

ALESSANDRO D. CONTI

Conoscenza e verità in Egidio Romano*

Nell'insieme degli studi complessivi sulle dottrine psicologico-gnoseologiche di Egidio Romano e delle ricerche specifiche su aspetti particolari della sua teoria dell'anima e dell'attività della mente¹, manca una trattazione sistematica focalizzata sul problema della verità, nonostante i) esso rappresenti uno dei nodi teorici più caratteristici e qualificanti della gnoseologia e dell'ontologia di un autore medievale, e ii) la concezione elaborata dal maestro eremitano sia anche storicamente interessante, in quanto si inserisce in un momento di rapide e profonde trasformazioni.

In effetti negli ultimi decenni del XIII secolo si assiste, per quel che concerne le teorie della conoscenza e della verità, al tramonto del paradigma teologico-ontologico di derivazione agostiniana² e all'affermarsi di un nuovo modulo interpretativo di matrice aristotelica che aprirà la strada alle successive elaborazioni d'ispirazione « nominalistica ». La svolta decisiva si deve in proposito a Tommaso d'Aquino, il quale, pur senza rigettare la concezione agostiniana del vero, introdusse e fece valere con forza il concetto aristotelico della verità come corrispondenza tra il giudizio

* Colgo qui l'occasione per esprimere la mia gratitudine a Francesco Del Punta, che ha discusso con me questo scritto e mi ha sorretto nella ricerca con preziosi consigli ed un costante incoraggiamento.

¹ Per una bibliografia essenziale si veda più sotto la nota 68.

² Sulle teorie della conoscenza e della verità di sant'Agostino si vedano, oltre i classici studi di C. BOYER, *L'idée de vérité dans la philosophie de S. Augustin*, Paris 1926 e di J. HESSEN, *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin-Bonn 1931, l'agile monografia di R. H. NASH, *The Light of the Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge*, Lexington, Kentucky 1969 e il bel volume di G. O'DALY, *Augustine's Philosophy of Mind*, Berkeley & Los Angeles 1987, certamente il lavoro più completo e « moderno » sull'argomento.

dell'intelletto e la cosa esistente *extra animam*. Già Anselmo³ nell'XI secolo si era servito di elementi di questo tipo — nel suo *De veritate* afferma chiaramente che una proposizione è vera solo se dice come stanno le cose —, ma inserendoli all'interno di un orizzonte ancora totalmente teologico. Infatti, per lui la verità si riduce ad una nozione puramente normativa (quella di *rectitudo*) che ha valore sia sul piano dell'essere, sia su quello della conoscenza che su quello della prassi, misurando, in definitiva, l'accordo delle cose, dei nostri pensieri e delle nostre azioni con le idee divine.

Egidio sembra riprendere il discorso sulla verità dal punto in cui lo aveva interrotto san Tommaso e svilupparlo in termini prettamente aristotelici, nell'ambito della sua teoria della conoscenza, come il momento conclusivo del processo intellettuale. Egli mette così fine ad una fase storica dominata dal platonismo agostiniano e prepara in qualche modo gli sviluppi futuri.

All'analisi della concezione egidiana della verità è destinato questo studio, che mira a ricostruirne cadenze e motivazioni secondo il duplice asse rappresentato dal suo contesto dottrinale, cioè la teoria della conoscenza, e dal confronto con la parallela concezione di san Tommaso, punto di riferimento costante ed imprescindibile delle costruzioni speculative egidiane.

IL PROBLEMA DELLA VERITÀ IN SAN TOMMASO

1. I termini della questione

1. L'Aquinate discute *ex professo* della verità in molti punti delle sue opere, ma sono tre i luoghi principali nei quali si sofferma a chiarire analiticamente il suo pensiero in proposito, e cioè, in ordine cronologico: il commento al primo libro delle *Sentenze* (d. 19, q. 5), il *De veritate* (q. 1) e la *Summa theologiae* (I, q. 16)⁴. In questi scritti, che abbracciano

³ Sulle teorie della conoscenza e della verità di Anselmo si possono vedere: J. FISCHER, *Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury*, Münster 1911; R. POUCHET, *La rectitudo chez Saint Anselme. Un itinéraire augustinien de l'âme à Dieu*, Paris 1964; M. McCORD ADAMS, *Saint Anselm's Theory of Truth*, « Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale », 1, 1990, pp. 353-370.

⁴ Quanto agli altri testi, si possono ricordare per lo meno: il commento al *De Interpretatione*, libro I, c. 3, ed. R. A. GAUTHIER, pp. 14-18; quello al *De anima*, libro III, c. 5, ed. R. A. GAUTHIER, pp. 224-228; e quello alla *Metafisica*, ed. R. SPIAZZI, Taurini-Romae 1950, libro II, *lectio* 1 e *lectio* 5, nn. 273-288 e 334-336; libro VI, *lectio* 4, nn. 1223-1244; libro IX, *lectio* 11, nn. 1896-1919; oltre ovviamente alla *Summa contra Genti-*

un arco di tempo di ca. 15 anni, il maestro domenicano, muovendo da una posizione iniziale che si ispira più direttamente alla dottrina di Anselmo, attraverso la quale interpreta lo stesso sant'Agostino, approda, infine, ad una formulazione di stampo più marcatamente aristotelico, passando così da una concezione che metteva l'accento sulla verità intesa come una proprietà analogica delle cose considerate in quanto conoscibili, cioè in quanto partecipi della ricchezza dell'essere divino (o *veritas rei* nel linguaggio di san Tommaso), quale quella delle *Sentenze*, ad una che sposta l'accento sulla verità intesa piuttosto come una relazione di corrispondenza (biunivoca) tra gli elementi costitutivi del giudizio dell'intelletto ed i componenti metafisici delle cose (o *veritas intellectus*), quale quella del *De veritate* e della *Summa theologiae*.

Questi due diversi aspetti del problema della verità risultano complementari, giacché il primo concerne, in definitiva, la relazione intercorrente tra Dio e le cose da Lui create ed il secondo quello tra le *res* esistenti *extra animam* e l'intelletto umano. Essi sono presenti entrambi sin dai primi scritti dell'Aquinate su questo tema; nel corso del tempo, però, il maestro domenicano è andato spostando la propria attenzione dal versante « ontologico » della questione a quello « logico » — per usare una terminologia ormai consolidata⁵, ma che potrebbe risultare parzialmente fuorviante⁶ — o, come sarebbe forse più opportuno dire: ha sostituito ad una prospettiva di tipo teologico, che mirava a chiarire soprattutto lo statuto della verità in Dio ed il rapporto tra l'intelletto divino e le cose, una prospettiva più marcatamente gnoseologica del problema, focalizzando maggiormente la propria attenzione sul rapporto tra le cose e

les I, cc. 59-62, in cui però Tommaso si occupa principalmente del problema della verità *in divinis*, cercando di mostrare come Dio, nel quale *veritas rei* e *veritas intellectus* coincidono e che è il principio e la causa di ogni altro essere, è la Verità suprema ed increata. Su questo punto si vedano le osservazioni di J. F. WIPPEL, *Thomas Aquinas and Participation*, in *Studies in Medieval Philosophy*, J. F. WIPPEL ed., Washington D. C. 1987, pp. 144-148, e *Truth in Thomas Aquinas*, « The Review of Metaphysics », 43, 1989/90, alle pp. 321 e 548-549.

⁵ Della quale si servono ampiamente, ad esempio: R. J. Mc CALL, *St. Thomas on Ontological Truth*, « The New Scholasticism », 12, 1938, pp. 9-29; J. VANDE WIELE, *Le problème de la vérité ontologique dans la philosophie de Saint Thomas*, « Revue philosophique de Louvain », 52, 1954, pp. 521-571; J. AERTSEN, *Nature and Creature. Thomas Aquinas's Way of Thought*, Leiden-NewYork-Kobenhavn-Köln 1988; e WIPPEL, *Truth* cit., pp. 295-326 e 543-567.

⁶ Infatti, sarebbe più opportuno riservare l'espressione « concezione logica della verità » per riferirsi genericamente alle elaborazioni dottrinali tipiche del XIV secolo, quando il problema della verità si trasformerà in ricerca e teorizzazione delle condizioni di verità degli enunciati linguistici.

l'intelletto umano e modificando anche parzialmente il proprio apparato concettuale e terminologico, che converge sempre più con quello aristotelico⁷.

Al di là della possibilità di variazioni dottrinali, la cui valutazione implica sempre una interpretazione della teoria stessa e che perciò saranno qui programmaticamente lasciate da parte, anche solo due immediate evidenze testuali testimoniano questo cambiamento di punti di vista. Innanzi tutto, il diverso spazio che nelle varie trattazioni viene riservato all'analisi della *veritas in rebus* e della *veritas intellectus*: se l'esposizione del commento alle *Sentenze* è quasi interamente dedicata alla prima, quelle del *De veritate* e della *Summa* sono invece quasi equamente ripartite tra le due⁸. Ed in secondo luogo, il differente atteggiamento che l'Aquinate, nel corso degli anni, ha assunto nei confronti della definizione anselmiana della verità⁹. Infatti, mentre nelle *Sentenze* afferma¹⁰ che la definizione data da Anselmo, « *veritas est rectitudo sola mente perceptibilis* », compendia in sé ogni altra definizione della verità e risulta, perciò, la più completa ed appropriata, già nella prima questione del *De veritate*¹¹ modifica

⁷ Si vedano in proposito le osservazioni di J. OWENS, *Judgment and Truth in Aquinas*, « *Mediaeval Studies* », 30, 1970, alle pp. 148-149.

⁸ Molto istruttivo in proposito risulta anche il confronto tra i quesiti che intitolano gli articoli discussi nel commento alle *Sentenze*, nel *De veritate* e nella *Summa theologiae*. In particolare va notato come nel primo testo nessun articolo specifico si occupi del problema del rapporto tra *veritas rei* e *veritas intellectus*, mentre nel *De veritate* il secondo articolo risponda appunto alla domanda se la verità si trovi nell'intelletto prima che nelle cose ed il terzo se sia soltanto nell'intelletto componente e dividente, e nella *Summa*, infine, tali quesiti, il primo dei quali formulato in maniera significativamente differente, « *utrum veritas sit tantum in intellectu* », sono i primi due ad essere presi in esame.

⁹ Sull'argomento si vedano: M. J. LAPIERRE, *Aquinas' Interpretation of Anselm's Definition of Truth*, « *Sciences Ecclésiastiques* », 18, 1966, pp. 413-441; A. ZIMMERMANN, *Bemerkungen zu Thomas von Aquin, Quaest. disp. De veritate 1*, « *Miscellanea Mediaevalia* », 15, 1982, alle pp. 248-255; e WIPPEL, *Truth cit.*, alle pp. 563-567.

¹⁰ Cfr. *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1, ed. P. MANDONNET, Parisiis 1929, vol. I, p. 487: « *Quaedam autem datur de veritate, comprehendens omnes veritatis acceptiones, scilicet: Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis. In rectitudine tangitur commensuratio; et in hoc quod dicitur sola mente perceptibilis, tangitur id quod complet rationem veritatis* ».

¹¹ Cfr. *De veritate*, q. 1, a. 1, ed. A. DONDAINE, p. 6: « *Secundum hoc ergo veritas sive verum tripliciter invenitur diffiniri. Uno modo secundum illud quod praecedit rationem veritatis et in quo verum fundatur, et sic Augustinus diffinit in libro Soliloquiorum « Verum est id quod est », et Avicenna in sua Metaphysica « Veritas cuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei » ... Alio modo diffinitur secundum id in quo formaliter ratio veri perficitur, et sic dicit Ysaac quod « Veritas est adaequatio rei et intellectus », et Anselmus in libro De veritate « Veritas est rectitudo sola mente percep-*

tale valutazione, e interpreta questa definizione come equivalente, in sostanza, a quella tipica della concezione corrispondentista, « *veritas est adaequatio intellectus et rei* », e infine nella *Summa theologiae*¹² la presenta come un esempio di definizione ontologica della verità (*veritas rei*) con rispetto all'intelletto (*secundum ordinem ad intellectum*), che qualifica ormai come parziale e collegata ad un senso secondario e derivato del vero.

2. La critica tradizionale non sembra aver messo pienamente in luce questo fatto, apparendo, in genere, volta piuttosto a concentrarsi sull'identità di fondo della dottrina tomista attraverso le varie opere che a studiarne le differenze — tanto che molto spesso il commento alle *Sentenze* è stato poco usato o letto alla luce di scritti più tardi e speculativamente più maturi, quali, appunto, il *De veritate* e la prima parte della *Summa* — e/o ha fissato la propria attenzione solo su alcuni aspetti del problema, conseguendo in tal modo risultati spesso molto interessanti, ma parziali, in quanto impegnata di volta in volta ad occuparsi del vero inteso come trascendentale o come momento conclusivo del processo del conoscere. Così ad esempio, uno studioso come Vande Wiele, in un contributo pionieristico e per altri versi anche stimolante¹³, è arrivato a sostenere che l'Aquinate aveva fatto propria una concezione preminentemente « logica » della verità già nel commento alle *Sentenze* e ha negato, per conseguenza, che sia presente in esso anche una teoria « ontologica » del vero — tesi che trova la sua confutazione più dettagliata e convincente, ancorché « indiretta », nell'analisi che di *I Sent.*, d. 19, q. 5 ha compiuto Ruello¹⁴, il

tibilis », — *rectitudo enim ista secundum adaequationem quandam dicitur* —; ... Tertio modo diffinitur verum secundum effectum consequentem, et sic dicit Hilarius quod « Verum est declarativum et manifestativum esse », et Augustinus in libro *De vera religione* « Veritas est qua ostenditur id quod est », et in eodem libro « Veritas est secundum quam de inferioribus iudicamus ».

¹² Cfr. *Summa theologiae* I, q. 16, a. 1: « Et similiter res naturales dicuntur esse verae secundum quod assequuntur similitudinem specierum quae sunt in mente divina; ... Sic ergo veritas principaliter est in intellectu, secundario vero in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum ut ad principium. Et secundum hoc veritas diversimode notificatur. ... Ad veritatem autem rei secundum ordinem ad intellectum pertinet definitio Augustini in libro *De vera religione*, talis: « Veritas est summa similitudo principii, quae sine ulla dissimilitudine est », et quaedam definitio Anselmi, talis: « Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis »; nam rectum est quod principio concordat ».

¹³ Cfr. J. VANDE WIELE, *La vérité* cit., in particolare le pp. 545-549; egli, inoltre, pur dedicando una porzione cospicua del suo articolo all'analisi delle fonti di Tommaso (pp. 522-543), non tiene conto dell'influsso esercitato da Anselmo d'Aosta sull'Aquinate.

¹⁴ Cfr. F. RUELLO, *La notion de vérité chez Saint Albert le Grand et Saint Thomas d'Aquin de 1243 à 1254*, Louvain-Paris 1969, pp. 177-270.

quale, pur con le dovute cautele e tutte le distinzioni del caso, riporta, invece, la dottrina colà elaborata da Tommaso ai principi della tradizione agostiniano-anselmiana. Dall'altra parte, autori come Seidl¹⁵, Jordan¹⁶, e soprattutto J. A. Aertsen¹⁷ hanno dato un apporto concreto e fattivo alla ricostruzione della teoria dei trascendentali dell'Aquinate, all'interno della quale hanno inquadrato e letto il problema della verità, lasciando, però, in genere sullo sfondo i legami con la teoria della conoscenza. Al contrario, su di essi si è principalmente concentrata l'attenzione di studiosi quali Owens¹⁸, McNicholl¹⁹ e Lee²⁰, che hanno fornito preziosi contributi in questo senso, chiarendo attraverso quali processi e meccanismi la mente dell'uomo, secondo san Tommaso, s'appropria del vero. Analisi globali, lucide ma non particolarmente approfondite, della dottrina tomista, nella ricchezza dei suoi molteplici risvolti, sono state offerte di recente in un numero monografico della rivista « Sapiencia »²¹, che raccoglie gli atti della *IX Semana de Filosofía Tomista*, tenutasi a Buenos Aires nel settembre del 1984²². Delle felici ed importanti novità, infine, sembrano rappresen-

¹⁵ Cfr. H. SEIDL, *Die aristotelischen Quellen zur Transzendentalien-Aufstellung bei Thomas von Aquin, De veritate, q.1, a.1*, « Philosophisches Jahrbuch », 80, 1973, pp. 166-171.

¹⁶ Cfr. M. D. JORDAN, *The Grammar of Esse: Re-reading Thomas on the Transcendentals*, « The Thomist », 44, 1980, pp. 1-26.

¹⁷ Cfr. J. A. AERTSEN, *Medieval Reflections on Truth: Aadequatio rei et intellectus*, Inaug. Address, Free University, Amsterdam 1984; *Die Transzendentalienlehre bei Thomas von Aquin in ihren historischen Hintergründen und philosophischen Motiven*, in A. ZIMMERMANN ed., *Thomas von Aquin: sein Leben, sein Werk und seine Zeit in der neuesten Forschung*, « Miscellanea Medievalia », 19, 1988, pp. 82-102; *Die Lehre der Transzendentalien und die Metaphysik*, « Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie », 35, 1988, pp. 293-316; *Nature and Creature* cit., alle pp. 141-190. In quest'ultima opera, nella quale Aertsen tenta una ricostruzione generale dei principi direttivi del pensiero dell'Aquinate, l'autore mostra, per quel che concerne più da vicino il problema della verità, come in Tommaso essa si situi a due diversi piani, di cui il primo è quello più fondamentale: da una parte, c'è la verità delle cose naturali, che è misurata dalla conoscenza divina, e, dall'altra, come dipendente da questa, la verità della conoscenza umana, che è invece misurata dalle cose; così che il reale nel suo complesso ha un doppio livello d'ordine, quello della creazione e quello della natura, basati, rispettivamente, sulla distinzione tra l'essenza e l'essere, e su quella tra la natura comune ed il proprio sostrato d'esistenza.

¹⁸ Cfr. J. OWENS, *Judgment and Truth* cit., pp. 138-158.

¹⁹ Cfr. A. MCNICHOLL, *On Judging*, « The Thomist », 38, 1974, pp. 768-825; e *On Judging Existence*, « The Thomist », 43, 1979, pp. 507-580.

²⁰ Cfr. P. LEE, *Aquinas on Knowledge of Truth and Existence*, « The New Scholasticism », 60, 1986, pp. 46-71.

²¹ Vol. 41, 1986.

²² Si segnalano in particolare i contributi di G. E. POFERRADA, *El tema de la verdad en Santo Tomás*, pp. 11-36; F. REGO, *En torno a tres concepciones de la verdad*

tate dagli ultimi lavori di Aertsen²³ e di Wippel²⁴, i quali hanno saputo cogliere certi aspetti dinamici del pensiero di san Tommaso sul tema della verità e la sua intrinseca evoluzione in senso aristotelico, e dalla monografia di G. Schultz²⁵, la quale ha tentato una ricostruzione complessiva della teoria della verità di Tommaso che tenesse adeguatamente conto di tutte le sue varie implicazioni metafisiche e gnoseologiche, occupandosi estesamente non solo del vero inteso come trascendentale, ma anche del suo rapporto con la teoria della conoscenza.

2. La prospettiva teologica

1. La prima trattazione completa e sistematica del problema della verità è quella che il teologo domenicano presenta nel commento alle *Sententiae*. Essa si divide in tre articoli: in quello iniziale san Tommaso si interroga sulla natura della verità ed il suo legame con i componenti metafisici delle cose (*utrum veritas sit essentia rei*); nel secondo discute del rapporto che intercorre tra Dio, Verità originaria ed increata, e le verità particolari proprie delle cose (*utrum omnia sint vera una veritate, quae est veritas increata*); nel terzo, infine, risponde alla domanda se le verità espresse nelle proposizioni necessarie, del tipo « l'intero è maggiore della parte », siano, o no, eterne (*utrum sint plures veritates aeternae*).

Il primo articolo è quello più importante; in esso san Tommaso fissa i punti fondamentali della sua teoria, alcuni dei quali rimarranno pressoché immutati anche in seguito. I primi due ad essere presentati, proprio in apertura della *solutio*, sono i seguenti: i) che l'essere della verità è simile a quello dell'universale²⁶:

« Ci sono alcune entità che hanno il loro fondamento nelle cose esistenti fuori della nostra mente, ma che raggiungono il completamento della propria natura per la parte formale solo attraverso un'operazione della mente (*animae*), come

formal, pp. 37-46; I. T. LUCERO, *Las dos dimensiones esenciales de la verdad forma 1*, pp. 47-54.

²³ Cfr. J. A. AERTSEN, *Truth as Transcendental in Thomas Aquinas*, « *Topoi* », 11, 1992, pp. 159-171, in particolare p. 163.

²⁴ Cfr. J. F. WIPPEL, *Truth* cit., pp. 295-326 e 543-567.

²⁵ Cfr. G. SCHULZ, *Veritas est adaequatio intellectus et rei. Untersuchungen zur Wahrheitslehre des Thomas von Aquin und zur Kritik Kants an einem überlieferten Wahrheitsbegriff*, Leiden-New York-Köln 1993, pp. 10-104.

²⁶ Cfr. *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1, p. 486: « Quaedam autem sunt quae habent fundamentum in re extra animam, sed complementum rationis eorum quantum ad id quod est formale, est per operationem animae, ut patet in universali. ... Similiter dico de

nel caso dell'universale. Allo stesso modo — affermo — accade anche per la verità: essa ha il proprio fondamento nelle cose, ma raggiunge la pienezza della propria natura solo attraverso un'operazione dell'intelletto, quando cioè le cose sono conosciute (*apprehenditur*) per come effettivamente sono (*eo modo quo est*) »;

ii) che la verità si fonda sull'esistenza (*esse*) della cosa piuttosto che sulla sua essenza sostanziale (*quidditas*)²⁷.

Se l'analogia con l'universale deve essere accettata sino in fondo, e del resto non pare ci sia alcun motivo per fare diversamente, abbiamo che Tommaso classifica la verità tra quelle entità che si trovano ad avere un duplice tipo di esistenza, *in re* ed *in anima*: nelle cose, però, secondo un essere puramente potenziale e nell'anima nella loro piena attualità. Alla luce di questa analogia e della teoria tomista della composizione di essenza ed essere, si capisce poi perché il teologo domenicano sostenga anche la seconda tesi, relativa al fondamento del vero nell'essere invece che nell'essenza di una cosa²⁸. In effetti, la verità *in rebus*, proprio co-

veritate, quod habet fundamentum in re, sed ratio eius completur per actionem intellectus, quando scilicet apprehenditur eo modo quo est ». Si veda in proposito l'analisi di RUELLO, *La notion de vérité* cit., alle pp. 180-191, che pare l'unico ad aver dato a questo aspetto della dottrina tomista della verità tutta l'attenzione che merita. Ruello sottolinea, a ragione, come in questo contesto l'Aquinata non distingue tra la semplice apprensione dell'essenza sostanziale, che si manifesta nella definizione, e la conoscenza globale della cosa, che si manifesta nel giudizio e nell'enunciazione (cfr. pp. 186-187). Egli spiega questo fatto, nel quale traspare semmai una ancora imperfetta recezione e applicazione della strumentazione concettuale aristotelica, con l'esigenza di servirsi di una definizione così generale da potersi adattare anche all'intelletto divino, il quale conosce tutto per semplice intuizione e non si serve propriamente del giudizio (cfr. p. 188) — ma tale lettura, per quanto suggestiva, non tiene conto di quanto san Tommaso dice nel seguito della questione, dove mostra chiaramente di tener presente il solo intelletto umano, *qui non accipit esse rerum nisi per modum complexionis*, e di considerare la ratio della verità in divinis come distinta da quella propria della verità delle creature, così che l'unica possibilità di dare una « definizione » onnicomprensiva del vero sarà quella di rifarsi alla nozione anselmiana di *rectitudo*.

²⁷ Cfr. *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1, p. 486: « Cum autem in re sit quidditas eius et suum esse, veritas fundatur in esse rei magis quam in quidditate, sicut et nomen entis ab esse imponitur; et in ipsa operatione intellectus accipientis esse rei sicut est per quamdam similitudinem ad ipsum, completur relatio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis ».

²⁸ Questa tesi, che l'Aquinata conserverà immutata nel tempo, merita alcune parole di commento: AERTSEN (*Nature and Creature* cit., pp. 188-189) ha fatto notare come, a rigor di logica, nonostante in diversi passi delle sue opere san Tommaso affermi giusto il contrario, riconducendo il vero all'atto d'esistenza proprio di una cosa, il trascendentale *verum*, a differenza di *ens*, contiene un riferimento diretto e primario all'essenza e non all'essere d'una cosa, poiché la *veritas rei* propria di una cosa non sarebbe

me l'universale *in re*, non può che identificarsi con la cosa stessa; ma, dal momento che già l'universale manifesta l'essenza sostanziale della cosa, la *veritas rei* non potrà che manifestarne l'essere, in quanto tale forma di verità è la causa dell'attività di giudizio dell'intelletto, attività che mira appunto a cogliere e rivelare i modi attraverso i quali una cosa si offre alla nostra conoscenza.

La duplice forma di esistenza della verità, *in re* ed *in intellectu*, con il connesso passaggio dalla potenza all'atto, implica necessariamente — come s'è anticipato — che la sua natura (*ratio*) in questo passaggio si perfezioni e giunga a compimento. San Tommaso, per conseguenza, nel seguito dell'articolo, passa ad occuparsi immediatamente della natura della verità, cercando di fissarla nei due diversi momenti del processo, quello iniziale e quello finale. La verità *in re* consiste nella disposizione che tutte le cose hanno, ma in misura maggiore o minore, ad essere conosciute per come effettivamente sono²⁹:

« Perciò una cosa è detta vera, in quanto è atta per natura a provocare una conoscenza vera di se stessa in relazione alle proprietà che manifesta esternamente ».

La verità nell'intelletto, invece, consiste in una relazione di corrispondenza (*adaequatio*) tra l'intelletto stesso e la cosa, che si raggiunge alla fine dell'atto cognitivo³⁰.

In altri termini: la verità *in re* è la cosa in quanto conoscibile e la verità *in intellectu* è la cosa in quanto conosciuta. Su questa base Tommaso può ovviamente proseguire affermando che il nesso tra *veritas rei* e

che la sua natura specifica, che sola veicola il contenuto di intelligibilità della res, in quanto suo unico componente a partecipare dell'essenza divina. Questa osservazione, certamente corretta dal punto di vista d'un'analisi del vero inteso come puro trascendentale, non sembra però tenere conto del fatto che la verità « ontologica » è causa della verità propriamente detta, la quale consiste nella conformità dell'intelletto che giudica (*componens et dividens*) alla cosa; orbene, tale conformità, all'interno del sistema filosofico di Tommaso (una metafisica dell'essere e non dell'essenza, come poi in Egidio), sarebbe in realtà impossibile se la cosa non fosse data nella concretezza del suo effettivo atto d'esistenza, dal momento che nel giudizio l'intelletto coglie la cosa per come essa è, nella ricchezza dei molteplici aspetti, tanto essenziali che accidentali, che la compongono.

²⁹ *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a.1, p. 486: « Unde res dicitur vera quae nata est de se facere veram apprehensionem quantum ad ea quae apparent exterius in ipsa ».

³⁰ Cfr. *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1, p. 486: « Et in ipsa operatione intellectus accipientis esse rei sicut est per quamdam similationem ad ipsum, completur relatio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis ».

veritas intellectus è allora un rapporto come da causa ad effetto — giacché se la cosa non fosse in sé conoscibile, cioè non fosse intrinsecamente intelligibile e in grado di dar vita al processo intellettuale umano, non potrebbe neppure essere di fatto conosciuta — e concludere con l'asserzione che quello di vero è un concetto analogico, poiché si dice di entità differenti, le cose esistenti *extra animam*, l'intelletto e gli enunciati attraverso i quali la cosa conosciuta viene espressa, secondo significati diversi ma correlati tra loro, che hanno nella verità *in intellectu* il proprio punto ineliminabile di riferimento³¹.

2. Se il maestro domenicano si fermasse qui e nella seconda parte della *solutio* non cambiasse prospettiva, portando la discussione su un piano più prettamente teologico, lungo il quale proseguirà nell'articolo seguente, si dovrebbe parlare di approccio preminentemente ontologico al problema della verità nelle *Sentenze* e non sarebbe forse il caso di ricollegare la teoria qui sviluppata alla tradizione agostiniano-anselmiana. Invece il passo successivo di san Tommaso è quello di riportare i due significati principali della verità a Dio stesso, in quanto principio e causa di tutte le cose³² e di offrire, quindi, come definizione generale della verità quella di Anselmo, poiché ne illustrerebbe meglio di ogni altra la natura³³: la verità è conformità alla norma (*rectitudo*) afferrabile con la mente soltanto.

³¹ Cfr. *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1, p. 486: « Unde dico quod ipsum esse rei est causa veritatis, secundum quod est in cognitione intellectus. Sed tamen ratio veritatis per prius invenitur in intellectu quam in re: sicut etiam calidum et frigidum et aliae causae sanitatis sunt causa sanitatis quae est in animali, et tamen animal per prius dicitur sanum et signa sanitatis et causa sanitatis dicuntur sana secundum analogiam ad sanum quod de animali dicitur. Unde dico quod verum per prius dicitur de veritate intellectus, et de enuntiatione dicitur in quantum est signum illius veritatis; de re autem dicitur in quantum est causa ».

³² Cfr. *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1, p. 487: « Utraque autem veritas, scilicet intellectus et rei, reducitur sicut in primum principium in ipsum Deum, quia suum esse est causa omnis esse et suum intelligere est causa omnis cognitionis. Et ideo ipse est prima veritas sicut et primum ens: unumquodque enim ita se habet ad veritatem sicut ad esse, ut patet ex dictis. Et inde est quod prima causa essendi est prima causa veritatis et maxime vera, scilicet Deus ».

³³ Prima di arrivare a scegliere la definizione di sant'Anselmo, l'Aquinate esamina diverse altre definizioni, di sant'Agostino, Ilario di Poitiers, Avicenna e Filippo il Cancelliere (quest'ultima è la *definitio magistralis*: « *verum est indivisio esse et eius quod est* »), nonché l'anonima « *veritas est adaequatio rei ad intellectum* », che nel *De veritate* attribuirà, erroneamente, ad Isacco Israeli (su questa errata attribuzione si veda J. T. MUCKLE, *Isaac Israeli's Definition of Truth*, « Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age », 8, 1933, pp. 5-8), ma le rifiuta come parziali.

Siffatta definizione, glossata brevemente nella maniera seguente³⁴:

« Il termine « conformità (alla norma) » implica il concetto di misura (*commensuratio*), mentre l'espressione « afferrabile con la mente soltanto » chiama in causa ciò che porta a compimento la natura della verità. È evidente, inoltre, da quello che si è detto, che la nozione di verità aggiunge alla nozione di ente una ulteriore determinazione (*rationem*), cioè un riferimento alla disposizione ad essere conosciuto o (di)mostrato propria di qualcosa »,

viene poi in qualche modo commentata nel secondo articolo della questione, dove Tommaso i) mostra come essa si applichi tanto a Dio che alle creature e ii) ne chiarisce la natura analogica.

La chiave della lettura che il maestro domenicano offre della definizione anselmiana della verità risiede, dunque, nella nozione di misura³⁵, che egli ritiene essere presupposta necessariamente da quella di conformità alla norma, giacché una norma non sarebbe altro che la misura ideale di un gruppo di cose³⁶, e nell'ineliminabile riferimento ad una natura intelligente che tale misura comporta. La verità, per conseguenza, si configura come una relazione tra le cose ed un intelletto. Ma mentre nel caso dell'intelletto divino le *res* sono ciò che viene misurato e l'intelletto divino la loro misura, in quanto loro causa efficiente ed esemplare, nel caso dell'intelletto umano, la cui conoscenza è causata dalle *res*, avviene giusto il contrario, ed è esso ad essere « misurato » dalle cose, ad assumerle cioè come norma ideale della propria conoscenza³⁷. Dio, quindi, è la ve-

³⁴ *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1, pp. 487-488: «In rectitudine tangitur commensuratio; et in hoc quod dicitur sola mente perceptibilis, tangitur id quod complet rationem veritatis. Patet etiam ex dictis quod veritas addit supra ens aliquam rationem (supra essentiam secundum rationem *ed.*), scilicet ordinem ad cognitionem vel demonstrationem alicuius » — in attesa di una edizione definitiva, correggo così il testo sulla base di quel che si legge in seguito alle pp. 488 e 490: « Dicendum quod verum addit supra ens, sicut bonum et unum. Nullum tamen eorum addit aliquam differentiam contrahentem ens, sed rationem quae consequitur omne ens »; « Et ideo ipsa ratione quam addit verum supra ens, scilicet ordinem ad intellectum, sequitur ista differentia, quod verum sit complexorum et ens dicatur de re extra animam incomplexa ».

³⁵ Su tale nozione si vedano: H. SEIDL, *Bemerkungen zu Erkenntnis als Massverhältnis bei Aristoteles und Thomas von Aquin*, « *Miscellanea Mediaevalia* », 16, 1983, 32-42; e J. McEvoy, *The Divine as the Measure of Being in Platonic and Scholastic Thought*, in *Studies in Medieval Philosophy* cit., pp. 107-113.

³⁶ Cfr. *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2, p. 492.

³⁷ Cfr. *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2, pp. 492-493: « Res autem diversimode se habent ad diversos intellectus: quia intellectus divinus est causa rei; unde oportet quod res mensuretur per intellectum divinum, cum unumquodque mensuretur per suum primum principium; ... sed res se habent ad intellectum nostrum sicut causa, in quantum scilicet

rità prima e più alta in quanto Egli è il principio e la causa di ogni altra verità, misura prima non « misurata », poiché norma rispetto a se stesso; le cose create sono misure « misurate », poiché hanno nelle idee divine la propria norma, ma sono nel contempo misura dell'intelletto umano; e quest'ultimo, che pure è il luogo nel quale si raggiunge la pienezza della verità creata, è soltanto « misurato » senza poter a sua volta misurare³⁸. San Tommaso può, perciò, concludere la sua analisi affermando che come c'è una misura prima non misurata (cioè Dio) e molte misure seconde (le cose esistenti *extra animam*), così c'è una verità prima ed increata e molte verità create, che rappresentano il *terminus ad quem* delle relazioni di conformità alla norma (o corrispondenza) che si producono nelle menti degli uomini³⁹.

Abbiamo, dunque, che le cose sono dette essere vere derivativamente a partire dalla verità della nostra conoscenza, ma che siffatta verità propria delle cose create è a sua volta detta tale solo in relazione a Dio, Verità prima, somma ed increata. Per conseguenza, anche la nozione di verità, non diversamente da quella di ente, è una nozione « doppiamente » analoga, sia per il contenuto intensionale (*secundum intentionem*) che le è proprio, sia per le realtà cui si riferisce (*secundum esse*)⁴⁰. Infatti, il termine « vero » si applica a Dio, alla nostra conoscenza ed alle cose se-

intellectus accipit a rebus; et inde est quod scientia nostra non mensurat res, sed mensuratur ab eis ».

³⁸ Cfr. *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2, p. 493.

³⁹ Cfr. *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2, p. 493.

⁴⁰ Cfr. *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2, p. 492: « Ad primum igitur dicendum, quod aliquid dicitur secundum analogiam tripliciter: vel secundum intentionem tantum, et non secundum esse; et hoc est quando una intentio refertur ad plura per prius et posterius, quae tamen non habet esse nisi in uno. ... Vel secundum esse et non secundum intentionem; et hoc contingit quando plura parificantur in intentione alicuius communis, sed illud commune non habet esse unius rationis in omnibus, sicut omnia corpora parificantur in intentione corporeitatis. ... Vel secundum intentionem et secundum esse; et hoc est quando neque parificatur in intentione communi, neque in esse; sicut ens dicitur de substantia et accidente; et de talibus oportet quod natura communis habeat aliquod esse in unoquoque eorum de quibus dicitur, sed differens secundum rationem maioris vel minoris perfectionis. Et similiter dico quod veritas et bonitas et omnia huiusmodi dicuntur analogice de Deo et creaturis. Unde oportet quod secundum suum esse omnia haec in Deo sint, et in creaturis secundum rationem maioris perfectionis et minoris ». Sulla teoria dell'analogia proposta qui da Tommaso si leggano: C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso d'Aquino*, Torino 1950 (2^a ed.), pp. 161-179; J. RAMIREZ, *En torno a un famoso texto de Santo Tomás sobre la analogía*, « Sapiencia », 8, 1953, pp. 166-192; R. McINERNEY, *The Logic of Analogy. An Interpretation of St. Thomas*, The Hague 1961, pp. 96-125, che concentra il suo esame principalmente sul secondo tipo d'analogia menzionato dall'Aquinate; e B. MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris 1963, pp. 60-63, il quale

condo significati diversi, anche se correlati, e la perfezione che designa è presente in Dio e nelle creature in accordo con il loro tipo di essere, e quindi secondo gradi differenti di partecipazione (*secundum rationem maioris perfectionis et minoris*).

La logica conseguenza di questo modo d'impostare il problema è la conclusione cui il maestro domenicano giunge nel terzo articolo in relazione al problema dell'esistenza di verità necessarie ed eterne distinte da Dio⁴¹, che egli nega⁴². Infatti, dal momento che i) la verità (a) raggiunge il completamento della propria natura per la parte formale solo attraverso un'operazione della mente, e (b) si fonda sull'essere della cosa e non sulla sua essenza sostanziale, e ii) nessuna creatura è eterna, ma tutte sono nel tempo, e dunque sono mutabili, se ne deve dedurre che nessuna verità che si trovi nelle creature può essere eterna e necessaria, e che tale è solo la Verità divina.

3. La prospettiva gnoseologica

1. Come è stato fatto giustamente notare⁴³, nel commento al primo libro delle *Sentenze* Tommaso si è occupato principalmente della verità intesa come proprietà intrinseca dell'essere (tanto divino che creato) e ha relegato in secondo piano i risvolti gnoseologici del problema, che pure riconosce; soltanto pochi anni più tardi, però, nella prima questione del *De veritate*, che è del 1256, e più ancora nella *Summa theologiae*, la cui prima parte è del 1266⁴⁴, egli doveva modificare alquanto la terminologia utilizzata, rendendola più rigorosamente aristotelica, e cambiare prospettiva, portando in primo piano proprio l'aspetto gnoseologico della questione. Così se nel commento alle *Sentenze* sembra: i) che le cose partecipino del vero nella misura in cui partecipano dell'essere divino, e che, ii) in questo senso, la verità ontologica abbia una sua autonomia in relazione alla *veritas intellectus*, nel *De veritate* e nella *Summa*, invece: i) il vero è presentato piuttosto come l'oggetto proprio dell'intelletto, cioè come il termine verso il quale l'intelligenza è naturalmente inclinata, e ii)

non prende in considerazione le analisi di McNerny, che pure per altri versi mostra di conoscere, e si limita a riprendere le conclusioni di Ramirez.

⁴¹ Su di esso si veda A. MAURER, *St. Thomas and Eternal Truths*, « *Mediaeval Studies* », 32, 1970, pp. 91-107.

⁴² Cfr. *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 3, pp. 495-498.

⁴³ Cfr. WIPPEL, *Truth* cit., p. 307.

⁴⁴ Per la datazione delle opere di san Tommaso si veda J. A. WEISHEIPL, *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, ed. it. a cura di I. BIFFI e C. MARABELLI, Milano 1988, pp. 355-399.

viene sottolineata con maggiore incisività la dipendenza della *veritas rei* dalla verità-dell'intelletto.

Quantunque la prima *quaestio* del *De veritate* consti di ben dodici articoli, sono soprattutto i primi quattro (« quid est veritas », « utrum veritas principalius inveniatur in intellectu quam in rebus », « utrum veritas sit tantum in intellectu componente et dividente », « utrum sit tantum una veritas qua omnia sunt vera ») quelli che contengono le discussioni più interessanti, giacché è in essi che l'Aquinata ripensa sistematicamente l'argomento e ripropone i lineamenti generali della sua teoria, sviluppandone temi semplicemente accennati o restati impliciti nella trattazione delle *Sentenze*.

Già il modo in cui il maestro domenicano imposta la risposta al primo quesito manifesta abbastanza chiaramente — ritengo — come egli intendesse ribadire con ancora maggiore fermezza di quanto non avesse fatto precedentemente la sua presa di distanza da una assunzione troppo rigida dei canoni di pensiero tipici della tradizionale concezione ontologica, quale quella di Filippo il Cancelliere⁴⁵, che in definitiva appiattiva il vero sull'ente, facilitando così una indebita identificazione tra i due trascendentali. San Tommaso esordisce, infatti, negando che il vero possa essere ridotto completamente all'essere (*ens*) e ponendo l'accento sul costante ed ineliminabile riferimento all'intelletto che esso vi aggiunge, in quanto costitutivo e caratteristico della sua natura di trascendentale⁴⁶. Egli per conseguenza non propone più la descrizione di Anselmo come quella onnicomprensiva dei vari aspetti della natura della verità, ma preferisce i) portare chiaramente in luce la necessità della corrispondenza tra elementi del pensiero ed elementi della realtà, corrispondenza solo implicita nella formulazione di Anselmo, definendo la verità come *adaequatio intellectus et rei*, e ii) impostare il discorso da un punto di vista apertamente gnoseologico⁴⁷:

« Ogni conoscenza si realizza tramite l'assimilazione del conoscente alla cosa conosciuta, così che l'assimilazione è detta essere la causa della conoscenza. ... E

⁴⁵ Cfr. AERTSEN, *Truth as Transcendental* cit., pp. 159-161. Sulla teoria di Filippo il Cancelliere si veda l'ormai classico studio di D. H. POUILLON, *Le premier traité des propriétés transcendentales. La « Summa de bono » du Chancelier Philippe*, « Revue néoscholastique de philosophie », 42, 1939, pp. 40-77.

⁴⁶ Cfr. *De veritate*, q. 1, a. 1, p. 5: « Convenientia vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen 'verum' ». Ulteriori, importanti precisazioni sul rapporto tra l'ente ed il vero si leggono all'articolo 2, p. 10, e all'articolo 8, pp. 27-29. Su questo tema si vedano WIPPEL, *Truth* cit., pp. 324-326 e 544-46, e AERTSEN, *Truth as Transcendental* cit., pp. 167-169.

⁴⁷ *De veritate*, q. 1, a. 1, pp. 5-6: « Omnis autem cognitio perficitur per assimilatio-nem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis.

dunque la prima forma di comparazione tra l'ente e l'intelletto è quella volta ad accertare che l'ente e l'intelletto siano in accordo, accordo che è definito (*dicitur*) come corrispondenza tra l'intelletto e la cosa. Ed in questo si realizza formalmente la natura del vero. Il vero, dunque, aggiunge all'ente questa determinazione: l'accordo o corrispondenza tra la cosa e l'intelletto — accordo che è la condizione necessaria (*ad quam conformitatem sequitur*) della conoscenza della cosa, come è stato detto. Così, dunque, l'essere entitativo della cosa (*entitas rei*) precede la verità (*ratio veritatis*), ma la conoscenza è uno degli effetti della verità ».

Parlando genericamente di corrispondenza tra intelletto e cosa, l'Aquinate intendeva abbracciare in un'unica formula sia la *veritas rei* che la *veritas intellectus*: nel primo caso è la cosa esistente che corrisponde alla propria idea archetipica presente nell'intelletto divino, nel secondo, invece, è la mente dell'uomo che elabora una nozione concettuale, espressa in forma articolata, che corrisponde alla struttura metafisica della cosa conosciuta. La dottrina agostiniano-anselmiana e quella aristotelica si trovano in tal modo sussunte entrambe all'interno d'un impianto teorico più generale che aspira a fondarle e giustificarle come suoi casi particolari, e quindi come concezioni valide ma parziali del vero⁴⁸. Significativamente, però, la *veritas rei* viene adesso posta più chiaramente in una posizione di subordinazione rispetto alla *veritas intellectus*, poiché è soltanto nella mente (non importa se divina o umana) che la relazione di corrispondenza nella quale si risolve l'*adaequatio* può venire ad essere. Le cose, per conseguenza, sono ora considerate vere, da Tommaso, solo perché sono il *terminus ad quem* della relazione di corrispondenza che esiste nell'intelletto nel momento in cui coglie e giudica le cose per come effettivamente sono — relazione di corrispondenza che non pare più attualizzare una qualche realtà già latente nelle cose stesse⁴⁹:

« Si deve rispondere che, come risulta da quanto detto prima, la verità si trova, propriamente, nell'intelletto umano o divino, come la salute nell'animale; nelle

... Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui concordet, quae quidem concordia adaequatio intellectus et rei dicitur, et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum super ens, scilicet conformitatem sive adaequationem rei et intellectus, ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei: sic ergo entitas rei praecedit rationem veritatis sed cognitio est quidam veritatis effectus ».

⁴⁸ Cfr. AERTSEN, *Truth as Transcendental* cit., pp. 163-164.

⁴⁹ *De veritate*, q. 1, a. 4, p. 13: « Dicendum quod, sicut ex praedictis patet, veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino, sicut sanitas in animali; in rebus

altre cose, invece, la verità si trova in relazione all'intelletto, non diversamente da come anche la salute si dice di alcune altre cose in quanto producono o conservano la salute dell'animale ».

In questo modo, pur senza dover rinnegare nulla della posizione precedentemente sostenuta, l'Aquinate era in grado di arricchirla di nuovi significati, che contribuiscono nell'insieme a dare una diversa coloritura alla teoria generale.

Non a caso i) nel secondo e terzo articolo egli svolgerà dei temi tipicamente aristotelici, occupandosi, rispettivamente, del rapporto tra la *veritas intellectus*, la *veritas rei* e l'ente⁵⁰, e del modo in cui si realizza la piena corrispondenza tra pensiero e realtà⁵¹; e ii) nel quarto⁵², ridefinirà il rapporto tra l'intelletto divino, le cose esistenti *extra animam* e le menti degli uomini ridimensionando, rispetto a quanto sostenuto nelle *Sentenze*, il ruolo delle seconde.

2. In effetti il problema del rapporto tra la verità dell'intelletto, la verità delle cose e l'ente, nella prospettiva di tipo gnoseologico propria del *De veritate* e della *Summa theologiae*, risulta cruciale, una volta che si voglia mantenere ferma l'idea della convertibilità, cioè dell'equivalenza estensionale, delle nozioni trascendentali. Se il vero si dice innanzi tutto dell'intelletto che conosce e solo secondariamente della cosa che gli corrisponde, non è affatto evidente come il concetto di vero-nell'-intelletto possa essere convertibile con (detto altrimenti: equiesteso rispetto a) quello di ente, giacché niente, in questo caso, può garantire automaticamente una corrispondenza biunivoca tra l'insieme delle verità mentali e quello delle *res* esistenti *extra animam*, in quanto i due insiemi si vengono a trovare su due differenti piani di realtà.

autem aliis invenitur veritas per relationem ad intellectum, sicut et sanitas dicitur de quibusdam aliis in quantum sunt effectiva vel conservativa sanitatis animalis ».

⁵⁰ Cfr. *De veritate*, q. 1, a. 2, pp. 9-10. Questo tema è discusso anche nella *Summa theologiae* I, q. 16, a. 3: « utrum verum et ens convertantur », dove però il problema viene trattato in connessione con il rapporto tra l'ente ed il bene — per una analisi di quest'ultimo testo si veda AERTSEN, *Truth as Transcendental* cit., pp. 166-169.

⁵¹ Cfr. *De veritate*, q. 1, a. 3, pp. 10-11. Questo problema è approfondito ulteriormente nel secondo articolo della sedicesima questione della prima parte della *Summa theologiae*: « utrum veritas sit tantum in intellectu componente et dividente ».

⁵² Cfr. *De veritate*, q. 1, a. 4, pp. 13-14. La soluzione ivi proposta viene conservata, nelle sue linee generali, anche nella *Summa theologiae* (I, q. 16, a. 6: « utrum sit una sola veritas, secundum quam omnia sunt vera »), dove però è formulata in maniera alquanto differente. Per un'analisi ragionata del quarto articolo di *De veritate*, q. 1, si veda WIPPEL, *Truth* cit., pp. 316-120.

La soluzione di san Tommaso consisterà nell'indicare per i due concetti di verità due diversi modi di conversione con la nozione di ente. Mentre il vero-nelle-cose si converte per predicazione — dirà nel *De veritate*⁵³ —, poiché tanto il vero-nelle-cose che l'ente si dicono delle medesime realtà (*omne ens est adaequatum intellectui divino et potens adaequare sibi intellectum humanum, et e converso*), il vero-dell'intelletto si converte con l'ente per conseguenza, in quanto cioè esiste una reciproca implicazione tra le due nozioni, giacché una conoscenza è vera se e solo se un qualche ente, dotato delle caratteristiche da essa descritte, si trova a corrispondere nella realtà esterna, e viceversa ogni ente esistente fuori dell'anima è atto per natura a causare una conoscenza vera di sé nell'intelletto (*eo quod cuilibet intellectui vero oportet quod respondeat aliquod ens, et e converso*)⁵⁴. Nella *Summa theologiae*⁵⁵, invece, preferirà parlare di immediata equivalenza estensionale su base semantica (*conversio secundum substantiam*) nel caso del *verum in rebus* e dell'*ens*, che si riferiscono alla medesima classe di oggetti, considerati, però, secondo aspetti differenti, ma di una equiestensionalità *a posteriori* del *verum in intellectu* e dell'ente, giustificata dal fatto che le conoscenze vere sono correlate alle cose esistenti *extra animam* come loro espressione a livello cognitivo. Insomma, detto altrimenti, la nozione di vero-nell'intelletto è equiestesa a quella di ente nel senso che i) ogni conoscenza vera presuppone necessariamente un ente reale al quale riferirsi come all'oggetto conosciuto, e ii) ogni qualsiasi ente è, almeno virtualmente se non anche di fatto, l'oggetto di una conoscenza vera di se stesso da parte di un intelletto.

Questa conoscenza adeguata di una cosa, nella quale risiede appunto la verità (dell'intelletto), si raggiunge nell'uomo attraverso l'atto di giudizio⁵⁶, cioè quando l'intelletto unisce o separa (*componere vel dividere*) tra

⁵³ Cfr. *De veritate*, q. 1, a. 2, p. 10.

⁵⁴ Come conseguenza di questa differenza WIPPEL (*Truth* cit., pp. 545-546) ha creduto di poter ricavare che la verità è un trascendentale in senso stretto (cioè *per praedicationem* nella sua interpretazione) solo nel caso della verità delle cose, ma non anche nel caso della verità dell'intelletto.

⁵⁵ Cfr. *Summa theologiae* I, q. 16, a. 3: « Verum autem quod est in rebus, convertitur cum ente secundum substantiam; sed verum quod est in intellectu convertitur cum ente, ut manifestativum cum manifestato ».

⁵⁶ La concezione di san Tommaso relativa al rapporto tra la seconda operazione dell'intelletto (ovvero il giudizio) e la verità è stata oggetto di molte differenti interpretazioni. J. OWENS in *Judgment and Truth* cit., ha sostenuto che si devono riconoscere ben tre momenti distinti nella fase finale del processo che porta all'acquisizione della verità: i) l'atto di giudizio vero e proprio, con il quale apprendiamo in maniera diretta l'esistenza di una cosa; ii) la formazione della proposizione mentale, con la quale esplici-

loro due concetti per mezzo della copula. Infatti solo in questo modo, tramite l'affermazione o la negazione di qualcosa, si ha quella presa di possesso consapevole della realtà conosciuta che sempre si accompagna alla verità⁵⁷, e si realizza la piena corrispondenza tra pensiero e realtà nella quale la verità si risolve. Né la sensazione, né il semplice atto d'intelazione, grazie al quale apprendiamo le essenze sostanziali delle cose nella

tiamo i reciproci rapporti d'alcuni dei componenti metafisici della cosa stessa; iii) la comparazione tra i contenuti dei due atti precedenti ed il conseguente giudizio relativo alla loro (eventuale) conformità, nel quale infine si realizza l'acquisizione della verità. A. Mc NICHOLL, *On Judging* cit., e *On Judging Existence* cit., invece, ha argomentato che l'atto di giudizio, che concretamente si manifesta in un contenuto proposizionale, si esaurisce nella semplice attribuzione d'una forma conosciuta (rappresentata nell'enunciato dal predicato) ad una o più cose (il soggetto) — attribuzione che implica sempre una concomitante riflessione dell'intelletto su se stesso e sui dati sensibili. P. LEE, infine, *Aquinas on Knowledge* cit., che riprende in parte le conclusioni cui era giunto McNicholl, ha affermato che esiste una parziale sfasatura tra la struttura delle cose ed il modo in cui il nostro intelletto le coglie, così che alcuni aspetti dell'oggetto conosciuto (che egli interpreta come il contenuto proposizionale dell'enunciato nel quale si esprime l'atto di giudizio) sono dovuti non direttamente alla cosa che ha provocato il processo cognitivo, ma alle caratteristiche della nostra mente, la quale, a causa della sua debolezza, può raggiungere la completa conoscenza di un oggetto solo attraverso una serie ripetuta d'atti di giudizio. In questo modo la conoscenza umana consisterebbe in una successiva attuazione della capacità che la nostra mente ha ad assimilarsi alla cosa conosciuta attraverso atti d'apprensione distinti. Questo spiegherebbe perché la seconda operazione dell'intelletto è ad un tempo conoscenza della verità, conoscenza dell'esistenza (della cosa), formazione di un enunciato proposizionale e asserzione di un contenuto proposizionale.

⁵⁷ Cfr. *De veritate*, q. 1, a. 9, p. 29: « Veritas est in intellectu sicut consequens actum intellectus et sicut cognita per intellectum: consequitur namque intellectus operationem secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est; cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur super actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem, quae quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus, quae cognosci non potest nisi natura principii activi cognoscatur, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur: unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra se ipsum reflectitur »; e *Summa theologiae* I, q. 16, a. 2: « Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest; sed tamen non apprehendit eam, secundum quod cognoscit de aliquo quod quid est. Sed quando iudicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum; et hoc facit componendo et dividendo ». Su questo punto specifico, non sempre adeguatamente preso in considerazione dalla critica, ha molto insistito nella sua analisi della teoria della verità di san Tommaso F.-X. PUTALLAZ, *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, Paris 1991, pp. 178-208, il quale ha sottolineato con forza come la verità non debba essere considerata solo come la conseguenza di quell'atto cognitivo complesso attraverso il quale l'intelletto ottiene la perfetta conformità alla cosa conosciuta, ma anche, e soprattutto, come la conoscenza di questo rapporto di conformità alla cosa che la nostra mente raggiunge tramite una riflessione sul suo atto e sulla sua natura.

purezza della loro natura intensionale, possono soddisfare questi due requisiti, in quanto né la coscienza stessa dell'atto è ad essi concomitante⁵⁸, né danno luogo a quel prodotto caratteristico dell'attività mentale che, pur non essendo il frutto diretto della cosa esistente fuori dell'anima, solo corrisponde perfettamente ad essa, se considerata nella ricchezza della sua struttura metafisica⁵⁹ — e cioè il contenuto proposizionale. Per Tommaso, infatti, l'*adaequatio* presuppone necessariamente una eguaglianza di cose distinte (*aequalitas diversorum est*); ma il senso e l'intellezione, che sono gli effetti diretti provocati dalla cosa nelle facoltà dell'anima, e quindi soltanto un'ulteriore rielaborazione della modificazione intenzionale iniziale, non possono essere considerati come realmente distinti da tale modificazione intenzionale e, per conseguenza, dalla cosa stessa.

Essendo queste le premesse, è ovvio che il cuore della trattazione del *De veritate* si concluda con un certo ridimensionamento del ruolo delle *res* nell'ambito della realizzazione del vero. Nelle *Sentenze* esse erano state presentate come « misurate » dalle idee divine, ma misura del nostro intelletto, così che si trovavano ad avere una posizione centrale ed intermedia tra la verità divina e quella intellettuale umana, in quanto rappresentavano l'imprescindibile elemento di mediazione tra le due; nel *De veritate* (e poi anche nella *Summa*), invece, quantunque l'Aquinate riproponga ancora questa complessa metafora basata sull'idea di misura⁶⁰, vengono, però, fornite delle precisazioni che riducono alquanto il valore della funzione che le cose svolgono nel processo di attuazione della verità, dal momento che, chiarisce san Tommaso, se per assurdo venissero meno tanto gli intelletti umani che quello divino, mantenendosi in essere le cose, queste non potrebbero più in nessun modo essere qualificate come vere⁶¹. Scrive, per conseguenza, il teologo domenicano nel delineare la

⁵⁸ Cfr. *De veritate*, q. 1, a. 3, p. 11, e a. 9, p. 29.

⁵⁹ Cfr. *De veritate*, q. 1, a. 3, pp. 10-11: « Veri enim ratio consistit in adaequatione rei et intellectus; idem autem non adaequatur sibi ipsi sed aequalitas diversorum est; unde ibi primo invenitur ratio veritatis in intellectu, ubi primo intellectus incipit aliquid proprium habere quod res extra animam non habet, sed aliquid ei correspondens inter quae adaequatio attendi potest. Intellectus autem formans quiditatem rerum non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam, sicut et sensus in quantum accipit speciem sensibilis. Sed quando incipit iudicare de re apprehensa, tunc ipsum iudicium intellectus est quoddam proprium ei quod non invenitur extra in re; sed quando adaequatur ei quod est extra in re, dicitur iudicium verum; tunc autem iudicat intellectus de re apprehensa quando dicit aliquid esse vel non esse, quod est intellectus componentis et dividitatis ».

⁶⁰ Cfr. *De veritate*, q. 1, a. 2, p. 9.

⁶¹ Cfr. *De veritate*, q. 1, a. 2, p. 9; si veda anche la *Summa theologiae* I, q. 16, a. 7.

posizione dell'intelletto divino, di quelli umani e delle cose in relazione alla natura della verità⁶²:

« La verità, dunque, è in primo luogo ed in senso proprio nell'intelletto divino, in senso proprio ma secondariamente nell'intelletto umano, nelle cose, infine, in maniera impropria e secondaria, poiché è in esse solamente in relazione ad una delle altre due verità. La verità, dunque, dell'intelletto divino è una soltanto, e da essa derivano le molte verità dell'intelletto umano, « come da un solo volto si ottengono molte immagini (*similitudines*) in uno specchio », come suona la glosa del versetto « indebolite sono le verità dai figli degli uomini »; quanto alle verità che sono nelle cose, esse sono molteplici, tante quante le cose stesse ».

3. Quanto alla *Summa theologiae* (*pars* I, q. 16), infine, essa di suo non introduce delle effettive novità di contenuto rispetto al quadro teorico tracciato nel *De veritate*, ma ne accentua l'approccio gnoseologico al problema, giacché lo stesso rapporto tra Dio e le cose, rapporto che rappresenta il fondamento della *veritas rei*, viene qui descritto da san Tommaso nei termini tipici del processo cognitivo. Scrive infatti il maestro domenicano nella *solutio* del primo articolo⁶³:

« Rispondo dicendo che come il bene è ciò a cui tende il desiderio (*appetitus*), così il vero è ciò a cui tende l'intelletto. Ma in questo ciò che è desiderato e ciò che è conosciuto sono differenti: che si ha conoscenza solo quando ciò che

⁶² *De veritate*, q. 1, a. 4, pp. 13-14: « Est ergo veritas in intellectu divino quidem primo et proprie, in intellectu vero humano proprie quidem sed secundario, in rebus autem improprie et secundario, quia non nisi per respectum ad alteram duarum veritatum. Veritas ergo intellectus divini est una tantum, a qua in intellectu humano derivantur plures veritates, 'sicut ab una facie hominis resultant plures similitudines in speculo', sicut dicit glosa super illud 'Diminutae sunt veritates a filiis hominum'; veritates autem quae sunt in rebus sunt plures sicut et rerum entitates »; cfr. anche l'articolo 5, p. 18.

⁶³ *Summa theologiae*, I, q. 16, a. 1: « Respondeo dicendum quod sicut bonum nominat id in quod tendit appetitus, ita verum nominat id in quod tendit intellectus. Hoc autem distat inter appetitum et intellectum, sive quamcumque cognitionem, quia cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente; appetitus autem est secundum quod appetens inclinatur in ipsam rem appetitam; et sic terminus appetitus, quod est bonum, est in re appetibili; sed terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu. ... Ita, cum verum sit in intellectu secundum quod conformatur rei intellectae, necesse est quod ratio veri ab intellectu ad rem intellectam derivetur, ut res etiam intellecta vera dicatur, secundum quod habet aliquem ordinem ad intellectum. Res autem intellecta ad intellectum aliquem potest habere ordinem vel per se, vel per accidens. Per se quidem habet ordinem ad intellectum a quo dependet secundum suum esse; per accidens autem ad intellectum a quo cognoscibilis est. ... Judicium autem de re

è conosciuto si trova ad essere in ciò che lo conosce, mentre il desiderio, al contrario, implica che chi desidera abbia una inclinazione verso la cosa desiderata; e così il termine del desiderio, che è il bene, è nella cosa desiderata, ma il termine dell'atto conoscitivo, che è il vero, è nell'intelletto stesso. ... Così, dal momento che il vero si trova ad essere nell'intelletto in quanto quest'ultimo si conforma alla cosa conosciuta, è necessario che la natura (*ratio*) del vero derivi alla cosa conosciuta dall'intelletto (che la conosce); sicché la cosa conosciuta si dice vera in quanto ha una qualche relazione (*ordo*) rispetto all'intelletto. Siffatta relazione, poi, può essere o intrinseca (*per se*) o accidentale. Una cosa ha una relazione d'ordine intrinseca rispetto ad un intelletto quando dipende da esso per il suo essere; e accidentale quando è conoscibile da esso. ... Orbene, una cosa viene giudicata sulla base delle caratteristiche intrinseche e non di quelle accidentali; per conseguenza una cosa è detta essere vera, assolutamente parlando, in relazione all'intelletto dal quale dipende. E di qui viene che le cose artificiali sono dette vere in riferimento al nostro intelletto, ... e quelle naturali, (per parte loro), in quanto sono simili alle specie presenti nella mente divina. ... Così, dunque, la verità in primo luogo è nell'intelletto, e solo in senso secondario nelle cose, in quanto possono essere raffrontate (*comparantur*) con l'intelletto come con il proprio principio ».

Un'ulteriore conferma di questo atteggiamento si può cogliere anche a proposito del modo in cui nella *Summa* viene affrontato il problema della verità *in divinis*. Infatti, mentre nel commento al primo libro delle *Sentenze*, come s'è visto, san Tommaso sostiene che Dio è la Verità prima e somma poiché è la causa di ogni ente e di ogni forma di conoscenza, nella *Summa*⁶⁴, riprendendo e sviluppando alcuni spunti già contenuti nel *De veritate*⁶⁵, argomenta che non solo la verità è in Dio, ma che Egli è la somma e prima verità in quanto in Lui si realizzano pienamente come in niente altro le condizioni alle quali si dà la verità. Se la verità si ritrova nell'intelletto, in quanto questo conosce la cosa per come essa è, e viene

non sumitur secundum id quod inest ei per accidens, sed secundum id quod inest ei per se. Unde unaquaeque res dicitur vera absolute secundum ordinem ad intellectum a quo dependet. Et inde est quod res artificiales dicuntur verae per ordinem ad intellectum nostrum; ... et similiter res naturales dicuntur esse verae secundum quod assequuntur similitudinem specierum quae sunt in mente divina. ... Sic ergo veritas principaliter est in intellectu, secundario vero in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum ut ad principium » — corsivo mio.

⁶⁴ Cfr. *Summa theologiae* I, q. 16, a. 5; sull'argomento trattato in questo articolo si veda quanto scrive WIPFEL, *Truth* cit., pp. 546-549.

⁶⁵ Cfr. *De veritate*, q. 1, a. 7, « utrum veritas in divinis dicatur essentialiter vel personaliter », pp. 25-26.

in qualche modo ad essere anche nelle cose, in ragione del fatto che esse possono avere un rapporto di conformità con un intelletto, allora si deve necessariamente concludere che Dio è la verità stessa, poiché in Lui si compiono al massimo grado entrambe queste condizioni. In Dio, infatti, l'essere ed il conoscere coincidono totalmente. Così non solo il suo essere è conforme al suo intelletto, ma è il suo intendere stesso — intendere che è misura e causa dell'essere di ogni altra cosa e di ogni altro intelletto, tanto angelico che umano, giacché le altre menti non fanno che ripetere parzialmente, nella loro conoscenza imperfetta (e nel nostro caso soggetta, per giunta, alle determinazioni e limitazioni spazio-temporali) quanto Dio conosce nel suo eterno presente.

Ma allora, se la verità risulta, per noi uomini, nella corrispondenza dei nostri intelletti alle cose e queste sono, a loro volta, l'oggetto in cui ha termine l'intellezione divina, ne segue che il nostro intendere è vero, in definitiva, se e solo se è conforme al conoscere divino. In questo modo l'aspetto teologico-ontologico e quello gnoseologico del problema si saldano in una sintesi armoniosa ed equilibrata, il cui senso ultimo si risolve nella presa di coscienza che il vero per l'uomo consiste nella conoscenza del rapporto tra la realtà stessa, nella ricchezza dei suoi molteplici livelli, e le idee divine da cui si è originata.

IL PROBLEMA DELLA VERITÀ IN EGIDIO

1. *La teoria della conoscenza*

1. Se, come s'è appena visto, nelle teorie dell'Aquinate sono presenti ambedue le tradizioni di pensiero sulla verità, quella teologico-ontologica (agostiniano-anselmiana) e quella gnoseologica (aristotelica), ed egli le (ri)considera e sviluppa entrambe con eguale impegno, la scelta strategica di Egidio è invece orientata in senso decisamente aristotelico — sebbene non manchino nei suoi scritti fuggevoli accenni all'ineludibile fondamento teologico di ogni tipo di verità⁶⁶, venga ricordata e discussa la definizione della verità data da Anselmo⁶⁷ ed un certo spazio sia dedicato al problema del legame tra l'essere naturale delle cose e quello veritativo colto

⁶⁶ Cfr. *Super librum I Sententiarum*, d. 19, p. 2, qq. 2-3, ed. Venetiis 1521, ff. 112ra-113rb; *Super librum II Sententiarum*, d. 1, q. 1, a. 1; d. 14, *dubitatio prima litteralis*, d. 28, q. 1, a. 1, ed. Venetiis 1581, vol. I, pp. 31 e 619; vol. II, pp. 358-361.

⁶⁷ Cfr. *Super librum I Sententiarum*, d. 19, p. 2, qq. 1, 2 e 3, ff. 111va-b, 112va e 113ra-b; *Quodlibet VI*, q. 11, ed. Lovanii 1646, p. 390.

nel giudizio dell'intelletto. Né questo può sorprendere: da una parte, infatti, il maestro eremitano, come ogni altro pensatore medievale del XIII secolo, sulla base di *Giovanni* 14, 6 (« Io sono la via, la verità e la vita »), identifica Dio stesso con la Verità prima ed assoluta, eterna ed immutabile, causa dell'essere e della verità delle cose che sono, e non può, perciò, ignorare l'aspetto teologico del problema e le sue conseguenze sul piano ontologico; ma dall'altra egli, coerentemente con la sua impostazione filosofica di fondo (una revisione critica del tomismo alla luce dei suoi stessi principi), riprende il discorso sulla verità dal punto in cui lo aveva lasciato san Tommaso e lo sviluppa, quindi, nell'ambito della sua gnoseologia, come il momento conclusivo (e culminante) del processo conoscitivo.

Una volta esaminata la posizione dell'Aquiniate, prima di analizzare la dottrina di Egidio sulla verità, bisogna, dunque, ripercorrere brevemente le linee principali della sua psicologia e della sua teoria della conoscenza⁶⁸, che rappresentano il contesto speculativo entro il quale egli la imposta ed elabora.

2. Come già per san Tommaso⁶⁹, anche per Egidio si può affermare che il conoscere si configura come un processo che muovendo da ciò che è singolare arriva a ciò che è universale, e produce i) un concetto astratto

⁶⁸ Su di esse si vedano almeno: R. EGENTER, *Die Erkenntnispsychologie des Aegidius Romanus*, Regensburg 1926; G. BRUNI, *Egidio Romano antiavverroista*, « Sophia », 1, 1933, pp. 208-219; B. NARDI, *Egidio Romano e l'Avverroismo*, « Rivista di Storia della Filosofia », 3, 1948, pp. 8-29; P. W. NASH, *Intention in Knowledge according to Giles of Rome*, in *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen-Age. Actes du premier Congrès International de Philosophie Médiévale*, Louvain-Paris 1960, pp. 653-661; C. J. LEONARD, *A Thirteenth Century Notion of the Agent Intellect: Giles of Rome*, « The New Scholasticism », 37, 1963, pp. 327-358; V. SORGE, *L'astrazione nella gnoseologia di Egidio Romano*, « Rivista di Filosofia Neoscolastica », 72, 1980, pp. 670-680; e infine A. D. CONTI, *Intelletto ed astrazione nella teoria della conoscenza di Egidio Romano*, « Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano », 95, 1989, pp. 123-164 — saggio le cui conclusioni riassumo qui nelle loro linee essenziali e a cui rimando per la lettura dei passi di Egidio qui solo indicati.

⁶⁹ La posizione dell'Aquiniate relativamente al problema della conoscenza umana può essere compendata nelle nove seguenti tesi: i) esistono tante anime spirituali quanti sono i singoli uomini (cfr. *Sum. theol.* I, q. 76, a. 2); ii) l'unica anima presente in ogni uomo è anche l'unica forma sostanziale del composto umano (cfr. *Sum. theol.* I, q. 76, a. 3 e a. 4); iii) l'anima umana, atto e forma del corpo, è realmente distinta dalle sue facoltà o potenze così come una sostanza è distinta dai suoi accidenti inseparabili (cfr. *Sentencia libri De anima* II, c. 5, p. 88, e *Sum. theol.* I, q. 76, a. 3 e a. 8; q. 78, a. 1); iv) l'intelletto non ha un organo corporeo che possa essere considerato come la sua sede naturale (cfr. *Sum. theol.* I, q. 76, a. 1); v) l'intelletto conosce le cose esistenti fuori di sé per astrazione e se stesso e la propria attività per riflessione (cfr. *Sum.*

delle cose che ne svela l'essenza sostanziale (*quidditas*), e ii) una serie di giudizi su di esse che ne riproducono, a livello mentale e linguistico, la struttura metafisica nella ricchezza delle sue varie relazioni costitutive, tanto interne che esterne.

L'anima umana è, ad un tempo, il luogo in cui tale processo si sviluppa e il mezzo attraverso il quale si compie, giacché per il maestro eremitano non è l'anima propriamente a conoscere, ma l'intero composto umano per mezzo di essa⁷⁰. Sebbene Egidio la concepisca aristotelicamente come un principio unico, atto e forma di un corpo che ha la vita in potenza⁷¹, come in san Tommaso, risulta articolata nel contempo in più facoltà *realmente* distinte le une dalle altre e dall'anima stessa, facoltà che agiscono autonomamente e hanno modalità di funzionamento differenti — seppure, in ultima analisi, concorrenti al duplice fine di vivere e conoscere: la vegetativa, la sensitiva e l'intellettiva⁷².

La potenza sensitiva, alla quale compete, tra l'altro, il primo gradino della conoscenza, quella sensibile appunto, si articola nel senso comune, nell'immaginazione, nella fantasia, nel giudizio pratico (*aestimativa*), nella memoria e nella capacità di movimento (*virtus motiva*)⁷³. Ad esclusione di quest'ultima, tutte le altre contribuiscono in qualche modo al processo cognitivo: il senso comune è quella facoltà attraverso la quale abbiamo coscienza degli oggetti propri dei cinque sensi esterni, delle loro proprietà e reciproche differenze. L'immaginazione è quella facoltà che ci permette

theol. I, q. 85, a. 2); vi) il primo indispensabile momento dell'attività cognitiva comincia dal senso, che è la facoltà attraverso la quale l'uomo riceve le sensazioni (cfr. *Sum. theol.* I, q. 86, a. 6); vii) i sensi esterni raccolgono le loro informazioni sull'oggetto di sensazione per *immutatio spiritualis* e le trasmettono ai quattro sensi interni (senso comune, immaginazione, memoria e *cogitativa*), i quali rielaborano questo materiale per la successiva azione dell'intelletto, dando origine, prima, all'*intentio* (o specie sensibile), corrispondente alla forma sensibile che ha dato il via all'azione stessa, ed infine al *phantasma*, o rappresentazione globale della cosa (cfr. *Sum. theol.* I, q. 78, a. 4; q. 84, a. 7; e q. 85, a. 2); viii) il nostro intelletto, che è immateriale e si articola in intelletto agente e possibile, conosce per astrazione dalle condizioni individuanti a partire dai *phantasmata* (cfr. *Sententia libri De anima* II, c. 12, pp. 115-116; e *Sum. theol.* I, q. 84, a. 7); ix) è l'intelletto agente, propriamente, ad astrarre dai *phantasmata* le specie intelligibili, forme immateriali e universali dell'oggetto, e ad inviarle all'intelletto possibile, il quale, una volta attivato da queste ultime, dà luogo all'atto d'intellezione dell'essenza sostanziale delle cose (cfr. *Sum. theol.* I, q. 79, a. 4 e a. 7; q. 84, a. 1, a. 5 e a. 7; q. 85, a. 1, a. 6 e a. 8).

⁷⁰ Cfr. *Quodlibet* III, q. 11, p. 160.

⁷¹ Cfr. *Super De anima* II, t.c. 11, ed. Venetiis 1500, ff. 24vb-25vb; e *Super librum II Sententiarum*, d. 17, q. 1, a. 1, vol. II, pp. 36-38.

⁷² Cfr. *Quodlibet* III, q. 11, pp. 157-159.

⁷³ Cfr. *Quodlibet* IV, q. 20, pp. 252-255.

di richiamare alla mente quegli stessi oggetti quando essi non sono più presenti ai sensi esterni - cosa impossibile per il senso comune. La fantasia è quella facoltà che è in grado di combinare insieme due o più *species sensibiles*, così da poter dar vita anche a rappresentazioni quali il *mons aureus* e altre dello stesso tipo, alle quali nulla corrisponde *in re*. Il giudizio pratico consiste nella capacità che uomini e bruti (questi ultimi, ovviamente, in misura assai ridotta) hanno di dar vita a delle modificazioni d'ordine intenzionale prive d'un oggetto sensibile immediato — riuscendo così a cogliere, all'occorrenza, gli aspetti positivi e negativi delle cose in relazione al fine della sopravvivenza. La memoria, infine, è il serbatoio nel quale conserviamo le modificazioni di ordine intenzionale, che possiamo richiamare per permettere a fantasia e giudizio di lavorare anche in assenza delle cose stesse.

L'intelletto, per parte sua, è formato, secondo Egidio, dalle due distinte facoltà dell'intelletto possibile e di quello agente, il primo dei quali è deputato ad accogliere la specie intelligibile cui il secondo, con la sua duplice azione nei confronti dell'intelletto possibile stesso e del *phantasma*, dà luogo⁷⁴.

La posizione di Egidio sul problema della struttura dell'anima umana, dunque, quantunque sia, nelle sue linee più generali, vicina a quella già sostenuta da san Tommaso, se ne distacca su alcuni punti non secondari: innanzi tutto, per quanto concerne la relazione tra l'anima e le sue potenze, va detto che le argomentazioni egidiane, pur volte a dimostrare la medesima tesi, sono, secondo un costume tipico di Egidio, del tutto differenti. In secondo luogo, le facoltà proprie della potenza sensitiva indicate da san Tommaso erano quattro e non cinque, come in Egidio, poiché l'Aquinata elimina la fantasia, seguendo così l'opinione di Averroè, che Egidio conosce e ricorda, ma non pare accettare. Infine, per quel che riguarda il rapporto tra intelletto agente e possibile, san Tommaso nei suoi scritti non aveva mai parlato di una azione dell'intelletto agente su quello possibile, ma solo sulla rappresentazione sensibile (o *phantasma*), mentre Egidio annette particolare importanza ad essa⁷⁵.

⁷⁴ Cfr. *Quaestiones metaphysicales* II, q. 12, ed. Venetiis 1499, ff. 19vb-21ra, e *Quodlibet* VI, q. 24, pp. 431-432.

⁷⁵ La concezione egidiana del rapporto tra intelletto possibile ed intelletto agente, secondo la quale i due intelletti sono ordinati l'uno all'altro in modo tale che quello agente costituisce come la forma ed il perfezionamento di quello possibile (cfr. in particolare il *Quodlibet* VI, q. 24, pp. 431-432), è stata più volte messa sotto processo dalla moderna letteratura critica. Così, seppure per motivi parzialmente diversi l'uno dall'altro, R. EGENTER, *Die Erkenntnispsychologie*, cit., pp. 41-44 e 49; E. HOCBEZ, *Aegidii*

3. Le sensazioni rappresentano l'imprescindibile elemento iniziale del processo conoscitivo, messo in moto dalla realtà materiale stessa. Il problema centrale della parte della teoria della conoscenza che si occupa della sensazione è dunque quello di spiegare in che modo una realtà di tipo materiale, quale quella dei *sensibilia*, possa provocare un processo di tipo spirituale, quale appunto quello del conoscere.

La risposta di Egidio è affidata ad una teoria di tipo fisico-fisiologico, concernente le qualità naturali e la loro azione sulle sostanze organiche. Egli osserva⁷⁶ che le qualità naturali secondarie (cioè qualità come i colori, gli odori, i sapori), che derivano da una commistione delle quattro qualità naturali primarie (caldo, freddo, secco, umido), sono in grado di produrre negli organi di senso delle modificazioni d'ordine intenzionale (le *intentiones*), le quali altro non sono che il segno « naturale » lasciato dalle qualità sensibili nei sensi stessi. Ciò è fisicamente reso possibile da una differenza « di potenziale » tra la qualità sensibile, presente in atto nella sostanza individua che dà il via al processo cognitivo, e la natura dell'organo di senso, che non possiede affatto la qualità in questione o la possiede solo in misura minore rispetto alla *res* percepita.

Sulla base di un principio analogo, ma applicato alla coppia atto/potenza, Egidio spiega, poi, come i sensi esterni, una volta modificati dalla *intentio*, possano produrre dei mutamenti di ordine intenzionale nel senso comune, il primo e il più semplice dei sensi interni; quest'ultimo, a sua

Romani Theoremata de esse et essentia, Louvain 1930, intr., pp. (71)-(82), e C. J. LEONARD, *A Thirteenth Century Notion*, cit., pp. 344-350 e 354-358. Il punto principale su cui si sono incentrate le critiche è il seguente: si è detto che Egidio concepisce il rapporto tra intelletto agente e possibile nei termini di forma e materia, e che per conseguenza, essendo i due intelletti sempre uniti tra loro in questo modo e non solo nell'atto di intellezione, i) quest'ultimo dovrebbe essere, in verità, permanente, e ii) la distinzione tra i due intelletti si verrebbe a ridurre notevolmente. Queste osservazioni nascono da una duplice incomprensione: la prima relativa al concetto di forma; la seconda alla funzione della rappresentazione nel processo del conoscere. In effetti, i) la nozione di forma ha qui un valore puramente metodologico e non assoluto, e si contrappone a quella di sostrato (*subiectum*) e non di materia, termine che neppure compare nel corso della questione. Cosicché essere forma di qualcosa vuol qui dire avere un grado maggiore di attualità rispetto ad esso ed interagire con esso in qualità di elemento determinante. ii) Quanto alla funzione del *phantasma*, è chiaro, da quel che Egidio afferma in più passi (cfr. *Super De anima* III, t.c. 39, f. 75ra-b; *Super II Sententiarum*, d. 17, q. 2, a. 1, vol. II, pp. 46-47; *Quaestiones de cognitione angelorum*, q. 4, ed. Venetiis 1503, f. 84rb), che senza la rappresentazione globale dell'oggetto non si ha atto di intellezione, essendo appunto il *phantasma* condizione necessaria (anche se non sufficiente) per esso. Sull'argomento si veda CONTI, *Intelletto ed astrazione*, cit., alle pp. 153-156.

⁷⁶ Cfr. *Quodlibet* V, q. 21, pp. 327-329.

volta, negli altri; e infine, la fantasia nell'intelletto possibile⁷⁷. La differenza di potenziale tra ciò che realizza in atto una data forma e ciò che invece, pur appartenendo ad un livello gerarchicamente superiore (come il senso comune rispetto ai sensi esterni, o l'intelletto possibile rispetto alla fantasia), possiede solamente la capacità di accoglierla, senza averla ancora realizzata, chiarisce come l'*intentio* venga trasportata da una facoltà all'altra⁷⁸.

Lungo questo percorso che va dall'organo di senso all'intelletto, la modificazione intenzionale (o specie sensibile) subisce tutta una serie di trasformazioni volte a spiritualizzarla, cioè a liberarla progressivamente dalle condizioni individuanti della materialità, sino a farla assurgere alla purezza della specie intelligibile, finalmente in grado di dar luogo all'atto d'intellezione vero e proprio, attraverso il quale possiamo cogliere l'essenza sostanziale delle cose⁷⁹.

4. Quest'ultimo, complesso passaggio si realizza a livello di conoscenza intellettuale, quando oltre al *phantasma* (cioè la rappresentazione globale della *res* singolare che ha dato il via al processo, l'ultimo prodotto a livello di conoscenza sensibile) entrano in gioco anche l'intelletto agente e quello possibile. In breve si può dire che il *phantasma*, quantunque immateriale, non è stato svincolato totalmente dalle condizioni individuanti proprie della materia (è cioè ancora soggetto alle determinazioni dell'*hic et nunc*), e quindi non è pienamente intelligibile⁸⁰. Affinché tale intelligibilità divenga attuale, e si passi perciò alla *species*, è necessario l'intervento dell'intelletto agente e la collaborazione di quello possibile. L'intelletto

⁷⁷ Cfr. *Super De anima* III, t.c. 17, f. 69ra, e *Quodlibet* V, q. 21, pp. 329-330.

⁷⁸ Cfr. *Quodlibet* V, q. 21, p. 329: « Quia sensus particularis exterior factus est actualis, quia actu informatus est specie sensibili, ideo potest immutare id quod est potentia tale. Poterit itaque ab immutatione facta in sensu, secundum quod est susceptivus specierum sine materia, vel secundum quod suscipit species intentionaliter, fieri immutatio in sensu communi ab aliis sensibus, prout illud quod est actu tale immutat quod est potentia tale, et prout illud quod est actu informatum specie sensibili immutat illud quod est in potentia ut informetur huiusmodi specie. Nec oportet quod agens in omnibus sit praestantius patiente, sed sufficit quod sit praestantius in eo quod agens; et quia semper actus, secundum quod huiusmodi, est praestantior quam potentia, erit sensus exterior informatus specie sensibili (non simpliciter, sed ut requirit ratio activi) praestantior sensibus interioribus, quos, secundum quod huiusmodi, potest actualiter immutare ».

⁷⁹ Cfr. *Quodlibet* VI, q. 11, pp. 390-391, e *Quaestiones de cognitione angelorum*, q. 4, ed., f. 83va-b.

⁸⁰ Cfr. *Quaestiones de cognitione angelorum*, q. 4, f. 84ra.

agente esplica una duplice azione di « irraggiamento »: una nei confronti della rappresentazione (o *phantasma*), appunto; l'altra nei confronti dell'intelletto possibile. Con la prima determina la trasformazione della rappresentazione in specie intelligibile, rendendola con ciò capace di provocare l'atto cognitivo nell'intelletto possibile; con la seconda mette quest'ultimo in grado di operare sotto l'azione della specie intelligibile stessa⁸¹.

Arrivati alla fine della descrizione del processo astrattivo secondo Egidio, bisogna ora chiarire quale sia, per lui, l'oggetto proprio dell'atto cognitivo e quale il valore della conoscenza in questo modo raggiunta.

Come già si è detto, per il maestro agostiniano l'oggetto proprio del conoscere umano è l'essenza sostanziale (*quidditas*) o natura universale delle cose, manifestata nella loro definizione (*definitio* o *verbum*) e significata dal nome⁸²; mentre la *res* singolare stessa, che pure è all'origine del processo, non è conoscibile da parte del nostro intelletto di per sé ed in maniera diretta⁸³, ma esclusivamente attraverso un atto di riflessione, qualora l'intelletto si volga a considerare il *phantasma* da cui ha ricavato la specie intelligibile⁸⁴. D'altra parte, però, l'essenza sostanziale, che è l'oggetto proprio dell'intelletto, è, sul piano ontologico, strettamente collegata alla *res* individua, della quale costituisce l'essere formale, e (reciprocamente) la *res* individua esistente in atto fuori dell'anima rappresenta l'essere materiale (o in potenza) della natura universale⁸⁵. E proprio in

⁸¹ Cfr. *Super De anima* II, t.c. 66, f. 38ra-b; III, t.c. 18, f. 69va; t.c. 38, f. 74va-b; e *Quodlibet* II, q. 22, p. 107.

⁸² Cfr. *Super De anima* III, t.c. 15, f. 68rb-va; *Quaestiones de cognitione angelorum*, q. 6, f. 89va-b; e q. 9, f. 101va-b; *Quodlibet* V, q. 9, pp. 289-291.

⁸³ E questo non per dei limiti intrinseci del nostro intelletto, ma per la natura stessa dell'oggetto singolare, che essendo composto anche di materia, ha in sé un principio costitutivo intellettualmente opaco e impenetrabile.

⁸⁴ Cfr. *Quodlibet* I, q. 9, p. 20: « Intellectus noster per se et directe non potest singularia cognoscere. ... Forma autem intellectus nostri est species intelligibilis abstracta a phantasmatis, et quia illa species est abstracta a condicionibus individuantiis, intellectus noster recto aspectu et ut efficitur in actu per illam speciem non cognoscit rem particularem et individualem, sed abstractam et universalem. Si ergo intellectus noster debeat cognoscere particulare hoc modo, non erit directo aspectu, quia tunc ageret non secundum suam formam (quod est contra rationem cuiuslibet agentis), sed cognosceret particulare per reflexionem, convertendo se ad phantasma ».

⁸⁵ Cfr. *Super De anima* II, t.c. 60, f. 36ra-b: « Natura hominis, vel natura lapidis vel aliqua alia huiusmodi natura duplex habet esse: unum materiale in rebus, et secundum hoc est quid particulare; et aliud formale, ut in anima, et secundum hoc est quid universale. Nam non reperitur homo nisi in his carnibus et in his ossibus, nec reperitur lapis nisi in hac materia signata. ... Hoc est ergo quod Commentator ait, videlicet quod universalia ut sunt in potentia sunt extra animam; ita quod res non sunt universales ut sunt in seipsis, sed ab intellectu attribuitur eis universalitas vel intentio universalita-

questo duplice legame tra l'essenza sostanziale e la *res* singolare e nella dipendenza di entrambe dalle idee in Dio, dalle quali tutto promana per un atto della sua volontà, consiste, per Egidio, il fondamento ontologico del valore del procedimento astrattivo, che separando nel composto l'elemento formale da quello materiale, ed isolando nella loro purezza intenzionale l'insieme delle determinazioni intelligibili della natura di una cosa, non distorce la realtà, ma ne riproduce la struttura ad un livello più profondo, quello delle cause e dei principi, in quanto assurge appunto all'aspetto formale, e quindi universale, di essa⁸⁶.

2. La presa di distanza da Tommaso

1. Come si è visto, l'opera dell'intelletto non ha termine con il processo di astrazione, ma prosegue dando luogo al giudizio, cioè all'unione o alla separazione (*compositio vel divisio*) di due concetti in un enunciato mentale. È appunto a questo livello, una volta arrivati alla fase finale dell'attività cognitiva umana, che propriamente va collocata (come si capirà meglio nei prossimi paragrafi) l'analisi del problema della verità condotta da Egidio.

I luoghi principali in cui il maestro eremitano affronta direttamente l'argomento sono quattro: le questioni 1-5 del secondo libro delle *Quaestiones metaphysicales*⁸⁷; le prime tre questioni della seconda parte della *distinctio* 19 del commento al primo libro delle *Sentenze*⁸⁸; la porzione del suo commento al terzo libro del *De anima*⁸⁹ dedicata al passo del sesto

tis. Inde est ergo quod communis opinio dicit quod universalia sunt in seipsis secundum esse materiale, quia esse materiale est esse in potentia, sed in anima sunt secundum esse formale, quia consideratio et intentio universalitatis a qua res formaliter dicuntur universales sunt in anima ».

⁸⁶ Cfr. *Super II Sententiarum*, d. 3, q. 2, a. 2, vol. I, pp. 246-247.

⁸⁷ Le *Quaestiones metaphysicales* non sono un'opera edita dall'autore stesso, ma la *reportatio*, fatta da uno studente, di un corso di lezioni tenuto da Egidio sulla *Metafisica* di Aristotele; esse sono probabilmente assegnabili agli anni tra il 1269 ed il 1272; si veda S. DONATI, *Studi per una cronologia delle opere di Egidio Romano. I: Le opere prima del 1285. I commenti aristotelici*, « Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale », 1, 1990, alle pp. 14-32.

⁸⁸ Databile intorno al 1271-1273; cfr. R. WIELOCKX (a cura di), *Aegidii Romani Opera Omnia*, III.1: *Apologia*, Firenze 1985, pp. 229-240 e S. DONATI, *Studi per una cronologia cit.*, alle pp. 9-10.

⁸⁹ Cfr. *Super De anima* III, t.c. 21 e 22, ff. 70va-71ra; il commento al *De anima* è stato probabilmente elaborato negli anni dal 1275/76 al 1277 (questo è anzi certo per i primi due libri), ma rivisto per l'edizione definitiva, contenente l'epistola dedicatoria, soltanto nel 1285/86, dopo il ritorno a Parigi — così DONATI, *Studi per una cronologia cit.*, alle pp. 48-53.

capitolo che va da 430a 28 a 430b 6⁹⁰; e la settima questione del quarto *Quodlibet*: « *utrum veritas sit in entibus aut rebus* »⁹¹, fra tutte la trattazione più completa e matura. Egli, inoltre, ritorna più sinteticamente sul tema anche nel prologo e lungo il commento al secondo libro degli *Analitici Posteriori*⁹² e nel commento al secondo libro delle *Sentenze*⁹³, ove considera, però, altri aspetti della questione, per certi versi meno rilevanti.

In tutti questi testi, che appartengono a fasi differenti della sua produzione, Egidio, in sostanza, pur arricchendo col tempo la sua teoria, ribadisce i medesimi principi: i) il vero ed il falso, rigorosamente parlando, sono nell'intelletto che giudica e non nelle cose; ii) la causa della verità dell'intelletto, però, risiede nell'essere veritativo della *res*, cioè nel suo essere reale (*entitas rei*) considerato in relazione all'intelletto stesso. Egli appare quindi sempre fedele alla sua scelta aristotelica iniziale — quantunque, ovviamente, si possano talora notare delle variazioni tra uno scritto e l'altro. In particolare, nelle *Quaestiones metaphysicales* Egidio non sembra ancora accordare al problema della verità tutta l'importanza che gli darà in seguito e la sua trattazione è, per conseguenza, meno approfondita; mentre nel commento al primo libro delle *Sentenze* egli sembra impegnato piuttosto a confrontarsi con l'opinione espressa da san Tommaso sull'argomento, invece che a sviluppare autonomamente la propria concezione; quindi, nonostante le critiche che muove al maestro domenicano,

⁹⁰ Aristotele, *De anima* III, c. 6, 430a 28-b 6: « La conoscenza delle forme indivisibili ha luogo nelle cose riguardo alle quali non è possibile il falso: invece in quelle in cui si dà falso o vero, c'è già una composizione di nozioni, raggruppate a guisa d'unità, come disse Empedocle: « Dove germogliarono le teste senza collo di molti » che poi dall'Amicizia furono congiunte, così qui le nozioni separate sono insieme composte, ad esempio quella di incommensurabile e di diagonale. Se si tratta di cose passate o future, l'intelletto le pensa aggiungendo e componendo la nozione di tempo. In realtà l'errore è nella composizione sempre: e infatti, qualora si affermi che il bianco è non-bianco, si è fatto entrare il non-bianco in composizione. Queste operazioni si possono chiamare anche 'separazione'. In ogni modo l'errore o il vero non concernono soltanto l'affermazione che Cleone è bianco, bensì anche che fu o sarà bianco. E quel che riduce ad unità ciascuna di queste composizioni è l'intelletto » — traduzione di R. Laurenti.

⁹¹ Quarto *Quodlibet* che è databile intorno al 1288/89; si veda in proposito il *Dizionario biografico degli italiani*, *sub voce*.

⁹² Cfr. *Super Posteriora Analytica*, ed. Venetiis 1488, ff. A3 rb-va e N1 rb-va — l'opera è stata probabilmente terminata tra il 1287/88 ed il settembre del 1291 (e comunque prima del 1295) — cfr. S. DONATI, *Studi per una cronologia* cit., alle pp. 55-65.

⁹³ Cfr. *Super II Sententiarum*, d. 24, q. 1; d. 28, q. 1, a. 1, vol. II, pp. 242-248 e 358-361; lo scritto, cominciato dopo il 1290, è stato portato a termine non prima del 1309 — per ulteriori ragguagli sulle varie fasi della composizione si veda DONATI, *Studi per una cronologia* cit., pp. 50 e 58, n. 126 e n. 146.

pare, in quest'opera, più legato alla dottrina e ai concetti dell'Aquinate di quanto non lo sia in seguito. Per questo motivo, ed anche in considerazione del fatto che cronologicamente questi scritti precedono gli altri, collocandosi nei primi anni della sua produzione, sarà opportuno cominciare da essi, con l'illustrazione del modo in cui Egidio sceglie di rapportarsi al pensiero di Tommaso.

2. Nelle *Quaestiones metaphysicales* il maestro agostiniano riprende la definizione, fatta propria da san Tommaso nel *De veritate*, della verità come *adaequatio intellectus et rei*⁹⁴, ma l'interpreta in maniera alquanto differente. Parlando genericamente di corrispondenza tra intelletto e cose, infatti, l'Aquinate (come si è detto) intendeva abbracciare in un'unica formula tanto la cosiddetta « verità ontologica » che quella « logica », riportando, quindi, le dottrine « rivali » di Anselmo e di Aristotele entro un impianto teorico più generale che aspirava a fondarle entrambe come suoi casi particolari. Egidio invece sceglie sin dal principio di adottare un approccio chiaramente gnoseologico, collegandosi direttamente alla spiegazione della verità come corrispondenza proposta da Avicenna nella sua *Metafisica* (trattato I, c. 8). Egli esclude quindi che la verità, intesa come relazione di corrispondenza tra intelletto e cose, sia simmetrica. Per lui, infatti, tale relazione di corrispondenza, in quanto relazione reale, esiste solo nell'intelletto, ma non nelle cose⁹⁵. Nelle *res* esiste bensì una relazione reale d'*adaequatio*, però essa non si riferisce all'intelletto, ma ai principi metafisici costitutivi delle cose stesse, principi di cui le *res* singolari partecipano secondo gradi diversi⁹⁶; così che siffatta *adaequatio* si risolve interamente nell'essere reale (o entitativo) della cosa stessa⁹⁷ — che può, in un certo qual modo, esser detto anche « verità incomplessa », poiché causa della verità dell'intelletto⁹⁸. La relazione di corrispondenza che va dalle cose alla mente, invece, è una mera relazione di ragione (in quanto, appunto, le *res* sono la causa della relazione reale di corrispondenza che si genera nell'anima razionale), che non può dare origine ad

⁹⁴ Cfr. *Quaestiones metaphysicales* II, q. 1, f. 14rb.

⁹⁵ Cfr. *Quaestiones metaphysicales* II, q. 2: « utrum veritas in ipso intellectu habeat esse », f. 14va: « Ad istam quaestionem dico quod veritas, sicut accipimus hic veritatem pro adaequatione, est in ipso intellectu ».

⁹⁶ Cfr. *Quaestiones metaphysicales* II, q. 2, f. 14va.

⁹⁷ Cfr. *Quaestiones metaphysicales* II, q. 3: « utrum aliqua veritas sit incomplessa », f. 15ra.

⁹⁸ Cfr. *Quaestiones metaphysicales* II, q. 5: « utrum veritas incomplessa sit difficilis ad cognitionem », f. 16rb.

alcuna forma di verità⁹⁹. Per conseguenza nessuna cosa è detta vera denominativamente a partire da una qualche verità presente in essa, ma solo per via della verità presente nell'intelletto¹⁰⁰.

Quest'ultimo, però, non corrisponde pienamente alla cosa che conosce (e quindi non è nel vero) se non quando giudica rettamente. La verità, infatti, verte su qualcosa di complesso, cioè sulla composizione metafisica delle *res* naturali, ed è prodotta da un atto di giudizio, che ha anch'esso una struttura articolata. Per questo motivo — conclude Egidio — la verità dell'intelletto, pur essendo di per sé una forma semplice, è detta « complessa »¹⁰¹.

3. La parte del commento al primo libro delle *Sentenze* dedicata al problema della verità praticamente non aggiunge niente di nuovo rispetto alla teoria esposta nelle *Quaestiones*. Egidio si rifà ancora alla definizione della verità come *adaequatio*, e continua ad insistere sull'ineliminabile riferimento all'intelletto componente e dividente che essa contiene. Ora, però, in nome dei principi aristotelici, attacca la prospettiva teologico-ontologica tenuta da Tommaso nella quinta questione della diciannovesima distinzione del commento al primo libro delle *Sentenze*, le cui affermazioni vengono citate per esteso, ma, su taluni punti cruciali della dottrina, criticate aspramente¹⁰². Gli strali d'Egidio s'appuntano in particolare sul

⁹⁹ Cfr. *Quaestiones metaphysicales* II, q. 2, f. 14vb: « Sic ista adaequatio non ponit aliquid reale nisi in ipso intellectu; unde ista adaequatio secundum rem est in ipso intellectu et non est in ipsis rebus nisi secundum rationem, scilicet propter hoc quod ipsa adaequatio dependet ex ipsis rebus ».

¹⁰⁰ Cfr. *Quaestiones metaphysicales* II, q. 2, f. 14vb: « Sic res non dicitur adaequata adaequatione quae sit in ipsa, sed adaequatione quae est in ipso intellectu. Dicitur etiam res vera non propter veritatem quae sit in ipsa, sed propter veritatem quae est in ipso intellectu sive in anima ».

¹⁰¹ Cfr. *Quaestiones metaphysicales* II, q. 3, ff. 14vb-15ra.

¹⁰² Sul problema generale della relazione tra il pensiero di Egidio e quello di san Tommaso la già vasta letteratura esistente (all'interno della quale si segnalano gli studi seguenti: P. MANDONNET, *Premiers travaux de polémique thomiste*, « Revue de Sciences philosophiques et théologiques », 7, 1913, pp. 46-70 e 245-262; E. HOCDEZ, *Gilles de Rome et S. Thomas*, in *Mélanges Mandonnet*, Paris 1930, pp. 385-410; G. BRUNI, *Egidio Romano e la sua polemica antitomista*, « Rivista di filosofia neo-scolastica », 26, 1934, pp. 239-251; P. W. NASH, *Giles of Rome Auditor and Critic of St. Thomas*, « The Modern Schoolman », 28, 1950/51, pp. 1-20; A. VELLA, *Giles of Rome as Representative of Augustino-Thomistic Teaching*, « Scientia », 27, 1961, pp. 152-164; D. TRAPÉ, *I problemi filosofici di Egidio Romano e lo sviluppo del pensiero tomistico*, in *Tommaso d'Aquino nella storia del pensiero*, II: *Dal Medioevo ad oggi*, Napoli 1976, pp. 109-115) si è recentemente arricchita di nuovi, interessanti contributi che ci consentono di mettere a fuoco la questione

primo articolo, nel quale (come si è visto) l'Aquinate afferma che l'essere della verità è simile a quello dell'universale, e che quindi ha il suo fondamento nelle cose esistenti *extra animam*, quantunque riceva il suo necessario completamento ontologico da un'operazione della mente.

Il maestro agostiniano argomenta che questa tesi è incompatibile con l'asserzione aristotelica della presenza della verità nell'intelletto che giudica come nel proprio sostrato d'esistenza¹⁰³. Si può infatti parlare di fondamento (*fundamentum*) in due modi distinti. Secondo il primo, si intende per « fondamento » il sostrato (*subiectum*) d'esistenza di una cosa; nell'altro modo, si intende, invece, ciò che nella realtà corrisponde a ed è causa di una qualche operazione mentale, come nel caso delle prime intenzioni, che sono dette avere un fondamento immediato nelle cose stesse¹⁰⁴. Ordunque, se l'analogia con l'universale è valida, si deve concludere che i) la verità, non diversamente dall'universale, non è nell'anima come nel proprio sostrato d'esistenza, ma ha in essa la propria causa soltanto, in quanto è ciò che ne porta a compimento l'essere, e che perciò ii) la verità esiste nelle cose come nel proprio sostrato d'esistenza — il che è falso. Il parallelo con l'universale, in base al quale il maestro domenicano poteva, nelle *Sentenze*, offrire una convalida, delle teorie ontologiche della verità, risulta, dunque, agli occhi di Egidio sommamente fuorviante.

Quel che già da questi primi scritti appare con evidenza è, dunque, la sua volontà di non seguire Tommaso sul terreno della giustificazione della *veritas in rebus*, ma di relegarla al ruolo di semplice « anomalia » linguistica, imposta dall'uso, ma priva di una valida base filosofica. Egidio, infatti, ammette che si possa dire che anche le cose sono vere, ma solo derivativamente, a partire dall'unica e sola verità reale, quella cioè *in intellectu*, per indicare in una qualche maniera il loro legame con il nostro intelletto che le conosce¹⁰⁵.

poggiando su una base testuale sempre più ampia e sicura. Si possono ricordare: il numero 14, 1988, di « Medioevo », interamente dedicato ad Egidio; i fascicoli 1.1, 1990, e 2.1, 1991, dei « Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale », anch'essi consacrati ad Egidio; e gli studi di C. LUNA, *Fragments d'une reportation du commentaire de Gilles de Rome sur le premier livre des Sentences. Les extraits des mss CLM. 8005 et Paris, Lat. 15819*, « Revue des Sciences philosophiques et théologiques », 74, 1990, pp. 205-254 e 437-56; EAD., *La lecture de Gilles de Rome sur le quatrième livre des Sentences. Les extraits du CLM. 8005*, « Recherches de Théologie ancienne et médiévale », 57, 1990, pp. 183-255.

¹⁰³ Cfr. *Super librum I Sententiarum*, d. 19, p. 2, q. 1, f. 111rb: « Sed haec via non concordat verbis Philosophi, qui vult quod in intellectu componente et dividente sit verum et falsum; igitur ipsum subiectum veritatis est intellectus ».

¹⁰⁴ Cfr. *Super I Sententiarum*, d. 19, p. 2, q. 1, f. 111rb.

¹⁰⁵ *Super I Sententiarum*, d. 19, p. 2, q. 1, f. 111vb: « Patet igitur veritatem ut in subiecto esse in intellectu; per illam tamen veritatem etiam quae sunt extra animam

3. La natura della verità

1. Chiarita la presa di posizione di Egidio con la tradizione filosofica precedente e preso atto della sua opzione aristotelica di fondo, si può ora procedere ad una esposizione sistematica della formulazione più matura della sua teoria, quella esposta nel quarto *Quodlibet*, scomponendola nelle sue varie tesi costitutive.

Il punto di partenza, come è scontato, non può essere che la definizione della verità che il maestro eremitano propone nel corso del *Quodlibet* IV, q. 7, prendendo le mosse da quanto detto da Tommaso negli articoli 2 e 3 della prima questione del *De veritate* e negli articoli 1 e 2 della *quaestio* 16 della prima parte della *Summa theologiae*. Egidio afferma dunque che la verità, in senso proprio, consiste nel rendersi simile dell'intelletto alla cosa (*assimilatio intellectus ad rem*), cioè nell'atto attraverso il quale l'intelletto riproduce la natura intelligibile della cosa stessa¹⁰⁶.

« E, affinché quanto si è appena affermato appaia più chiaramente, aggiungeremo che la verità consiste nel rendersi simile dell'intelletto alla cosa, in maniera tale che il vero si ha quando un qualcosa è presente nell'intelletto così come la sua natura lo rende atto ad esistere nella realtà, e il falso nel caso contrario ».

Questa descrizione della verità è in sostanza una sorta di glossa della definizione della verità come *adaequatio intellectus et rei*, sostenuta da Tommaso nel *De veritate* e nella *Summa* e ripresa da Egidio stesso nelle *Quaestiones metaphysicales*¹⁰⁷, che ne spinge l'interpretazione in un sen-

dicuntur vera — sicut adaequatio est in intellectu et relatio, et per illam adaequationem et relationem res intellectui adaequantur et referuntur ».

¹⁰⁶ Cfr. *Quodlibet* IV, q. 7, p. 214: « Et, ut melius appareat quod dicitur dicimus quod veritas consistat in assimilatione intellectus ad rem, ut quando sic aliquid est in intellectu ut est aptum natum esse in re, dicimus intellectum esse verum, quando non, sic dicimus esse falsum ».

¹⁰⁷ Si legga quanto dice Egidio stesso (*Quodlibet* IV, q. 7, p. 215) nel presentare la posizione da lui sostenuta nelle *Quaestiones*: « Memi(ni)mus enim assignasse nos causam quare veritas sit in intellectu et non in rebus eo quod veritas consistat in quadam adaequatione, et quia intellectus noster dependet a rebus, sicut scientia dependet a scibili, et quia adaequatio quadam relationem importat, sicut scibile refertur ad scientiam non per relationem quae sit in ipso, sed per relationem quae est in scientia, sic res adaequatur intellectui nostro non per adaequationem quae est in rebus, sed per adaequationem quae est in intellectu; res enim praexistunt, intellectus vero imitatur eas et adaequatur ipsis. Imitatio ergo et adaequatio est in ipso intellectu. Intellectus ergo noster adaequatur rebus per adaequationem quae est in intellectu. Si autem res ipsae

so ancor più accentuatamente aristotelico ed essenzialistico, dal momento che sostituisce al concetto di *adaequatio* (corrispondenza) quello, ben diverso, di *assimilatio*. Per Egidio, infatti, si ha *assimilatio* esclusivamente nel rapportarsi dell'intelletto alle cose nell'atto in cui le conosce nella molteplicità degli aspetti rilevanti delle loro nature. Scrive, dunque, il maestro agostiniano nello spiegare il significato di questa nozione, che rappresenta la chiave di volta della sua definizione della verità¹⁰⁸:

« Assumendo, dunque, il termine « *assimilatio* » in senso lato, in quanto sta per quella forma dalla quale deriva il principio della somiglianza, abbiamo che tale forma è nell'intelletto e non nella cosa. Infatti l'intelletto non può conoscere alcunché se non ha in se stesso le immagini (*similitudines*) della cosa; mentre, al contrario, una cosa può essere conosciuta anche se in sé non esiste o non ha natura ed esistenza. Se dunque (i) si dice che qualcosa è vero in quanto è conosciuto dall'intelletto e (ii), considerata in quanto conosciuta dall'intelletto, non è necessario che una cosa sia in se stessa, ma è sufficiente che si trovi ad essere nell'intelletto, allora è stato detto assai opportunamente che il vero ed il falso, presi come forme (*formaliter*), sono nella mente e non nelle cose. ... Se invece assumiamo il termine « *assimilatio* » in senso proprio, allora non c'è *assimilatio* se non nella cosa causata, giacché viene chiamato « riproduzione » (*hoc dicitur assimilatum esse*) solo ciò che è stato fatto a somiglianza di qualcosaltro. Ma se si assume « *assimilatio* » in senso largo, per ogni sorta di rappresentazione, sia che si tratti dell'esemplare vero e proprio che di una sua copia, o della causa e della cosa causata, diremo che, di per sé, benché una cosa sia voluta (o desiderata) per ciò che essa è in se stessa, è però conosciuta attraverso una *assimilatio*

dicantur adaequatae intellectui, hoc non est quia ipsae res adaequantur, sed quia intellectus adaequatur; et quia adaequatio est in ipso intellectu, veritas etiam, quae adaequationem importat, dicitur esse in intellectu » — corsivo mio.

¹⁰⁸ *Quodlibet* IV, q. 7, pp. 214-215: « Accipiendo ergo assimilationem large, pro forma ex qua sumitur ratio similitudinis, per se est quod talis forma sit in intellectu, non autem quod sit in re; nunquam enim intellectus intelligit, nisi habeat in se similitudines rei; intelligitur tamen res, etiamsi in se non existat, aut non habeat in se naturam et existentiam. Si ergo verum dicitur aliquid prout est ab intellectu cognitum, et secundum quod huiusmodi non oporteat quod sit in se, sed tantum quod sit in intellectu, bene dictum est quod verum et falsum formaliter sint in mente et non in rebus. ... Si autem accipiatur assimilatio proprie, non est assimilatio nisi in re causata; nam hoc dicitur assimilatum esse quod est ad alterius similitudinem factum. Sed si accipiatur assimilatio large, pro omni repraesentatione, sive sit exemplar sive exemplatum, sive causa sive causatum, dicemus quod, per se loquendo, licet res sit voluta per id quod est in seipsa, tamen sit cognita per assimilationem, quae est in intellectu. Sic ergo accipiendo assimilationem large, haec est veritas, assimilatio intellectus ad rem. Quia res est cognita ut est in intellectu, ergo et res erit vera per illud quod est in intellectu, non per illud quod est in seipsa ».

che è presente nell'intelletto. Assumendo dunque « *assimilatio* » in questo modo, cioè in senso largo, questa risulta essere la verità: un tipo di *assimilatio* dell'intelletto alla cosa. Infatti, poiché una cosa è conosciuta solo in quanto è nell'intelletto, per conseguenza sarà da considerarsi vera in virtù di ciò che è nell'intelletto e non per ciò che è in se stessa ».

In questo lungo passaggio Egidio fissa tutti i punti più importanti della sua concezione: in primo luogo, che non si ha verità se non in relazione all'intelletto (non importa se divino, angelico od umano — come si vedrà tra breve); in secondo, che l'*assimilatio* propriamente è una relazione di riproduzione; e infine che, in senso lato, essa è il principio della particolare relazione di somiglianza che collega l'intelletto che giudica rettamente alle cose. Vediamo ora di illustrarli adeguatamente alla luce, quando necessario, di quel che Egidio scrive in altri contesti.

2. Innanzi tutto, per quanto concerne la necessità di un riferimento all'intelletto perché si possa parlare di verità, va detto che Egidio assume un principio che era già proprio di san Tommaso, utilizzandolo, però, in modo nuovo, così da potersene servire per fondare il valore della sola verità « logica ». In effetti anche dal punto di vista della teoria « ontologica » della verità non si può prescindere da questo rapporto con l'intelletto, dal momento che è in relazione all'intelletto divino che le cose sono vere, in quanto imitano le idee presenti in esso — e, d'altra parte, la teoria dei trascendentali con la connessa equivalenza di *ens* e *verum*, non significa altro che l'intrinseca intelligibilità dell'esistente in quanto pensato da Dio. Egidio, però, legge questa relazione con l'intelletto (tanto divino, che angelico od umano) nei termini di essere-conosciuto e può, per conseguenza, tagliare come ininfluente qualsiasi rinvio all'esistenza reale delle cose, risultando sufficiente la loro esistenza nella mente. Insomma, mentre per Anselmo e per san Tommaso una qualsiasi entità è vera se e solo se è realmente esistente e conforme al suo modello presente dall'eternità in Dio, per Egidio è « vera » quando e *in quanto* la sua natura è conosciuta da un intelletto (divino, angelico od umano) nella pienezza delle sue determinazioni, in accordo, per così dire, con il suo essere possibile. Si veda quanto afferma nella medesima settima questione del quarto *Quodlibet*¹⁰⁹:

« Bisogna sapere che una cosa è detta vera in quanto è conosciuta dall'intelletto, come analogamente è detta buona in quanto è voluta (o desiderata) dalla facoltà

¹⁰⁹ *Quodlibet* IV, q. 7, p. 214: « Sciendum quod res dicitur vera prout est ab intellectu cognita, sicut dicitur bona prout est ab appetitu volita. Est enim verum obiectum

appetitiva; il vero, infatti, è l'oggetto proprio dell'intelletto come il bene lo è della facoltà appetitiva. E, d'altra parte, una cosa non è conosciuta per una qualche forma di conoscenza che è in essa (o in virtù di qualcosaltro presente in essa), ma per qualcosa che è nell'intelletto. Le cose, infatti, non sono conosciute in quanto sono in se stesse, ma in quanto sono presenti nella mente di chi le conosce; per conseguenza sono vere non in virtù di una verità presente in esse come loro forma, ma per quel che viene ad essere nella mente di chi conosce — a differenza di quel che accade per il loro essere buone. ... Ed in effetti, posto che la forma del bagno sia presente nella nostra mente, anche qualora nessun bagno sia dato in concreto nel mondo reale, noi potremmo egualmente sapere che cos'è un bagno e conoscerne le proprietà costitutive e qualsiasi altra cosa rientri nella sua natura. E dunque per sapere che cos'è un bagno è sufficiente che la sua nozione sia presente nella nostra mente (*sufficit balneum ut est in intellectu*), anche se non si dovessero dare bagni nella realtà sensibile (*etiamsi nihil esset de balneo in re extra*)».

Detto altrimenti: Egidio, a differenza di san Tommaso, che collegava la verità di una cosa al suo essere attuale, la congiunge, invece, all'essenza — che va qui intesa anche come l'essere possibile della cosa stessa, secondo quanto Egidio asserisce nelle *Quaestiones de esse et essentia*¹¹⁰ e ribadisce nella questione seconda del secondo *Quodlibet*¹¹¹. Il maestro agostiniano esclude, infatti, che si possa avere una conoscenza vera di

intellectus, sicut bonum est obiectum appetitus. Res autem non cognoscitur per cognitionem quae est in ipsa, nec per aliud quod est in ipsa, sed per illud quod est in intellectu; sunt enim res cognitae non prout sunt in seipsis, sed prout sunt in cognoscente; ideo sunt verae, non per veritatem quae sit in ipsis formaliter, sed per id quod est in cognoscente. Sed non sic est ex parte bonitatis. ... Existente enim forma balnei in intellectu, etiam non existente balneo in re extra, possumus intelligere balneum, et proprietates balnei, et quaecumque pertinent ad naturam balnei. Ad intellectum ergo balnei sufficit balneum ut est in intellectu, etiam si nihil esset de balneo in re extra».

¹¹⁰ Cfr. le *Quaestiones de esse et essentia*, qq. 9, 11 e 12 (ed in particolare quest'ultima), ed. Venetiis 1503, ff. 20vb-21ra, 24vb-25ra, 27rb e 29ra.

¹¹¹ Cfr. *Quodlibet* II, q. 2, p. 51: «Dicendum quod distinguatur triplex esse, videlicet esse essentiae, existentiae et subsistentiae. Esse autem essentiae qualiter differat ab esse existentiae diximus in quaestionibus nostris de esse et essentia. Ostendimus enim ibi, et diximus, quod nihil possit causari, nisi quod est in potentia ad esse; et hoc modo fit creatio rerum, in quantum naturis entium virtute divina communicatur esse; et hoc modo fieret annihilatio si ei subtraheretur esse». Appare chiaramente in questo l'orientamento essenzialistico dell'ontologia egidiana e la differenza tra la sua soluzione del problema della composizione di essenza ed essere e quella dell'Aquinata — si veda in proposito perlomeno P. W. NASH, *Giles of Rome on Boethius' «Diversum est esse et id quod est»*, «*Mediaeval Studies*», 12, 1950, pp 57-91, e *The Accidentality of Esse according to Giles of Rome*, «*Gregorianum*», 38, 1957, pp 103-115, che per primo e più di ogni altro ha sottolineato questi aspetti della metafisica di Egidio.

« cose » quali la chimera e simili, dal momento che non si tratta di enti possibili, giacché neppure Dio potrebbe mai produrne un qualsiasi esemplare¹¹².

Questa connessione tra essenza e verità è confermata dall'analisi che egli compie della natura dell'*assimilatio* in relazione all'intelletto divino, a quello umano e a quello angelico (sulla quale avremo modo di soffermarci poco più sotto), e da quanto dice a proposito del problema dell'oggetto del conoscere. Come già si è visto, per Egidio, l'essenza sostanziale delle cose espressa nella loro definizione rappresenta l'oggetto proprio dell'intelletto, ma, dall'altra parte, più volte nel corso di questa settima questione del quarto *Quodlibet* sostiene che il vero è oggetto dell'intelletto (*est enim verum obiectum intellectus*). Il vero, dunque, si identifica con la *quidditas*; esso è l'essenza sostanziale stessa, nella ricchezza delle sue trame interne, in quanto conosciuta dall'intelletto (nel caso di quello umano attraverso un atto di giudizio); mentre la verità è la relazione di riproduzione (*assimilatio*) che, inerendo ad un intelletto, lo collega ad una essenza sostanziale, in virtù della natura intenzionale della *species intelligibilis*.

L'intelletto, però, può essere sia divino, che angelico, che umano; per conseguenza, a seconda del diverso tipo di intelletto in questione il rapporto di riproduzione assume una configurazione differente¹¹³. Nel caso dell'intelletto divino l'essenza sostanziale è conosciuta come l'essenza di una cosa che è per sua natura atta ad essere prodotta dall'intelletto (*apta nata causari ab intellectu*); nel caso dell'intelletto umano, invece, l'essenza è conosciuta come la *quidditas* di una cosa che è per natura atta a produrre una sua rappresentazione adeguata nell'intelletto (*apta nata causare similitudinem in intellectu*); infine, nel caso dell'intelletto angelico come l'essenza di una cosa che, non diversamente dalla nozione di essa presente nello stesso intelletto angelico, è stata prodotta da una terza realtà superiore ad entrambe¹¹⁴. Come già per il Tommaso del *De veritate* e della *Summa*, dunque, anche per l'eremitano di sant'Agostino, affinché si possa parlare di verità, è necessario non solo che ci sia una relazione di somiglianza (corrispondenza nell'Aquinate) tra la nozione della cosa (non im-

¹¹² Cfr. *Quodlibet* IV, q. 7, p. 215.

¹¹³ Cfr. *Quodlibet* IV, q. 7, pp. 214-215.

¹¹⁴ Cfr. *Quodlibet* IV, q. 7, p. 215: « Cognitio enim angelica consistit in quadam assimilatione intellectus ad res; sed huiusmodi assimilatio non sumit originem quod res sint aptae natae causari a speciebus angelicis, nec quod species angelicae sint aptae natae causari a rebus, sed quia hae et illae sunt aptae natae causari a tertio, quia ab eisdem ideis in mente divina fluxerunt species in mentibus angelorum et res in prima natura ».

porta se semplice, come in Dio e negli angeli, o articolata, come negli uomini) presente nell'intelletto stesso e l'essenza sostanziale propria della cosa in questione, ma bisogna anche che l'intelletto ne sia, in qualche misura, cosciente. Infatti, se san Tommaso asserisce chiaramente che conoscere la relazione di corrispondenza (*conformitas*) tra intelletto e cosa equivale a conoscere la verità¹¹⁵, anche Egidio per parte sua, nello spiegare analiticamente il rapporto tra i vari tipi di intelletto e le essenze sostanziali, pone implicitamente in tutti i casi la chiara coscienza della natura particolare del rapporto di somiglianza tra la nozione della cosa e la sua essenza come condizione necessaria della conoscenza del vero — non per nulla, secondo il teologo agostiniano, è proprio la percezione della natura atipica del rapporto di riproduzione tra la nozione di chimera e la sua essenza che ci fa comprendere come la chimera sia un ente impossibile e la sua nozione un concetto vuoto ed inutile (*vanus et cassus*)¹¹⁶.

3. Queste precisazioni di Egidio, insieme con le osservazioni ricordate in precedenza, ci consentono una comprensione migliore del concetto di *assimilatio*, e quindi della natura della verità.

È indubbio che l'*assimilatio* sia una relazione, in quanto essa è (come si è visto) il principio (*ratio*) stesso della relazione di somiglianza (*similitudo*) nella quale la verità si risolve; e la sua caratteristica distintiva sembra quella di assumere delle determinazioni differenti a seconda del diverso sostrato cui inerisce, che comunque può essere soltanto un intelletto. Essa pare, inoltre, manifestare delle proprietà anomale rispetto a quelle tipiche delle normali relazioni (specie di somiglianza) e rappresentare, quindi, una sorta d'eccezione all'interno della teoria d'Egidio¹¹⁷.

¹¹⁵ Cfr. la *Summa theologiae* I, q. 16, a. 2.

¹¹⁶ Cfr. *Quodlibet* IV, q. 7, p. 215: « Quia apud intellectum et divinum, et angelicum et nostrum, per se loquendo, res non est cognita per assimilationem quae est in ipsa, sed per assimilationem quae est in intellectu, sufficit quod res sit apud intellectum, et quod habeat assimilationem ad intellectum ad hoc ut sit vera et ut sit obiectum intellectus — quod non esset, nisi veritas formaliter esset in ipso intellectu. Oportet tamen, ut dicebamus, hanc assimilationem esse in intellectu, secundum quam sumitur ratio veritatis, et inniti ordini vero, non ficto. Est autem ordo verus, ut dicebatur, assimilationis ad rem vel quando ex assimilatione, sive ex similitudine illa, est apta nata causari res, vel quando est apta nata causari a re, vel quando ambo sunt apta nata causari a tertio. ... Si vero esset talis assimilatio, quae nec esset apta nata causari a rebus, nec causare res, nec causari a tertio, sicut est conceptus chimerae, vel alicuius figmenti, in tali intellectu non acciperetur veritas, sed diceretur huiusmodi intellectus esse vanus et cassus ».

¹¹⁷ Egidio parla delle relazioni e dei relativi in molti punti delle sue opere; si vedano perlomeno: *Super librum I Sententiarum*, d. 20, q. 2; d. 26, q. 1; d. 27, q. 1; d. 30,

Le sue peculiarità principali sono le tre seguenti: i) si tratta di una relazione reale nel caso dell'intelletto umano (e di quello angelico), ma di una relazione di ragione nel caso di Dio; in quanto mentre per l'uomo si ha una dipendenza reale della sua conoscenza dalla cosa conosciuta, che è causa e misura della prima, per Dio avviene tutto il contrario: è perché le creature dipendono realmente dal suo intelletto e dalla sua volontà che si deve ammettere una qualche relazione (ma solo di ragione) anche tra Lui e le creature¹¹⁸. ii) Benché l'*assimilatio* implichi sempre una forma di *similitudo*, non si tratta (per lo meno nel caso dell'intelletto umano) di una relazione di somiglianza vera e propria, poiché non è simmetrica¹¹⁹: se la nostra conoscenza di una cosa deve infatti essere « simile » ad essa per poter essere vera, il contrario non vale; nessuna cosa è detta « simile » alla conoscenza che ne abbiamo. Tale asimmetria si spiega alla luce della natura intenzionale dei concetti mentali (tanto semplici che complessi), i quali tendono a riprodurre la realtà extramentale, assumendola come propria norma, e perciò escludono la reciprocità tipica del rapporto di somiglianza. iii) L'*assimilatio*, pur essendo una relazione, non pare avere *fundamentum*, cioè non sembra inerire all'intelletto per mezzo di un'altra forma accidentale distinta da essa — ed anche quest'ultima caratteristica si comprende solo a partire dalla natura squisitamente intenzionale della conoscenza umana¹²⁰.

qq. 2-3; d. 33, q. 1; ed. Venetiis 1521, ff. 115r, 141r-v, 144r-145r, 157r-158r, 170v; *Quodlibeta*, I, q. 6; IV, qq. 3 e 8; V, qq. 2 e 13, pp. 21-25, 180-185, 218-221, 267-270, 305-306. Sulla teoria delle relazioni in Egidio si legga: G. SUÁREZ, *La metafísica de Egidio Romano a la luz de las 24 tesis tomistas*, « La Ciudad de Dios », 161, 1949, alle pp. 285-289; E. GARCIA LESCUN, *La teoría filosófica de la relación y sus consecuencias trinitarias en Gregorio de Rimini*, « Augustiniana », 16, 1966, pp. 54-88; M. G. HENNINGER, *Relations: Medieval Theories 1250-1325*, Oxford 1989, pp. 26-29; e C. LUNA, *Essenza divina e relazioni trinitarie nella critica di Egidio Romano a Tommaso d'Aquino*, « Medioevo », 14, 1988, pp. 3-69.

¹¹⁸ Cfr. in particolare *Quodlibet* IV, q. 8, p. 219, dove Egidio ricalca abbastanza da vicino un passaggio del *De veritate* (q. 21, a.1, p. 593) di san Tommaso: « Aliqua referuntur ad alia, quia realiter dependent ab illis; sicut scientia nostra refertur ad scibile, quia realiter pendet ab ipso. Et talia sunt relativa secundum rem. Aliquid autem refertur ad aliud non quod ipsum in se referatur vel quod ipsum ab illo dependeat, sed quia aliud refertur ad ipsum et dependet ab eo; sicut scibile refertur ad scientiam non per relationem, vel per dependentiam, quae sit in scibili, sed per relationem quae est in scientia; scibile enim refertur ad scientiam quia scientia refertur ad ipsum. Et tales sunt omnes relationes Dei ad creaturam, cuiusmodi sunt relationes temporales, quia nihil ex tempore potest dici de Deo secundum rem. Sunt autem tales relationes secundum rationem ».

¹¹⁹ E per questo motivo ho preferito rendere il termine '*assimilatio*' con 'riproduzione'.

¹²⁰ Si potrebbe ovviamente obiettare in proposito che l'*assimilatio* inerisce all'anima in virtù della specie intelligibile stessa, e che quindi quest'ultima potrebbe essere

È dunque, nuovamente, al processo del conoscere, considerato nelle sue articolazioni finali, che si deve prestar attenzione se si vogliono capire gli ulteriori sviluppi della teoria della verità di Egidio.

4. Giudizio e verità

1. Se la verità consiste in una *assimilatio intellectus ad rem*, ci si può chiedere: i) come mai per Egidio nel caso dell'intelletto umano la verità, in senso proprio, si abbia soltanto quando l'intelletto opera un atto di giudizio e non semplicemente nel momento in cui apprende la natura di una cosa, e ii) che collegamento ci sia tra l'intellezione di una essenza sostanziale e l'atto di giudizio. La risposta al primo quesito, com'è ovvio, ci aiuterà anche a gettare nuova luce sulla natura della verità, ma è da quella al secondo che converrà cominciare, dal momento che, di fatto, essa è la chiave della soluzione del primo problema.

Sulla base di quanto Egidio afferma in diversi luoghi delle sue opere¹²¹, è l'apprensione stessa d'una essenza sostanziale che dà luogo, automaticamente, se non ad un atto di giudizio, ad una qualche forma di composizione, poiché la conformazione della nostra mente è tale che ci porta a cogliere in maniera discorsiva ciò che nella realtà empirica è dato come semplice, ricostruendo nelle sue varie parti costitutive la struttura metafisica dell'essenza¹²².

« Nella conoscenza delle forme semplici o non si ha affatto verità (cioè vera e propria riproduzione (dell'essenza della cosa)) o si hanno verità e falsità solo nella misura in cui tale conoscenza implica un qualche tipo di composizione. Infatti non conosciamo le essenze sostanziali, che pure sono forme semplici, in maniera intuitiva (*modo simplici*), ma solo nella definizione. E dunque, poiché

legittimamente considerata come il *fundamentum* della relazione di riproduzione; quantunque la premessa sia vera, la conclusione non ne segue necessariamente, poiché Egidio non pare considerare la specie intelligibile come una qualità o, in generale, come una forma accidentale di un qualche tipo.

¹²¹ Cfr. *Super De anima* III, t.c. 21, f. 70vb; *Quodlibeta*, IV, q. 7 e V, q. 6, pp. 215-216 e 280-282; *Super Analytica Posteriora*, prologus e lib. I, ff. A3 rb-va e A8 ra-vb.

¹²² *Quodlibet* IV, q. 7, pp. 215-216: « In intellectu enim simplicium vel non est simpliciter veritas (id est: simpliciter assimilatio) vel, si est veritas et falsitas, hoc est prout in ipso intellectu est aliquis compositionis modus. Nam ipsas quidditates simplices non intelligimus omnino modo simplici, sed intelligimus eas formando definitionem; sed cum definitio sit sermo habens partes et sit aliquid competens definito, dupliciter poterit esse falsitas in definitione: vel quia partes definitionis non recte componimus, vel quia definitionem suo definito non debite adaptamus » — corsivo mio.

la definizione è una espressione (*sermo*) composta di parti che deve adattarsi a ciò che definisce, una definizione può essere falsa per due ragioni: o perché le sue parti non sono state connesse tra loro in maniera corretta, o perché non identifica in modo adeguato ciò che intende definire ».

Per Egidio quindi è nel cuore stesso del processo astrattivo che si radica l'atto di giudizio, dal momento che non si ha conoscenza adeguata di una cosa se non si è in grado di ricostruire la totalità delle determinazioni intensionali proprie della sua natura¹²³. Se la conoscenza sensibile ci testimonia l'esistenza attuale di un ente finito corporeo e l'astrazione intellettuale ci fa comprendere il « tipo » cui appartiene, è soltanto con l'atto di giudizio che ritroviamo i principi costitutivi dell'essenza della cosa e siamo perciò in grado di rispondere convenientemente alla domanda relativa al *che cos'è* la sua natura.

A causa del carattere squisitamente intenzionale dei concetti, cioè dei componenti ultimi dei giudizi espressi dall'intelletto, i quali puntano direttamente verso la struttura eidetica delle cose, sono le *res* stesse, nella ricchezza dei loro molteplici livelli di realtà¹²⁴, a porsi rispetto alla nostra mente come la norma ideale che la guida ed indirizza nella sua azione di unione e separazione dei concetti. Poiché l'intelletto umano non è capace di cogliere, se non per mezzo di atti distinti, ciò che nella realtà sensibile può darsi anche come unitario, esso è costretto, in un secondo momento, a (ri)unire nel giudizio quel che inizialmente gli si era dato come separato, oppure a prendere atto che la separazione è in qualche modo presente nelle cose stesse¹²⁵.

¹²³ Cfr. *Super Posteriora Analytica* I, f. A8ra: « Dicemus ergo quod conceptus quem format sibi intellectus de rebus et de his quae audit vel potest esse quaedam cognitio incompleta, per quam scit distinguere unam rem ab alia et unum significatum ab alio — sicut pueri sciunt et idiotae, qui diversis nominibus diversa intelligunt et sciunt quodlibet nomen in suum significatum referre. Et talis conceptus dicitur esse quid nominis, qui solum est quaedam cognitio superficialis et incompleta. Secundo intellectus de rebus potest sibi formare conceptum completum, ut non solum sciat nomen referre in suum significatum, quod dicitur esse quid nominis, sed etiam ipsum significatum sciat resolvere in sua propria principia, et inde sciat formare definitionem, quae dicitur esse quid rei ».

¹²⁴ Sui quali avremo modo di soffermarci più sotto.

¹²⁵ Cfr. *Super De anima* III, t.c. 21, f. 70vb: « Ulterius forte dubitaret aliquis quia non videtur verum esse quod haec sint separata et postea componantur, quibus compositis accidat ibi veritas et falsitas, quia si semper separata componerentur semper esset ibi falsitas. Oportet enim quod composita in re componantur apud intellectum, vel quod separata separentur, ad hoc quod sit veritas ibi. Nam, cum composita separentur vel separata componuntur, non est ibi veritas, sed falsitas. Dicendum quod intellectus sim-

Questo procedimento, che mira a riprodurre nella ricchezza delle sue articolazioni, tanto interne che esterne, l'essenza sostanziale della cosa insieme con i diversi livelli d'essere connessivi, può (come si è visto nel passo tradotto sopra) dar luogo a degli errori, a differenza di quel che accade con la sensazione e l'astrazione, poiché nel giudizio interviene sempre la volontà ed il processo non è più, per conseguenza, passivo e pre-intenzionale ¹²⁶.

« Non può accadere che si possa conoscere qualcosa senza il concorso della volontà. Conoscere, infatti, non significa semplicemente subire una modificazione d'or-

plicium praecedit intellectum compositorum; quare si intellectus debet formare et componere hanc enuntiationem 'homo currit', prius oportet quod sibi formet conceptum eius quod importatur nomine 'hominis' et eius quod importatur nomine 'cursus' et postea componat unum cum alio. Igitur huiusmodi conceptus apud intellectum prius habuerunt esse separatum et postea habuerunt esse compositum. Itaque, cum Philosophus universaliter loquitur quod haec prius habent esse separatum et postea sunt composita, non est intelligendum quod prius habeant esse separatum in re et postea componantur apud intellectum, quia si non componeret intellectus nisi separata in re semper esset ibi falsitas ... Sed, cum illi compositioni quam facit intellectus respondet compositio in re, est ibi veritas, cum non respondet, est ibi falsitas; ita quod veritas est adaequatio rerum ad intellectum, falsitas vero est inadaequatio eorundem. Deberemus enim imaginari quod intellectus separat quae in re habent esse coniunctum, ut si dicatur 'homo est animal', partes huiusmodi propositionis, quae sunt 'homo' et 'animal', dicunt unam et eandem formam, sive dicunt unam et eandem rem, sed dicunt eam sub alia et alia ratione. Itaque inter has partes secundum rem est unitas, secundum rationem et intellectum est ibi distinctio »; *Quodlibet IV*, q. 7, p. 216: « Imaginabimur enim, ut imaginatur Philosophus in III *De anima*, quod res apud intellectum sunt sicut erant membra animalis apud Empedoclem. Posuit enim Empedocles quod a principio membra animalis fuerint divisa; et non solum animalis membra, sed et rami arborum, ut fuerit caput sine collo, sive sine cervice, et fuerit cervix, sive collum, sine scapulis et sic de membris singulis. Hoc etiam modo et rami arborum divisi fuerint. Supervenerit autem amicitia, et haec divisa coniunxerit. Quaedam vero coniunxerit recte, quaedam non recte. Quae autem coniunxerat recte fecit inde verum animal, et salvatum est; aliquando autem coniunxerit non recte, ut coniunxerit caput bovis cum collo equi vel cum ramo arboris, et tunc tale animal salvari non potuerit. Hoc ergo modo etiam apud intellectum res habent esse divisum; sed intellectus componit et dividit, et hoc facit recte et non recte. Quando vero sic coniungit faciendo propositionem affirmativam, vel quando sic dividit faciendo propositionem negativam, secundum quod sunt in re coniuncta vel divisa, dicitur facere propositionem veram, quando e contrario falsam ».

¹²⁶ *Quodlibet V*, q. 6, p. 281: « Esse non potest quod intelligamus aliquid et non concurreret ibi intentio voluntatis; nam intelligere, vel cognoscere, non dicit solam impressionem in potentia cognitiva, quia hoc modo ipsum medium cognosceret, sed etiam dicit iudicium per huiusmodi impressionem, quod sine concursu intentionis voluntatis fieri non potest. Imaginabimur quidem quod licet intellectus quantum ad primam suam immutationem, immutetur quasi naturaliter, ut non sit in potestate nostra quid nobis veniat in mentem, attamen nisi concurreret ibi statim intentio voluntatis, non fieret aliquod iudicium per huiusmodi impressionem, et proprie loquendo nulla esset ibi cognitio ».

dine intenzionale (*impressio*) nella facoltà cognitiva (perché se così fosse anche ciò che funge da mezzo di trasmissione dovrebbe poter conoscere), ma pronunciare un giudizio a seguito di siffatta modificazione — cosa che non può accadere senza il concorso della volontà. Riterremo, dunque, che, sebbene l'intelletto inizialmente subisca una serie di modificazioni secondo un processo naturale, così che non è in nostro potere quel che ci viene in mente, tuttavia, senza l'immediato concorso della volontà, non si avrebbe alcun giudizio a seguito di queste modificazioni d'ordine intenzionale e non ci sarebbe, in senso proprio, alcuna effettiva conoscenza ».

È per l'appunto nella possibilità d'errore propria del giudizio soltanto che si radica la verità. L'idea di fondo nel ragionamento sviluppato da Egidio¹²⁷ (idea mutuata dal *De anima* di Aristotele¹²⁸ e filtrata attraverso la speculazione di san Tommaso)¹²⁹ è, infatti, che la verità, presa in senso stretto, sia antinomica rispetto al falso (*falsitas*) e che laddove tale contrapposizione venga meno (come nel caso dell'apprensione di una forma semplice considerata nella sua unitarietà, e non dal punto di vista della sua struttura metafisica) non si possa parlare di verità che in senso lato e secondario¹³⁰:

« Nella conoscenza stessa delle forme semplici, dunque, c'è un certo qual tipo di verità, dal momento che il vero è oggetto dell'intelletto e una cosa è detta vera in quanto è atta per natura ad essere conosciuta dall'intelletto. Siffatta verità, tuttavia, non risiede nelle cose stesse, ma nell'intelletto, poiché le cose non sono oggetto dell'intelletto in se stesse, ma in quanto sono nell'intelletto. Siffatta

¹²⁷ Cfr. *Super II Sententiarum*, d. 24, q. 1, a. 1, vol. II, pp. 242-246; *Super De anima* III, t.c. 21, f. 70vb; *Quodlibet* IV, q. 7, p. 216.

¹²⁸ Si veda: ARISTOTELE, *De anima* III, c. 6, 430a28-b6 — il passo è riportato alla nota 90.

¹²⁹ Cfr. la *Summa theologiae* I, q. 17, in particolare gli articoli 1 e 4.

¹³⁰ *Quodlibet* IV, q. 7, p. 216: « In ipso ergo intellectu simplicium est aliquis modus veritatis, cum verum sit obiectum intellectus, et cum res dicatur vera ex eo quod sit apta ab intellectu cognosci. Huiusmodi tamen veritas non est in ipsis rebus, sed in intellectu, quia res non sunt obiectum intellectus ut sunt in seipsis, sed ut sunt in intellectu. Huiusmodi etiam veritas non habet proprie oppositam falsitatem; falsitas enim et veritas opposita falsitati sunt circa compositionem et divisionem. In intellectu autem simplicium non est falsitas, nec veritas quae opponitur falsitati, (nisi) prout est ibi aliquis alius compositionis modus. Accipiendo ergo veritatem generaliter, prout dicuntur res verae ut sunt ab intellectu cognitae, sive sit talis cognitio simplex, sive composita, veritas quidem est in intellectu simpliciter, non in rebus. Accipiendo autem veritas magis specialiter, secundum quod habet falsitatem oppositam, non competit per se intellectui simplicium, quia huiusmodi intellectus, per se loquendo, semper est verus; talis autem veritas est in intellectu formaliter, non in rebus sicut in causa ».

verità, inoltre, non si oppone propriamente al falso. Il falso, infatti, e la verità ad esso opposta vertono intorno all'unione e alla separazione (dei costituenti metafisici delle cose); mentre nella conoscenza delle forme semplici non c'è né vero (in quanto opposto al falso) né falso — *se non* in quanto anche tale conoscenza implica un qualche altro tipo di composizione. Assumendo dunque la verità in senso lato, per il quale le cose sono dette vere in quanto sono conosciute dall'intelletto, sia che si tratti di una semplice apprensione (della forma) sia che si tratti di una conoscenza articolata, la verità risiede comunque nell'intelletto e non nelle cose. Se poi si volesse parlare di verità in senso più proprio, secondo il quale si oppone al falso, allora (bisogna dire che la verità così intesa) non può risiedere (*non competit per se*) nella conoscenza delle forme semplici, poiché siffatto tipo di conoscenza, propriamente, è sempre vero. Tale verità, inoltre, è una forma prodotta dall'attività dell'intelletto, che ha l'intelletto stesso come proprio sostrato e non le cose ».

In altri termini: con l'intellezione (o apprensione) dell'essenza sostanziale di una cosa ci limitiamo ad identificare un certo tipo di ente, ma non lo conosciamo veramente, in quanto non siamo ancora risaliti alle sue cause e ai suoi principi costitutivi. Questo avviene solo con l'atto di giudizio, a cui contribuisce anche la volontà, giudizio attraverso il quale l'intelletto elabora una proposizione, affermativa o negativa, unendo o separando tra loro due concetti semplici. Ed è appunto la proposizione solamente che può essere confrontata con la cosa e che può quindi risultare vera o falsa¹³¹:

« In questo modo, dunque, né il falso né il vero che al falso si oppone possono essere nelle cose, giacché bisogna che le nozioni siano unite (o separate) nell'intelletto così come le cose lo sono nella realtà. Il falso, quindi, ed il vero che ad esso si oppone non sono nelle cose, ma nell'intelletto che unisce e separa, poiché può unire ciò che nella realtà è unito e ciò che non lo è, e separare ciò che nella realtà è separato o non lo è ».

2. A questo punto, prima di riprendere l'analisi dei testi d'Egidio, è necessario chiedersi cosa voglia effettivamente dire il maestro eremitano quando afferma che mentre gli enunciati mentali possono essere sia veri

¹³¹ *Quodlibet* IV, q. 7, p. 216: « Hoc ergo modo falsitas et veritas opposita falsitati non potest esse in rebus, quia oportet quod in intellectu sint composita ut sunt composita in re et sint divisa ut sunt divisa in re. Non ergo erit ibi falsitas nec veritas opposita falsitati, sed (nisi) intellectu componente et dividente, quia potest coniungere quae sunt in re coniuncta et quae non sunt coniuncta, et quia potest dividere quae sunt in re divisa et quae non sunt divisa ».

che falsi, i concetti semplici astratti dall'intelletto sono sempre « veri », e perciò non sono veri nel senso proprio del termine. Per rispondere adeguatamente a questa domanda non basta ripetere con Egidio che « essere vero » in questo caso equivale ad essere in qualche modo presente nell'intelletto come oggetto di un suo atto generico d'intellezione¹³²; ciò che è importante capire, infatti, è quale relazione semantica sia qui sottesa e quale funzione svolga (qualora ne abbia una) all'interno di quella particolare forma di riproduzione che è per Egidio la relazione di verità.

Diciamo subito allora che la verità *generaliter sumpta* altro non è che il rapporto di correlazione che lega i componenti della proposizione con le cose esistenti (anche se non necessariamente in atto) fuori della nostra mente; rapporto di correlazione che permette e fonda la relazione stessa di riproduzione. Ogni proposizione mira a riprodurre a livello mentale la struttura (o parte della struttura) metafisica di una cosa, ma, affinché sia possibile confrontarla con essa e stabilire se la raffigura convenientemente, è necessario poter sapere a quali degli elementi costitutivi della cosa si riferiscono i componenti semplici della proposizione; è necessario, cioè, istituire una correlazione tra la proposizione e l'oggetto complesso su cui essa verte, attraverso una correlazione tra i loro diversi componenti. Una volta data la presenza della cosa in questione, questa correlazione è garantita, infallibilmente, dai due processi successivi della sensazione e dell'astrazione — ed in questo senso si può ben dire che la realtà, in quanto creata da Dio, che è Verità suprema, è, se non vera, *veritiera*, cioè costituzionalmente incapace d'ingannarci, e che i concetti semplici sono sempre « veri », cioè inmancabilmente collegati agli enti finiti corporei o ad uno dei loro costituenti metafisici. Il percorso che porta dallo stimolo iniziale, ricevuto e decodificato dai sensi esterni, al concetto universale astratto dall'intelletto serve, dunque, a mettere automaticamente in relazione biunivoca gli elementi del pensiero con gli elementi della realtà.

Se lasciamo per il momento da parte le proposizioni negative, che non hanno in Egidio una trattazione specifica (come, del resto, in quasi tutti i filosofi medievali), possiamo dire che le proposizioni (afferentive) sono, a livello della mente, un esempio di unità nella molteplicità così come le « cose » (cioè gli enti finiti corporei) lo sono nella realtà (sensibile)¹³³

¹³² Cfr. ad esempio *Quodlibet* IV, q. 7, p. 216: « Qualitercumque ergo accipiat veritas, sive generaliter prout quodlibet dicitur verum prout est ab intellectu cognitum, sive specialiter ut habet, falsitatem oppositam et ut non habet esse nisi in compositione et divisione, semper veritas formaliter est in intellectu et non in rebus ».

¹³³ Non è qui il caso di prendere in considerazione le sostanze separate come possibili oggetti di conoscenza, giacché Egidio nega che il *viator* possa mai arrivare a cono-

— l'ente finito corporeo, infatti, è dato dall'unione di una sostanza singolare, a sua volta composta di materia e forma e di essenza ed essere, con un certo numero di forme accidentali, dotate anch'esse di una loro struttura metafisica. Per questa ragione la proposizione soltanto può essere confrontata con la « cosa », mentre i concetti « semplici » possono solo essere correlati con le sue parti. Con il giudizio, perciò, si ritorna, in qualche modo, al molteplice dei dati che si aveva inizialmente nella sensazione, ma con la coscienza, chiaramente espressa nel legame instaurato dalla copula, della loro sostanziale unità. Va da sé, allora, come il *phantasma*, la cui importanza nella gnoseologia d'Egidio è stata così spesso sconosciuta dalla critica odierna¹³⁴, rappresenti invece il vero e proprio punto focale della sua teoria, in quanto è esso che fonda e permette a livello epistemologico questa unità nella molteplicità che è la caratteristica strutturale tanto delle cose stesse come della proposizione. È infatti nel *phantasma*, cioè nella rappresentazione globale della cosa, che il molteplice dell'esperienza sensibile, al quale corrisponde il molteplice dei concetti semplici, viene riportato ad unità, quella stessa unità che l'intelletto e la volontà intendono riprodurre nel giudizio.

3. In questa sua attività di unione e separazione delle nozioni semplici, la mente dell'uomo è guidata in qualche modo dalla cosa stessa che vuole conoscere, così come essa gli si è manifestata, nella varietà dei suoi molti aspetti, nella sensazione; ma il criterio universale a cui si richiama nel formare le proposizioni è del tutto indipendente tanto dalla cosa che dall'intelletto stesso, e costituisce la legge universale della realtà come del pensiero: si tratta, infatti, del principio di non contraddizione¹³⁵. Secon-

scerne l'essenza sostanziale (quantunque possa giungere a sapere che ci sono), dal momento che non c'è conoscenza senza *phantasma*, e ci può essere *phantasma* solo degli enti corporei — cfr. *Quodlibet* I, q. 17, pp. 35-37.

¹³⁴ Si veda sopra la nota 75.

¹³⁵ Cfr. *Super Posteriora Analytica, prologus*, f. A3 rb-va: « Dubitaret ergo aliquis utrum sit simile de intellectu prout intelligit simplicia et format definitionem, vel conceptum aliquem loco definitionis, et prout intelligit compositia et format enuntiationem, et prout discurret et facit syllogismum. Dicendum quod quodammodo est simile quantum ad haec omnia: nam sicut in intellectu simplicium est dare aliquid quod statim per seipsum se offert intellectui, per cuius intellectum ceteri alii conceptus formantur, huius autem secundum Avicennam est ens et esse, ... sic etiam et in intellectu compositorum et in formando enuntiationes convenit hoc idem. Nam ceteras propositiones intelligimus per communes animi conceptiones quas dignitates vocant; dignitates autem ipsas intelligimus in intelligendo hanc dignitatem, quod non convenit aliquid simul esse et non esse. Fundatur enim haec dignitas immediate super ipso ente et super esse, quia

do Egidio, nello stesso modo in cui il concetto di essere è presupposto e richiamato da ogni altro concetto, così ogni proposizione presuppone, direttamente nel caso in cui l'enunciato in questione sia un assioma¹³⁶ e altrimenti indirettamente, il principio di non contraddizione: è impossibile che la medesima cosa ad un tempo sia e non sia¹³⁷. Esso costituisce la regola ultima, e perciò la più importante e generale, secondo la quale, tanto nella realtà come nel pensiero, la molteplicità si dà unitariamente; ma non (si badi bene) la proposizione prima da cui le altre si originano. Egidio non sembra commettere l'errore di credere che il principio di non contraddizione sia una sorta di verità di partenza da cui la ragione prende le mosse per costruire l'edificio del sapere; egli pare piuttosto pensare al principio di non contraddizione come alla prima verità autoevidente, che si pone come norma universale, nella scoperta sul piano epistemologico e nella costituzione su quello ontologico, delle altre verità.

Che egli, da una parte, dica che il principio si fonda sulle nozioni di ente e di essere, e che, dall'altra, tracci un preciso parallelismo tra la relazione in cui il concetto di essere si viene a trovare rispetto agli altri concetti semplici e quella in cui il principio di non contraddizione si viene a trovare rispetto alle altre proposizioni vere¹³⁸, mostra (ritengo) come Egidio sia, almeno parzialmente, consapevole della natura formale e non contenutistica di tale principio — anche se poi non sempre il suo linguaggio risulta perfettamente coerente in proposito¹³⁹. Egli, inoltre, afferma più volte¹⁴⁰ che la conoscenza umana non è innata come

sicut ens et est de intellectu omnium simplicium, sic haec enuntiatio et haec propositio, quae immediate fundatur super ipso ente, est de intellectu ceterarum propositionum. ... Sic possumus aliquem syllogismum formare in quem possunt reduci omnes syllogismi; ille autem syllogismus non reducetur in ulteriorem syllogismum ».

¹³⁶ Cioè uno dei principi comuni ed indimostrabili su cui si fondano le dimostrazioni di tutte le scienze.

¹³⁷ È questa la formulazione del principio di non contraddizione che Egidio privilegia nel passo del commento agli *Analitici Posteriori* citato nella nota 135 — invece della più classica: è impossibile che la medesima determinazione ad un tempo appartenga e non appartenga ad una stessa cosa per il medesimo rispetto — in quanto tale formulazione (è impossibile che la medesima cosa ad un tempo sia e non sia) permette una più facile connessione con le nozioni di ente e di essere.

¹³⁸ Cfr. *Super Posteriora Analytica, prologus*, f. A3 va.

¹³⁹ Cfr. *Super Posteriora Analytica, prologus*, f. A3 va: « Sicut licet per propositionem probetur alia propositio, tamen non itur in infinitum, sed est devenire ad aliquam propositionem quae non reducitur in propositionem, sed seipsa facit fidem. Non enim probatur per propositionem aliam quam per seipsam. Habet enim in seipsa ipsum esse et fundatur in ipso ente, quod est ratio quare cetera cognoscantur ».

¹⁴⁰ Cfr. ad esempio *Super II Sententiarum*, d. 28, q. 1, a. 1, pp. 359-360; *Quodlibet V*, q. 7, pp. 285-286; *Quaestiones de cognitione angelorum*, q. 6, f. 89va.

quella angelica, ma deriva dall'esperienza ed è mediata dalla sensazione — asserzione che contrasta in modo evidente con una assunzione del principio di non contraddizione ad origine materiale del sapere umano. Se, infatti, tutte le proposizioni necessarie fossero derivabili dal principio di non contraddizione, allora, data l'autoevidenza di tale principio, la conoscenza umana sarebbe, in definitiva, *a priori* e non acquisita.

4. Ciò che Egidio dice quando parla della connessione che per lui esiste tra i concetti di ente e di essere ed il principio di non contraddizione implica che sul piano gnoseologico il principio si imponga immediatamente alla nostra mente nel momento in cui essa si soffermi a considerare le due nozioni ricordate sopra, e che queste due nozioni siano le uniche che esso presupponga. La proposizione che lo manifesta, dunque, rappresenta il primo e più immediato giudizio intorno al modo più universale secondo il quale tutti gli enti possono essere. Sul piano ontologico, invece, esso manifesta, nella sua forma più generale, la sostanziale veridicità del reale, che non può che costituirsi e darsi in maniera non ambigua, cioè perfettamente determinata.

In concreto questo porsi come in sé perfettamente determinato di ogni ente reale si realizza attraverso un triplice livello di essere, che Egidio descrive nel modo seguente¹⁴¹:

« Bisogna dire che possiamo distinguere un triplice <livello> d'essere (nelle cose). ... Il primo <livello> d'essere della cosa è quello per il quale essa rientra in una categoria (*est in praedicamento*). ... Tale <livello> d'essere è proprio della cosa

¹⁴¹ *Super Posteriora Analytica* II, f. N1 rb-va: « Dicendum quod possumus distinguere triplex esse ... Est autem primum esse rei per quod res est in praedicamento. ... Tale enim esse potest competere rei ea non existente actualiter; ut non existente rosa in actu, verum est de ea quod sit res praedicamenti <substantiae>. Sufficit enim de re quod sit in se vel in suis causis ad hoc quod de ipsa possit esse scientia. Si enim res nullo modo esset nullo modo de ea posset esse scientia. Ad hoc autem quod de re sit scientia sufficit quod quantum est de se habeat habitudines ad debitas proprietates et ad debita principia. ... Hoc est ergo esse rem praedicamenti quod de ea possit esse scientia vel quod habeat habitudinem ad debita principia et ad debitas proprietates. Ad tale autem esse sufficit quod res sit in suis causis, quia si est in suis causis, cum scire sit per causas, de ea poterit esse scientia. Rursus, eo ipso quod res est in suis causis dicit aliquod determinatum ad certam speciem, et per consequens ab ea sunt aptae natae fluere debita proprietates. Ergo quod habet tale esse, videlicet in suis causis, est res praedicamenti, et de eo potest esse scientia, et de eo possunt formari propositiones verae. ... Tale autem esse demonstratio praesupponit. Cum ergo dicitur quod demonstratio non est nisi entium, non est intelligendum de entibus in actu tantum, sed de entibus in suis causis, vel de his quae sunt res praedicamentorum, in quae

anche quando essa è priva di esistenza attuale. Ad esempio, anche qualora non esista di fatto (*in actu*) alcuna rosa, continua ad essere vero che la rosa rientra nella categoria di sostanza. Infatti, affinché una cosa sia oggetto di scienza, è sufficiente che esista (ancora) nelle cause (che l'hanno prodotta) — dal momento che se non esistesse in alcun modo non sarebbe assolutamente possibile averne conoscenza. E dunque, affinché si dia conoscenza di una cosa è sufficiente che, per quel che le compete, (*quantum est de se*) essa si trovi rispetto alle sue proprietà e ai suoi principi nelle disposizioni tipiche della sua natura (*habeat habitudinem ad debitas proprietates et ad debita principia*). Perché la cosa abbia tale (livello) d'essere, è sufficiente che esista nelle cause (che l'hanno prodotta), giacché se esiste (ancora) nelle proprie cause, può essere oggetto di scienza, dal momento che si ha scienza quando si conoscono le cause (di una cosa). E ancora: per il fatto di avere una qualche forma d'esistenza nelle proprie cause una cosa si manifesta come determinata secondo una certa specie, e per conseguenza già predisposta a dar vita alle proprietà che le sono consone. Dunque ciò che possiede un tale (livello) d'essere, cioè che esiste nelle proprie cause, è una cosa che rientra in una categoria, che può essere oggetto di scienza e su cui possono verte-re delle proposizioni vere. ... La dimostrazione presuppone questo (livello d')essere. Quando, dunque, si dice che la dimostrazione non concerne che degli enti (reali), non si deve pensare che ci si riferisca alle cose esistenti in atto soltanto, ma vanno considerati come enti (reali) anche le cose che esistono nelle proprie cause, cioè le cose che rientrano nelle categorie, nelle quali categorie l'ente si trova di per sé ad essere immediatamente ripartito. C'è poi un secondo (livello d')essere, che presuppone il primo, connesso alle proposizioni vere (*quod dicit veritatem propositionis*). Infatti, innanzi tutto si comprende che qualcosa ha una certa natura categoriale (*quod aliquid sit res praedicamenti*), e che quindi si rapporta in un certo modo ad un determinato insieme di principi e di proprietà consoni a quella natura, e solo in un secondo momento si formano su di esso delle proposizioni vere, nelle quali vengono resi manifesti questi rapporti strutturali che gli sono propri (*propositio ergo vera explicat illas habitudines quas res habet*). La dimostrazione mette appunto capo a siffatto (livello d')essere connesso alle pro-

praedicamenta per se dividitur ens. Est autem secundum esse rei quod dicit veritatem propositionis. Et tale esse praesupponit primum esse. Primo enim intelligitur quod aliquid sit res praedicamenti et quod habeat habitudines ad debita principia et ad debitas proprietates, et postea de tali re formentur propositiones verae. Propositio ergo vera explicat illas habitudines quas res habet. Tale autem esse quod dicit veritatem propositionis demonstratio concludit. ... Tertium autem esse est esse actuale rei. Hoc autem per accidens se habet ad demonstrationem. Probat enim demonstrator quod triangulus habet tres (angulos), quod est figura plana etc., et forte nihil tale est in actu, quia forte nihil est omnino planum vel nihil omnino rectum ».

posizioni vere. ... Infine, c'è un terzo (livello d')essere che è quello attuale, con il quale la dimostrazione ha a che fare solo casualmente (*per accidens*). Si dimostra, infatti, che il triangolo ha tre lati e tre angoli, che è una figura piana, e così via, ma forse niente di simile esiste in atto, poiché probabilmente non c'è niente di totalmente piatto o di totalmente retto esistente in atto ».

Non può sfuggire come i primi due livelli d'essere descritti da Egidio siano appunto quelli afferrati, rispettivamente, nella semplice intellesione e nel giudizio, mentre l'ultimo è evidentemente legato alla percezione sensibile, che è precisamente deputata a constatare la presenza di fatto delle cose. Il particolare tipo d'essere manifestato dalle proposizioni affermative vere, dunque, è basato sul primo e più fondamentale livello d'essere delle cose, quello categoriale determinato dall'essenza, del quale sembra costituire una sorta d'estensione. Infatti, non solo ne abbraccia i principi strutturali interni, cioè quelli colti nella predicazione essenziale (o *in quid*), ma anche le proprietà estrinseche, ovvero quelle cui si fa riferimento nella predicazione accidentale — principi e proprietà che gli enunciati veri mettono in chiaro nei loro rapporti con l'essere globale della cosa. Il principio di non contraddizione è, per conseguenza, la legge costitutiva più universale tanto del secondo livello d'essere che delle proposizioni mentali. Questa sua intima connessione sia con il processo del conoscere che con la trama metafisica del reale sancisce, in definitiva, lo stretto legame e l'isomorfismo di base tra il pensiero e la realtà, e rappresenta la migliore garanzia della validità del nostro sapere: non solo la nostra mente è così fatta da poter assimilare e riprodurre la realtà esterna nella ricchezza dei suoi principi e delle sue articolazioni, ma, inversamente, la realtà è così strutturata da causare il processo del conoscere umano e fondarlo tanto nella sua globalità che nei suoi singoli passaggi e operazioni.

CONCLUSIONE

1. Tre interessanti elementi di riflessione emergono da questa panoramica delle teorie della conoscenza e della verità di Egidio Romano. I primi due, di carattere più spiccatamente filosofico, concernono la struttura interna del sistema da lui edificato: dobbiamo cioè chiederci, da una parte, quali siano per il maestro agostiniano i limiti ed il fondamento propri della conoscenza umana, e dall'altra, quale sia il significato globale del processo conoscitivo così come egli lo intende. Il terzo ed ultimo elemento di riflessione, di ordine storico, riguarda, invece, la sua posizione ed il suo particolare contributo allo sviluppo delle teorie medievali sulla verità.

Le elaborazioni di Egidio, infatti, si vengono a collocare in un momento cruciale di trasformazione, nel quale la vecchia tradizione teologico-ontologica lascia rapidamente il posto ad un nuovo tipo di approccio, eminentemente gnoseologico, derivato da Aristotele, più consono al paradigma filosofico allora in auge, che alle dottrine dello Stagirita, appunto, s'ispirava. Le sue teorie, anzi, rappresentano una sorta di ponte tra l'impostazione « concordista » di san Tommaso, che tenta ancora di amalgamare e conciliare il vecchio punto di vista sulla questione con il nuovo, e le formulazioni « logicizzanti » che verranno liberamente sviluppate lungo il xiv secolo, allorché il problema della definizione della verità perderà quasi completamente ogni connotazione extra-logica e si risolverà in quello della ricerca e determinazione rigorosa delle condizioni di verità degli enunciati.

2. Quanto al primo quesito, relativo ai limiti propri della conoscenza umana, Egidio stesso affronta l'argomento nel corso della sesta questione del *De cognitione angelorum*, laddove enumera le differenze che passano tra l'intelletto umano e quello angelico¹⁴².

Secondo il maestro agostiniano si riducono a tre, in sostanza, i limiti intrinseci della nostra forma di conoscenza: in primo luogo, il nostro intelletto non è in grado di conoscere in maniera diretta l'esse delle cose, ma esclusivamente la loro essenza sostanziale, e soltanto grazie al concorso dell'apparato sensoriale può pronunciarsi con certezza sulla loro effettiva esistenza. L'atto cognitivo, infatti, non si esercita sui dati primari della sensazione, che unica può accertare la presenza attuale dell'oggetto, ma sulla rappresentazione globale della *res*, cioè sul *phantasma*, irradiato dall'intelletto agente — *phantasma* che tanto la memoria che l'intelletto

¹⁴² Cfr. le *Quaestiones de cognitione angelorum*, q. 6, f. 89va: « Enarratis difficultatibus circa hanc materiam volumus enumerare differentias inter intellectum nostrum et angelicum. ... Prima est quia obiectum per se intellectus nostri est res secundum suam quidditatem, non secundum esse, sed intellectus angelici est res secundum suum esse et quidditatem. Secunda differentia est quia obiectum intellectus nostri per se est universale, non particolare; sed intellectus angelici etiam ipsum particulare est obiectum. Tertia est quia per unum simplex intelligere non potest intellectus noster intelligere plura distincte; intellectus autem angeli potest. ... Quarta differentia est ... quod intellectus noster non potest intelligere plura simul nisi conformet se pluribus; intellectus autem angelicus potest intelligere plura simul conformando se uni tantum. Quinta et ultima differentia est quia intellectus noster non potest de novo intelligere aliquid nisi aliqua immutatio in ipso fiat; intellectus autem angelicus potest incipere aliquid de novo intelligere nulla immutatione in ipso facta ».

possibile possono conservare anche dopo che il flusso percettivo ha avuto termine.

In secondo luogo, per conseguenza, la nostra mente non può avere una conoscenza diretta ed immediata delle *res* singolari, della loro esistenza e delle loro proprietà particolari, ma solo del mondo immutabile delle relazioni metafisiche di base, che collegano necessariamente tra loro i generi, le specie, le differenze e i *propria*, cioè gli elementi costitutivi delle nature universali. Il singolare può essere (parzialmente) conosciuto solo in modo indiretto, per riflessione, nel caso in cui l'intelletto si concentri sul *phantasma* dal quale è stata ricavata la specie intelligibile.

Infine, non conosciamo immediatamente, attraverso un'unica intuizione privilegiata, le relazioni di struttura costitutive delle cose, ma abbiamo bisogno di atti d'intellezione distinti, con i quali afferrare i componenti metafisici delle cose, che poi l'intelletto (ri)collega l'uno all'altro nel giudizio, riproducendo così in maniera adeguata le *res* che ha di fronte nella ricchezza delle loro articolazioni e dei loro molteplici aspetti.

Detto altrimenti: la conoscenza umana non è innata o *a priori*, ma acquisita; l'uomo, che al momento della nascita non sa niente, deve imparare dalle cose stesse, e nel far questo deve procedere passo dopo passo, mettendo insieme con pazienza i singoli tratti di sapere che acquisisce. In ciò consiste ad un tempo il limite ed il fondamento della sua peculiare forma di conoscenza. Il sistema costituito dai sensi esterni, dai sensi interni e dalle facoltà intellettive, infatti, è così strutturato da poter assimilare e riprodurre adeguatamente la realtà e quest'ultima, a sua volta, è così fatta da trasmettere al nostro intelletto dei segnali opportuni (gli impulsi sensibili basati sulla differenza di potenziale tra l'emittente ed il mezzo ricevente) che esso è deputato a decodificare e trasformare, dando luogo alla serie pressoché infinita dei giudizi veri nei quali si risolve la conoscenza.

3. Queste stesse riflessioni pongono le basi per un approfondimento del secondo punto, quello relativo al significato del processo cognitivo così come descritto da Egidio. Da quanto si è appena detto risulta chiaramente come esso sia, perlomeno ai suoi due primi livelli, cioè sensazione ed astrazione, una sorta di complesso atto di comunicazione dalla realtà all'uomo, che si regge su un nesso causale di tipo necessario nei vari passaggi intermedi ed ha come suo contenuto la realtà stessa nel suo rapporto con le idee divine, da cui tutto promana. Il processo di comunicazione, infatti, è un passaggio meccanico d'informazione, basato sulla trasmissione di segnali da una fonte (o sorgente), tramite un canale apposito, ad un destinatario (o ricevente), che è chiamato a decodificare il

messaggio; e la « conoscenza » sensibile e l'astrazione universalizzante d'Egidio, come s'è avuto modo di vedere, corrispondono perfettamente a questa descrizione. Più problematico, invece, il discorso relativo all'atto di giudizio e alla connessa teoria della verità. In questo caso, infatti, l'intervento della volontà e la possibilità di errore escludono il carattere meccanico e necessario del processo di comunicazione e sembrano configurare piuttosto un esempio di « traduzione interpretativa ». La realtà globale della cosa, previamente scomposta nei suoi elementi costitutivi, viene decifrata e ricostruita dal nostro intelletto, che nel giudizio, tramite una serie di enunciati, mira a riprodurla nei termini e nei modi che gli sono propri.

4. Quanto al terzo ed ultimo elemento di riflessione, tentare di valutare la posizione d'Egidio e l'incidenza che essa ha avuto nell'ambito della storia delle teorie medievali sulla verità vuol dire, in primo luogo, misurarne la diversità rispetto alle dottrine dell'Aquinate — come è stato fatto opportunamente notare¹⁴³, infatti, la principale linea di sviluppo della speculazione di Egidio va identificata nel confronto costante e nella critica puntuale delle opinioni di san Tommaso — e, secondariamente, determinare l'eventuale influenza, o almeno il grado di coincidenza, delle sue formulazioni rispetto a quelle messe a punto nel '300. Lo stato lacunoso ed insufficiente delle attuali conoscenze delle teorie sulla verità elaborate nel xiv secolo, non consente, però, di adempiere pienamente quest'ultimo compito, mi limiterò pertanto a poche osservazioni, che hanno il carattere di ipotesi di lavoro piuttosto che di conclusioni definitive.

Se le analisi qui condotte sono corrette, nel caso della teoria della verità le differenze tra il maestro eremitano e quello domenicano sono senza dubbio più numerose e profonde delle affinità e delle somiglianze — dovute in sostanza al debito che ambedue hanno con la dottrina dello Stagirita —, come è testimoniato anche dalla quasi totale mancanza di una ripresa testuale delle opere dell'Aquinate sull'argomento da parte di Egidio.

La prima e più fondamentale differenza è nell'impostazione generale del problema: san Tommaso, infatti, anche negli scritti più tardi, pur ispirati ad una prospettiva di tipo gnoseologico, ammette ancora una verità « ontologica » accanto a quella « logica »; Egidio, al contrario, sin dal principio, nelle *Quaestiones metaphysicales* e nel commento al primo libro del-

¹⁴³ Cfr. C. LUNA, *Fragments d'une reportation* cit., p. 217.

le *Sentenze*, costruisce un sistema che, richiamandosi in maniera esplicita alle formulazioni di Aristotele e di Avicenna, esclude programmaticamente che una lettura « ontologica » della verità possa avere un qualche valore effettivo, e relega in secondo piano la dimensione teologica della questione, così importante, invece, nella tradizione patristica e scolastica precedente. Anche se non nega il principio della intrinseca intelligibilità del reale, Egidio non ammette, però, che esso sia sufficiente a giustificare l'attribuzione della qualifica di « vero », se presa in senso proprio, alle cose stesse. Per lui, infatti, la forma della verità può essere presente-in, e quindi denominare, soltanto un qualche intelletto, ma mai una *res ad extra* — potendo quest'ultima esser detta vera soltanto metonimicamente, in quanto causa della verità dell'intelletto. Perciò, quantunque inizialmente, in analogia con Tommaso, concepisca la verità come una relazione di corrispondenza tra intelletto e cose, purtuttavia esclude che essa sia simmetrica, discostandosi in tal modo dall'Aquinate, il quale nella simmetria del rapporto di *adaequatio* trovava appunto un valido fondamento tanto per la *veritas rei* che per la *veritas intellectus*. E forse proprio per sottolineare meglio la distanza della sua definizione della verità da quella del maestro domenicano, nelle opere successive, ed in particolare nel *Quodlibet* IV, preferirà sostituire al termine « *adaequatio* » quello di « *assimilatio* », che esprime in maniera più chiara la particolare natura logica della relazione di riproduzione che sta per lui alla base della nozione di verità.

Un'altra, importante discordanza è data dal fatto che san Tommaso collegava la verità all'essere attuale di una cosa piuttosto che alla sua essenza, Egidio, al contrario, la congiunge all'essenza, considerata come l'essere possibile della cosa stessa. Alla base di queste scelte stanno una diversa concezione metafisica ed una differente valutazione del rapporto tra il processo d'astrazione e l'atto di giudizio. Secondo san Tommaso, infatti, l'essere delle creature altro non è che l'atto della loro essenza; Egidio, invece, ritiene che l'essenza e l'essere degli enti finiti siano due *res* effettivamente distinte l'una dall'altra, così che l'esistenza sarebbe una sorta di *res addita* all'essenza e ci sarebbe un'innegabile analogia di funzione tra essenza ed esistenza e sostrato d'inerenza e forma accidentale¹⁴⁴. Ciò significa che mentre per san Tommaso la conformità alla cosa

¹⁴⁴ Sulla distinzione tra essenza ed essere in Egidio oltre ai due articoli del Nash ricordati alla n. 111 si vedano: E. HOCEDEZ, *Gilles de Rome et Henri de Gand sur la distinction réelle (1276-87)*, « Gregorianum », 8, 1927, pp. 358-384; ID., *Aegidii Romani Theoremata de esse et essentia* cit., intr., pp. (1)-(117); P. CHOSSAT, *L'averroïsme de St. Thomas. Notes sur la distinction d'essence et d'existence à la fin du XIII siècle*, « Archi-

dell'intelletto che giudica è possibile solo se la *res* è data nella concretezza del suo atto d'esistenza, poiché l'essenza è subordinata all'*esse*, per Egidio, che reifica l'essenza e la sovra-ordina all'essere, l'essenza è oggetto di conoscenza discorsiva (legata cioè all'azione di unione o separazione dell'intelletto) indipendentemente dalla sua piena realizzazione con l'atto di esistenza, il quale semplicemente attualizza le potenzialità già latenti in essa.

Queste divergenze di tipo ontologico hanno anche una controparte gnoseologica, come si è accennato: san Tommaso, coerentemente con i suoi assunti metafisici, fa dell'astrazione un atto preparatorio ma nettamente distinto dal giudizio, in quanto il primo ha come suo oggetto l'essenza ed il secondo l'essere della cosa; Egidio li collega invece l'uno all'altro non solo dal punto di vista dell'oggetto, che resta il medesimo, ma anche dal punto di vista del modulo epistemologico, che risulta simile, in quanto l'atto di giudizio è da lui radicato nel cuore del processo astrattivo. È l'apprensione d'una essenza, infatti, che dà luogo, nella definizione, ad una specie di atto di giudizio, giacché la nostra mente è così fatta da poter afferrare solo discorsivamente la struttura metafisica delle cose che nella realtà si dà come unitaria. In Egidio, per conseguenza, l'atto d'intellezione non è tanto preparatorio-a e distinto-da, quanto necessariamente implicante l'atto stesso di giudizio. Apprendere un'essenza sostanziale vuol dire definirla, e definirla vuol dire pronunciare una sorta di giudizio sulla sua struttura metafisica. L'intellezione stessa, quindi, s'apre di per sé al giudizio, senza il quale quasi non sarebbe completa.

5. Il particolare rapporto dottrinale tra Egidio e Tommaso relativamente al problema della verità, preso in senso lato nella ricchezza delle sue molteplici valenze tanto ontologiche che gnoseologiche, sembra porsi, dunque, al di fuori dello schema d'una semplice ricezione e rielaborazione delle teorie dell'Aquinate da parte del maestro eremitano, e si configura piuttosto come un libero ed autonomo sviluppo del medesimo « programma » filosofico. Se, come hanno ben documentato sia Wippel che Aertsen, san Tommaso sul tema della verità ha evoluto la propria posizione in

ves de Philosophie », 9, 1932, pp. 130-177; J. PAULUS, *Les disputes d'Henri de Gand et Gilles de Rome sur la distinction de l'essence et de l'existence*, « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age », 15-17, 1940-42, pp. 323-358; G. TRAPÈ, « *Esse* » partecipato e distinzione reale in Egidio Romano, « Aquinas », 12, 1969, pp. 443-468; J. WIPPEL, *The Relationship between Essence and Existence in Late Thirteenth Century Thought: Giles of Rome, Henry of Ghent, Godfrey of Fontaines, and James of Viterbo*, in *Philosophies of Existence: Ancient and Medieval*, P. MOREWEDGE ed., New York 1982, alle pp. 134-141.

un senso sempre più aristotelico, Egidio ne riprende e prosegue questa linea ideale di sviluppo, riallacciandosi direttamente allo Stagirita e partendo dal pensatore greco per dar forma alla propria personale concezione. Così facendo egli chiude una fase storica dominata dal platonismo implicito nel pensiero di sant'Agostino e spiana in qualche modo la strada alle novità del secolo successivo.

Sebbene non vi sia traccia in lui della preoccupazione logica e della coscienza della dimensione semantica del problema, tipiche di gran parte degli autori del '300, pure non è difficile vedere in controluce i) nella sua teoria dei tre livelli d'essere esposta nel secondo libro del commento ai *Secundi Analytici*, ii) nella stretta connessione che instaura tra intelligenza e giudizio, e iii) nella centralità del principio di non contraddizione, i prodromi della dottrina del *complexe significabile*, di cui egli in qualche modo nelle sue formulazioni anticipa la struttura formale ed il rapporto con la proposizione, anche se non il particolare (e ambiguo) statuto ontologico.