

*Sensi, immaginazione e intelletto. Un'analisi delle forme
conoscitive nel De origine rerum praedicamentium*

ANDREA COLLI

De origine rerum praedicamentium is generally known as a work of categorical ontology; nevertheless, the fact that Dietrich of Freiberg attributed to the intellect a peculiar constitutive function bring us to a whole rethinking of the gnoseological thought. With this regard, the analysis of the imagination and of the perception proposed in the last chapter of the work consents to find out clearly the purposes pursued by Dietrich with this peculiar noetic concept.

Keywords: *Dietrich of Freiberg, intellect, categories, image.*

1. *Tra ontologia categoriale e gnoseologia*

Il *De origine rerum praedicamentium* costituisce senza dubbio un'opera filosofica non convenzionale per la struttura non particolarmente organica, che la differenzia profondamente dallo stile argomentativo delle *quaestiones*, delle *summae* e dei *commentari*, e per la scarsa predisposizione ad essere collocata in un preciso ambito epistemologico. Le linee di ricerca tracciate nei primi paragrafi del proemio presentano infatti uno scenario teorico piuttosto complesso che, per ovvie ragioni, non sarà considerato nella sua interezza¹: sebbene il proposito di veri-

¹ Per un'analisi dettagliata del *De origine rerum praedicamentium* si veda in modo particolare K. Flasch, *Dietrich von Freiberg. Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300*, Vittorio Klostermann, Frankfurt 2007, pp. 109-165. La monografia sintetizza e amplia numerosi studi precedenti tra cui vanno certamente ricordati K. Flasch, *Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg*, «Kant Studien», LXIII, 1972, pp. 182-206; Id., *Einleitung*, in Dietrich von Freiberg, *Opera omnia*, III, Felix Meiner Verlag, Hamburg

ficare l'origine delle *res praedicamentales*² costituisca un indizio valido per collocare il trattato all'interno del frequentato dibattito sull'ontologia categoriale, la successiva attribuzione di una *ratio causalis* all'intelletto umano costringe inevitabilmente anche ad un'analisi approfondita del modello conoscitivo di riferimento³.

Secondo Dietrich di Freiberg l'*intellectus* non si limiterebbe a svolgere un'attività logico-riflessiva su un dato conosciuto (*res secundae intentionis*), ma si caratterizzerebbe piuttosto come principio causale nei confronti degli *entia primae intentionis*⁴, fino a determinarne la *quidditas*⁵. In questa prospettiva dunque la *res* extramentale non può più essere considerata nella sua completezza, senza fare riferimento ad un *aliud genus apprehensionis* che non consiste nel «patire» la cosa (*intelligere est quoddam pati*)⁶, ma nel costituirla attivamente come oggetto conoscibile⁷.

Gli studi critici si sono soffermati prevalentemente sull'analisi delle conseguenze di una tale concezione noetica sul modello categoriale aristotelico, mentre molto più raramente hanno focalizzato l'attenzione sui criteri con cui Dietrich inserisce il «suo» intelletto all'interno di un sistema gnoseologico più articolato, che deve tener conto della specificità di altre forme conoscitive, quali per esempio la sensazione e l'immaginazione. Per questa ragione la presente ricerca intende offrire un'analisi della

1983, pp. XV-LXXXV; Id., *Bemerkungen zu Dietrich von Freiberg, De origine rerum praedicamentalium*, in Id., *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1984, pp. 34-45

² Dietrich von Freiberg, *De origine rerum praedicamentalium*, prooemium, 2, in Id., *Opera omnia*, III, a cura di L. Sturlese, *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, Felix Meiner Verlag, p. 137: «Sunt autem primae entis partes rerum praedicamentalium genera. De his igitur aliquid in generali considerandum, de origine videlicet et ratione rerum praedicamentalium».

³ Ivi, 9, pp. 137-138: «In quinta declaratur quiddam, quod similiter in praecedentibus supponebatur, scilicet quomodo intellectus respectu aliquorum entium habeat modum causalis principii eo, quod quaedam sunt entia primae intentionis, quae constituuntur operatione intellectus secundum philosophos et maxime Peripateticos, quorum sententiam, quantum intelligere potui, in consideratione huius negotii adnotavi».

⁴ Ivi, V, 1, p. 181: «Considerandum autem et hoc, quod supra suppositum est et aliquo modo ostensum, scilicet quod entia aliqua, quae sunt res primae intentionis ordinabiles in genere, constituuntur per intellectum». Sulla distinzione tra *res primae intentionis* e *res secundae intentionis* nella filosofia di Dietrich di Freiberg si vedano tra gli altri A. De Libera, *La problématique des 'intentiones primae et secundae' chez Dietrich de Freiberg*, in K. Flasch, *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Meiner Verlag, Hamburg 1984, pp. 68-94; D. Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Klostermann, Frankfurt 2002, pp. 146-183.

⁵ Ivi, V, 26, pp. 187-188.

⁶ Aristoteles, *De anima*, III 4, 429 a 13 – 14, 429 b 24 – 25.

⁷ Dietrich von Freiberg, *De origine*, cit., V, 26, pp. 187-188.

struttura conoscitiva teodoriana attraverso una rilettura dei passaggi del *De origine*, in cui emergono con maggior chiarezza le somiglianze e le differenze tra i diversi procedimenti gnoseologici, per formulare infine un'ipotesi sulla destinazione epistemologica dell'opera.

2. Quattro obiezioni alla ratio causalis dell'intelletto

Al quinto e ultimo capitolo del *De origine* è affidata la trattazione delle funzioni dell'intelletto e in modo particolare il compito di dimostrare la sua funzione costitutiva nei confronti delle *res primae intentionis*. Sebbene la singolare *ratio causalis* sia stata tematizzata nei capitoli precedenti, Dietrich avverte la necessità di fornire alcuni chiarimenti, che consentano non solo di chiarire più precisamente la sua lettura del sistema categoriale aristotelico, ma anche di individuare le caratteristiche che contraddistinguono la sua concezione gnoseologica. Per questa ragione sceglie di introdurre la dimostrazione, formulando quattro interrogativi che potrebbero metterne in crisi i fondamenti:

In primo luogo perché l'intelletto è una certa facoltà passiva, la cui ragione non consiste nel fare qualcosa, ma nel subire: secondo il Filosofo infatti «intendere» è in certo qual modo «subire». In secondo luogo perché tutti questi enti che provengono dalla ragione e dall'intelletto, sembra che siano realtà di ragione e realtà di seconda intenzione, quali non sono quegli enti di cui si è detto sopra, che derivano dall'atto dell'intelletto e nondimeno sono enti di prima intenzione ordinabili in un genere. In terzo luogo perché dall'operazione dell'intelletto nulla viene posto nella realtà o intorno alla realtà al di fuori dell'intelletto, ma l'entità di tali enti consiste nella sola apprensione. In quarto luogo perché, come attraverso l'intelletto si apprende qualcosa circa una realtà, così attraverso l'immaginazione; tuttavia non consegue che una realtà sia come viene appresa attraverso l'immaginazione o che da ciò abbia ragione di ente. Così quindi sembra essere riguardo all'intelletto, che cioè neppure per apprensione del medesimo le cose abbiano una qualche ragione di ente⁸.

⁸ Ivi, V, 5-8, p. 182: «Primo quidem, quia intellectus est quaedam virtus passiva, cuius ratio est in agendo aliquid, sed in patiando: Secundum Philosophum enim intelligere est quoddam pati. Secundo, quia omnino ea, quae sunt a ratione et intellectu, videntur esse res rationis et res secundae intentionis, qualia non sunt ea entia, de quibus supra dictum est, quod sunt ab actu intellectus et nihilominus entia primae intentionis ordinabilia in genere. Tertio, quia ex operatione intellectus nihil ponitur in re vel circa rem extra intellectum, sed talium entitas in sola apprehensione consistit. Quarto, quia sicut per intellectum aliquid apprehenditur circa rem, ita per imaginationem; non tamen sequitur, quod res sit, sicut apprehenditur per imaginationem, vel quod ex hoc habeat rationem entis. Sic igitur videtur se habere circa intellectum, ut nec per ipsius apprehensionem habeant aliquam rationem entis».

Il contenuto delle quattro critiche documenta uno spostamento del centro di interesse della trattazione da una prospettiva strettamente ontologica, in cui l'influenza del sistema categoriale aristotelico non viene mai messa in discussione, ad un livello di indagine dove al contrario sono proprio le soluzioni gnoseologiche proposte nel *De anima* ad essere criticate. Le obiezioni accentuano l'incomunicabilità tra attività intellettuale e realtà extramentale, soffermandosi sull'univocità della relazione conoscitiva: in base al ragionamento aristotelico, riportato da Dietrich, sarebbe infatti la *res* a modificare l'intelletto, la cui operatività resterebbe circoscritta alla produzione di realtà logico-matematiche.

Alla luce di queste premesse risulta dunque ancor più evidente come l'interesse teodoriciano non sia costituito unicamente dalla necessità di inserire l'attività noetica nel sistema di determinazione delle *res praedicamentales*, affiancando la sua funzione causale a quella naturale, ma più radicalmente dall'esigenza di ripensare la natura stessa dell'intelletto in relazione ad altre dinamiche conoscitive, problema che tra l'altro sarà ampiamente sviluppato nel *De intellectu et intelligibili*⁹, trattato scritto a pochi anni di distanza dal *De origine*.

Anche le dimostrazioni con cui Dietrich difende le sue tesi sembrano dunque tener conto di questa nuova prospettiva, poiché mentre le risposte alle prime tre obiezioni fanno riferimento ad un'argomentazione di tipo metafisico, l'ultima si distingue proprio perché rende esplicite le relazioni tra i diversi gradi di conoscenza che caratterizzano l'agire umano. Nei primi tre casi infatti Dietrich invita a prendere in considerazione l'impossibilità che un ente perfetto e «spirituale» come l'intelletto possa sottomettersi all'imperfezione fisica della natura, ricorrendo così ad una dimostrazione di carattere assiologico¹⁰, che tuttavia non sembra essere sufficientemente esaustiva, come dimostra il fatto che immaginazione e sensazione, pur essendo disposizioni conoscitive dell'uomo e pertanto «spiritualmente» superiori alla natura, non godono del medesimo statuto dell'intelletto, ma al contrario sono legate alla logica dell'*intelligere est quoddam pati*.

⁹ Cfr. Dietrich von Freiberg, *De intellectu et intelligibili*, in Id., *Opera omnia*, I, a cura di K. Flasch, *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, Felix Meiner Verlag, III, 31, 1, p. 202: «In nobis autem sunt aliter. Cuius ratio est, quia habemus virtutes cognitivas alterius modi. Habemus enim sensum, imaginativam, memorativam, cogitativam et super omnia intellectivam. Sufficiat autem ad praesens agere de cogitativa, quam rationem particularem dixi, et intellectiva proprie dicta, quae est ratio universalis loquendo de universalibus secundum propriam eius acceptionem, ut paulo ante dictum est». Cfr. F.-X. Putallaz, *La connaissance de soi au XIII^e siècle. De Matthieu d'Aquasparta a Thierry de Freiberg*, Vrin, Paris 1991, pp. 313-316.

¹⁰ Per un quadro sintetico delle risposte alle prime tre obiezioni si veda K. Flasch, *Dietrich von Freiberg*, cit., pp. 126-128.

Ma si può ragionevolmente sollevare una domanda. Vediamo infatti in modo simile in altre facoltà apprensive, come nel senso, nell'immaginazione, ecc., che sono enti più formali dei loro oggetti, perché sono in un certo modo connesse con la vita ed hanno un essere spirituale, sebbene di grado inferiore all'intelletto; tuttavia è assurdo ammettere che tali facoltà abbiano ragione di causa rispetto ai loro oggetti, anzi è piuttosto il contrario, come afferma Aristotele nel II libro del *De anima*¹¹.

3. Sensazione e immaginazione

La scelta di formulare una delle quattro obiezioni, facendo riferimento alla funzione conoscitiva dell'immaginazione, ha il preciso scopo di chiarire i confini tra conoscenza intellettuale e altre forme gnoseologiche. Se infatti la superiorità assiologica viene considerata criterio valido per stabilire l'attività o la passività in una relazione conoscitiva, sarà necessario estendere le medesime proprietà attribuite all'intelletto anche all'immaginazione e alla percezione, in quanto, seppur con scarto minore, possono essere considerate facoltà ontologicamente superiori all'oggetto della loro conoscenza. Allo stesso tempo però una simile conclusione non renderebbe completamente ragione dell'effettiva relazione che si instaura tra il dato percepito o immaginato e le facoltà umane, che al contrario sembrano comportarsi in modo assolutamente ricettivo:

Infatti vi sono alcune, la cui apprensione consiste nell'essere mosse da qualcosa, che ha ragione di oggetto, il cui movimento per così dire quasi fisico arriva all'organo del senso attraverso un medio e di conseguenza all'immaginazione. E così accade che tali organi siano nell'ultima disposizione a che in loro sia prodotta in atto la forma del senso e dell'immaginazione da un altro più formale principio vitale intrinseco mediante lo spirito che scorre nei nervi e che nasce da tale principio, per essere lo strumento del movimento e del senso. E ciò trae chiaramente dal Filosofo nel II libro del *De anima*, cioè per quanto riguarda l'effetto delle cose sensibili sugli organi dei sensi; e circa l'ultimo completamento delle forme sensitive nel modo che si è detto, si evince dal Commentatore nello stesso passo. Questo sia detto senza pregiudizio, secondo il pensiero di questi filosofi; col quale pensiero concorda anche Agostino in molti passi¹².

¹¹ Dietrich von Freiberg, *De origine rerum praedicamentaliū*, cit., V, 22, p. 186: «Sed potest hic rationabiliter quaeri. Videmus enim similiter in aliis virtutibus apprehensivis, utpote in sensu, imaginatione et cetera, quod sunt entia formaliora suis obiectis, cum sint quaedam vitae, et esse spirituale habent, quamvis gradu inferiore ab intellectu; absurdum tamen est ponere huiusmodi virtutes habere rationem causae respectu obiectorum suorum, immo potius est e converso, ut dicit Philosophus II *De anima*».

¹² Ivi, V, 24, p. 186: «Quaedam enim sunt, quarum apprehensio consistit in moveri ab aliquo, quod habet rationem obiecti, cuius quasi quaedam physica motio pervenit per medium ad organum sensus, et per consequens imaginationem. Quo fit huiusmodi

In primo luogo dunque Dietrich si limita a descrivere la dinamica percettiva, mostrando come i sensi costituiscano il terminale di un movimento innescato dagli oggetti, che giunge alle facoltà percettive grazie alla mediazione immaginativa. Quindi, con il duplice scopo di salvaguardare la superiorità delle facoltà umane e giustificare l'attuazione effettiva dei processi conoscitivi, il filosofo domenicano propone una soluzione teorica che recupera la nozione di passività contenuta in alcuni passaggi del *De anima*, senza che questo lo costringa a postulare una completa sottomissione delle forme conoscitive umane al dato percepito. La conciliazione di queste due prospettive, apparentemente contraddittorie, avviene grazie alla formulazione di una «teoria dell'anticipazione» secondo la quale l'atto percettivo si completa solo per l'intervento del soggetto che «anticipa» formalmente l'effetto degli oggetti sensibili sui sensi. Sebbene dunque l'ingenuità dell'attività sensoriale induca a pensare che gli organi di senso siano sottomessi all'attività delle cose sensibili (*in moveri ab aliquo, quo habet rationem obiecti*), un'analisi più attenta svela che le facoltà percettive sono, al contrario, il terminale di un'operazione intrinseca (*principium vitale intrinsecum*) che determina formalmente il dato percepito. Per sostenere questa breve ma complessa descrizione della dinamica percettiva, Dietrich fa riferimento a due influenze filosofiche differenti: il *De anima* serve infatti a chiarire il processo di risalita dagli oggetti sensibili agli organi di senso, mentre il *Commento* di Averroè, ma molto più significativamente il *De Genesi ad litteram* di Agostino¹³, documentano la funzione anticipatrice dell'animo umano.

Il contributo della filosofia agostiniana risulta dunque decisivo, perché non si limita solamente a fornire ulteriori argomentazioni per giustificare la superiorità assiologica del soggetto conoscente rispetto all'oggetto conosciuto, ma descrive direttamente la relazione percettiva, ravvisando nel metodo gnoseologico gli spazi per modificare o quantomeno integrare l'*intelligere est quoddam pati* aristotelico. Secondo Agostino l'anticipazione avviene così rapidamente che uno sguardo ingenuo è

organa sint in ultima dispositione, ut in eis fiat forma sensus in actu et phantasiae ab aliquo formaliore intrinseco vitali principio mediante spiritu decurrente in nervis, qui ab huiusmodi principio oritur, ut sit instrumentum motus et sensus. Et hoc manifeste habetur a Philosopho in II De anima, videlicet quantum ad effectum rerum sensibilium in organis sensuum; de ultimo autem complemento formarum sensitivarum eo modo, quo dictum est, habetur a Commentatore in eodem loco. Hoc autem absque praeiudicio ex sententia horum philosophorum dictum sit; in quam sententiam etiam Augustinus consentit in multis locis».

¹³ La condivisione teodoriciano-agostiniana della soluzione di Agostino è ulteriormente documentata in un ampio passaggio del *De visione beatifica*. Cfr. Dietrich von Freiberg, *De visione beatifica*, in Id., *Opera omnia*, I, a cura di K. Flasch, cit., I.1.2.2.1-2, p. 24.

indotto a pensare che i sensi si limitino a subire le impressioni suscitate dalle cose sensibili, al contrario un attento osservatore è costretto ad ammettere che non è il corpo a formare un'immagine nello spirito, ma piuttosto è lo spirito stesso a formarla in sé (*tamen eamdem eius imaginem non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso*)¹⁴.

Come documentato ampiamente nel paragrafo successivo¹⁵, avvalendosi della teoria dell'anticipazione agostiniana, Dietrich non intende sovvertire la struttura percettiva descritta nel *De anima*, ma piuttosto rendere ragione dell'attività ricettiva dei sensi e allo stesso tempo dell'impossibilità che una causa (oggetto sensibile) sia formalmente superiore al suo effetto (organi di senso).

A ben guardare però la scelta di proporre una mediazione tra due soluzioni filosofiche così differenti non deriva semplicemente dalla necessità di mantenere una coerenza interna alla riflessione sul problema percettivo, ma diviene necessaria per introdurre la *ratio causalis* attribuita all'intelletto che, alla luce di queste premesse, non costituisce più unicamente una componente costitutiva all'interno del sistema categoriale, ma anche il vertice di un percorso gnoseologico ben definito.

4. *Verso un aliud genus apprehensionis*

Il ventiseiesimo paragrafo del quinto capitolo costituisce senza dubbio la descrizione più riuscita dell'innovativa *ratio causalis* che Dietrich attribuisce all'intelletto e acquista ancor più rilevanza proprio perché posta al termine di una sintetica trattazione delle relazioni che si instaurano tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto nei gradi conoscitivi inferiori.

Esiste poi anche un altro genere di conoscenza, la cui ragione non consiste nell'essere mosso da qualche oggetto, ma nell'essere una qualche forma semplice, che è principio di conoscenza perché all'oggetto stesso sono determinati i propri principi, attraverso i quali viene costituito secondo la propria ragione di oggetto e attraverso cui è conoscibile¹⁶.

¹⁴ Augustinus, *De Gen. ad litt.*, XII, 16.33 (PL 34, 467): «Sebbene dunque noi prima vediamo un corpo che non avevamo visto in precedenza e se ne formi allora un'immagine nel nostro spirito, per mezzo del quale ci ricordiamo dell'oggetto quando esso è assente, tuttavia non è il corpo a formar quell'immagine nello spirito ma è lo spirito a formarla in se stesso. Ciò avviene con una straordinaria rapidità ed è impossibile spiegare quanto essa sorpassi le azioni tanto lente del nostro corpo: appena gli occhi vedono un oggetto se ne forma l'immagine nello spirito di colui che lo vede senza neppure un attimo d'intervallo».

¹⁵ Dietrich von Freiberg, *De origine rerum praedicamentalium*, cit., V, 25, pp. 186-187

¹⁶ Ivi, V, 26, p. 187: « Est autem et aliud genus apprehensionis, cuius ratio non consistit in moveri ab aliquo obiecto, sed in essendo aliquam formam simplicem, quae

Sebbene la prima preoccupazione di Dietrich sia quella di distinguere la conoscenza intellettuale (*aliud genus apprehensionis*) dalle forme gnoseologiche analizzate precedentemente, ciò non significa che egli intenda sostituire una riflessione logico-deduttiva ad una conoscenza di tipo intuitivo, perché ciò comprometterebbe significativamente la funzione costitutiva dell'intelletto. Lo scopo teodoriciano è al contrario quello di inserire la conoscenza noetica all'interno di un quadro gnoseologico che presenta le medesime caratteristiche di immediatezza che contraddistinguono la percezione, e proprio in questa prospettiva deve essere interpretata l'insistenza nel distinguere *res primae intentionis* e *res secundae intentionis*.

Va inoltre aggiunto che, secondo Dietrich, l'attività noetica non rappresenta soltanto una modalità di conoscenza, ma è a tutti gli effetti la condizione di possibilità per qualunque relazione gnoseologica: il fatto stesso che la realtà extramentale si costituisca sempre all'interno di un rapporto conoscitivo, costringe a pensare la conoscibilità come una proprietà essenziale della *res*. Non potendo dunque descrivere o analizzare un oggetto sensibile prescindendo dall'atto conoscitivo che ne rivela la presenza, Dietrich si trova costretto ad ammettere che la facoltà intellettuale determina di fatto l'oggetto che considera rendendolo 'disponibile' ad essere conosciuto.

E questa facoltà apprensiva è l'intelletto, che così ha modo e ragione di causa rispetto al suo oggetto. Gli oggetti infatti non hanno ragione di causa rispetto all'intelletto in atto, sia perché ad esso non giunge il movimento dell'oggetto, non essendo né corpo né facoltà corporea, ma qualcosa di separato secondo il Filosofo, sia perché nell'atto conoscitivo non si presuppone l'oggetto secondo la sua propria ragione di oggetto, perché possa muovere l'intelletto e avere secondo ciò ragione di causa, ma è piuttosto nell'atto conoscitivo che l'oggetto inizia ad avere la propria ragione di oggetto¹⁷.

In questo modo non soltanto è esclusa l'ipotesi che la *res* possa esercitare qualunque tipo di influenza sull'intelletto, ma si ipotizza che proprio quest'ultimo sia necessario perché l'oggetto sensibile sia pienamente se

sit cognitionis principium in eo, quod determinantur propria principia ipsi obiecto, ex quibus constituatur secundum propriam rationem obiecti et quo cognoscibile sit».

¹⁷ *Ibid.*: «Et haec virtus apprehensiva est intellectus, qui secundum hunc modum habet modum et rationem causae respectu sui obiecti. Obiecta enim non habent rationem causae respectu intellectus in actu, tum quia ad ipsum non pervenit motio obiecti, cum ipse nec sit corpus nec virtus in corpore, sed quid separatum secundum Philosophum, tum quia in cognoscendo non praesupponitur obiectum secundum propriam rationem obiecti, qua possit movere intellectum et secundum hoc habere rationem causae, sed potius in cognoscendo incipit habere obiectum propriam rationem obiecti».

stesso; perciò la natura acquista la propria ragione solo in presenza di un soggetto che la tematizza all'interno di un legame conoscitivo.

Considerata all'interno del sintetico quadro delle forme conoscitive esposto nei paragrafi precedenti, l'attività intellettuale non può dunque essere considerata unicamente una causa parallela e simultanea a Dio e alla natura¹⁸, della quale risulta però difficile delineare le caratteristiche, ma si costituisce piuttosto come evidente *conditio sine qua non* dell'esperienza conoscitiva. Ciò risulterà ancor più chiaro nei trattati successivi con l'introduzione del concetto di *ens conceptionale*, ossia dell'*ens reale* in quanto conosciuto (*inquantum in cognitione seu conceptione*)¹⁹: non si tratta infatti di una moltiplicazione dei livelli ontologici, quanto piuttosto di una precisa localizzazione dell'oggetto per come si manifesta nel processo gnoseologico²⁰. Dietrich non sta perciò prendendo in esame un'operazione logico-razionale esercitata su un materiale già esperito come *ens reale*, ma sta piuttosto tematizzando l'unica tipologia di *res* con cui la conoscenza umana può entrare in relazione, dato che sarebbe artificioso pensare ad una natura al di fuori del nesso gnoseologico che la obiettiva.

A questo punto è però opportuno non inoltrarsi in conclusioni troppo affrettate, tantomeno lasciarsi andare a suggestioni filosofiche ardite, volte ad attribuire a Dietrich tesi proposte nei secoli successivi²¹, ma piuttosto continuare a seguire con attenzione la sua linea argomentativa, considerando sempre la duplice origine di questa riflessione noetica, legata da un lato alla sintetica rassegna delle forme gnoseologiche proposta nel quinto capitolo, dall'altro al quadro di ontologia categoriale descritto nei primi capitoli.

Infatti l'oggetto dell'intelletto è la quiddità secondo il Filosofo, ovvero la cosa secondo la ragione della sua quiddità; invece l'intelletto non apprende

¹⁸ Dietrich von Freiberg, *De origine rerum praedicamentarium*, cit., V, 37, p. 192.

¹⁹ Cfr. Dietrich von Freiberg, *De intellectu et intelligibili*, cit., II, 1.1, p. 146.

²⁰ *Ibid.*: «Quoniam autem prima divisione in suas partes dividitur ens in ens reale secundum naturam et in ens conceptionale seu cognitivum, inquantum videlicet est in cognitione seu conceptione, ut habetur Super V Metaphysicae a Commentatore, descendendum nunc ad propositum ex consideratione huius secundi generis entis».

²¹ Flasch ha insistito più volte sulla vocazione kantiana *ante litteram* del filosofo di Freiberg e il confronto tra i due autori ha una lunga storia: promosso e sostenuto in K. Flasch, *Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg*, «Kant Studien», LXIII, 1972, pp. 182-206, esso viene riconsiderato qualche anno più tardi in K. Flasch, *Einleitung*, in Dietrich von Freiberg, *Opera omnia*, III, Meiner Verlag, Hamburg 1983, pp. LXXXI-LXXXIII, in particolar modo in merito alla definizione «precursore» utilizzata precedentemente. Infine in K. Flasch, *Dietrich von Freiberg*, cit., p. 137, la posizione dell'autore sembra nuovamente esitante.

questa in nessun modo se non distinguendone e determinandone i principi, che il Filosofo chiama parti della forma, che la definizione esprime²².

La scelta di accostare *definitio* e *quidditas* riconduce quindi la dimostrazione teodoriciana all'interno del dibattito sul sistema categoriale aristotelico, perciò si ha l'impressione che il filosofo di Freiberg stia semplicemente svelando la sua posizione realista, secondo la quale l'atto definitorio denoterebbe una influenza reale sull'ontologia del definito. Nella medesima prospettiva può essere interpretato anche l'utilizzo di espressioni verbali come *distinguere* o *determinare*, certamente più confacenti ad un discorso logico-categoriale, che ad una riflessione sulla conoscenza intuitiva. Ciononostante sarebbe inopportuno smorzare i toni del discorso gnoseologico celandosi dietro questo genere di considerazioni, soprattutto perché poco dopo Dietrich torna a parlare di comprensione della realtà (*hoc enim solum est intelligere*)²³:

Il comprendere infatti non è nient'altro che questo, cioè apprendere la cosa secondo la determinazione di tali suoi principi; in caso contrario l'intelletto non si distinguerebbe dalla facoltà cognitiva, che può anch'essa spogliare l'intenzione della sostanza, in modo tale che resti spoglia presso di sé, spogliata cioè di tutte le sue immagini, come dice Averroè, delle appendici e degli accidenti. E in questo modo l'intenzione della sostanza è nella disposizione tale per cui secondo essa in virtù dell'intelletto agente ha luogo una forma dell'intelletto possibile attraverso la quale sono determinati i propri principi a tale forma ovvero alla cosa secondo la sua forma. A partire da questo la forma ha la ragione di quiddità e la stessa cosa ha un essere quidditativo. E questa è la ragione propria dell'oggetto della facoltà intellettuale²⁴.

La relazione tra gnoseologia e ontologia categoriale torna dunque a ripresentarsi, facendo della nozione di intelletto la propria intersezione

²² Dietrich von Freiberg, *De origine rerum praedicamentaliū*, cit., V, 26, pp. 187: «Obiectum enim intellectus est quidditas secundum Philosophum vel res secundum rationem suae quidditatis; hanc autem nequaquam apprehendit intellectus nisi distinguendo et determinando eius propria principia, quae Philosophus vocat partes formae, quas significat definitio».

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*: «Hoc enim solum est intelligere, scilicet apprehendere rem secundum talium principiorum eius determinationem, alioquin non differet intellectus a virtute cogitativa, quae etiam sic intentionem substantiae denudare potest, ut nuda apud ipsam maneat denudata ab omnibus imaginibus, ut Averroes loquitur, et appendiciis accidentalibus. Et sic est intentio substantiae in ea dispositione, ut secundum eam fiat virtute intellectus agentis forma in intellectu possibili, qua ipsi formae seu rei secundum suam formam determinantur sua principia. Et ex hoc iam habeat forma rationem quidditatis et ipsa res esse quidditativum. Et haec est propria ratio obiecti virtutis intellectivae».

teorica; tuttavia alla luce della breve disamina sulle facoltà conoscitive che, come detto, sarà ripresa ampiamente nelle opere successive, non è più possibile considerare contrastanti le due prospettive.

L'originalità della filosofia di Dietrich risiede dunque proprio nell'abilità con cui sono intersecati due problemi epistemologici così diversi, che pur mantenendo la loro specificità necessitano l'uno dell'altro. Se infatti l'utilizzo della nozione di *intellectus constituens* può essere letto nella direzione di un'interpretazione realista del problema delle *res praedicamentales*, allo stesso tempo non può non esercitare profonde ripercussioni teoriche su un modello conoscitivo in cui l'*adaequatio rei et intellectus* è ripensata in modo del tutto originale, alla luce della specificità e creatività attribuita all'azione noetica, caratteristiche che renderanno possibili gli sviluppi teologici contenuti nel *De visione beatifica* e complessivamente in numerose riflessioni degli autori della cosiddetta mistica renana. Si può pertanto concludere che le stesse direzioni assunte dalla successiva ricerca teodoriana avvalorano ulteriormente l'ipotesi che la disputa logico-categoriale sull'origine delle realtà predicamentali costituisca un'occasione propizia per ridisegnare le caratteristiche dell'attività intellettuale, vertice delle forme conoscitive e causa della realtà extramentale.