

Buone e cattive fantasie: la riflessione sugli enti inesistenti nella logica di Bartholomaeus Keckermann^[1]

Gino Roncaglia

This paper has been originally published in *Metaxù* n. 13, maggio 1992, pp. 80-104, and it has not been revised after 1992. Standard disclaimers apply: Some corrections added to the printed proofs and present in the printed version may be missing from this electronic version. Therefore, for all purposes the reference text is the printed one. The HTML conversion is the result of an automated procedure and may have produced some errors and misformatting. For comments or observations, please e-mail me (mc3430@mclink.it).

*E' questo l'animale che non c'è.
Non lo sapevano, eppure l'hanno amato
- l'andatura, la forma, la criniera,
fino alla mite luce dello sguardo.*

*Certo, non era. Ma amandolo, divenne
un animale puro. Gli fu lasciato spazio.
E in quello spazio chiaro conquistato
senza bisogno d'essere, levò leggero il capo.*

*Non lo nutrivano di biada,
ma sempre e solo dell'esser possibile
e forza tale gli diede il possibile
che crebbe un corno sulla nuda*

*fronte, e fu unicorno.
Si avvicinò, bianco, a una vergine
e nello specchio e in lei trovò la propria immagine.*

(R.M. Rilke)^[2]

Il linguaggio umano ha una capacità che non cessa di sorprenderci: quella di poter parlare di oggetti e situazioni che non esistono. Una capacità apparentemente priva di limiti: possiamo infatti usare il linguaggio per parlare di ciò che semplicemente non è presente *qui ed ora*, ma anche per parlare di ciò che non è mai stato e presumibilmente non sarà mai - di mere possibilità -

e, addirittura, di ciò che non potrebbe essere, di situazioni ed 'oggetti' impossibili.

Il linguaggio parla di questi diversi tipi di non-entità con una disinvoltura sconcertante. Di *chi* (o di *cosa*) stiamo parlando, quando diciamo che Ireneo Funes, l'uomo dalla perfetta e prodigiosa memoria, è un personaggio immaginario frutto della fantasia dello scrittore argentino Jorge Luis Borges? O quando diciamo che gli unicorni sono animali simpatici, e che un quadrato rotondo è impossibile? Il linguaggio sembra conferire una qualche sorta di esistenza a queste non-entità, e non ci facciamo normalmente troppi problemi nell'assegnare dei valori di verità alle proposizioni che ne parlano. D'altro canto, l'"allargamento" dell'ontologia che pare implicato da queste operazioni suscita in noi una certa inquietudine - soprattutto quando ad esserne responsabile non è il linguaggio letterario o poetico, al quale tendiamo a riconoscere una maggiore libertà, ma quello, più rigoroso, della scienza. Così, quando si è iniziato ad utilizzarli, ci si è chiesti se i numeri immaginari avessero o no lo stesso tipo di 'realtà' dei numeri naturali, e ci si è a lungo interrogati se le quantità infinitesimali fossero veramente delle 'quantità'.

I problemi connessi a questo insieme di tematiche sono, naturalmente, antichi quanto la filosofia, anche se assumono di volta in volta forme specifiche in relazione agli specifici contesti nei quali vengono sollevati - basti pensare, appunto, alla discussione sulle "grandezze infinitesime" che ha preceduto, accompagnato e seguito la nascita dell'analisi infinitesimale.

In questo articolo ci occuperemo di un capitolo relativamente poco esplorato di questa storia, prendendo brevemente in considerazione alcuni aspetti dell'attenzione che agli 'oggetti inesistenti' è riservata nella discussione logica tardo scolastica e rinascimentale, e in particolare nell'opera logica di Bartholomaeus Keckermann[3].

Sarà innanzitutto esaminato il problema del 'diritto di cittadinanza' degli enti inesistenti nel campo d'azione della logica. Si discuterà in seguito il loro collegamento con la trattazione delle facoltà dell'*imaginatio* o *phantasia* da un lato, e con la teoria logica della modalità dall'altro. Nel far ciò, si avrà occasione di affrontare la questione dello 'status' logico della chimera, ente fittizio per eccellenza, generalmente percepito come impossibile dalla riflessione logica scolastica e tardo scolastica, ma che Keckermann sembra invece recuperare alla sfera del possibile. Saranno anche presi in considerazione gli esempi di 'impossibilità teologiche', discussi da Keckermann in evidente collegamento con le polemiche interconfessionali sui dogmi e che sembrano progressivamente sostituire, anche nelle discussioni specificamente logiche, gli esempi di enti impossibili di origine letteraria.

1. Gli enti inesistenti e il problema dell'oggetto della logica.

Nel *Systema Logicae*, edito per la prima volta nel 1600[4], uno dei problemi più interessanti affrontati da Keckermann è quello di stabilire se gli oggetti inesistenti facciano o no parte, ed eventualmente con quali limiti, della

'sfera d'azione' della logica. L'argomento è introdotto con un immediato accenno polemico:

Atque hic quidem notanda est insignis incogitantia eorum qui obiectum seu subiectum Logicae ex aequo faciunt Ens et non Ens, sive Ens verum et fictum. Nimirum Logicae hoc tantum est proprium et per se obiectum, quod est obiectum humanae intellectionis: at vere huius adaequatum obiectum omnibus sanis fatentibus est tantum verum (cui fictum opponitur) sicut voluntatis obiectum per se est tantum Bonum.^[5]

[E a questo proposito va almeno notato il rilevante errore di coloro che considerano oggetto o soggetto della logica allo stesso modo sia ciò che è sia ciò che non è, l'ente reale come quello fittizio. Infatti, oggetto proprio e per sé della logica è solo ciò che è oggetto della intellectione umana, il cui oggetto adeguato - come ammetterebbe qualunque persona sensata - è solo il vero (al quale il fittizio si oppone), così come oggetto per sé della volontà è soltanto il bene.]

Oggetto proprio della logica sono dunque, per Keckermann, solo gli enti reali. Ma chi sono gli autori ai quali egli si oppone con tanta decisione?

Una concezione che pare assai vicina a quella avversata da Keckermann è sostenuta da Ramo:

(...) quaestio magna est de subiecto Dialecticae, quid sit quod disserendo tractari possit. Omnia dico, nihil excipio; atque id Aristotele authore confirmo. Atque illud nimirum est, primo quarti philosophiae, ens quatenus ens, ab Aristotele, Dialectico subiectum: imo vero non ens, omninoque quidlibet seu verum, seu falsum, quod tractari, ac ratione disputari & explicari possit. (...) Ergo de omni ente disserere, huic facultati subiectum est, imo vero etiam de non ente. (...) Quare etiam non ens philosopho & Dialectico, non sophistae solum subiicitur; universaeque Logicae commune subjectum, erit etiam non ens.^[6]

[un problema importante è quello del soggetto della dialettica, di che cosa cioè si possa trattare nel ragionamento discorsivo. La mia risposta è: di tutto, senza eccezioni; risposta che confermo con l'autorità di Aristotele. E certamente nel primo capitolo del quarto libro della *Metafisica* Aristotele pone soggetto per il dialettico l'ente in quanto ente - ma anche il non ente, ed in generale qualunque cosa, vera o falsa, di cui si possa trattare, discutere attraverso il ragionamento e spiegare. (...) Quindi soggetto a questa facoltà è il discutere di ogni ente, ed anche del non ente. (...) Per cui il non ente è soggetto anche per il filosofo e per il dialettico, e non solo per il sofista; e anche il non ente sarà soggetto comune di tutta la logica.]

L'esplicito allargamento del campo d'azione della logica alla sfera dei non-enti pare, nella tradizione ciceroniana e ramista, collegato all'idea che la logica, *ars bene disserendi*, debba dar conto di tutto l'insieme dell'attività discorsiva umana, indipendentemente dall'esistenza o meno di referenti esterni dei termini utilizzati. Clemens Timpler, che riporta questa concezione come terza tra cinque *opiniones* sull'oggetto della logica, ne individua la motivazione nella considerazione

quod subiectum logicae tam late patere debeat, quam late patet ipse usus rationis seu intellectus humani.^[7]

[che il soggetto della logica debba estendersi tanto, quanto si estende l'uso stesso della ragione o dell'intelletto umano.]

Il riconoscimento di un qualche 'diritto di cittadinanza' dei non-enti nel campo d'azione della logica non mancava di plausibilità neanche per la tradizione logica scolastica e tardo scolastica che Ramo attaccava. La teoria dell'*ampliatio* riconosceva infatti la possibilità di termini con *suppositio* ampliata al possibile, oltre che al passato e al futuro, e, proprio con riferimento a termini quali *chimera*, non erano mancati i sostenitori della possibilità di riconoscere una *ampliatio* anche rispetto all'immaginabile[8].

Quanto a Keckermann, la sua definizione generale della logica come "ars dirigens mentem in cogitatione rerum"[9] ("arte che guida la mente nel pensare attorno alle cose") suppone evidentemente un'attenzione particolarmente forte all'esistenza di referenti reali per i termini utilizzati, e il rifiuto di assimilare allo stesso titolo enti reali ed enti immaginari come *objectum* della logica potrebbe essere visto come una diretta conseguenza di quest'impostazione.

L'affermazione che il termine *ens* non ha la stessa significazione se applicato agli enti reali o agli enti immaginari, affermazione che pare ispirata da considerazioni analoghe, era del resto già presente nella tradizione logica cinquecentesca: secondo Domingo de Soto, ad esempio,

(...) ly *chimera* de materiali non significat vera entia, sed solum ficticium et imaginabile, ponitur tamen ly *ens* in eius diffinitione, quia non habemus aliud nomen communius impositum ad significandum illud ens ficticium.[10]

[il termine *chimera* non significa di per sé enti reali, ma solo qualcosa di fittizio e immaginabile; tuttavia si pone il termine *ente* nella sua definizione, perché non abbiamo altro nome più comune che abbia la funzione di significare tale ente fittizio.]

Questa differenza tra i *vera entia* e gli *entia ficticia* può essere bene accostata, mi pare, alla distinzione, che tra breve esamineremo in dettaglio, posta da Keckermann tra gli enti reali, oggetto proprio e per sé della logica, e le buone fantasie, che della logica possono essere oggetto solo *per accidens*.

Posizioni analoghe a quella di Ramo e dei ramisti sono invece sostenute, a proposito dell'inclusione dei non enti nel campo d'azione della logica, da diversi autori eclettico-sistematici al lavoro nei primi decenni del XVII secolo; fra gli altri, da Johannes Henricus Alsted, influente enciclopedista e commentatore di Lullo[11], e, ma in modo molto più sfumato forse proprio per l'influenza delle critiche di Keckermann, da Clemens Timpler[12]. La differenza tra la posizione di Keckermann e quella di Timpler ed Alsted è sintomatica della difficoltà di tracciare chiare distinzioni di scuola nel variegato quadro della logica a cavallo tra il Cinquecento e il Seicento: Risse considera questi tre logici come i più influenti portavoce della corrente eclettico-sistematica[13], ma pare difficile, almeno sulla questione tutt'altro che marginale dell'*objectum* della logica, assimilare le loro posizioni in maniera più che generica.

2. La costruzione di oggetti inesistenti: phantasia e imaginatio.

Come si è visto, Keckermann esclude tutti gli *entia ficta* dall'oggetto primario della logica; in tal modo, però, deve affrontare il problema di decidere se differenziare, e come, gli *entia ficta* possibili - quelli cioè il cui concetto non violi il principio di non contraddizione - da quelli impossibili e autocontraddittori. Ed in effetti questa distinzione è avanzata con grande chiarezza. I *ficta possible* vengono identificati con le cose che

cum nihil sint, nihil tamen repugnat esse, ut mons aureus, item domus solis, quam 2. Metam. fingit Ovidius ex auro, pyropo, ebore; item chimaera, et alia figmenta, ac bonae phantasiae.[\[14\]](#)

[pur non essendo, non sarebbe contraddittorio supporre esistenti, come la montagna d'oro o la casa del sole che nel secondo libro delle *Metamorfosi* Ovidio immagina fatta d'oro, di piropo e d'avorio; ed anche la chimera, e gli altri figmenti e buone fantasie.]

Vi sono dunque - in contrasto, come vedremo, con le *malae ac prodigiosae phantasiae* - delle 'buone fantasie', *figmenta* di oggetti non esistenti nella realtà ma che potrebbero esservi senza *repugnantia*. Loro procedimento di formazione per eccellenza è il riferimento *per accidens* alle categorie, ed in particolare alla categoria della sostanza, determinato dalla loro natura di concetti composti costruiti dalla mente, ma le cui componenti si danno nella realtà:

Hec enim et similia ficta semper insinuant, ut Scholastici loquuntur, quandam compositionem et entitatem ab anima factam per coniunctionem obiectivam eorum, quae alioquin in rerum natura reperiuntur aut reperiri non repugnat: nam si repugnet, simpliciter a praedicamentis excluduntur, ut mox dicetur.[\[15\]](#)

[Questi e simili enti fittizi comportano sempre, come è detto dagli scolastici, una qualche composizione ed entità costruita dall'anima attraverso la congiunzione oggettiva di cose che sono comunque reperibili nella natura, o potrebbero esserlo senza contraddizione: se infatti vi fosse una qualche contraddizione, [tali enti] sarebbero semplicemente esclusi dall'appartenenza a qualunque categoria, come sarà detto tra breve.]

Alla base della costruzione vi è dunque normalmente un dato empirico, un riferimento alla realtà. Così, se *mons* e *aurum* sono entrambi sostanze, la loro unione ad opera della *phantasia* nell'immaginario *mons aureus* sarà anch'essa riferita alla categoria della sostanza.[\[16\]](#)

La teoria della necessità di una 'materia' empirica come base di partenza per il lavoro della *phantasia* è in effetti del tutto tradizionale.[\[17\]](#) Si noterà tuttavia l'uso dell'espressione "in rerum natura reperiuntur aut reperiri non repugnat": al puro riferimento alla natura come serbatoio di materiale per la *phantasia* si aggiunge l'ulteriore campo di ciò che può esistere in natura senza *repugnantia*, cioè del logicamente possibile. E, come vedremo più avanti, l'*imaginatio* (o almeno una forma aberrante di 'apparente' *imaginatio*) potrà per alcuni autori superare anche questi limiti.

Può essere forse opportuno spendere qualche parola sull'uso in questo contesto del termine *repugnantia*. Termine logico, collegato alla teoria dell'opposizione, *repugnantia* era usato all'epoca di Keckermann sia in senso largo come sinonimo di *oppositio*, sia in senso stretto - ed è quello che Keckermann pare preferire[18] - ad indicare la forma specifica di *oppositio* che sorge tra due termini dei quali l'uno è l'antecedente o conseguente del contrario dell'altro. Come per le altre forme di *oppositio*, la *repugnantia* pare comunque fondata sul riconoscimento di una latente *contradictio* tra i due termini[19]. E nei passi citati, la *non repugnantia* con la realtà richiesta alle *bonae phantasiae* pare appunto essere una richiesta di non autocontraddittorietà, e cioè di possibilità logica.

L'uso del termine *phantasia* per indicare l'operazione *ab anima facta* di costruzione di oggetti inesistenti non è certo una novità lessicale di Keckermann; come nota Sten Ebbesen nel suo stimolante 'Diario della Chimera'[20], già Asclepio nel commentario alla *Metaphisica* aveva sostenuto che

il tipo di comprensione intellettuale che si ha nel caso di oggetti di questo tipo non è una *noesis* ma una *phantasia*. [21]

Accanto a *phantasia* i medievali utilizzeranno spesso, a questo proposito, il termine *imaginatio*[22]. La costruzione mentale di enti non esistenti ad opera di tali facoltà può per alcuni autori spingersi anche oltre il campo della possibilità.[23]

3. Il caso della chimera

Si è già notato come la chimera costituisca senz'altro l'esempio tradizionale più famoso e diffuso di ente non esistente[24]. Keckermann, come abbiamo visto, annovera la chimera tra i *ficta possibilia*; per molti autori medioevali e tardo medioevali, tuttavia, la chimera era stata l'ente impossibile per eccellenza[25]: alla sua definizione letteraria di mostro dalla testa di leone, il corpo di capra (o, a volte, di vergine) e la coda di dragone o di serpente[26], si era affiancata quella puramente logica di composto di parti incompatibili[27]. Le due definizioni sembrano collegate dalla convinzione che il tentativo di unificare le essenze di leone, capra (o donna) e dragone in un unico animale fosse esso stesso logicamente impossibile[28]. Entrava qui probabilmente in gioco l'opposizione tra termini disparati, fondata sulla necessaria presenza ad un qualche livello del loro discorso definitorio di *differentiae* alternative ed incompatibili: per questa via, la attribuzione ad un unico soggetto di tutte le caratteristiche proprie di termini disparati doveva essere considerata come implicitamente contraddittoria.[29]

Soprattutto nella tarda scolastica, comunque, una certa tensione tra la definizione 'logica' e quella 'letteraria' della chimera pare essere stata chiaramente avvertita[30]. Marsilio di Inghen le distingue esplicitamente:

Quidam enim dicunt sic, quod chymera est ens compositum ex impossibilibus componi. Alii diffiniunt sic: chymera est animal compositum ex capite leonis, ventre capre, cauda draconis et sic de aliis partibus animalis.[\[31\]](#)

[Alcuni infatti sostengono che la chimera sia un ente composto da elementi che non possono essere composti perché impossibili. Altri la definiscono così: la chimera è un animale composto dalla testa di un leone, dal ventre di una capra, dalla coda di un serpente, e così per le altre parti dell'animale.]

E.P. Bos, che ha riportato questo passo, nota come entrambe queste definizioni siano percepite da Marsilio come relative ad un ente impossibile; la chimera definita nel primo modo, tuttavia, oltre ad essere impossibile è anche non immaginabile, dato che, sostiene Marsilio, non è possibile immaginare una contraddizione. Nel caso della seconda definizione, invece, la chimera è immaginabile, ed anzi significa *per se* una *res imaginata*[\[32\]](#).

Keckermann, come si è visto, considera la chimera non solo immaginabile, ma possibile. Dato tuttavia che sulla scia della tradizione logica scolastica e tardo-scolastica anch'egli mostra altrove - con riferimento a Melantone - di considerare contraddittoria l'*aggregatio* di termini disparati[\[33\]](#), si dovrà ritenere che per Keckermann la chimera non unisca le essenze di aquila, capra e serpente ma solo alcune caratteristiche esteriori di questi animali: caratteristiche tra loro compatibili, che fanno della chimera un animale possibile, una *bona phantasia*.

L'idea di chimera implicita nella trattazione di Keckermann è, evidentemente, quella letteraria piuttosto che quella logica. E, d'altro canto, pare verosimile pensare che anche agli autori scolastici maggiormente influenzati dalla definizione 'letteraria' della chimera l'idea della sua possibilità logica debba essersi affacciata. Può essere a questo proposito interessante ricordare un passo della *quaestio* "*Utrum malum habeat ideam in Deo*" contenuta nel *De Veritate* di Tommaso d'Aquino. Il sesto argomento a sostegno del *videtur quod sic* è il seguente:

Praeterea, si malum non habet ideam, non est hoc nisi quia malum non est ens, sed formae cognitivae possunt esse de non entibus: nihil enim prohibet imaginari montes aureos, aut chimaeram, ergo nihil etiam prohibet mali ideam esse in Deo.[\[34\]](#)

[Inoltre, se [in Dio] non vi è l'idea del male, ciò non è se non perché il male non è un ente; ma è possibile avere forme cognitive di non enti: niente infatti impedisce d'immaginare montagne d'oro, o la chimera, dunque niente impedisce anche che l'idea del male sia in Dio.]

La risposta di Tommaso, tesa a dimostrare che in Dio non può esservi l'idea del male, se si intende *idea* in senso proprio, è che

aliquid dicitur non ens dupliciter, uno modo, quia non esse cadit in definitione eius, sicut caecitas dicitur non ens; et talis non entis non potest concipi aliqua forma neque in intellectu neque in imaginatione; et huiusmodi non ens est malum; alio modo, quia non invenitur in

rerum natura, quamvis ipsa privatio entitatis non claudatur in eius definitione; et sic nihil prohibet imaginari non entia, et eorum formas concipere.[\[35\]](#)

[qualcosa è detto non ente in una duplice accezione: in un primo modo, perché il non essere fa parte della sua definizione, come la cecità è detta non ente, e di tale genere di non ente non è possibile concepire alcuna forma né nell'intelletto né nell'immaginazione, e il male è un non ente di questo tipo; in un secondo modo, perché non si dà in natura, sebbene la privazione di entità non faccia parte della sua definizione; e niente impedisce di immaginare non enti di questo tipo, e concepire le loro forme.]

Di ciò che non è perché il non essere fa parte della sua definizione non si può dunque dare per Tommaso né intelletto né immaginazione. Gli 'enti privativi' e gli enti logicamente impossibili parrebbero accomunati da questa concezione, e considerati entrambi come non immaginabili. La *privatio entitatis* non compare invece nella definizione del monte aureo e della chimera: si tratta quindi di enti immaginabili. Sono allora, per Tommaso, anche enti possibili? Se si considera il senso logico di possibilità individuato da Tommaso sotto il nome di *possibilitas absoluta* e definito attraverso la non contraddittorietà dell'intensione del concetto[\[36\]](#), la risposta dovrebbe essere positiva. In caso contrario, una contraddizione diretta sarebbe presente nella loro intensione, e costituirebbe, presumibilmente, un sufficiente indizio di *privatio entitatis*. Altrove Tommaso considera quella di chimera una *conceptio falsa* perché "neque est similitudo alicuius rei extra animam, neque consequitur ex modo intelligendi rem aliquam naturae"[\[37\]](#) ("non è né una similitudine di qualcosa esistente al di fuori dell'anima, né segue dal modo di comprendere qualcosa di esistente in natura"), ma questo non pare implicare che la chimera debba essere considerata assolutamente impossibile. La chimera della quale S. Ebbesen ha raccolto il diario[\[38\]](#) potrebbe forse trovare nella distinzione tra *potentia Dei absoluta* e *potentia Dei ordinata* un rifugio sufficiente ad evitare la minaccia della totale impossibilità.

4. Le malae phantasiae e la polemica teologica

L'idea di Keckermann che accanto alle *bonae phantasiae* di enti possibili vi siano anche *malae phantasiae* di enti impossibili sembra implicare che a suo avviso una qualche forma, per quanto perversa, di immaginazione possa spingersi nel territorio dell'impossibile. Ma quali sono per Keckermann i *ficta impossibilia* che si contrappongono al vasto territorio dei prodotti della buona fantasia?

Entia vero (si entia dici debent) ficta impossibilia sunt, quae ne Deus quidem producere potest, cum implicant contradictionem naturae Dei adversantem, qualia sunt, Deus creatus, ubiquitas humanae carnis, caro deificata, sacrificium incruentum, meritum operum in homine peccatore, oralis manducatio corporis Christi, universalis selectio seu electio, et aliae eiusmodi malae ac prodigiosae phantasiae, quas optem tam vere ex hominum mentibus exterminari, quam recte eas Logica e suis excludit ordinibus.[\[39\]](#)

[Gli enti fittizi impossibili (posto che debbano essere detti enti) sono quelli che neanche Dio potrebbe produrre, dato che implicano una contraddizione con la natura stessa di Dio, quali

sono un Dio creato, la ubiquità della carne umana, la deificazione della carne, un sacrificio incruento, un merito per le opere nell'uomo peccatore, il mangiare con la bocca il corpo di Cristo, la selezione o elezione universale, e altre consimili fantasie cattive e prodigiose, che dovrebbero essere sradicate dalla mente umana così come a ragione la logica le esclude dalla propria considerazione.]

Si noterà come nel definire l'impossibilità delle *malae phantasiae* l'uso del criterio logico della contraddittorietà si colleghi all'idea che la contraddizione in questione sia *naturae Dei adversantem*, e ad una scelta degli esempi decisamente teologica, collegata alle polemiche interconfessionali sui dogmi.

L'impossibilità degli enti costruiti su una contraddizione è dunque per Keckermann una impossibilità assoluta: la loro creazione è al di fuori delle stesse possibilità divine. La trasgressione al principio di non contraddizione sembra venire in tal modo considerata come un affronto non solo ad un decreto divino, ma ad una legge immutabile alla quale lo stesso potere divino non può non uniformarsi.

Come è noto, la tradizione logica scolastica era stata anch'essa largamente di questo avviso. Per evitare la conseguente ammissione di un principio esterno a Dio e per Dio condizionante, si tendeva poi a trovare il 'luogo' proprio della legge di non contraddizione nell'intelletto divino, con il quale la volontà creatrice non può mancare di accordarsi.

Keckermann, e con lui un gran numero di autori di ambito protestante influenzati da Melantone, tendeva non solo ad accentuare l'importanza del principio di non contraddizione, ma ad utilizzarlo come arma privilegiata nella battaglia teologica. La dimostrazione della contraddittorietà delle posizioni avversarie in materia di fede diventava in tal modo nuovo campo d'incontro tra la teologia e la logica, come già secoli prima, al riaffacciarsi della riflessione logica nell'occidente latino, era stato il lavoro di 'scioglimento' delle apparenti contraddizioni delle Sacre Scritture. In questo compito il logico trovava anche un'arma di difesa dalle accuse di sterilità mosse alla sua disciplina, una *vindicatio* degli strumenti tecnici da lui utilizzati.

La scelta di esempi fatta da Keckermann tra le *malae ac prodigiosae phantasiae* degli enti impossibili costituisce una indicativa manifestazione di questo atteggiamento, così come l'accento di eresia posto da Melantone su ogni violazione del principio di non contraddizione:

Hic ordo, ne duae contradictoriae simul verae sint, aut simul falsae, est regula immota et aeterna mentis divinae, monstrata hominibus in hoc principio: Quodlibet est, aut non est. Et hunc ordinem tollere, est omnia facere incerta, et totam rerum universitatem confundere.^[40]

[Questo ordine, che due proposizioni contraddittorie non possano essere insieme vere o insieme false, è una regola fissa ed eterna della mente divina, data agli uomini in questo principio: ogni cosa o è o non è. E distruggere questo ordine vuol dire rendere tutto incerto, e confondere l'intera organizzazione complessiva delle cose.]

Il principio di non contraddizione dunque, *regula divini et humani iudicii*, fa sì che agli enti impossibili debba essere negata qualunque forma di cittadinanza - anche quella *per accidens* riconosciuta ai *ficta possibilia* - nelle province della logica. La *mala ac prodigiosa phantasia* che li produce andrebbe, anzi, radicalmente eliminata dalla mente umana.

Nel *Systema logicae* Keckermann arriva, in conclusione, ad una tripartizione dei 'pretesi oggetti' della logica: gli enti reali, i soli dei quali il logico potrà occuparsi con pieno diritto; il vasto campo dei *ficta possibilia*, *figmenta* la cui possibilità è radicata nella non violazione della forza logica del principio di non contraddizione, ma che nondimeno solo *per accidens* e in maniera in qualche modo indiretta cadono nella sfera della riflessione logica; l'orribile territorio dei *ficta impossibilia*, non-enti prodotti da una fantasia eretica e pervertitrice, che il logico dovrà evitare con cura, ma nel contempo smascherare e delimitare dall'esterno.

5. Lo *Scientiae Metaphysicae compendiosum Systema*.

La critica insieme teologico-morale e logica alla costruzione di enti immaginari impossibili è accompagnata in Keckermann dall'idea che le *bonae phantasiae* di enti possibili debbano risultare non solo non autocontraddittorie, ma anche moralmente e didatticamente utili. Nello *Scientiae Metaphysicae compendiosum Systema*^[41] è così affermato, a proposito delle *bonae phantasiae*, classificate come *imago entis indirecta*, che

Indirecta imago est, quae quidem rebus non correspondet, sed tamen utiliter adhibetur ad aliquid repraesentandum. Ut sunt bonae phantasiae poetarum, fabulae Aesopi, & alia eiusmodi figmenta utilia.^[42]

[Immagine indiretta è quella che, pur non corrispondendo alle cose, è tuttavia impiegata utilmente per rappresentare qualcosa. E di questo tipo sono le buone fantasie dei poeti, le favole di Esopo, e altri simili figmenti utili.]

La ripetizione due volte in poche righe della caratteristica di *utilitas* che le *bonae phantasiae poetarum* devono possedere pare certo non incidentale.

Abbiamo visto che nel *Systema logicae* Keckermann arrivava alla distinzione tra *bonae* e *mae phantasiae* considerando e suddividendo l'insieme degli *entia ficta*. Sia i *ficta possibilia* che i *ficta impossibilia* propriamente sono non enti; ma i *ficta possibilia*, costruiti come *imago entis*, sono in qualche modo più vicini agli enti reali (e restano dunque oggetto, anche se solo *per accidens*, della logica) che non all'abisso dell'assolutamente negativo costituito dai non enti propriamente detti, nel quale precipitano invece i *ficta impossibilia*. Nello *Scientiae Metaphysicae compendiosum Systema* il 'salvataggio' - come si è visto anche morale - delle *bonae phantasiae* le porta ancor più vicine al campo delle entità reali; il loro 'peccato originale' di appartenenza al campo degli *entia ficta*, e dunque in fondo dei non enti, pare essere riscattato dalla loro utilità, e Keckermann ha già trattato - con le parole sopra citate - dell'*imago entis* quando introduce il concetto di *non ens*. Le

bonae phantasiae sono state così sottratte a un destino piuttosto duro, dato che

Sicut Ens est unum, verum, bonum, ita Non Ens est incertum, est falsum, est malum. [\[43\]](#)

[Così come l'ente è uno, vero, buono, così il non ente è incerto, è falso, è male.]

Quanto alle *malae phantasiae*, il loro *status* di immaginazioni, per quanto perniciose, ne esce ulteriormente indebolito: non si tratta in senso proprio di immagini, ma di finzioni di immagini. Ciò che assolutamente non è - e si ricordi la tesi analoga sostenuta da Tommaso - non può neppure essere propriamente immaginabile:

Sicut Ens habet suam imaginem veram, id est, talem quae repraesentat veritatem Entis, ita quoque Non Ens proprie imaginem nullam habet; et, si quis imaginem Non Entis faciat, ille quid falsum facit; quia Non Entis nulla est imago, nullus conceptus per se. [\[44\]](#)

[Così come l'ente ha la sua immagine vera, tale cioè da rappresentare la verità dell'ente, così il non ente non ha propriamente alcuna immagine; e se qualcuno si formasse un'immagine del non ente, egli formerebbe qualcosa di falso, dato che del non ente non vi è alcuna immagine né alcun concetto per sé.]

Ancora una volta, l'esempio di questa singolare 'finzione di finzione' appartiene alla polemica teologica:

Pontificii fingunt imaginem purgatorii in mente sua, sed cum purgatorium sit non Ens, non habet imaginem. [\[45\]](#)

[I seguaci del Pontefice fingono nella propria mente un'immagine del purgatorio; ma dato che il purgatorio è un non ente, non ha alcuna immagine.]

In maniera non del tutto conseguente - dato che si tratta della categoria alla quale presumibilmente appartengono anche le *bonae phantasiae*, delle quali ha invece già parlato - Keckermann si ricorda poi di inserire i possibili non realizzati nel novero dei non enti (non enti, tuttavia, *secundum quid* e non *simpliciter*). Questa volta, però, l'esempio portato non è quello delle *bonae phantasiae*, ma quello, che sembra strutturalmente assai diverso, dell'embrione nel grembo materno, che pur essendo 'non uomo' può diventare uomo:

itaque non est Non Ens simpliciter, sicut homo irrationalis, Deus iniustus, *fortitudo* ignava, ignis frigidus, sunt Non entia simpliciter, quia contradictionem includunt. [\[46\]](#)

[dunque non si tratta di un non ente *simpliciter*, mentre un uomo irrazionale, un Dio ingiusto, una forza priva di forza, un fuoco freddo sono non enti *simpliciter*, dato che includono una contraddizione.]

Vi è dunque una sostanziale ambiguità nella trattazione degli enti possibili non realizzati, classificati una volta, come *bonae phantasiae*, nella

categoria dell'*imago entis indirecta*, e una volta, come *non ens potentiale*, nella categoria del *non ens secundum quid*. Ambiguità alla quale può forse essere aggiunta la discordanza tra la trattazione logica del *non ens simpliciter*, definito attraverso la diretta contraddittorietà della sua intensione, e quella del *non ens potentiale*, apparentemente più vicina all'idea di una sorta di dinamica *potentia generationis* che ad una concezione logica della possibilità.

E' possibile che il contesto non strettamente logico della trattazione possa essere all'origine di entrambe queste difficoltà. Nel complesso, comunque, e nonostante l'introduzione di una certa inconsistenza classificatoria, la trattazione dello *Scientiae Metaphysicae compendiosum Systema* non intacca la sostanza delle posizioni già espresse nel *Systema Logicae*, che sono semmai integrate dalla richiesta extra-logica dell'*utilitas* delle *bonae phantasiae* e dall'ulteriore elemento di polemica teologica dato dal riferimento al purgatorio come esempio di *mala phantasia*.

Non sfuggirà l'interesse dell'utilizzazione, da parte di Keckermann, di esempi di questo tipo. Nel caso dei *ficta possibilia*, i riferimenti sono letterari: la montagna d'oro, la casa del sole immaginata da Ovidio, la chimera. Pare notarsi l'interesse del logico per lo *status* dell'invenzione artistica^[47]: lo scrittore è visto come il 'produttore' per eccellenza dei possibili non esistenti, il principale utilizzatore della *bona phantasia*. Per contrasto, la cattiva fantasia produttrice di oggetti impossibili pare essere soprattutto quella dell'eretico, del teologo di opposta confessione. E per tutto il Seicento, sarà proprio questo protervo personaggio a sfidare il logico attraverso la produzione incessante di orribili contraddizioni.

Gino Roncaglia, 1992

^[1] Sono grato a E.J. Ashworth, C. Cozzo, S. Ebbesen, A. Maierù, M. Mugnai per gli utili consigli e suggerimenti.

^[2] R.M. Rilke, *Die Sonette an Orpheus*, parte II sonetto IV. ("O dieses ist das Tier, das es nicht giebt. / Sie wußtens nicht und haben jeden Falls / - sein Wandeln, seine Haltung, seinen Hals, / bis in des stillen Blickes Licht - geliebt. // Zwar war es nicht. Doch weil sie's liebten, ward / ein reines Tier. Sie ließen immer Raum. / Und in dem Raume, klar und ausgespart, / erhob es leicht sein Haupt und brauchte kaum // zu sein. Sie nährten es mit keinem Korn, / nur immer mit der Möglichkeit, es sei. / Und die gab solche Stärke an das Tier, // daß es aus sich ein Stirnhorn trieb. Ein Horn. / Zu einer Jungfrau kam es weiß herbei - / und war im Silber-Spiegel und in ihr."). Traduzione di C. Cozzo e G. Roncaglia.

^[3] Su Bartholomaeus Keckermann (1571-1609), filosofo, teologo e giurista, autore di influenti manuali e figura di grande rilievo dell'aristotelismo protestante tedesco, cfr. P. Petersen, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig 1921; W.H. von Zuylen, *Bartholomaeus Keckermann: Sein Leben und Wirken*, Leipzig 1934; N.W. Gilbert, *Renaissance Concepts of Method*, New York 1960; W. Risse, *Die Logik der Neuzeit, I, 1500-1640*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1964; C. Vasoli, *Logica ed 'enciclopedia' nella cultura*

tedesca del tardo Cinquecento e del primo Seicento: Bartholomaeus Keckermann, in V.M. Abrusci, E. Casari, M. Mugnai (eds.), *Atti del Convegno Internazionale di Storia della Logica, San Gimignano, 4-8 dicembre 1982*, Bologna 1983, pp. 97-116; C. Vasoli, *Bartholomaeus Keckermann e la storia della logica*, in E. Garin (ed.), *La storia della Filosofia come sapere critico. Studi offerti a Mario Dal Pra*, Milano 1984, pp. 240-259; R.A. Muller, 'Vera philosophia cum sacra theologia nusquam pugnat'. Keckermann on philosophy, theology and the problem of double truth, in **The Sixteenth Century Journal**, XV (1984) n. 3, pp. 341-365; S. Wollgast, *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung, 1550-1650*, Berlin 1988.

[4] Nelle citazioni si farà riferimento al *Systema logicae tribus libris adornatum* come contenuto nelle colonne 541 sgg. dell'*Operum omnium - Tomus primus*, ediz. Genevae 1614.

[5] *Ivi*, col. 569.

[6] *Petri Rami Scholarum Dialecticarum, seu Animadversionum in Organum Aristotelis, Libri XX recens emendati per Joan. Piscatorem*, Francofurti 1594, Unveränderter Nachdruck Frankfurt a.M. 1965, p. 49.

[7] Clemens Timpler, *Logicae systema methodicum*, Hanoviae 1612, p. 10. Su Timpler cfr. J.S. Freedman, *European Academic Philosophy in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries. The Life, Significance and Philosophy of Clemens Timpler*, Hildesheim 1988.

[8] Su questo 'quinto tipo' di *ampliatio* (accanto a quella per il presente, per il passato, per il futuro e per il possibile) cfr. E.J. Ashworth, *Chimeras and Imaginary objects: a Study in the Post-Medieval Theory of Signification*, in **Vivarium** XV, Leiden 1977, pp. 57-79, ristampato con la stessa paginazione in E.J. Ashworth, *Studies in Post-Medieval Semantics*, London 1985; Joël Biard, *La signification d'objets imaginaires dans quelques textes anglais du XIVe siècle*, in P.O. Lewry (ed.), *The Rise of British Logic. Acts of the Sixth European Symposium on Medieval Logic and Semantics*, Toronto 1985; H. Hugonnard-Roche, *Analyse sémantique et analyse secundum imaginationem dans la physique parisienne au XIV siècle*, in S. Caroti (ed.), *Studies in Medieval Natural Philosophy*, Firenze 1989, pp. 133-153, pp. 136-141.

[9] B. Keckermann, *op. cit.*, col. 167, 549. Una definizione analoga è in Chrysostom Javellus, *Logicae Compendium*, Venetiis 1572, f. 12v.

[10] Domingo de Soto, *Introductiones Dialectice*, Burgius 1529, f. xiii, cit. in E.J. Ashworth, *Chimeras and Imaginary Objects...* cit., p. 66. Su De Soto cfr. G. Roncaglia, voce *Soto, Domingo de*, in H. Burkhardt e B. Smith (eds.), *Handbook of Metaphysics and Ontology*, München 1991, pp. 845-846.

[11] Su Alsted, cfr. W. Risse, *op. cit.*, 1. Band, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, pp. 477 sgg.; sulla sua posizione a proposito della questione che qui ci interessa cfr. G. Nuchelmans, *Late Scholastic and Humanist Theories of the Proposition*, Amsterdam-Oxford-New York 1980, p. 193.

[12] Clemens Timpler, *Logicae systema methodicum* cit. La "opinio eorum qui asserunt, subiectum logicae esse quaestionem seu quodlibet thema, quod ad disserendum proponitur, sive sit ens, sive non ens" (p. 10) è riportata - come si è già ricordato - tra le diverse *opiniones* sul soggetto della logica; Timpler distingue quindi "inter subiectum tractationis, informationis et usus" (p. 11; cfr. W. Risse, *op. cit.*, p. 467) e limita a quest'ultimo caso l'inclusione del *non ens*: "Subiectum usus voco id, in quo logica exercetur, & ad usum applicatur; et hoc est quodlibet thema, quod ad bene disserendum & sciendum proponitur, sive sit ens, sive non ens" (p. 12).

[13] W. Risse, *op. cit.*, p. 477.

[14] *Ivi*, coll. 568-569.

[15] *Ibid.*

[16] *Ibid.*

[17] Cfr. M.W. Bundy, *The Theory of Imagination in Classical and Mediaeval Thought*, Urbana (Illinois) 1927, *passim* (ad es. p. 102).

[18] Cfr. B. Keckermann, *op. cit.*, col. 686.

[19] Cfr. al riguardo G. Roncaglia, *Historical Remarks on the Theory of Opposition*, in I. Marchlewitz e A. Heinekamp (eds.), *Leibniz' Auseinandersetzung mit Vorgängern und Zeitgenossen*, **Studia Leibnitiana Supplementa** Bd. XXVII, Stuttgart 1990, pp. 173-183.

[20] S. Ebbesen, *The Chimera's Diary*, in S. Knuuttila and J. Hintikka (ed.), *The Logic of Being*, Dordrecht 1986, pp. 115-143.

[21] *Ivi*, pag. 121, con riferimento a Asclepius, *Metaphysica*, in *Commentaria in Aristotelem Graeca* VI.2, 74-75.

[22] Naturalmente i due termini vanno, in molti casi, tenuti accuratamente distinti. Sulla storia della coppia terminologica *phantasia* - *imaginatio* si veda *Phantasia - Imaginatio. Atti del V colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo (Roma 9-11 gennaio 1986)*, a cura di M. Fattori e M. Bianchi, Roma 1988. Cfr. anche M.W. Bundy, *The Theory of Imagination* cit.; M.D. Chenu, *Imaginatio. Note de lexicographie philosophique médiévale*, in *Miscellanea G. Mercati* II, Città del Vaticano 1946, pp. 593-602; *Imaginazione*, voce nell'*Enciclopedia Dantesca*, vol. III, Roma 1971, p. 369-370; E. Garin, "*Phantasia*" e "*Imaginatio*" fra Marsilio Ficino e Pietro Pomponazzi, in **Giornale critico della filosofia italiana** LXIV, 1985, n. 3, pp. 349-361.

[23] Cfr. ad es. Pierre d'Ailly, *Quaestiones super libros sententiarum cum quibusdam in fine adiunctis*, Strasburg 1490, reprint Frankfurt a.M. 1968, f. 5rb, cit. in A. Maierù, *Logica aristotelica e teologia trinitaria - Enrico Totting da Oyta*, in A. Maierù ed A. Paravicini Baglioni (eds.), *Studi sul XIV° secolo in memoria di Anneliese Mayer*, Roma 1981, pp. 481-512, p. 486. Dei complessi rapporti tra concetti modali e *imaginatio*, e in particolare del concetto di 'impossibile immaginabile', intendo occuparmi più estesamente in una prossima occasione; su queste tematiche si veda comunque l'importante contributo di A. De Libera, *Le développement de nouveaux instruments conceptuels et leur utilisation dans la philosophie de la nature au XIVe siècle*, in *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eight International Congress of Medieval Philosophy*, vol. I, *Acta Philosophica Fennica* XLVIII, Helsinki 1990, pp. 158-197.

[24] Ci si riferisce qui specificamente ad enti per i quali è supposta la non-realizzazione in tutto il corso della storia del mondo. Come è noto, la logica scolastica e tardo-scolastica ha ampiamente discusso anche il caso di enti non esistenti nel presente e nel futuro ma esistiti nel passato (esempio comune è *Caesar*), o non esistenti nel presente e non esistiti nel passato, ma che esisteranno nel futuro (l'esempio abituale è in questo caso *Antichristus*). Tali enti sono senz'altro classificabili, dal punto di vista della modalità, come enti possibili, mentre enti mai realizzati possono essere possibili solo presupponendo una concezione non-statistica della modalità, e sono impossibili presupponendo una concezione statistica della modalità. L'esame della trattazione in ambito logico degli enti mai realizzati può dunque risultare interessante anche per una discussione dei limiti dell'applicazione da parte dei medievali di modelli statistici

della modalità. Sulla 'concezione statistica' della modalità nel Medioevo cfr. S. Knuuttila, *Time and Modality in Scholasticism*, in S. Knuuttila (ed.), *Reforcing the Great Chain of Being*, Dordrecht-Boston-London, 1981. Per una panoramica sulle discussioni alle quali la posizione interpretativa di Knuuttila (comunque in parte attenuata in lavori successivi) ha dato luogo cfr. A. De Libera, *Bulletin d'histoire de la logique médiévale*, in **Revue des Sciences philosophiques et théologiques** LXIX, 1985, pp. 273-309, pp. 281-291.

[25] Cfr. S. Ebbesen, *op. cit.*, e E.J. Ashworth, *Chimeras and Imaginary Objects...* cit., pp. 62-66.

[26] Per Esiodo (*Teogonia* 319-22) si tratta di un animale a tre teste: di leone, di capra e di serpente. Sulla definizione letteraria di Chimera cfr. R. Engelmann, voce *Chimaira*, in W.H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig-Berlin 1884-1937, vol. I/1, pp. 893-95; E. Bethe, voce *Chimaira*, in *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, hrsg. von G. Wissowa, Stuttgart 1893 sgg., vol. III/2, cc. 2280-82.

[27] Cfr. E.J. Ashworth, *Op. cit.*, con riferimento a Johannes Buridanus, *Sophismata*, ed. T.K. Scott, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977, p. 30. Una analoga concezione 'logica' dell'impossibilità della chimera sembra sostenuta anche da Duns Scoto, *Ordinatio* I d. 36 q. un. n. 60-61; cfr. S. Knuuttila, *The Foundation of Modality and Conceivability in Descartes and his Predecessors*, in S. Knuuttila (ed.), *Modern Modalities*, Dordrecht-Boston-London 1988, pp. 1-69, p. 36.

[28] E.J. Ashworth, *op. cit.*, p. 62.

[29] Sulla *oppositio* tra termini disparati rimando ancora al mio *Historical Remarks...* cit.; S. Ebbesen sottolinea anche l'importanza attribuita dagli autori medievali alla *impossibilitas generationis* - dunque a una forma di impossibilità causale - di enti quali la chimera: *op. cit.* pp. 133-134.

[30] Cfr. E.J. Ashworth, *Chimeras...* cit., pp. 62-66.

[31] Marsilius de Inghen, *Commentarii in librum Perihermenias*, Ms. Erfurt Ampl. Q 246, f. 95ra, cit. da Bos in Marsilius of Inghen, *Treatise on the Properties of Terms*, ed. by E.P. Bos, Dordrecht-Boston-Lancaster 1983, p. 192.

[32] Marsilius of Inghen, *Treatise...* cit., p. 193.

[33] "Impossibiles sunt, in quibus pugnantia iunguntur, aut species disparatae, ut bonum est malum, malum est bonum, tenebrae sunt lux, caecitas est visus, aper est corvus, aquila est columba": B. Keckermann, *Systema logicae minus*, in *Operum Omnium* cit., coll. 161 sgg., col. 230. E' ben vero che si parla qui dell'impossibilità di un rapporto di predicazione - ad esempio *aquila est columba* - e non direttamente dell'aggregato - nel nostro esempio, un'ipotetica *aquila-columba*: una differenza alla quale i medievali si riferivano spesso con i termini *complexio distans* e *complexio indistans*. Sembra tuttavia del tutto improbabile che Keckermann, che mostra di conoscere bene la tradizione scolastica e tardo scolastica dell'*oppositio* tra termini disparati, accettasse la possibilità di una *complexio indistans* che unisse **essenzialmente** due o più termini disparati. La negazione di tale possibilità è la ragione per la quale, ad es., Sbarroya considera impossibili enti quali la chimera. Cfr. E.J. Ashworth, *Chimeras and Imaginary Objects...* cit., p. 62.

[34] Tommaso d'Aquino, *De Veritate* 3.4 arg. 6.

[35] *Ivi*, 3.4 ad 6. Pietro Cantore, teologo parigino del XII° secolo, accosta ancor più strettamente enti inesistenti quali *chimera* ad enti privativi quali *malum* o *vitium*: si tratta in

entrambi i casi di *res* solo in senso largo ("large sumpta appellatione"), "quia si essent, res essent", ma non in senso stretto. Cfr. Pietro Cantore, *De tropis loquendi*, ms. Parigi, Bibl. Nat. Lat. 14892, f. 120 rb. (devo a Luisa Valente l'indicazione di questo passo). Interessante in Pietro Cantore è anche l'uso dell'espressione *phantasia contrarietatis* per indicare le apparenti contraddizioni nelle Sacre Scritture.

[36] Cfr., ad es., Tommaso d'Aquino, *Summa Theologica* I, q. 25, art. 3 e art. 4; q. 46 art. 1 ad 1; *Quaestiones disputatae de potentia* 1, 4 ad 1 e 3.

[37] Tommaso d'Aquino, *In Io Sententiarum* 2.1.3 .

[38] S. Ebbesen, *The Chimera's Diary* cit.

[39] B. Keckermann, *Systema logicae* cit., col. 569.

[40] Philippus Melanchthon, *Erotemata Dialectices*, in *Opera quae supersunt omnia*, ed. C.G. Bretschneider, v. XIII, Halis Saxonum 1846, col. 562; cfr. ancora coll. 585-86, 590, 701.

[41] B. Keckermann, *Scientiae Metaphysicae compendiosum Systema*, in *Operum Omnium* cit., coll. 2007-2040.

[42] *Ivi*, col. 2039.

[43] *Ibid.*

[44] *Ibid.*

[45] *Ibid.*

[46] *Ivi*, col. 2040.

[47] Si confronti questo atteggiamento verso le *phantasiae poetarum* con quello, assai meno favorevole, che traspare ad es. dal riferimento alle *fictiones poetarum* nel *Prologo* di Adam Wodeham alla *Summa Logicae* di Ockham: W. Ockham, *Summa Logicae*, ed. P. Boehner, G. Gál e S. Brown, St. Bonaventura (New York) 1974, p. 2.