta, anche per l'insegnamento di Pierre de Belleperche. Dagli studi di Meijer⁵ è possibile forse avere un'idea del clima culturale e delle tradizioni giuridiche dell'ambiente in cui Nicola studia, in cui le opere di Revigny sono in parte ancora commentate.

La prospettiva giuridica sembra certamente utile per chiarire il concetto autrecourtiano di *apparentia* come hanno osservato alcuni studiosi almeno a partire dagli anni '80, in particolare grazie a Katherine Tachau che, nel suo importante lavoro dedicato alle teorie della conoscenza tardomedievali, forse per prima ha sottolineato questo aspetto⁶. A metà degli anni '90 un altro studioso, Zenon Kaluza, nella monografia dedicata al maestro lorenese, sottolinea ulteriori possibili derivazioni giuridiche del concetto autrecourtiano di *apparentia* come pure di altri aspetti del suo pensiero, mettendo in luce a più riprese come la riflessione congiunta filosofica e giuridica sia decisamente presente nelle opere degli anni '30 di Autrecourt, che in questo modo rende la propria teoria della conoscenza non del tutto intelligibile per i propri colleghi di Parigi e quindi fonte di incomprensioni e fraintendimenti⁷.

Prima di soffermarsi sul concetto di *apparentia*, occorre considerare un'ulteriore testimonianza a proposito della correlazione tra filosofia e diritto nella riflessione di Autrecourt, cioè l'annuncio della *lectura* della *Politica* di Aristotele tenuta pubblicamente da Autrecourt, di cui però non sembra ci sia stato tramandato nient'altro:

Item. Anno XXX quo fecit istum tractatum, fecit, ut dicitur, proclamari, quod legeret librum Politice Aristotelis sub hac forma: Quicumque voluerit audire librum Politicorum Aristotelis una cum quibusdam questionibus, in quibus disceptatur de iusto et iniusto, per quas vias poterit novas leges condere, conditas si que sint corrigende, corrigere, veniat ad talem locum et inveniet magistrum Nycholaum de

⁴ Cfr. A. Errera, *Lineamenti di epistemologia giuridica medievale. Storia di una rivoluzione scientifica*, Torino 2006, pp. 94-102.

⁵ Sull'insegnamento del diritto civile ad Orléans cfr. E.M. Meijers, *Etudes d'histoire du droit*, III, a cura di R. Feenstra-H.F.W.D. Fischer, Leyde 1959, pp. 3-148.

⁶ Cfr. K. Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics 1250-1345*, Leiden 1988, p. 345.

⁷ Z. Kaluza, *Nicolas d'Autrecourt*, cit., p. 25.

Ultricuria, qui docebit omnia ista in dicta lectura⁸.

Nonostante i pochi dati a nostra disposizione, anche solo con queste righe si può avere un'idea della centralità del diritto nella riflessione filosofica del maestro lorenese, soprattutto se si osserva la presenza di termini come *discepto*⁹ e i riferimenti a temi legati all'attività legislativa. Kaluza, a proposito di questo annuncio, sottolinea le sfumature quasi ironiche che sembrano suggerire l'idea che quelle di Nicola siano lezioni volte a trasformare gli studenti in capi politici capaci di istituire leggi, compito di pertinenza a un principe. Si può anche aggiungere che temi relativi all'attività legislativa ricorrono a più riprese nell'opera autrecourtiana, suggerendo un'attenzione particolare per la prospettiva più ampia della *communitas*, ripresa da Nicola a più livelli di riflessione, da quello conoscitivo, come si vedrà a proposito del concetto di *apparentia*, a quello pratico, in riferimento al compito del filosofo nella storia di farsi guida dell'intera comunità. Credo si possa leggere l'interesse autrecourtiano per l'attività legislativa, oltre che come un segnale della presenza di temi giuridici nella sua riflessione e in senso ironico come mostrato da Kaluza, anche nel senso più generale per cui il pensiero del maestro lorenese sembra radicarsi nel modello della disputa, entro cui si svolge la ricerca del vero, perché anche l'attività del singolo filosofo occorre si confronti, secondo Autrecourt, con la comunità scientifica¹⁰.

Riferimenti al tema dell'attività legislativa compaiono in altri punti dell'opera autrecourtiana, in particolare in un passo del *Prologo* del *Trattato* in cui, rispondendo all'accusa di presunzione per il suo rifiuto delle posizioni di Aristotele accolte dalla maggioranza, l'autore propone due *documenta* che rinviano a *regulae* per il retto giudizio, mostrando come sia possibile formulare nuove conclusioni, nel senso di conclusioni contrarie a quelle comunemente ammesse, nell'ambito di una ricerca del vero che sia non dogmatica, che non accetti acriticamente le conclusioni di Aristotele come fossero principi, ma sia rivolta alla conoscenza delle cose stesse¹¹. Il termine *documentum* in senso giuridico è inteso come segno, indizio o testimonianza, come ad esempio si

⁸ *Articuli*, § 55, in Nicholas d'Autrecourt, *Correspondance; Articles condammés*, texte latin établi par L.M. de Rijk, introduction, traduction et notes par C. Grellard, Paris 2001, p. 150.

⁹ Z. Kaluza, *Nicolas d'Autrecourt*, cit., p. 37.

¹⁰ A questo proposito, ma anche sull'ambivalenza del concetto autrecourtiano di *comunità filosofica* nella ricerca del vero, cfr. C. Grellard, *Croire et savoir*, cit. pp. 22-25.

¹¹ Nicola di Autrecourt, *Il trattato*, a cura di A. Musu, Pisa 2009, pp. 28-36 [R. O'Donnell, *Nicholaus of Autrecourt*, cit., pp. 182, lin. 21 - 184, lin. 22]. D'ora in poi il *Trattato* di Nicola sarà citato con la sigla *EO* (*Exigit ordo*) seguita dalla indicazione della sezione (*Prol.* per Prologo, oppure le cifre romane per indicare i singoli trattati in cui l'opera è suddivisa) e della pagina che fa riferimento alla edizione a cura di A. Musu. Nelle parentesi quadre si segnala la pagina e le linee della edizione a cura di O'Donnell: *Nicholaus of Autrecourt, Exigit ordo executionis et Quaestio Utrum visio creaturae rationalis beatificabilis per Verbum possit intendi naturaliter*, in R. O'Donnell, *Nicholaus of Autrecourt*, in "Mediaeval Studies", I (1939), pp. 179-280. A differenza della prima edizione critica ad opera di O'Donnell, quella di Musu ridispone il testo autrecourtiano secondo la ricostruzione di Z. Kaluza.

legge nel *Dictionarium* del giurista Alberico da Rosciate: “Documenta, id est testes vel instrumenta”. Il *signum* consente di formulare la *regula* di carattere generale. Il termine *regula* inoltre presenta, nel suo significato giuridico, due sensi: nel primo caso rinvia ai principi della dialettica, come si legge nelle pagine di Alberico: “Regulae sive maximae dicuntur principia in dialecticis”; nel secondo caso è inteso come disposizione che consente un retto agire, come Alberico chiarisce appena dopo: “dicitur regula eo quod recte regit: vel normam recte vivendi tribuit”¹². Si potrebbe osservare che, nel primo caso, le regole proposte da Nicola si oppongono a quelle presupposte nell’argomento dell’*opponens* perché, mentre queste ultime sembrano basarsi implicitamente sul luogo comune *a quantitate*, cioè sulle conoscenze comunemente accettate, quelle di Autrecourt sembrano potersi ricondurre al *locus a qualitate*, cioè alle regole o massime utili per il retto giudizio del singolo. In accordo con il secondo senso, le regole di Nicola sono effettivamente disposizioni o norme per un retto agire, in questo caso a proposito dell’ambito conoscitivo e disputativo della ricerca del vero, delineando le qualità che un giudice dovrebbe avere per agire rettamente. Secondo la prima *regula* infatti, si richiede a un retto giudizio la capacità di chiarire i concetti distinguendoli e astraendoli gli uni dagli altri, quasi trasponendo ciò che per Revigny è finalizzato alla costruzione di un sistema assiomatico e necessario della scienza giuridica¹³ a livello del rapporto tra conoscenza e realtà. La comprensione di proposizioni oscure è possibile a partire dalla comprensione profonda delle cose, cogliendone cioè le cause per essere capaci di distinguere e astrarre un concetto dall’altro¹⁴.

Dal nostro punto di vista la seconda regola sembra ancora più rilevante, in

¹² Albericus de Rosate, *Dictionarium iuris tam civilis, quam canonici*, Venetiis 1581. Questa fonte sembra essere particolarmente significativa per individuare la terminologia giuridica autrecourtiana, in quanto rappresenta una sintesi del sistema giuridico civile e canonico e tra gli altri si ispira proprio al *Dictionarium*, purtroppo perduto, di Jacques de Revigny.

¹³ Uno degli intenti del *Dictionarium* di Jacques de Revigny è proprio quello di definire i concetti giuridici fondamentali elencati come vocaboli del dizionario in modo da coglierne il *quid proprium*. Si presuppone che le definizioni siano superiori alle stesse fonti giustinianee – perché i legislatori hanno una terminologia impropria – per potere fungere da assiomi per l’applicazione necessaria di una legge ai casi particolari (A. Errera, *Lineamenti*, cit., p. 99).

¹⁴ *EO, Prol.*, p. 34 [R. O’Donnell, *Nicholaus of Autrecourt*, cit., pp. 183, lin. 46 - 184, lin. 11], si noti l’espressione *perceptivus causarum* che compare verso la fine della citazione e su cui si tornerà più avanti: “unus alio non est rector iudicio nisi quia conceptus proprii complexorum, secundum quod veritas nata est venire in apparentia apud animam, veniunt ad intellectum suum in claritate sua et in esse perfecto. Cujus signum videtur; nam in primis propositionibus ubi conceptus proprii terminorum secundum quos attenditur veritas complexionis veniunt apud animam, omnes circa ea recti sum iudicii; si vero sit propositio latens, intellectus indigebit resolutionibus multis donec deveniat usque ad illos conceptus secundum quos attenditur veritas. Nunc secundum hoc regula videtur esse ista: quandoque aliquis in occultis est resolutivus quasi sua potentia non habitibus acquisitis, ab aliis distinctivus et abstrahens unum conceptum ab alio, <non> remanens in superficie, sed quasi penetrans ipsas res, perceptivus causarum, ille est recti iudicii; nam apparet quod talis potest pervenire usque ad conceptus proprios in quibus continetur veritas quaesiti. In hoc considerent bene nati ad iudicandum a qualibus processerunt intellectibus doctrinae hominum”.

quanto riprende più esplicitamente il tema dell'attività legislativa, segnalato in precedenza a proposito della *lectura* della *Politica* di Aristotele. In questo contesto Autrecourt pone la questione della estensibilità di una legge universale a un caso particolare non previsto e propone il concetto aristotelico di *epieikeia* come misura dell'applicabilità di una legge a un caso determinato, inteso da Nicola come *signum* di retto giudizio:

Secundum documentum est: sunt quaedam regulae in moralibus quae universaliter ponuntur, de quibus frequenter est occultum, demonstratis casibus particularibus, an ad eos debeat extendi regula universalis, et hic est opus epieikeies, ut dicit Aristoteles, ad quem ut ad rectam mensuram recurritur, et si de aliquo posset sciri quod in isto bene se habet, signum esset quod esset recti iudicii¹⁵.

Secondo questa regola il retto giudizio consiste nella capacità di individuare che un certo fatto particolare è il caso di una norma più generale che quindi può essere ad esso estesa. Il riferimento alla *epieikeia*, ossia all'equità, consente di sottolineare l'aspetto di circostanzialità di una legge, cioè che una norma è adatta a situazioni, circostanze determinate originariamente non contemplate, come pure che è possibile una deroga o eccezione alla legge proprio in virtù della specificità di certe circostanze¹⁶.

È interessante notare inoltre che la *epieikeia* è presentata da Nicola non tanto come una virtù, o *habitus*, come accade nei commenti medievali al V libro dell'*Etica* di Aristotele, ad esempio in Tommaso¹⁷, quanto piuttosto come *documentum*, *regula*, *recta mensura* o *signum* del retto giudizio che ha sempre come riferimento fondamentale l'aspetto disputativo. L'impostazione giuridica della questione emerge ancora meglio nel passaggio appena successivo, in cui Nicola spiega le affermazioni precedenti sottolineando che si tratta di individuare le cause che hanno potuto muovere il legislatore a formulare la legge, indicando chi ha questa facoltà come *perceptivus causarum*:

¹⁵ Ivi, p. 36 [R. O'Donnell, *Nicholaus of Autrecourt*, cit., p. 184 lin. 12-17].

¹⁶ A tale proposito si può vedere M. Bonazzi, *La virtù di Creonte: qualche osservazione sul rapporto tra epieikeia e dike*, in "Aevum Antiquum", IX (2009), pp. 37-40. Per quanto riguarda la nostra questione è interessante la osservazione: "quanto ad Aristotele, egli si sarebbe limitato a chiarire quello che era già implicito nella tradizione precedente. L'ἐπιεικεία è insomma la capacità di cogliere i casi particolari nella loro specificità, adeguandosi alle singole circostanze, dando prova di senso dell'opportunità. E questo vale in particolare nel caso della giustizia e della legge: quando Aristotele afferma che l'ἐπιεικὴς "è il giusto che va oltre la legge scritta" (Rhet. 1374a 22-24) o che l'ἐπιεικεία è "la correzione del giusto legale" (Eth. Nic. 1137b 11-14), non intende fare riferimento a un sistema superiore di norme universali e immutabili, ma indica piuttosto la capacità di "trovare, caso per caso, la soluzione più giusta". Sulla nozione di *epieikeia* in alcuni momenti del pensiero greco e medievale si può vedere: A.R. Luño, *La virtù dell'epicheia. Teoria, storia e applicazione (I). Dalla Grecia classica fino a F. Suárez*, in "Acta philosophica", VI (1997), pp. 197-236. Per una introduzione alla nozione giuridica di equità e alle discussioni ad essa relative presso i Glossatori, si può vedere A. Padoa-Schioppa, *Italia ed Europa nella storia del diritto*, Bologna 2003, pp. 168-173 in cui tra l'altro emerge il forte legame con la tradizione retorico-dialettica.

¹⁷ Cfr. A.R. Luño, *La virtù dell'epicheia*, cit., pp. 205-206 e 218-222.

Et hoc apparet resolvendo in causam; nam talis non posset regulariter se habere in determinando casum particularem nisi quia apud se exquirat omnes causas quae potuerunt movere legislatorem; et quando videt eas habere locum in casu particulari dato, dicit quod regula ad illum casum debet extendi; et quia sic ille est perceptivus causarum, proprii conceptus terminorum veniunt apud ipsum; ergo est bene iudicativus¹⁸.

Nicola sembra interpretare il concetto aristotelico in senso giuridico, in quanto sembra fare riferimento a fonti non tanto filosofiche quanto piuttosto giuridiche e in particolare orleanesi. Una innovazione introdotta nel contesto orleanese da parte di Jacques de Revigny, in linea con una maggiore attenzione alla epistemologia aristotelica, è proprio il concetto, come si diceva, di *conoscenza per cause* che, nell'ambito della questione dell'applicabilità di una legge a un caso originariamente non contemplato, significa non più, come facevano i glossatori, ricercare i *loci* dialettici, bensì conoscere appunto la *ratio* della legge, ossia definire le *cause*, i motivi intrinseci che hanno mosso il legislatore a formulare una legge. In Revigny questo tipo di applicabilità della legge porta a trarre conclusioni necessarie anziché probabili, in accordo con la nozione aristotelica di scienza come conoscenza delle cause del proprio oggetto. L'espressione autrecourtiana *perceptivus causarum* sembra rinviare proprio al discorso di Revigny, all'interno però della questione più generale della determinazione di regole per il retto giudizio che a questo punto coincide tanto con la capacità del singolo di comprendere più profondamente la realtà delle cose quanto con quella di porre attenzione alle circostanze e alle condizioni particolari. A differenza di Revigny il discorso autrecourtiano vuole portare non a conclusioni necessarie, ma, coerentemente con la sua gnoseologia e la sua concezione della ricerca del vero nell'ambito della disputa, solo a conclusioni probabili.

2. *Apparentia* come testimonianza

All'interno della concezione autrecourtiana della conoscenza, e in particolare a proposito del concetto di *apparentia*, sembra emergere una peculiare rielaborazione di idee giuridiche, anche attraverso la mediazione retorica. Non si intende in questa sede soffermarsi sul legame tra retorica e diritto, così evidente fin dalla tradizione classica e che ancora riecheggia nelle pagine di un autore trecentesco come Nicola di Autrecourt. Tuttavia non è privo di importanza sottolineare come nel pensiero autrecourtiano la componente retorica sia significativa per l'elaborazione della teoria della conoscenza, come pure per l'ispirazione generale del suo pensiero, che potrebbe essere letto nel senso di una filosofia come *discorso retorico*.

¹⁸ EO, *Prolog.*, p. 36 [R. O'Donnell, *Nicholaus of Autrecourt*, cit., p. 184 lin. 17-22].

2.1. *Testes e argumenta*

Per cogliere appieno il senso giuridico del concetto autrecourtiano di *apparentia* è opportuno ricordare le osservazioni della studiosa americana Katherine Tachau a tale proposito, che evidenziano una nozione di apparenza di cui si sottolinea non solo la direzionalità del conoscere dal soggetto all'oggetto, nel senso di un direzionare lo sguardo verso qualcosa, sottolineandone l'attività, ma anche il movimento per cui un oggetto si presenta alla visione di un soggetto. Il primo senso è certamente presente nelle pagine autrecourtiane e, come hanno sottolineato diversi studiosi, si collega alla tradizione agostiniana e francescana del XIV secolo, per il riferimento alla direzionalità, si potrebbe dire alla intenzionalità dell'anima, così come accade in Agostino e nel francescano Pietro Aureolo¹⁹; il secondo senso invece sottolinea maggiormente la componente di presenzialità che, come osserva Tachau, rinvia al senso etimologico e legale:

Although Aureol's notion of the "apparent being" produced in perception lies behind Autrecourt's views, it has nevertheless been transformed, for he consistently employs the term "appearance" in accordance with its legal and etymological derivation from "what comes forth" [into view], that is, what arrives within the presence of vision's gaze²⁰.

In questo modo dal punto di vista gnoseologico si sottolinea come il concetto di presenza sia implicito in ogni percezione dei sensi esterni, nel senso che qualcosa deve essere presente affinché sia percepita. Più avanti la studiosa specifica:

In the same way, to "appear" before a court is to come into the presence of the court (as opposed to litigating through such mediators as written briefs or appointed advocates)²¹.

Si coglie maggiormente il senso giuridico, nel fare riferimento al comparire in una corte di una parte in causa, per essere sottoposta a giudizio. Si tratta ora di considerare se il senso del concetto può essere esteso, e in che misura, ai mezzi di prova, testimoni e argomenti, che, insieme alle parti in causa, costituiscono gli elementi su cui si basa la ricerca del vero e che sono oggetto di giudizio. È opportuno vagliare in quale misura la teoria autrecourtiana della conoscenza

¹⁹ Pietro Aureolo, autore tra le altre cose di un *Commento alle Sentenze* completato nel 1316, è considerato da diversi studiosi una delle probabili fonti del concetto autrecourtiano di *apparentia*, in particolare con la sua dottrina dell'*esse apparens* in cui è centrale l'intenzionalità e l'immediatezza del conoscere. Cfr. K. Tachau, *Vision and Certitude*, cit., pp. 344-345; Z. Kaluza, *Nicolas d'Autrecourt*, cit., pp. 174-175; C. Grellard, *Croire et savoir*, cit., pp. 122 e 140; O. Grassi, *Intenzionalità. La dottrina dell'esse apparens nel secolo XIV*, Genova-Milano 2005, pp. 154-177, che tende a sottolinearne maggiormente la *continuità ideale*.

²⁰ K. Tachau, *Vision and Certitude*, cit., p. 345.

²¹ Ivi, nota 96.

presenti aspetti giuridici e possa essere compresa all'interno di una metafora processuale.

La distinzione autrecourtiana tra apparenza *in pleno lumine* e *in lumine suae imaginis*, in cui la prima è intesa come apparenza piena e completa capace di cogliere direttamente l'oggetto conosciuto, mentre la seconda rappresenta l'oggetto in modo parziale come se fosse un'immagine, sembra compatibile con la distinzione giuridica tra prova piena e prova non piena. È in tale senso che la nozione autrecourtiana di apparenza potrebbe presentare il confluire di differenti tradizioni retoriche e giuridiche, a cominciare dall'idea che la percezione, quando è chiara, evidente e certa conduce immediatamente alla realtà, trattandosi di una testimonianza in questo caso affidabile.

Secondo Autrecourt, nel trattato sesto dell'*Exigit ordo*, quando una cosa *appare* in modo chiaro, evidente e certo, allora è *probabile* che sia vera ed esista. I concetti di *claritas*, *evidentia* e *certitudo* costituiscono i criteri che consentono di distinguere un'apparenza piena, quando appare in *pleno lumine*, da un'apparenza parziale, cioè *in lumine suae imaginis*²². I presupposti dei tre criteri per una conoscenza valida sembrano rinviare a un sostrato di riflessioni provenienti dalle tradizioni della retorica e del diritto che si intrecciano con quelle decisamente filosofiche.

Il concetto autrecourtiano di chiarezza, collocato nel contesto di una concezione di apparenza che tenga presente la sua funzione di prova, può essere compreso alla luce di una idea che nel diritto dei post-accursiani e in parte nell'ambiente orleanese tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo sembra essere centrale. Si tratta dell'idea che lo *scire* sia ottenibile tramite il senso che meglio consente di cogliere la verità. Dal punto di vista di una teoria della conoscenza, tale idea è alla base della riflessione dottrinale di un civilista post-accursiano, Jacopo di Arena²³, simile alle posizioni assunte successivamente, in ambito orleanese, da Pierre de Belleperche²⁴. Si possono individuare ragioni storiche che sembrano portare a credere che in Nicola sia presente una riflessione che interseca filosofia e diritto a partire da alcuni aspetti che potrebbero avere tratto origine dal contesto orleanese. L'insegnamento di Belleperche è tramandato da allievi come Lambertus de Salinis ed è ancora presente negli anni Venti del Trecento²⁵, quando è probabile che la Facoltà di Diritto dell'Università di Orléans abbia avuto tra i suoi maestri Jean de la Ferté (o Ioannes de Firmitate)²⁶. Si può perciò credere che Autrecourt abbia studiato

²² Per un'analisi filosofica e che pone attenzione anche alle fonti filosofiche di tali criteri della teoria della conoscenza autrecourtiana, si veda C. Grellard, *Croire et savoir*, cit., pp. 39-65.

²³ Cfr. A. Bassani, *Sapere e credere*, Milano 2012, pp. 96-101.

²⁴ Cfr. *ivi*, pp. 110-111.

²⁵ Per la successione dei professori di diritto ad Orléans dopo Pierre de Belleperche, vedi E.M. Meijers, *Etudes*, cit., pp. 106-108.

²⁶ Feenstra in un suo saggio – R. Feenstra-M. Duynstee, *Une Quaestio disputata de Jean de La Ferté, professeur à Orléans au XIV^e siècle*, in "Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis / Revue d'Histoire du Droit /

in un contesto in cui i testi di Revigny sono ancora presenti accanto a quelli che traggono maggiore ispirazione da Pierre de Belleperche, per cui si può comprendere la costituzione del concetto autrecourtiano di *apparentia* a partire da differenti aspetti della tradizione civilista orleanese.

Il concetto autrecourtiano di *claritas* sembra rinviare a un tratto comune a Jacopo d'Arena e Pierre de Belleperche, che pongono la percezione sensibile come base per la definizione della conoscenza, specificando che è conoscenza ciò che è percepito secondo il senso che maggiormente si avvicina alla verità. L'idea è presente nella definizione di conoscenza di Jacopo d'Arena, secondo cui

Scias tamen quod verbum visum sive videre largissime accipitur pro quolibet sensu hominis. Unde pro qualicumque hominis sensu veritatem rei percipies, sive gustu ut in saporibus ... sive tactu ... sive odoratu, ut in odoribus: sive auditu, ut in verbis, que audimus et non oculis corporis videmus ... sive aspectu²⁷.

In modo analogo Pierre de Belleperche osserva:

Dico de veritate, ut hic et quod praesto fuerint ut hic et quod in praesentia solutio fuit facta. Quidam dicunt quod de visu deponent non de auditu ... Et dico quandoque debet deponere de visu, quandoque de auditu ... Aut est cuius veritas potest haberi per auditum ... Si sit res cuius veritas potest haberi per gustum et in vino. Si in odoratu consistit, tunc sufficiat per odoratum²⁸.

Tuttavia se questi riferimenti mettono in luce il concetto di chiarezza come qualcosa che dipende direttamente dai sensi e tramite cui è possibile cogliere la realtà secondo ciò che più si adatta a un particolare senso²⁹, quasi

The Legal History Review” LX/3 (1992), p. 315 – cita alcuni documenti che nominano Jean de la Ferté come *legum professor* negli anni 1323, 1326 e 1329, autore, tra le altre cose, di *Additiones* alle *Distinctiones super Digesto veteri et Codice* di Lambertus de Salinis e di alcune correzioni alla *Lectura* di Jacques de Revigny. Anche Meijers accenna al ruolo di Jean de la Ferté nell'università orleanese prima della metà del Trecento, cfr. E.M. Meijers, *Etudes*, cit., p. 108.

²⁷ Iacobus de Arena, *Add. ad Codicem*, C.4.20.18, *De testibus*, in Id. *Commentarii in universum ius civile*, Bologna 1971 (anastatica della edizione di Lugduni 1541), folio 22v. Poco prima nel testo l'autore presenta due esempi che aiutano a comprendere il senso della sua posizione: “1 An admittatur testimonium de auditu. Dic sic breviter, quia aut veritas negotij super quo probatio exigitur percipitur per auditum aut per visum. Si per auditum, tunc admittitur testimonium de auditu: ut si vis probare aliquem dixisse tibi verba iniuriosa, debet dicere testis, audivi talem dicere talia verba: et quod ita debeat ferre testimonium de auditu ... 2 Ubi autem veritas negotij habet percipi per visum: ut quando quis vult probare opus fieri vel factum esse, habet probare per eum qui vidit: vel vult probare aliquem fuisse in certo loco, vel solutionem factam, debet probare per testes qui viderunt: ... Ubi vero veritas percipitur per visum non recipitur testimonium de auditu”.

²⁸ Petrus de Bellapertica, *Lectura Codicis*, 1. *Testium*, citato in A. Bassani, *Sapere e credere*, cit., p. 110.

²⁹ È interessante notare che la definizione di d'Arena ha avuto importanza anche in seguito, si ricorda ad esempio un passaggio della *Lectura super Codice* di Cino da Pistoia (edizione consultata: *Cino da Pistoia, Lectura super Codice et Digesto veteri*, Lugduni 1547), che, oltre a presentare numerosi riferimenti a Revigny e Belleperche, nel titolo *De testibus* accoglie la definizione di Jacopo d'Arena discutendo le questioni se sia ammissibile solo la testimonianza *de visu* oppure se sia sufficiente, e in quali casi, quella *de auditu*, proponendo in questo modo una classificazione delle testimonianze. Cfr. folio 154v in cui al punto 7, dopo avere considerato che l'oggetto della deposizione consiste nella verità, si osserva che ciò

sottintendendo una idea per cui ogni senso coglie un aspetto determinato del reale, tale criterio non è sufficiente nell'epistemologia autrecourtiana per determinare l'aderire di apparire ed essere. Potrebbe darsi il caso, ad esempio, di contraddizioni tra i sensi o tra apparenze al fine di determinare certi aspetti del reale, per cui si introduce un secondo criterio tramite cui sia possibile discernere la validità delle apparenze sulla base del principio di non contraddizione. Tale è il senso dell'idea autrecourtiana di *evidentia*, che rinvia, a livello del *videre*, a una concezione controversistica della ricerca del vero, condotta tramite un confronto tra prove, siano esse testimonianze o argomenti. Il principio di non contraddizione è cioè trasferito a livello della percezione e svolge la stessa funzione svolta a livello del *dicere*, quando funge cioè da criterio della *disputatio*, primo presupposto di una disputa secondo l'*ars opponendi et respondendi*, quando il criterio di non contraddizione costituisce la condizione per introdurre una sorta di principio di scelta tra due apparenze che sembrano confliggere. Ancora una volta il riferimento è al senso ampio del concetto di *visum*, per come lo intendeva Jacopo d'Arena.

Si tenga presente l'idea secondo cui lo statuto della conoscenza si determina attraverso il senso che meglio permette di cogliere il vero, un vero che tuttavia si configura proprio nel confronto tra apparenze, in un contraddittorio. Alla luce di questo concetto occorre riconsiderare i casi scettici che Nicola affronta nel trattato sesto per coglierne i tratti giuridici, in particolare il movimento della sponda che appare al passeggero di una barca in movimento o il bastone spezzato nell'acqua. Si tratta nel primo caso di un confronto tra prospettive, in cui la contraddizione conduce a fare affidamento sull'apparenza, o testimone, che meglio consente di avere accesso a come stanno le cose, ossia a quella che proviene dalla terra ferma. Nel secondo caso si tratta di un confronto tra apparenze diverse che derivano non da differenti soggetti, bensì da differenti sensi e anche in questo caso la contraddizione porta a considerare il senso del tatto come quello capace di meglio cogliere il vero. Nel pensiero autrecourtiano, inoltre, il raggiungimento del vero fa riferimento all'idea di stabilità e immutabilità a cui le apparenze dovrebbero condurre se colte nella loro

su cui si deve deporre consiste in ciò che si è percepito per mezzo della vista, infatti "veritas proprie per visum percepta in mente tenetur". Tuttavia, considerando alcuni casi in cui la testimonianza *de auditu* è affidabile ("in quo sufficit sola verborum expressio") l'autore conclude: "Non obstat quod dicitur, quod veritas per visum percipit: quia sciendum est, quod verbum visus, sive videre largissime accipitur pro quolibet hominis sensu, unde per quaecumque sensum veritatem rei recipiamus: sive gustu, ut in saporibus ... sive tactu ..." e, riprendendo l'espressione di Jacopo d'Arena ("videamus id est intelligamus"), osserva infine: "Et secundum hoc debet intelligi, quod dicitur testem debere deponere de visu ... hoc est de illo sensu per quem rei veritas comprehenditur. at ubi per auditum deprehenditur, de eo deponitur ... et ubi per aspectum de illo similiter fiat depositio ... sic ubi per gustum de illo deponitur ... et sic de caeteris secundum Iacobum de Arena". È interessante notare come, aderendo alla definizione di d'Arena, Cino ammetta la testimonianza indiretta purché capace di comprendere il vero, cioè l'oggetto proprio della testimonianza. A questo proposito vedi anche A. Bassani, *Sapere e credere*, cit., pp. 158-164. Per inciso, si osservi come la distinzione dei sensi adatti a cogliere il vero sia anche in questo caso mossa da criteri di carattere circostanziale.

chiarezza ed evidenza, cioè non contraddittorietà, vale a dire quando arrivano alla *res fixa*, alla cosa stessa che non muta da qualunque parte la si osservi³⁰.

I riferimenti al bastone spezzato nell'acqua, alla sponda che sembra in movimento, alla immagine di un uomo riflessa in uno specchio³¹ pongono un'ulteriore questione per poter determinare quale sia il senso, il testimone, a cui fare affidamento. Gli esempi potrebbero fare pensare a possibili residui teorici provenienti dalla riflessione di Jacques de Revigny, per cui risulta importante la conoscenza per cause, al fine di risolvere i casi illusori, per cui si riconosce maggiore rilevanza all'apparenza fornita dal tatto, in cui “non sic videtur esse causa dubitandi”, poiché è questo il senso che maggiormente consente di cogliere la *res fixa*:

Sed quod sit aliqua differentia inter imaginem et illud quod vocat rem fixam, non est aliquo modo certus, immo in apparentia sua est quod nulla sit differentia nisi secundum numerum. In tactu vera non sic videtur esse causa dubitandi; nam non videtur esse aliquando ad imaginem, sed semper ad rem fixam³².

Ciò significa comprendere il motivo, le cause per cui un testimone, in questo caso un senso, sia portatore di quell'apparenza³³.

³⁰ EO VI, p. 216 [R. O'Donnell, *Nicholaus of Autrecourt*, cit., p. 232, lin. 6-11]: “Nunc, quando non mutatur visio ad quodcumque se divertat et quoquo modo existens, et realiter illud sibi apparet, imponit illud nomen et dicit quod ibi est vera albedo habens esse fixum vel subjectivum; quando non sic, imponit nomen et appellat illud imaginem, sicut quando homo videtur in speculo vel quando homo videt ripam moveri, alibi existens non videret ipsam moveri, esto quod plenissime videret eam”.

³¹ Ivi, p. 214 [R. O'Donnell, *Nicholaus of Autrecourt*, cit., p. 231, lin. 23-27, 43-45]: “... nam apparentia plena veritatis hujus propositionis est apparentia sensuum exteriorum ... 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 ... Idem responderetur de baculo qui appareret fractus in aqua, et dico quod apparitio est ad quamdam imaginem quae est talis dispositionis, sicut apparet. Et idem dicerem de motu ripae qui apparet existenti in navi”.

³² Ivi, p. 216 [R. O'Donnell, *Nicholaus of Autrecourt*, cit., p. 232, lin. 11-15].

³³ Al di là dei possibili residui della riflessione di Revigny nel pensiero autrecourtiano e in particolare a proposito dei casi individuati di contraddizione tra apparenze in assenza di ulteriori criteri, è interessante ricordare un riferimento al senso del tatto da parte di Jacobus de Arena (*Add. ad Codicem*, C.4.20.18, *De testibus*, cit., folio 22v), per dirimere una questione riguardante la testimonianza *de auditu alieno*, se cioè è lecita la testimonianza di un cieco nel caso di una *stipulatio*: “4 Sed quaeritur ubi veritas percipitur per auditum, ut est in stipulatione: numquid ad illam admittitur cecus. Videtur quod sic: quia licet habeat defectum in visu habet perfectionem in auditu: ergo sicut quilibet admittitur ad testimonium de auditu. E contra videtur quod non, quia testis debet cognoscere contrahentes ... Sed quomodo potest cognoscere personas cum non videat, ergo repellitur, quia veritas non potest hic infringi per auditum. Sed quia non potest dicere quod tales fuerint cum eos non viderit nec potest habere notitiam personarum, quia notitia est testificatio visus et etiam auditus. In hoc dicunt quidam aut habet eos notos per voces et admittitur, aliis non ... Sed tamen illud potest magis intelligi in contrarium, quia voce cognovit: licet magis steterit tactui. Unde dicam, si habet multos notos per vocem potest testificari, alias non”. Il passo successivo del titolo *De testibus* di Cino da Pistoia a quello precedentemente citato affronta il caso della testimonianza di un cieco, riportando gli argomenti di Jacopo d'Arena assieme ad altri, vedi Cino da Pistoia, *Lectura super Codice*, cit., fol. 155r: 8 “Quarto iuxta haec quaero. quando veritas percipitur per auditum, admittitur testimonium de auditu: ut est in stipulatione et similibus: sed numquid tunc admittitur cecus? Videtur quod sic: quia licet habeat

Tuttavia Autrecourt sembra muoversi nella direzione di definire una nozione di prova piena che includa tutti i sensi come possibili fonti affidabili di conoscenza. L'idea è presente, come si è visto, nel senso ampio con cui Jacopo d'Arena intende il verbo *videre*, che include tutti i sensi, senza tuttavia comprendere i soli sensi bensì anche l'intellezione, secondo l'idea, come scrive il d'Arena, per cui: “videamus, id est intelligamus”³⁴. Una concezione simile si trova pure nelle pagine autrecourtiane, quando, successivamente al trattato sesto, Nicola arriva a discutere il concetto dei gradi di chiarezza o oscurità della visione in relazione al tipo di facoltà e di oggetto. In questo contesto Autrecourt delinea la concezione secondo cui l'atto della sensazione consente di avere presente gli oggetti nel modo più chiaro, tanto che in se stesso include le gradazioni inferiori, quindi quelle degli oggetti dell'immaginazione e dell'intelletto³⁵. Inoltre è da tenere presente che, nell'idea controversistica della ricostruzione di una verità probabile, il giudizio ha una funzione determinante e si tratta di una capacità che appartiene alla sfera dell'attività intellettuale³⁶, cui viene attribuito, quasi fosse un giudice, il compito di dirimere la controversia.

Sebbene l'impostazione generale sembri inclinare verso il civilista post-accursiano e Belleperche, il possibile residuo della posizione di Revigny sembra essere funzionale dal punto di vista del metodo, come criterio per ricercare la verità della testimonianza, dell'apparenza, in presenza di contraddizioni e in assenza di ulteriori criteri. In effetti il conoscere per cause compare anche nel *Prologus* in un altro caso di conflitto di interpretazioni, a proposito cioè della ricerca delle motivazioni che hanno portato un legislatore a istituire una legge, come nel sesto trattato, la questione pare risolversi tramite un criterio che

defectum in visu oculorum: habet tamen perfectionem in auditu: ergo sicut quilibet admittitur ad testimonium de auditu. E contra videtur quod non: quia testis debet cognoscere contrahentes ... et notitia est testificatio visus et auditus. Et in hoc dicunt quidam: aut habet notos per voces et admittitur: alias non”.

³⁴ Cfr. A. Bassani, *Sapere e credere*, cit., pp. 96-105. Vedi pure: Iacobus de Arena, *Add. ad Codicem*, C.4.20.18, *De testibus*, cit., folio 22v: “Dic ergo quod de omni sensu hominis admittitur probatio per illum sensum, per quem rei veritas potest percipi ... Nam ibi non intelligitur de visu oculorum, sed de intellectu. Et ideo debet exponi videamus, id est intelligamus”.

³⁵ Cfr. EO VIII, p. 254 [R. O'Donnell, *Nicholaus of Autrecourt*, cit., p. 241, lin. 36-40]: “Et si quaeratur propter quid res dicitur simpliciter existens quando existit secundum esse quod comprehenditur a sensu, responsio in hoc erit quod illud esse praesupponit esse imaginationis et esse intellectus, et ideo tunc est verum dicere quod ipsa res existit secundum omne sui esse et ita simpliciter et universaliter existit”. Su questa parte della gnoseologia autrecourtiana si segnalano due studi di C. Grellard: *Sicut specula sine macula. La perception et son objet chez Nicolas d'Autrecourt*, in “Chôra”, III (2005), pp. 229-250; Id., *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*, Berlin 2015, pp. 235-250.

³⁶ Tale idea che sembra privilegiare il senso della visione sugli altri e porlo in relazione con la capacità intellettuale maggiormente in contatto con le realtà intelligibili, sembra essere in accordo con una concezione platonico-agostiniana della conoscenza. Su questo aspetto del pensiero di Autrecourt si può vedere ad esempio lo studio: Z. Zaluza, *Voir: la clarté de la connaissance chez Nicolas d'Autrecourt*, in “Micrologus”, V (1997), pp. 89-105. Anche in campo giuridico la posizione di Jacopo d'Arena ha suggerito l'idea di derivazioni agostiniane, cfr. A. Bassani, *Sapere e credere*, cit., pp. 97-98, nota 42.

sembra fare riferimento all'insegnamento di Revigny e alla particolare attenzione per gli aspetti circostanziali: all'essere adatta di una norma alle situazioni in cui si attua e al dipendere di un'apparenza illusoria dalle circostanze, dalle disposizioni entro cui si forma. Che alla base di Revigny e di Nicola, in questo punto, vi siano testi filosofici comuni non sembra fare venire meno il legame di Autrecourt con il contesto orleanese, poiché è significativo che la conoscenza per cause acquisisca una vera e propria rilevanza per questioni al confine con il diritto, per questioni cioè in cui si ha come oggetto una controversia che esige criteri di soluzione: da una parte il rapporto tra il valore universale di una norma e la sua applicazione particolare e dall'altra il rapporto tra apparenze in conflitto.

Si è visto a questo punto quali possibili elementi giuridici confluiscono nella determinazione dei concetti autrecourtiani di *claritas* e di *evidentia*, all'interno di una possibile teoria della prova, in cui è centrale l'idea di apparenza come testimonianza. L'*apparentia in pleno lumine* come prova piena, capace di raggiungere lo statuto di conoscenza sicura, nella epistemologia autrecourtiana richiede non solo *claritas* ed *evidentia*, bensì anche *certitudo*, ossia la consapevolezza di avere una conoscenza chiara ed evidente. Dal punto di vista filosofico, il concetto di *certitudo* probabilmente ha un'origine agostiniana collegata anche al concetto di *reflexio*, che pure in teorie francescane della conoscenza mantiene l'idea di immediatezza³⁷. Risulta interessante notare come alcune sfumature di tale concetto sembrino affini alla sua formulazione giuridica, soprattutto se si pensa al passo precedentemente commentato a proposito della certezza della conoscenza tramite il senso del tatto, in quanto la *certitudo* è legata alla non dubitabilità di qualcosa. Si veda ad esempio quanto Alberico da Rosciate scrive nella voce *certum* del suo *Dictionarium*: “Alibi dicitur, quod certum est dubitatione caret”³⁸. La nozione inoltre, in Nicola compresa come consapevolezza di avere

³⁷ Nella tradizione agostiniana il termine *reflexio*, con altri che pure presentano sfumature differenti come quello di *intentio* e *conversio*, rinvia in senso generale al volgersi dell'anima o della conoscenza verso un oggetto. In senso specifico *reflexio* indica una direzionalità riflessiva da parte dell'anima che si volge a se stessa, condizione del movimento agostiniano dall'inferiore al superiore, oppure, in senso propriamente conoscitivo, tipo di conoscenza che garantisce la certezza. La nozione autrecourtiana di *certitudo* appare collegata alla nozione di *reflexio* agostiniana, su cui si può vedere ad esempio: Augustinus, *De musica*, in J.-P. Migne (cur.), *Patrologia Latina*, XXXII, Paris 1841, VI.5.13 e G. Madec, *Conversion, interiorité, intentionalité*, in L. Alici (cur.) *Interiorità e intenzionalità in S. Agostino. Atti del I e II Seminario Internazionale del Centro di Studi di Perugia*, Roma 1990, pp. 7-19. In un periodo più vicino a Nicola, occorre segnalare che tra XIII e XIV secolo si sviluppa una discussione circa il carattere mediato o immediato della riflessività dell'anima, cioè se l'anima può conoscere intellettivamente se stessa direttamente o indirettamente. Seppure con sfumature differenti, autori soprattutto francescani che si ispirano ad Agostino sembrano mantenere il carattere attivo e diretto di questo tipo di conoscenza, si veda ad esempio: Petrus Iohannis Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, ed. B. Jansen, Quaracchi, Firenze 1922-1926, vol. II, q. 51, responsio, p. 114; q. 58, argumenta, p. 395; q. 59, responsio, p. 543; F.-X. Putallaz, *La connaissance du se au XIII siècle. De Mattes d'Acquasparta a Thierry de Freiberg*, Paris 1991, cap. II; C. Rode, *Peter of John Olivi on Representation and Self-Representation*, “Quaestio”, X (2010), pp. 155-166; A. Salvestrini, *Francescanesimo controverso. Aspetti conoscitivi agostiniani tra francescani e Nicola d'Autrecourt*, in “Doctor Virtualis”, XIV (2018), pp. 89-122.

³⁸ Albericus de Rosate, *Dictionarium iuris tam civilis, quam canonici*, Venetiis 1581, voce *certum*.

una conoscenza chiara ed evidente, si collega anche a un altro senso individuato da Alberico, il cui riferimento fondamentale è all'opposizione *claritas / obscuritas* e a quella *manifestum / non manifestum*, infatti si osserva: “Alibi dicitur, quod certum est clarum et manifestum ... Incertum est ergo obscurum et non manifestum”³⁹.

Si può forse comprendere come il concetto di apparenza, e quello ad esso relativo di conoscenza, si possa essere formato a partire da una riflessione legata a idee giuridiche sui mezzi di prova, in particolare mostrando un'interpretazione fortemente orientata a sottolinearne il senso di testimonianza. Prevale a questo proposito il riferimento a un mezzo di prova per ottenere conoscenza sulla base della percezione, ma una percezione che come si è visto esige determinati criteri al fine di garantire un legame tra apparire ed essere. Se tali aspetti nella formazione del concetto di apparenza possono essere accostati alla tradizione giuridica, nel riferimento alla capacità persuasiva dell'apparenza è forse possibile cogliere il confluire di una tradizione retorica che sembra innestarsi sul concetto di apparenza come testimonianza, presentando aspetti simili alla nozione di *argumentum* che prevale nella tradizione retorica ermagoreo-ciceroniana⁴⁰. Nella retorica giuridica ermagorea si predilige il mezzo di prova dell'*argumentum* rispetto a mezzi o segni fisici come la testimonianza⁴¹, aspetto che permane nella riflessione ciceroniana che condivide la stessa impostazione. Nel tentativo da parte di Cicerone di mantenere un connubio tra la tradizione aristotelica e quella ermagorea, si distinguono i *loci intrinseci* dai *loci extrinseci*, per cui da una parte perdura la distinzione aristotelica tra prove artificiali e non artificiali, ma dall'altra il concetto di prova è interpretato prevalentemente nel senso ermagoreo appunto di *locus* e *argumentum*. Inoltre è interessante notare che nella nozione ciceroniana di *locus*⁴² è centrale l'idea di *vis argumentativa* che, come anche Giuliani ha messo in luce, volge in senso logico un concetto retorico-giuridico. A differenza di Aristotele, pure nel caso dei *loci extrinseci* si coglie l'aspetto logico, in particolare nel concetto di *testimonium* di cui è interessante la definizione: “testimonium autem nunc dicimus omne quod ab aliqua re externa sumitur ad faciendam fidem”⁴³. Nel concetto autrecourtiano di apparenza non è presente alcun riferimento alla dimensione del far fede, a meno che non si intenda il concetto di *fides* in senso molto ampio per cui sembra compatibile con

³⁹ *Ibid.* Si veda anche la voce *incertum* in cui si osserva: “Incertum est obscurum et non manifestum ... Incertum dicitur, quod ignoratur ... Incertum dicitur, quod non potest probari”.

⁴⁰ Cfr. a tale proposito: A. Giuliani, *Il concetto di prova: contributo alla logica giuridica*, Milano 1961, pp. 89-100.

⁴¹ *Ivi*, pp. 62-65.

⁴² M.T. Cicerone, *Topica* 2.8, in W. Friedrich (cur.), *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*, I, 2, Leipzig 1907, p. 426: “... locum esse argumenti sedem, argumentum autem, rationem quae rei dubiae faciat fidem. Sed ex his locis in quibus argumenta inclusa sunt, alii in eo ipso de quo agitur haerent, alii adsumuntur extrinsecus”.

⁴³ *Ivi*, 19.73.

l'autrecourtiano riferimento all'apparenza piena, che funge da *regula e mensura* di ogni conoscenza. Ciò che sembra interessante in questi aspetti della tradizione retorica di derivazione ermagorea e ciceroniana è l'interpretazione per così dire argomentativa dei mezzi di prova, dei *loci*, il cui effetto persuasivo è implicito ed emerge appena dalle pagine dei *Topica* quando, richiamando il percorso svolto, Cicerone osserva: “qui ad persuadendum loci maxime valeant, dictum est in eis in quibus de omni ratione dicendi”⁴⁴. L'apparenza autrecourtiana presenta cioè una forza persuasiva intrinseca, ma non solo semplicemente per il suo essere una conoscenza chiara che proviene dai sensi e di cui si è vagliata la causa, come nei casi dubbi in cui potrebbe essere confuso l'apparire pieno con l'apparire di una immagine della cosa, nei casi cioè delle *experientiae* decettive. La forza persuasiva intrinseca dell'apparenza è tale anche perché essa è definitiva, cioè non dà adito a dubbi, quasi come se di per sé fosse degna di fede:

Ex praedictis igitur videtur probabilis conclusio proposita licet actus iudicandi et assentiendi stent cum falsitate, actus ultimatae apparentiae non, et quare sicut de aliis esset una persuasio, quia apparentia talis est principium fundamentale omnis veritatis scitae a nobis et ita tolleretur certitudo si sic esset quod staret cum non esse. Sed sic in actu iudicandi qui, etsi quando sit falsus, poterit iudicium quodammodo rectificari per istum actum⁴⁵.

Sia che si accosti l'apparenza piena autrecourtiana al *locus intrinsecus*⁴⁶ sia che la si accosti al *locus extrinsecus*, il passaggio dall'apparire all'essere è allora compiuto in virtù della intrinseca forza persuasiva dell'*apparentia in pleno lumine*, ma in definitiva entro l'ambito di una ricostruzione probabile del vero.

2.2. Per una teoria del normale

La delineazione del concetto di *apparentia*, la cui *mensura* è la *vera regula* del *lumen plenum*, sembra collocarsi entro un quadro retorico e giuridico pure se si pensa che, accompagnata a quella che si è definita la teoria autrecourtiana dei mezzi di prova, si trova una teoria del *normale* centrata sulla esclusione delle apparenze, o prove, non rilevanti. Tale sembra essere la funzione delle percezioni decettive, di cui certamente non bisogna dimenticare il senso all'interno del dibattito gnoseologico trecentesco⁴⁷. La discussione propriamente

⁴⁴ Ivi, 26.98.

⁴⁵ EO VI, p. 208 [R. O'Donnell, *Nicholaus of Autrecourt*, cit., p. 230, lin. 1-6].

⁴⁶ M.T. Cicerone, *Topica* 4.24: “Quae autem adsumuntur extrinsecus, ea maxime ex auctoritate dicuntur”.

⁴⁷ A questo proposito occorre sottolineare l'importanza dello scetticismo come riferimento costante nei pensatori tardomedievali per vagliare la validità delle diverse teorie della conoscenza, a proposito del quale si è parlato di “scetticismo come interlocutore” (vedi 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 2014, pp. 371-390), come pure della discussione sullo statuto delle

epistemologica assume una rilevanza retorico-giuridica quando si coglie il suo costituirsi a partire dagli aspetti legati non solo alla circostanzialità in cui in generale si pone in questione la verità di un fatto, ma anche appunto quando è possibile individuare come una sorta di metaforizzazione del procedimento conoscitivo all'interno di un sistema processuale di ricostruzione della verità.

È all'interno di tale contesto che acquisisce senso una teoria che mira a individuare le condizioni in cui si ha conoscenza di un fatto, anche tramite la distinzione tra mezzi di prova rilevanti e non rilevanti. Si è già accennato, quando ci si è soffermati sui concetti di *claritas*, di *evidentia* e di *certitudo*, al senso dei casi decettivi che acquisiscono ulteriore senso se considerati all'interno della definizione di una teoria del normale⁴⁸. Il procedere autrecourtiano a tale proposito è molto cauto. Egli definisce dapprima un ampio ambito di validità delle apparenze, osservando che ogni apparenza se considerata in se stessa è vera, cioè è portatrice di conoscenza, di un aspetto del reale. Poi l'ambito progressivamente viene ristretto nel momento in cui l'apparenza non è più considerata in se stessa, bensì in relazione al soggetto e alla realtà a cui si rivolge. Entro tale ambito Autrecourt inizia a distinguere l'apparire pieno dall'apparire di una immagine della cosa ed è a questo punto che si coglie la funzione delle illusioni, quasi al fine di delineare una teoria del normale. L'esclusione di determinati mezzi di prova, all'interno di una teoria dell'errore, si delinea nelle pagine autrecourtiane con la progressiva acquisizione che la definizione del vero, della coincidenza tra apparire ed essere, non si può dare che all'interno di un contraddittorio, nell'ambito disputativo della tradizione retorico-giuridica del confronto tra un *opponens* e un *respondens*. Non esiste un confronto diretto con la *res extra*, poiché proprio l'analisi dei casi decettivi consente di individuare da una parte un ambito di testimonianze, prove, non rilevanti, ma dall'altra di confermare che la ricerca si svolge costantemente nel confronto tra apparenze. Non solo si afferma la verità dell'apparenza se considerata in se stessa, non solo si afferma una distinzione tra un apparire pieno e uno parziale, ma l'incertezza, la possibilità del dubbio, rappresentata dall'apparire parziale, conduce alla consapevolezza che il concetto di realtà va ristretto alla *res fixa*, determinato non

intentiones, soprattutto in relazione alla questione della possibilità di una intellesione – diretta o mediata – dell'individuale (vedi ad esempio: C. Bérubé, *La connaissance de l'individuel au Moyen Age*, Montreal-Paris 1964; K. Tachau, *Vision and Certitude*, cit.; R. Fedriga, *Le migliori intenzioni. Una ricerca di storia delle idee*, Milano 2002 e O. Grassi, *Intenzionalità*, cit.).

⁴⁸ Sul legame tra teoria della prova e teoria del normale si veda ad esempio A. Giuliani, *Il concetto di prova*, cit., pp. 65-69, 95-97 e 119, per quanto riguarda la tradizione retorico-giuridica ermagorea e ciceroniana. Sulla importanza della nozione di *normalità* si può tenere presente anche il passo – in C. Perelman-L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, prefazione di Norberto Bobbio, Torino 2001, p. 76 – in cui essa viene descritta in rapporto a un gruppo di riferimento, accostabile alle circostanze dell'oggetto o del soggetto che generano fenomeni decettivi nelle pagine autrecourtiane: “essa dipende sempre dal gruppo di riferimento, cioè dalla categoria totale in rapporto alla quale essa viene stabilita. Occorre notare che questo gruppo, che è spesso un gruppo sociale, non è quasi mai esplicitamente designato”.

più dall'indubitabile aderire dell'apparire con l'essere, bensì dalla esigenza del contraddittorio, appunto dalla cooperazione di infiniti soggetti all'interno di una ipotetica controversia⁴⁹.

Si osservi quindi tale duplice funzione dei casi decettivi, da una parte per la costituzione di una teoria dell'errore e dall'altra per la delimitazione delle possibilità di conoscenza. Il primo aspetto si può meglio cogliere per i casi delle apparenze che provengono da un soggetto malato e da uno sano, oppure dal vedere rosso o bianco da parte di due soggetti distinti. La spiegazione autrecourtiana di questi casi illusori è descrittiva, cioè si ferma al fenomeno, non ne ricerca le cause – solo ipotizzate in termini atomistici – e presuppone il confronto tra apparenze di differenti soggetti, per determinare quali siano i soggetti autorevoli, quali siano le testimonianze affidabili. In tale senso si definisce dapprima la verità dell'apparire nei casi del febbricitante e del vedere rosso:

Nunc etiam presentetur cibus quem dicis dulcem febricitanti; est omnino sibi evidens in gustando quod illud quod gustat est amarum; non dico quod ille cibus sit amarum, sed illud quod gustat. Aliquis videt rubedinem ubi dicis albedinem esse; dico quod est sibi clarum et evidens rubedinem esse et sic in allis. Ista minor est de actibus experientiae; hoc experior in me⁵⁰.

Una volta definita la verità dell'apparire, di un apparire considerato in se stesso, secondo la esperienza interiore del soggetto, Autrecourt distingue tra un apparire pieno e un apparire parziale, che costituisce l'ambito in cui si determina la rilevanza dei mezzi di prova, secondo la loro capacità di cogliere la *res extra*. Il caso del sole che appare più piccolo della terra risulta da questo punto di vista emblematico. Esso presuppone la distinzione tra due tipi di fonti di conoscenza, ossia da una parte la visione limitata di un soggetto conoscente e dall'altra le conoscenze, che si presumono certe, della matematica, che sono capaci di correggere e rettificare le prime:

Et advertendum quod aliquando sic contingit quod intellectus habet illud in ratione apparentiae circa quod est actus iudicandi, 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 ita enuntiat quod totum illud quod videtur moverit ab oriente in occidentem est minus tota terra; et ita illud objectum circa quod est actus iudicandi est apud intellectum in ratione apparentiae, sed forsan non totum, de quo alias plenius inquiretur; et sic est falsitas in actu iudicandi licet non sit in actu apparentiae⁵¹.

In presenza di una contraddizione tra due tipi di conoscenza, l'apparire pieno e l'apparire parziale, si introduce un ulteriore aspetto, questa volta per

⁴⁹ Vedi A. Giuliani, *La controversia. Contributo alla logica giuridica*, Pavia 1966, p. 159.

⁵⁰ EO VI, pp. 202-204 [R. O'Donnell, *Nicholaus of Autrecourt*, cit., p. 228, lin. 29-33].

⁵¹ Ivi, p. 206 [R. O'Donnell, *Nicholaus of Autrecourt*, cit., p. 229, lin. 13-21].

determinare non la verità dell'apparenza considerata in se stessa, bensì la relazione con la *res extra*. Si tratta cioè del ruolo del giudizio, facoltà in cui il maestro lorenese individua la possibilità di errore ma anche la capacità di rettificare l'apparire. All'interno della concezione di apparenza come testimonianza, e di conseguenza di una teoria della rilevanza delle prove, la funzione del giudizio risulta determinante per vagliare, confrontare, discernere i mezzi affidabili e portatori di conoscenze al fine di ricostruire una verità fattuale, ricostruzione che si pone unicamente in ambito probabile.

Il caso dell'apparire del sogno in rapporto a quello della veglia è significativo per sottolineare la seconda funzione accennata a proposito dei casi decettivi, all'interno di quella che si è definita la teoria autrecourtiana del normale. Nicola sembra prendere in considerazione sia il rapporto tra l'apparire del sogno e quello della veglia, per cui quest'ultimo risulta più chiaro ed evidente, sia la loro relazione in differenti soggetti, al fine di determinare le condizioni normali di conoscenza, intese appunto in generale come ciò che appare accettabile per un gruppo di riferimento. Se questo esempio permette di determinare ulteriormente una idea di normalità, che funge quasi da criterio regolativo, è tuttavia indice della stessa fallibilità della conoscenza, cioè dell'assenza di qualsiasi criterio assoluto e definitivo, poiché – come si è già avuto modo di osservare a proposito di altre questioni – proprio nel momento in cui si è delimitato un ambito di certezza in cui sembra che propriamente si possa dare un'aderenza dell'apparire con l'essere, si proietta in un'altra dimensione la possibilità di criteri assoluti, mostrando come permanga nel pensiero autrecourtiano la consapevolezza della transitorietà, della contingenza e della fallibilità appartenenti a questo mondo e di conseguenza alla conoscenza umana:

Sic dicam in alio casu, puta in somno. Dico quod non; nam in vigilia mihi apparet quod ego possum bibere, loqui, audire etc., et quod hoc est intransmutabiliter et quiete, et ex talibus multis apparentiis innascitur conceptus certitudinis; non sic in alio casu. Et forsitan finaliter oporteret <dicere> quod non habemus plenam certitudinem de rebus, immo solum eam habet intellectus primus qui est mensura omnium intellectuum⁵².

Ma è proprio per la consapevolezza della contingenza, che mai può aspirare alla assolutezza, che si pone l'esigenza di un ambito in cui la conoscenza così come la prassi sia possibile. Inizia cioè a delinearsi il senso dell'idea secondo cui la probabilità del vero e dell'eternità delle cose sia da leggere come tentativo di rispondere a un'esigenza della conoscenza umana. Il passaggio tra apparire ed essere è posto ancora una volta in ambito probabile, non avendo una prova dimostrativa per concludere alla necessità della coincidenza tra conoscenza e realtà:

Nunc de minore hujus rationis qualiter eris certus? Si dicas quod apparet tibi

⁵² Ivi, p. 218 [R. O'Donnell, *Nicholaus of Autrecourt*, cit., p. 232, lin. 31-36].

absolute, igitur habeo quod apparentia absolute debet assumi ut medium ad concludendum; si dicas quia apparet in pleno lumine, revertetur quaestio ut prius. Unde in somno apparet clarissime quod videam aliquam personam, et tamen non video. Ad hoc esset unus modus dicendi quod nullum esset medium ad probandum conclusionem, sed conceptus certitudinis, qui habetur, habetur consecutione quadam naturali, non per modum conclusionis⁵³.

Tale passaggio è allora il frutto di una *consecutio quaedam naturalis*, di una *persuasio*, di una relazione cioè che mira non a una stabilità definitiva, bensì a un accordo tra una pluralità di soggetti, come è maggiormente evidente ad esempio nel caso del movimento della sponda.

Si può infine considerare un ultimo aspetto, ancora all'interno di una teoria della rilevanza delle prove, ossia quello della ammissibilità di una prova indiretta al fine della ricostruzione della verità di un fatto. Si determina cioè, in accordo con l'insegnamento di Belleperche, un'assimilazione tra prova indiretta e credenza e quindi l'esclusione di conoscenze che non sono dirette e immediate dal campo delle prove piene. È interessante notare come proprio in questo ambito compaia una concezione che non sembra risentire dell'insegnamento di Revigny, in cui come si è visto è centrale la ricerca delle cause della conoscenza. Nel caso estremo in cui Dio dice al cieco che il bianco è il colore più bello di tutti, Autrecourt tiene a sottolineare come la conoscenza del cieco non sia una conoscenza piena, cioè chiara, evidente e certa, bensì una credenza in quanto non si basa su una percezione diretta del fatto che viene asserito da una fonte peraltro indubitabile⁵⁴. La proposizione di Dio risulta assolutamente certa, in quanto è un *argumentum* proveniente da un'*auctoritas* pienamente degna di fede. Tuttavia non è così per la conoscenza che ne ha il cieco, in quanto il suo conoscere si basa non su quanto egli stesso ha esperito, bensì su quanto asserito da un soggetto in grado di conoscere perfettamente. Se il modello di riferimento fosse quello della epistemologia che sembra emergere dal discorso di Revigny, allora si potrebbe forse dire che il cieco ha propriamente conoscenza che il bianco è il colore più bello di tutti, perché risulterebbe assolutamente affidabile la sua *causa scientiae*. Tuttavia per Autrecourt non è così. Ancora una volta il maestro lorenese insiste sul criterio della esperienza, del convertire il proprio sguardo alle cose stesse, a ciò che appare immediatamente, accogliendo allo stesso tempo la distinzione aristotelica, ben presente nella tradizione dialettico-retorica medievale, tra conoscenze di esistenza, di essenza, di qualità: il cieco non può conoscere l'essenza o la qualità cui la sua affermazione si riferisce, ma conosce solo che le cose stanno come asserite da Dio⁵⁵.

Nel contesto della teoria della rilevanza delle prove, nella parte finale del

⁵³ Ivi, pp. 216-218 [R. O'Donnell, *Nicholaus of Autrecourt*, cit., p. 232, lin. 20-27].

⁵⁴ Ivi, *Prol.*, p. 36 [R. O'Donnell, *Nicholaus of Autrecourt*, cit., p. 184, lin. 29-38].

⁵⁵ Ivi I, p. 112 [R. O'Donnell, *Nicholaus of Autrecourt*, cit., p. 195, lin. 41-45]. Si noti come il caso del *caecus* sembri emblematico, pur in modo diverso nelle pagine autrecourtiane e in quelle dei civilisti, per affrontare questioni relative alla conoscenza indiretta.

Prologus, Autrecourt pone una distinzione tra le affermazioni accettate dalla maggioranza come principi auto evidenti e le proprie conclusioni che invece si discostano dalla opinione comune. I maestri aristotelici assumono come principi autoevidenti le conclusioni di Aristotele che, secondo il maestro lorenese, non raggiungono neppure il carattere di probabilità. Tuttavia sembra che Autrecourt assimili questo tipo di conoscenza, che non si basa su una esperienza diretta e immediata di come stanno le cose, a quella che in campo giuridico può essere considerata una conoscenza per fama, a un tipo di conoscenza cioè che non è propriamente una conoscenza indiretta, come nel caso del cieco considerato sopra, ma tuttavia non si identifica totalmente con la prova piena. Si tratta cioè del caso in cui qualcuno asserisce che nella situazione in cui egli si trova c'è un'opinione prevalente, un'opinione condivisa dalla maggioranza⁵⁶.

A proposito della confluenza di molteplici tradizioni nella teoria autrecourtiana della conoscenza si è visto quindi come la centralità del criterio della certezza dell'apparire pieno rinvii al contesto orleanese degli anni venti, probabilmente in linea con l'insegnamento di Belleperche. Inoltre, solo nel caso dell'*apparentia in pleno lumine* il concetto autrecourtiano di prova sembra assumere il valore di *argumentum*, secondo la tradizione retorica ermagoreo-ciceroniana, a proposito della *persuasio*. Infine residui della riflessione del Revigny si possono ritrovare nel ricorso autrecourtiano alla *causa scientiae*, che sembra presente nel pensiero di Nicola solamente nel caso di una controversia in cui apparenze, oppure interpretazioni di una legge, si contraddicano e non si sia in presenza di altro criterio per dirimere la questione. Entro questa teoria della conoscenza in cui sembrano confluire molteplici tradizioni, si è visto pure come risulti centrale l'ambito probabile della verità e la finalità pratica, come si vedrà, rivolta alla costituzione della *communitas*.

2.3. Dall'*apparentia* alla *communitas*

Nel pensiero autrecourtiano l'idea di *communitas* sembra avere un ruolo decisamente rilevante comparando a più livelli di riflessione. Si è visto come a livello del *videre* si costituisca l'idea di una *communitas*, intesa come collettività di

⁵⁶ Cfr. Ivi, *Prol.*, p. 42 [R. O'Donnell, *Nicholaus of Autrecourt*, cit., p. 197, lin. 31-38]: "Et si hoc reputaverunt esse principium quod non est principium ut apparet manifeste per Aristotelem, quem omnino insequuntur, ita non est longe a verisimilitudine quin in aliis uniformiter se habeant, ut praecipue argumenta non habentes, ut semper usi Aristotelis conclusionibus tanquam principiis, dicant quod homines negant principia, ubi homo asserit conclusiones veras, licet a consuetis remotas. Haec ergo quisque dimittat et animae suae persuadere curet quod verus philosophus viam vulgi deserens non debet accipere aliqua pro principiis eo quod famosa sint". La nozione di testimonianza *de fama* in ambito giuridico, presenta certamente molte articolazioni e coinvolge differenti questioni. In questo contesto tuttavia interessa solamente segnalare che forse Nicola quando parla di conoscenza per fama a proposito delle conclusioni di Aristotele accettate dai maestri delle arti come principi, probabilmente sta pensando al senso giuridico del termine. A proposito di tale concetto giuridico, si può vedere ad esempio: A. Bassani, *Sapere e credere*, cit., pp. 145-158.

soggetti conoscenti la cui funzione è determinante per la ricerca del vero sensibile. Nelle pagine autrecourtiane, soprattutto nei trattati finali dell'*Exigit ordo*, l'autore arriva a formulare l'idea di una molteplicità di intelletti capaci di cogliere diversi aspetti del reale, intelletti che si differenziano per il grado di chiarezza con cui riescono ad attingere la realtà in sé – che almeno a partire dall'ottavo trattato risulta decisamente irraggiungibile per l'uomo – quasi radicalizzando l'idea di collettività di soggetti di conoscenza che compare nelle pagine del sesto trattato, quando il problema centrale è quello della percezione sensibile. Oltre al livello del *videre* il concetto di *communitas* sembra costituirsi, sempre a partire dalla nozione centrale di *apparentia*, a livello del *dicere*, in modo particolare quando emerge il carattere controversistico della ricerca del vero, condotta nel confronto diretto entro la comunità scientifica di riferimento. In un altro aspetto del pensiero autrecourtiano sembra compiersi il passaggio dall'*apparentia* alla *communitas*, quando cioè si parla di comunità non solo come di un concetto teoretico, cui ricorrere nella ricerca del vero, ma anche come di un concetto pratico, in ordine della costituzione della società civile, in cui il legame tra gnoseologia e diritto si determina anche come legame prassico.

Un punto in cui si mette in evidenza il passaggio dall'*apparentia* alla *communitas*, dalla prospettiva della prassi, è la *Prima epistola* di Nicola al francescano Bernardo d'Arezzo⁵⁷. L'argomento principale della lettera rientra nelle discussioni post-scotiste legate alla possibilità di una conoscenza intuitiva del non esistente. Mentre il francescano ne ammette la possibilità nel solo caso di cause soprannaturali, cioè nel caso in cui Dio stesso produca in un soggetto conoscente la conoscenza di una cosa che non esiste, Nicola argomenta in senso contrario, mostrando le assurdità che potrebbero derivare da una simile concezione e sostenendo invece la coincidenza tra apparire ed essere. Secondo Autrecourt la posizione di Bernardo condurrebbe a non avere più alcuna certezza circa il legame tra conoscenza e realtà, condurrebbe cioè a uno scetticismo radicale non solo a proposito della conoscenza degli oggetti esterni, bensì anche della conoscenza che un soggetto può avere di se stesso, ma soprattutto, porterebbe a conseguenze disastrose per la vita associata.

La tesi di Bernardo, secondo Autrecourt, comporterebbe la distruzione del vivere associato, a cominciare da ciò che secondo Nicola costituisce la base e la condizione della società civile e politica, ossia la validità della testimonianza nei tribunali e di quella degli Apostoli sulla Crocifissione e sulla Resurrezione di Cristo. Si legge nelle sferzanti righe che portano alla conclusione delle critiche al francescano aretino:

Item, dicta vestra videntur ad destructionem civilitatis et politic, quia, si testes

⁵⁷ Si segnalano due edizioni, la prima con traduzione inglese e la seconda con traduzione francese, entrambe basate sulla edizione critica del testo a cura di De Rijk: Nicholas of Autrecourt, *Nicholas of Autrecourt: his correspondence with master Giles and Bernard of Arezzo: a critical edition from the two Parisian manuscripts with an introduction, English translation, explanatory notes and indexes*, L.M. de Rijk (cur.), Leiden 1994 e Nicholas d'Autrecourt, *Correspondance*, cit.

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 aliis⁵⁸.

Il tipo di prova a cui Nicola fa cenno è proprio la testimonianza *de viso*, la testimonianza cioè che dovrebbe essere portatrice del massimo grado di conoscenza, quella su cui ci si è soffermati a proposito del concetto di *apparentia in pleno lumine*. Per il maestro lorenese tale testimonianza dovrebbe condurre alla possibilità della ricostruzione della verità di un fatto e risulta evidente il motivo per cui, proprio a livello della prassi, sarebbe distruttiva una posizione che introduca dubbi radicali che rendono impossibile discernere se una conoscenza intuitiva conduca oppure no alla conoscenza della cosa esterna. Risulta interessante che l'esigenza pratica che appartiene propriamente all'ambito del diritto venga accostata da Autrecourt a contenuti di fede a proposito della testimonianza degli Apostoli. Come si legge fin dalle pagine di Agostino, gran parte delle nostre conoscenze – a cominciare da quelle geografiche e storiche – si basano sulla fiducia non solo che i nostri sensi non ingannino, ma anche che la testimonianza concorde degli altri uomini sia degna di fede⁵⁹. Da questo punto di vista è interessante notare come Autrecourt sembri implicitamente basare la conoscenza di alcuni contenuti di fede su un tipo di testimonianza da cui dipende la ricostruzione di fatti nei tribunali e nella storia: certi eventi come la Crocifissione e la Resurrezione di Cristo sono creduti sulla base di testimonianze oculari, ossia basate sulla visione, poi riportate in scritture e tramandate nei secoli. Tuttavia ciò che qui interessa sottolineare è la funzione in ordine della costituzione della società civile e politica su cui Nicola sembra porre l'accento.

Nelle pagine autrecourtiane è possibile individuare la sottolineatura di una funzione del cristianesimo a livello per così dire pratico, non solo nel contesto della *Prima epistola*, ma anche in un altro passo del *Tractatus* secondo cui la legge cristiana “*quae inter omnes honestissimum modum vivendi complexa est*”⁶⁰, in cui il cristianesimo sembra avere una eminente funzione civile, entro cui la figura del filosofo stesso ha un ruolo centrale, poiché il suo più alto compito si

⁵⁸ *Epistola ad Bernardum*, I.14.

⁵⁹ Augustinus, *De trinitate*, in J.-P. Migne, *Patrologia Latina*, XLII, Paris 1841, XV.12.21: “Sed absit a nobis ut ea quae per sensus corporis didicimus, vera esse dubitemus: per eos quippe didicimus caelum et terram, et ea qui in eis nota sunt nobis, quantum ille qui et nos et ipsa condidit, innotescere nobis voluit. Absit etiam ut scire nos negemus, quae testimonio didicimus aliorum: alioquin esse nescimus Oceanum; nescimus esse terras atque urbes, quas celeberrima fama commendat; nescimus fuisse homines et opera eorum, quae historica lectione didicimus; nescimus quae quotidie undecumque nuntiantur, et indiciis consonis constantibusque firmantur; postremo nescimus in quibus locis, vel ex quibus hominibus fuerimus exorti; quia haec omnia testimoniis credidimus aliorum. Quod si absurdissimum est dicere; non solum nostrorum, verum etiam et alienorum corporum sensus plurimum addidisse nostrae scientiae confitendum est”.

⁶⁰ *EO, Prolog.*, p. 26 [R. O'Donnell, *Nicholaus of Autrecourt*, cit., p. 181, lin. 39-40].

realizza come guida del popolo verso il Bene⁶¹.

Si comprende allora come la teoria autrecourtiana della conoscenza non solo presenti aspetti che sembrano segnalare il confluire di tradizioni retoriche e giuridiche, ma sia anche teoricamente orientata da motivazioni retoriche e giuridiche. Sembra cioè emergere come l'esigenza pratica sia il motivo determinante per un fondamento della conoscenza e della ipotesi di una filosofia della natura che si pone in termini retorici per la costituzione della *communitas* e per condurla rettamente.

3. Per concludere. Un dialogo tra saperi

Si è visto come il pensiero filosofico autrecourtiano – anche se certamente si inserisce all'interno del dibattito filosofico della prima metà del Trecento, in particolare a proposito di questioni gnoseologiche come quella della conoscenza diretta del reale – si ponga in stretta relazione con l'ambito giuridico, riprendendone in parte alcuni motivi di riflessione. Il pensiero di Jacques de Revigny ha forse avuto una certa incidenza non solo per la posizione del problema circa l'interpretazione della legge, quando Autrecourt discute le regole per un retto giudizio, ma anche per la genesi del concetto di *apparentia*, soprattutto nel caso della mancanza di un criterio dirimente quando le apparenze sono in contraddizione tra loro. La tradizione post-accursiana probabilmente attraverso la mediazione del contesto orleanese ha forse portato alla definizione dei criteri fondamentali dell'apparenza piena quali la *claritas*, l'*evidentia* e la *certitudo*, contribuendo pure alla posizione del problema circa il rapporto tra apparire ed essere.

Le considerazioni precedenti hanno condotto a individuare un ulteriore concetto molto importante nel pensiero autrecourtiano che si ripresenta sia a livello del *videre*, nell'ambito della percezione, e del *dicere*, nell'ambito del confronto della disputa, sia a livello della riflessione teoretica e di quella pratica. Si tratta cioè del concetto di *communitas*, che forse consente di fondare *retoricamente* l'esigenza della coincidenza tra conoscenza e realtà come pure l'ipotesi, su cui ora non ci si può soffermare, di una natura ordinata secondo armonia e proporzioni all'interno dell'ipotesi atomistica di spiegazione dei fenomeni naturali, anch'essa sostenuta come probabile. Da questo punto di vista il passaggio del prologo a proposito dell'alto compito dei filosofi di condurre il popolo a Dio, apparendo essi stessi *sicut specula sine macula* della sua Bontà⁶², acquisisce un ruolo decisamente centrale. Sia per quanto riguarda la conoscenza sia per quanto riguarda la filosofia della natura, si tratta di proporre una teoria che favorisca la vita associata e che dia all'uomo un senso nell'ordine

⁶¹ *Ibid.* [R. O'Donnell, *Nicholaus of Autrecourt*, cit., p. 182, lin. 3-9].

⁶² Cfr. *EO, Prolog.*, p. 26 [R. O'Donnell, *Nicholaus of Autrecourt*, cit., p. 182, lin. 8-9]. È significativo che appena dopo Autrecourt commenta: "Iste est finis, ista est intentio mea".

dell'universo.

Il pensiero autrecourtiano sembra perciò proporre una filosofia come *discorso retorico* non solo per gli elementi della tradizione retorica ermagorea, ciceroniana e quintiliana su cui ci si è soffermati⁶³, ma anche dal punto di vista teoretico. Dalla prospettiva autrecourtiana l'ipotesi della eternità delle cose risulta essere fondamentale perché pare dare un senso alla esistenza dell'uomo, il quale, se vedesse invece che le cose passano dall'essere al non essere, si affliggerebbe (*tristabuntur*)⁶⁴.

Altri punti del *Tractatus* sembrano proporre tesi o argomenti volti preparare l'intelletto degli uomini ad accettare la tesi dell'eternità⁶⁵. In un passo del *Prologus* Autrecourt mostra di avere ancora una volta grande attenzione per le circostanze, in questo caso circostanze in cui si cala una teoria filosofica. Con un apparato concettuale aristotelico, il maestro lorenese fa comprendere che il motivo per cui i *reverendi patres* hanno permesso che i più accettassero acriticamente le conclusioni di Aristotele potrebbe essere stato che queste consentirebbero di distogliersi dai piaceri del corpo per volgersi alla speculazione. Secondo Autrecourt si tratta certamente di una motivazione importante, ma che ha ottenuto, nel contesto in cui egli vive, il risultato di un eccessivo intellettualismo, per cui gli uomini anziché volgersi alla conoscenza delle cose stesse, sono attenti solo a chiarire e commentare le conclusioni di Aristotele, assunte come principi⁶⁶. La maggioranza sembra quindi avere una conoscenza indiretta delle conclusioni di Aristotele, a cui Autrecourt contrappone il criterio dell'esperienza volto alla conoscenza diretta delle cose stesse. Anche in questo caso sembra emergere una progettualità teorica e pratica più ampia: è in questo senso che il suo pensiero sembra diventare "discorso retorico" la cui alta finalità è quella a cui dovrebbe condurre il *philosophus*, come suo più alto compito nella storia.

Da un punto di vista teorico, l'intersecarsi di motivi di fondo, di ambiti di riflessione, come si è visto al limite tra teoria della conoscenza, retorica e diritto, hanno condotto a individuare una possibile ispirazione originaria del pensiero del maestro lorenese che si può definire con l'espressione "filosofia come discorso retorico". Il pensiero autrecourtiano presenta anche un particolare interesse dal punto di vista storico, in quanto può forse contribuire a riflettere

⁶³ Non ci si può soffermare più a lungo su questo aspetto, ma è importante sottolineare il probabile persistere di questa tradizione retorica anche per la nozione di *persuasio* che compare poco nelle pagine autrecourtiane, ma che risulta essere molto significativa. Si segnala brevemente solo il caso dell'apparenza *in pleno lumine* che ha in se stessa una forza persuasiva capace di condurre immediatamente all'assenso. Tuttavia si tratta di una forza persuasiva non come quella della rappresentazione catalettica degli stoici, bensì come quella a cui potrebbe condurre all'assenso un discorso retorico il cui ambito è appunto il probabile. Vedi EO VI, p. 208 [R. O'Donnell, *Nicholaus of Autrecourt*, cit., p. 230, lin. 1-6].

⁶⁴ Cfr. EO I, p. 64 [R. O'Donnell, *Nicholaus of Autrecourt*, cit., p. 203, lin. 43-48].

⁶⁵ Cfr. ad esempio EO I, p. 112 [R. O'Donnell, *Nicholaus of Autrecourt*, cit., p. 196, lin. 10-15].

⁶⁶ Cfr. EO, *Prol.*, p. 38 [R. O'Donnell, *Nicholaus of Autrecourt*, cit., p. 185, lin. 3-16].

sul “dialogo tra saperi” nel mondo tardomedievale, dialogo che sembra svolgersi non solo in senso cronologico, appunto in riferimento a tradizioni differenti, ma anche tra diversi luoghi e discipline. Il passaggio dalle arti del *trivium* alle discipline superiori quali il diritto e la teologia è senz’altro frequente per la stessa struttura istituzionale, ma il caso di Autrecourt aggiunge un’ulteriore prospettiva da cui osservare il “dialogo tra saperi”, in quanto le tradizioni retorica e giuridica hanno contribuito a delineare un determinato pensiero *filosofico*.