



UNIVERSITÀ DI PARMA

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI PARMA

DOTTORATO DI RICERCA IN

“Scienze filologico-letterarie, storico-filosofiche e artistiche”

CICLO XXXVII

Il dibattito sulla verità e il tomismo nel XIV secolo: il caso di Giovanni di Napoli

Coordinatore:

Chiar.mo Prof. Italo Testa

Tutore:

Chiar.mo Prof. Fabrizio Amerini

Dottoranda: Viola Tosi

Indice

Introduzione	5
Prima Parte. La teoria della verità nelle opere di Tommaso d'Aquino	11
1.1. Tommaso d'Aquino e gli scritti sulla verità	11
1.1.1 Verità come adeguazione	13
1.1.2 Verità come relazione	19
1.1.3 Verità come rettitudine	24
1.1.4 Verità e conoscenza	35
1.1.5 La verità delle cose e la gerarchia dei luoghi della verità	48
1.1.5.1 La verità e l'utilizzo del termine ' <i>formaliter</i> '	54
1.1.6 La verità degli enunciati su cose inesistenti	57
1.2 Aspetti centrali della teoria della verità: da Tommaso a Giovanni di Napoli	63
Seconda Parte. La concezione della verità secondo Giovanni di Napoli	67
2.1 Giovanni di Napoli: vita e opere	67
2.2 Evoluzione del dibattito sulla verità tra tredicesimo e quattordicesimo secolo	71
2.3 La concezione della verità nelle questioni di Giovanni	72
2.3.1 I sensi di verità e la verità formalmente intesa	79
2.3.2 Verità come relazione reale	85
2.3.2.1 Descrizione della verità: i ruoli dell'atto d'intendere e della cosa conosciuta	91
2.3.3 Modalità di esistenza della verità e facoltà conoscitive	100
2.3.3.1 Verità esistente <i>objective</i> e facoltà conoscitive: Erveo Natale e Durando di San Porziano	117
2.3.4 Giovanni e lo statuto della cosa conosciuta	124
2.4 Aspetti centrali della teoria della verità di Giovanni	133
Terza Parte. Le teorie della verità all'inizio del XIV secolo: l'Ordine domenicano	

e il tomismo	139
3.1 Tommaso e Giovanni: teorie della verità a confronto	139
3.2 Concezioni della verità nell'Ordine domenicano a Parigi a inizio XIV secolo	147
3.2.1 La concezione della verità secondo Pietro della Palude	155
3.3 Ripensare la categoria di tomismo	164
 Conclusione	 171
 Appendice. <i>Quaestio disputata XXXI</i>	 179
 Bibliografia	 197

Introduzione

Il presente lavoro è dedicato alla concezione della verità elaborata dal filosofo e teologo domenicano Giovanni di Napoli nei primi decenni del quattordicesimo secolo. La verità è stata oggetto di discussione filosofica durante tutto il corso del tredicesimo secolo, e occupa uno spazio di rilievo tra le dottrine di Tommaso d'Aquino, il cui insegnamento ha esercitato un'influenza significativa nell'ambiente domenicano, a cavallo tra il tredicesimo e il quattordicesimo secolo. Indagare la concezione della verità nell'opera di Giovanni offre una prospettiva privilegiata per cogliere una molteplicità di aspetti. In generale, lo studio della filosofia di Giovanni ci consentirà di approfondire una parte del pensiero di un autore i cui scritti rimangono ancora in gran parte inediti. Gli studi esistenti su Giovanni riguardano prevalentemente aspetti biografici, inseriti nel contesto storico-politico di riferimento, e alcuni approfondimenti sui *Sermoni* e i *Quodlibeta*. Si possono ricordare, ad esempio, i lavori recenti di Kirsten Schut, William Duba e Federico Canaccini e, nel secolo scorso, i preziosi dati raccolti da Thomas Kaeppeli. Non si ha ancora, tuttavia, una chiara visione del pensiero filosofico di Giovanni. L'approccio di Giovanni al tema della verità fornisce uno spaccato significativo delle sue concezioni ontologiche ed epistemologiche. Nello specifico, l'analisi della sua teoria della verità consentirà, da una parte, di esaminare lo sviluppo concettuale rispetto alla concezione della verità di Tommaso; dall'altra, essa contribuirà a integrare un ulteriore tassello nel panorama filosofico delle teorie della verità dell'epoca, chiarendo i termini del dibattito che si sviluppa a Parigi all'inizio del quattordicesimo secolo, segnatamente all'interno dell'Ordine domenicano. Il lavoro offrirà quindi un contributo dal punto di vista storico-filosofico e testuale, in relazione sia allo studio del nostro autore, sia al contesto del dibattito in cui egli si colloca, al rapporto con le posizioni dei suoi contemporanei, e al legame con la fonte principale costituita da Tommaso d'Aquino.

A questo riguardo, occorre ricordare che Giovanni è spesso presentato in letteratura come un esponente della corrente filosofica cosiddetta 'tomista'; per questa ragione, studiare, interpretare e discutere le sue posizioni filosofiche non può prescindere da un confronto con le rispettive posizioni di Tommaso. Il confronto ci aiuterà a precisare gli aspetti secondo i quali la concezione di Giovanni può essere considerata fedele all'insegnamento di Tommaso, e i punti, invece, di distanza tra i due autori. Discutendo il caso concreto della verità, emergerà con

chiarezza come il tomismo dell'inizio del quattordicesimo secolo non si configuri come un recupero indiscusso degli insegnamenti di Tommaso, bensì come un processo influenzato dagli interrogativi e dai problemi filosofici e teologici specifici di quel periodo, che determinano un'inevitabile evoluzione del dibattito. È allora doveroso collocare la posizione di Giovanni non solo rispetto alla sua fonte remota primaria, ma anche nel contesto in cui Giovanni è attivo, ossia nell'ambiente domenicano all'Università di Parigi. La presente riflessione inizierà quindi con le radici del dibattito sulla verità, che affondano nel pensiero di Tommaso: sarà esaminata la teoria della verità di Tommaso, soffermandoci in particolare su quei punti teorici che saranno utili per chiarire la concezione di Giovanni (Prima Parte). Proseguiremo con l'esame della concezione della verità di Giovanni, di cui ricostruiremo le fonti principali e le posizioni che costituiscono il contesto della sua riflessione (Seconda Parte). Concluderemo, infine, con una comparazione tra la concezione di Giovanni e quella di Tommaso, e, a partire da una sintesi delle concezioni della verità presenti a Parigi nell'Ordine domenicano, sarà rivalutata la categoria di tomismo, in relazione al tema della verità e agli autori qui considerati (Terza Parte).

Lo scopo del lavoro è duplice. In primo luogo, si intende approfondire lo studio della filosofia di Giovanni, un autore che è stato studiato fin qui prevalentemente dal punto di vista storico. Le sue posizioni filosofiche cominciano oggi a essere studiate in misura crescente: si possono ricordare, solo a titolo di esempio, i recenti studi di Maria Evelina Malgieri, o i lavori di Prospero Tommaso Stella e Mauro Mantovani. Il nostro lavoro intende, a questo riguardo, contribuire a un approfondimento puntuale del pensiero filosofico di Giovanni. Ricostruire il dibattito trecentesco su una nozione importante come quella di verità e mettere in luce gli aspetti filosofici caratterizzanti tale dibattito ci conduce al secondo obiettivo del lavoro: mostrando la complessità del panorama filosofico successivo a Tommaso, si intende contribuire a una sostanziale precisazione della categoria storiografica di tomismo. Questa categoria include al suo interno una varietà di autori, accomunati dall'avere come punto di riferimento teorico le concezioni di Tommaso. Sebbene l'etichetta di 'autore tomista' possa facilitare l'identificazione delle radici comuni di diversi pensatori, essa non deve essere intesa come una classificazione che racchiude posizioni identiche. Volendo andare al di là di questa etichetta, risulterà chiaro dal presente lavoro quanto sia importante esaminare le dottrine specifiche di ciascun autore, approfondendole e comparandole sia tra loro, sia rispetto al pensiero di Tommaso. In altre parole, occorre verificare in che modo il tomismo prenda concretamente forma nelle interpretazioni dei singoli autori che si ispirano a Tommaso. In particolar modo agli inizi del

quattordicesimo secolo, quando il pensiero di Tommaso non era ancora del tutto istituzionalizzato all'interno dell'Ordine domenicano, la categoria di tomismo ci indica il punto di partenza degli autori, ma non determina la direzione che ognuno di loro, autonomamente, intraprende. Le teorie della verità elaborate da Giovanni e dai suoi contemporanei si rivelano particolarmente adatte a questo scopo, poiché presentano elementi che non possono essere pienamente compresi alla luce della sola concezione di Tommaso. Per cogliere appieno tali aspetti, è stato necessario rivolgersi al contesto specifico in cui queste teorie emergono, superando l'idea di un tomismo uniforme e statico. Le concezioni che esamineremo, di fatto, introducono elementi filosofici che sarebbero per noi incomprensibili se utilizzassimo come unica chiave di lettura il pensiero di Tommaso.

Scendendo più nello specifico del lavoro, per far emergere i punti di vicinanza e di lontananza di Giovanni con e da Tommaso, nella Prima Parte è stato necessario ripercorrere e precisare la concezione della verità di Tommaso a partire dalla celebre definizione di verità come '*adaequatio rei et intellectus*'. Abbiamo evidenziato la natura relazionale della verità, e i due approcci alla verità che emergono dai testi Tommaso, l'uno ontologico, con cui è indagata la verità delle cose, e l'altro gnoseologico, focalizzato sulla verità dell'intelletto. Abbiamo mostrato come, dal punto di vista ontologico, per Tommaso la verità sia attribuibile alle cose considerate sia nel loro rapporto con l'intelletto divino, sia nel rapporto con l'intelletto umano. Rispetto all'intelletto divino, le cose possono dirsi vere perché la loro essenza è conforme alle idee divine corrispondenti; rispetto all'intelletto umano, le cose possono dirsi vere non solo perché noi attribuiamo loro la verità tramite il giudizio, ma anche perché le cose sono tali da indurre in noi una corretta conoscenza di esse. Dal punto di vista gnoseologico, abbiamo esaminato il modo in cui Tommaso discute della verità rispetto alle diverse facoltà conoscitive umane, giungendo alla gerarchia che egli elabora sugli enti a cui la verità è attribuibile. In primo luogo, vi è la verità dell'intelletto divino; segue la verità dell'intelletto umano, a cui la verità è attribuibile in senso proprio, in particolare all'operazione della composizione e divisione dei concetti; in terzo luogo, vi è la verità degli enti. Infine, tramite il caso della verità degli enunciati su cose inesistenti, abbiamo esplorato il funzionamento dell'adequazione laddove l'intelletto non si relaziona in modo diretto con le cose esterne. È emerso che, nei casi di enunciati di negazioni e privazioni, l'intelletto si adegua alle cose solo in virtù di un riferimento indiretto a esse, implicato nelle negazioni e nelle privazioni stesse; nei casi di enti fittizi, la relazione di adeguazione sembra invece darsi a livello semantico, tra l'intelletto e le "parti" in cui un ente

fittizio è scomponibile, che siano conoscibili dall'intelletto.

Nella Seconda Parte abbiamo delineato la concezione di Giovanni sulla verità. Abbiamo evidenziato e discusso quello che costituisce il carattere proprio e singolare della sua concezione, ossia il fatto che la verità esprime al contempo sia una relazione di conformità tra l'atto di conoscenza e la cosa conosciuta, sia l'atto stesso considerato nel suo essere retto (cioè, conforme alle cose). È stato quindi necessario chiarire, da un lato, il fondamento ontologico della verità che si radica nei nostri atti di conoscenza, e, dall'altro, il funzionamento della nostra conoscenza nella relazione di conformità rispetto alla cosa. Per fare ciò, ci siamo incentrati su due questioni di Giovanni dedicate alla verità e alla sua modalità di esistenza, su una questione quodlibetale dedicata alla natura delle relazioni, e su alcuni passi tratti da questioni quodlibetali in cui si discutono quesiti di natura gnoseologica. Abbiamo fatto, inoltre, luce su alcuni aspetti della sua posizione che al tempo erano particolarmente discussi, tramite l'introduzione delle posizioni dei confratelli di Giovanni, ossia Erveo Natale e Durando di San Porziano. Erveo e Durando sostengono che la verità sia un ente di ragione che esprime la relazione di adeguazione tra la cosa esterna e la cosa in quanto conosciuta nell'intelletto, e che la sua esistenza si dia solo in modo oggettivo nell'intelletto. La differenza rispetto alla concezione di Giovanni consiste esattamente in questi tre punti: la verità definita come ente di ragione, i *relata* della relazione di adeguazione, e l'esistenza esclusivamente oggettiva della verità nell'intelletto. L'esame delle loro posizioni, poste a confronto con quelle di Giovanni, ha contribuito a chiarire i caratteri del dibattito sulla verità a Parigi agli inizi del quattordicesimo secolo, e quali fossero i punti teorici di scontro più significativi.

Nella Terza Parte, infine, abbiamo posto a confronto la concezione di Giovanni, in primo luogo con quella di Tommaso, allo scopo di sviluppare una riflessione sulla categoria di tomismo e sull'appartenenza di Giovanni alla corrente tomista. In secondo luogo, abbiamo approfondito la configurazione delle posizioni sulla verità nel dibattito in cui Giovanni era inserito, individuando una spaccatura che vede, da una parte, Erveo e Durando, e, dall'altra, Giovanni e Pietro della Palude, un autore domenicano di cui è stata ricostruita per la prima volta la posizione sulla verità. Pietro della Palude indaga quella che egli chiama '*veritas cognitionis*', definita come una relazione di adeguazione tra il soggetto conoscente e la cosa conosciuta, congiuntamente alla conoscenza stessa. Ciò rende la verità un ente reale, che esiste in modo soggettivo in ogni nostra facoltà conoscitiva, e in modo anche oggettivo nell'intelletto componente e dividente. Abbiamo notato come tale trattazione della verità, volta a enfatizzare

la dimensione e il ruolo del soggetto conoscente, sia molto vicina a quella di Giovanni. Si è perciò ritenuto importante approfondire la posizione di Pietro per rilevare la presenza di due fronti distinti e fortemente polarizzati, sul tema della verità, all'interno dell'Ordine domenicano nel corso del quattordicesimo secolo.

La complessità del dibattito, già iniziata a emergere nella Seconda Parte e resa evidente dall'analisi sviluppata nella Terza Parte, ha messo in luce la necessità di utilizzare con cautela la categoria storiografica di 'tomismo' per il periodo di riferimento, cioè gli inizi del quattordicesimo secolo. Tale prudenza è indispensabile per cogliere con precisione le diverse sfumature e le varianti teoriche che caratterizzano le posizioni degli autori di quel periodo, i quali, pur ispirandosi a Tommaso, sviluppano concetti che si distanziano in modo significativo dal suo insegnamento e dalle coordinate del dibattito proprie dell'epoca di Tommaso.

Nel corso di questo lavoro, ci siamo avvalsi di diversi approcci metodologici. Attraverso un approccio storico, abbiamo ricostruito le fonti di Giovanni e il contesto del dibattito parigino sulla verità in quell'epoca, con lo scopo di riflettere sull'uso della categoria di tomismo e sulla sua applicazione agli autori domenicani di inizio quattordicesimo secolo. Tramite uno studio testuale abbiamo messo a disposizione alcuni testi di Giovanni sul tema della verità, fornendo in appendice al presente lavoro una prima trascrizione completa di una sua questione dedicata alla verità. Si tratta della questione 31 delle sue *Quaestiones disputatae*, una raccolta di questioni discusse da Giovanni a Parigi tra il 1315 e il 1317, e conservate in un unico manoscritto trecentesco (Tortosa, Biblioteca Capitular, ms. 244) e in un'edizione a stampa del 1618 curata dal domenicano Gravina. I testi di Pietro della Palude, che abbiamo esaminato nella Terza Parte e che non sono stati precedentemente esplorati in letteratura, costituiscono la prima analisi condotta su una versione manoscritta della sua opera. Infine, sul piano filosofico, abbiamo discusso, interpretato e confrontato i principali testi sulla verità di Giovanni e degli autori considerati. Il fine è stato quello di comprendere il significato delle loro opzioni teoriche e di mettere in luce gli argomenti utilizzati per sostenere le rispettive posizioni.

Prima Parte

La teoria della verità nelle opere di Tommaso d'Aquino

1.1 Tommaso d'Aquino e gli scritti sulla verità

Tommaso si occupa della questione della verità in diverse opere e a più riprese, nel corso della sua carriera. L'opera in cui il problema della verità è posto al centro sono le *Quaestiones disputatae de veritate*¹, opera risalente al 1256-1259, e in particolare la prima *quaestio*. Alcuni aspetti di questa questione sono discussi anche nel *Commento alle Sentenze*² (opera antecedente, databile al 1252-1256), nel primo libro della *Summa contra Gentiles*³ (1259 circa), e nella sedicesima questione del primo libro della *Summa theologiae*⁴ (1266).

Tommaso si preoccupa di fornire una risposta rispetto ad alcuni quesiti fondamentali intorno alla natura della verità, al modo in cui essa emerge, e al suo rapporto con due tipi di entità: da una parte, la natura intellettuale, e quindi l'intelletto divino e quello umano, e, dall'altra, gli enti extramentali, i quali a loro volta si relazionano con entrambi gli intelletti suddetti. Da questi due approcci fondamentali, si possono definire, in un certo senso, due tipi di verità, ossia una verità la cui esistenza ha sede in un intelletto, e una verità intesa come una sorta di proprietà appartenente agli enti, in virtù della quale gli enti possono dirsi 'veri'.

In entrambi i casi, la natura della verità è relazionale: essa deriva da una precisa relazione che intercorre tra l'intelletto divino e gli enti creati, e tra gli enti creati e l'intelletto umano. Tale relazione esprime quella che Tommaso definisce una adeguazione (*adaequatio*), una conformità la cui descrizione e il cui meccanismo dipendono dagli elementi coinvolti nella relazione di conformità di volta in volta considerati. Nel rapporto tra la mente divina e gli enti, spetta

¹ Thomas de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, in *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. XXII, vol. I, fasc. II, Ad Sanctae Sabinae, Roma 1970 (da qui in poi abbreviato come QDV). Si veda P. Porro, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2012, a cui rinvio quanto ai dati sulla cronologia delle opere di Tommaso d'Aquino.

² Thomas de Aquino, *Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, in *S. Thomae Aquinatis Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, R. P. Mandonnet (ed.), t. I, Lethielleux, Parigi 1929. In particolare: I, d. 19, q. 5, aa. 1-2; d. 33, q. 1, a. 1. Da qui in poi abbreviato come *In Sent.*

³ Thomas de Aquino, *Summa contra Gentiles*, in *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. XIII, Ex Typographia Polyglotta S. C. De Propaganda Fide, Roma 1918. In particolare: I, cc. 60-62. Da qui in poi abbreviato come SCG.

⁴ Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, in *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. IV, Ex Typographia Polyglotta S. C. De Propaganda Fide, Roma 1888. In particolare: I, q. 5, a. 5; q. 13, a. 7; q. 16, aa. 1-3, 5-8; q. 17, a. 4; q. 28, a. 1; q. 79, a. 4; III, q. 2, a. 5. Da qui in poi abbreviato come ST.

esclusivamente agli enti il processo di adeguazione, che si manifesta nella conformità all'idea divina che corrisponde loro. Se consideriamo, invece, il rapporto tra gli enti e l'intelletto umano, l'adeguazione può avvenire in entrambe le direzioni della relazione: gli enti possono dirsi adeguati all'intelletto umano se hanno la capacità di produrre in esso una conoscenza vera di se stessi, mentre l'intelletto umano può dirsi adeguato agli enti se è in grado di conoscerli per come essi sono. L'azione dell'adeguarsi, tuttavia, avviene solo da parte dell'intelletto verso le cose che conosce. Vedremo in seguito in che cosa consistono, più precisamente, i tipi di adeguazione appena menzionati, e in che modo l'ente e l'intelletto sono coinvolti nella relazione di conformità.

Oltre al concetto di adeguazione, Tommaso descrive la nozione di verità utilizzando talvolta la nozione di rettitudine (*rectitudo*). Nella maggior parte delle occorrenze, il termine 'rettitudine' compare in riferimento alla definizione di verità data da Anselmo d'Aosta nel *De veritate* (1080-1085), secondo la quale '*veritas est rectitudo sola mente perceptibilis*'⁵. Tommaso non si limita, tuttavia, a riportare la definizione di Anselmo, ma la integra all'interno del proprio schema concettuale, rendendola in un primo momento coincidente con la propria nozione di *adaequatio*, e prendendo successivamente le distanze da essa⁶. La rettitudine è posta al centro anche della definizione di verità data da Giovanni, come vedremo in seguito⁷; vale quindi la pena esaminare in dettaglio i sensi che Tommaso le conferisce, a partire dalla ricezione dell'opera di Anselmo, dal momento che Tommaso costituisce una fonte e un'autorità imprescindibile per lo sviluppo del pensiero di Giovanni.

Una volta ricostruite le accezioni di *adaequatio* e *rectitudo* in Tommaso, ci concentreremo sull'attribuzione della verità alle diverse facoltà conoscitive dell'anima umana, e alle cose extramentali. Nelle sue opere, Tommaso si occupa approfonditamente anche della verità dell'intelletto divino⁸; Giovanni, tuttavia, nelle sue questioni, si incentra sulla verità esistente nell'intelletto umano, e sul tipo di verità attribuito alle cose in base alla loro relazione con

⁵ Anselmus Cantuariensis, *De veritate*, cap. 11, in S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi *Opera Omnia*, t. I, Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 1984, p. 191: «Possumus igitur, nisi fallor, definire quia veritas est rectitudo mente sola perceptibilis». Per degli studi sulla nozione di verità in Anselmo si possono vedere S. Visser, T. Williams, *Anselm on Truth*, in *The Cambridge Companion to Anselm*, B. Davies (ed.), Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 204-221; P. Moya Cañas, C. Rodríguez Rodríguez, *La rectitud es una cierta adecuación: la noción de verdad en Anselmo de Canterbury y Tomás de Aquino*, in «Teología y Vida», 54 (4), 2013, pp. 651-677.

⁶ Questo aspetto sarà approfondito successivamente, nella sezione dedicata alla verità come *rectitudo*. Si veda sotto, pp. 24-27.

⁷ Si veda la Seconda Parte, pp. 80-85.

⁸ Si vedano, ad esempio, i seguenti luoghi: Thomas de Aquino, SCG, I, c. 60-62, pp. 173-177; ST, I, q. 16, aa. 5-8, pp. 212-217; QDV, q. 1, aa. 4,5,7,8, pp. 11-22, 25-29.

l'intelletto, motivo per cui chiariremo in special modo questi aspetti nella dottrina di Tommaso. Presenteremo, inoltre, le classificazioni e le distinzioni operate da Tommaso in riferimento alla verità, per una riflessione critica circa quelle di cui si serve Giovanni nella sua questione. Infine, esporremo la concezione di Tommaso sulla verità degli enunciati che vertono su cose inesistenti, al fine di discutere il caso della natura della relazione di adeguazione quando l'intelletto ha a che fare con enti che non esistono. Analizzeremo i testi di Tommaso ordinatamente ai punti e agli argomenti di volta in volta sollevati, tenendo conto di eventuali cambiamenti nel passaggio da opere giovanili a opere più tarde. Andremo poi a esaminare, nella seconda parte del lavoro, come Giovanni discute questi stessi punti teorici sulla verità.

Uno degli scopi del presente lavoro sarà valutare se i concetti e le categorie utilizzati da Giovanni per descrivere la verità dell'intelletto possano essere equiparati a quelli utilizzati da Tommaso, e per questo è necessario partire da Tommaso. I meccanismi cognitivi che Giovanni illustra nella sua analisi della verità sono gli stessi descritti da Tommaso nelle sue opere? Come si presenta la dottrina della verità dell'intelletto umano nelle teorie dei due autori? Proveremo a rispondere a queste domande alla luce della ricostruzione delle due concezioni, del contesto in cui sono state formulate, e dei propositi che animano l'uno e l'altro autore.

1.1.1 Verità come adeguazione

La definizione più celebre che Tommaso dà della verità è quella di una relazione di adeguazione tra due termini, costituiti dall'intelletto e dalla cosa:

Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui concordet: quae quidem concordia adaequatio intellectus et rei dicitur⁹.

Quello di adeguazione è un concetto relazionale che prende forma nel corso del processo di conoscenza, che Tommaso descrive in termini di assimilazione. Questa è un processo mediante il quale il soggetto conoscente integra gradualmente le cose che conosce, ed è presentato da Tommaso come la causa di ogni conoscenza. Tommaso esprime il concetto di adeguazione non solo con il termine '*adaequatio*', ma anche con i termini '*concordia*', '*convenientia*' e '*conformitas*'¹⁰. Quest'ultimo termine, in particolare, è utilizzato da Tommaso

⁹ QDV, q. 1, a. 1, pp. 5-6, lin. 166-169.

¹⁰ *Ibidem*: «Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum. Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis: sicut

come equivalente al termine ‘adeguazione’, ed evidenzia l’esito che deve essere raggiunto tramite l’adeguazione dell’intelletto alla cosa, ossia una uniformità, per così dire, della componente formale presente nella cosa, e, a seguito della sua assimilazione da parte dell’intelletto, presente anche nell’intelletto. Inoltre, la definizione di verità come adeguazione esprime ciò che formalmente significa il concetto di vero, vale a dire, ciò che il concetto di vero aggiunge al concetto di essere. Tale aggiunta consiste esattamente in una relazione di adeguazione¹¹.

Se esaminiamo più in dettaglio questa nozione, vediamo che essa comprende al suo interno due ulteriori nozioni, quella di misura e quella di similitudine, come caratterizzanti diversi aspetti della natura della verità. Da una parte, il concetto di misura, espresso dal termine latino ‘*mensura*’¹², permette a Tommaso di descrivere il ruolo dei due termini in gioco nella relazione, l’uno come misurante e l’altro come misurato; dall’altra, il concetto di similitudine gli consente di spiegare il funzionamento della relazione di adeguazione come un processo in cui uno dei termini è tale da rendersi simile all’altro¹³. In particolare, nella relazione tra la cosa e l’intelletto divino, l’essenza della cosa è simile all’esemplare corrispondente prodotto dalla mente divina, mentre nella relazione tra la cosa e l’intelletto umano la similitudine è, come vedremo, tra l’essere della cosa extramentale e il giudizio che l’intelletto formula su di essa¹⁴.

Per quanto riguarda la nozione di misura, deve essere osservato che la verità non coincide propriamente con la misura stessa, ma, piuttosto, è definita da Tommaso come una commisurazione (‘*commensuratio*’), una relazione tra ciò che funge da misura e ciò che è

visus per hoc quod disponitur secundum speciem coloris, cognoscit colorem. Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui concordet: quae quidem concordia adaequatio intellectus et rei dicitur»; *ivi*, a. 3, pp. 10-11: «Veri enim ratio consistit in adaequatione rei et intellectus; idem autem non adaequatur sibi ipsi, sed aequalitas diversorum est». La concezione di Tommaso, incentrata sulla relazione di adeguazione che esprime una corrispondenza tra due termini, può essere classificata tra le cosiddette teorie corrispondentiste della verità. Su queste teorie, si vedano W. Künne, *Conceptions of Truth*, Oxford University Press, Oxford 2003; D. Patterson, *What Is a Correspondence Theory of Truth?*, «Synthese», 137, n. 3, 2003, pp. 421-444; M. Glanzberg (ed.), *The Oxford Handbook of Truth*, Oxford University Press, Oxford, 2018; M. David, *The Correspondence Theory of Truth*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2022 Edition)*, E. N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/truth-correspondence/>.

¹¹ QDV, q. 1, a. 1, p. 6, lin. 169-172: «Et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum super ens, scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus».

¹² *In Sent.*, I, d. 19, q. 5, a. 2, ad 2, p. 492: «Cum veritas sit quaedam rectitudo et commensuratio, oportet quod in ratione veritatis intelligitur mensura».

¹³ QDV, q. 1, a. 5, ad 2, p. 19, lin. 272-278: «Res enim ipsa ex specie quam habet divino intellectui adaequatur, sicut artificiatum arti; et ex virtute eiusdem speciei nata est sibi intellectum nostrum adaequare, in quantum, per similitudinem sui receptam in anima, cognitionem de se facit»; *ivi*, a. 10, ad 6, p. 32, lin. 193-196: «Unumquodque autem, secundum quod est ens, habet similitudinem veri; secundum autem quod non est, recedit ab eius similitudine».

¹⁴ Si veda pp. 37-48.

misurato da essa. La nozione di ‘commisurare’ indica un concetto più articolato rispetto al semplice ‘misurare’, suggerendo un perfetto combaciare tra ciò che è misurato e ciò che funge da misura. La commisurazione comporta una riduzione della misurabilità della cosa, e il medesimo principio si applica all’adeguazione: la piena estensione della potenzialità conoscitiva dell’intelletto è ridotta e limitata dalla cosa conosciuta. Per questo motivo, la cosa costituisce la misura, mentre l’intelletto costituisce ciò che viene misurato¹⁵. L’intelletto divino funge sempre da misura rispetto alla quale tutti gli enti creati sono misurati, e devono essere ad esso commisurati: ciò significa che le creature devono essere conformi alle rispettive idee divine, le quali costituiscono la misura esemplare delle cose create. Gli enti naturali, invece, misurano l’intelletto umano, in quanto la loro conoscibilità è la causa della possibilità della conoscenza umana. L’intelletto umano è quindi misurato dagli enti naturali e non costituisce a sua volta la loro misura, perché la verità degli enti naturali non dipende dall’intelletto umano. Quest’ultimo è però misura degli enti artificiali, poiché le essenze di questi ultimi devono essere conformi alle rispettive idee prodotte dall’intelletto umano¹⁶. La verità non si configura quindi come un criterio di misura assoluto, ma, piuttosto, risiede nei diversi rapporti di commisurazione illustrati.

Se veniamo alla seconda nozione inclusa nel concetto di adeguazione, ossia la nozione di similitudine, quando riferita al rapporto tra cose e intelletto umano, è possibile parlare, da una parte, di una assimilazione della cosa conosciuta rispetto all’intelletto, dal momento che l’intelletto riceve e accoglie la forma della cosa, e, dall’altra, di un ‘rendersi simile’, da parte dell’intelletto, alla cosa conosciuta. Ciò avviene tramite una corretta conoscenza da parte dell’anima umana, e il risultato è quell’adeguazione che, per Tommaso, definisce la verità. Il ‘rendersi simile’ qui implicato dipende da un adeguato funzionamento del modo di conoscere umano, ed è quindi un processo costituito da una molteplicità di azioni ad opera delle diverse facoltà conoscitive. Esso comporta una somiglianza (*similitudo*) nella misura in cui l’intelletto

¹⁵ QDV, q. 1, a. 2, p. 9, lin. 95-97: «Intellectus noster mensuratus et non mensurans res quidem naturales, sed artificiales tantum»; q. 1, a. 5, p. 18, lin. 185-186: «Veritas adaequationem quandam et commensurationem importat». Anche Giovanni di Napoli, nella *quaestio disputata* 31, definisce la verità come una commisurazione. Cfr. Ioannes de Neapoli, *Quaestiones disputatae*, q. 31, *punctum* I, in *Quaestiones Variarum Parisiis Disputatae Solemnis Doctoris F. Ioannis De Neapoli Ord. Praed.*, D. Gravina (ed.), Vitalis, Napoli 1618, pp. 265- 271, a p. 267a: «Veritas est rectitudo actus intelligendi, seu commensuratio intellectus ad rem intellectam». Da qui in poi, abbreviato come QD 31.

¹⁶ QDV, q. 1, a. 2, p. 9, lin. 88-97: «Res naturales, a quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum, ut dicitur in X Metaphisicae: sed sunt mensurae ab intellectu divino, in quo sunt omnia sicut omnia artificata in intellectu artificis. Sic ergo intellectus divinus est mensurans non mensuratus; res autem naturalis, mensurans et mensurata; sed intellectus noster mensuratus et non mensurans res quidem naturales, sed artificiales tantum».

si rende progressivamente simile alla cosa che conosce, giungendo a dividerne l'aspetto formale. Durante la conoscenza, infatti, si va costituendo una sorta di accordo (*convenientia*) formale tra i due termini relazionati: i sensi, nello stadio iniziale della conoscenza, e l'intelletto successivamente, giungono a condividere con la cosa conosciuta la sua forma, all'interno degli atti di conoscenza, rispettivamente in modo concreto e particolare i sensi, e in modo astratto e universale l'intelletto¹⁷. Si hanno, dunque, due forme simili tra loro: una costituisce l'essenza della cosa extramentale che viene conosciuta, e l'altra è la specie intelligibile interna all'intelletto, conforme alla cosa. La specie intelligibile costituisce una rappresentazione dell'essenza della cosa conosciuta, e svolge la funzione di mediare il contenuto della conoscenza dall'esterno all'interno dell'intelletto. A differenza della specie sensibile – anch'essa entità intermedia, tra la cosa esterna percepita e la facoltà sensitiva –, la specie intelligibile veicola un contenuto a un livello astratto e universale¹⁸. Consideriamo un esempio: cosa significa che l'essenza di Socrate e il mio concetto di 'essere umano' sono simili? Il fatto che l'essenza dell'individuo Socrate sia simile al concetto di 'essere umano' significa che, attraverso il processo di conoscenza che ha origine dai sensi, prosegue nell'intelletto e in esso termina, si forma, prima grazie ai sensi, una rappresentazione particolare di Socrate; dopodiché questa, grazie all'intervento dell'intelletto agente, viene spogliata degli aspetti individuanti, e si forma una rappresentazione astratta, ciò che Tommaso indica come specie intelligibile. Questa consente il formarsi del concetto universale di 'essere umano'¹⁹. A questo punto, l'essenza che è costitutiva dell'individuo Socrate nel mondo extramentale e il mio concetto 'essere umano' sono simili e combaciano, poiché denotano la stessa cosa, ossia Socrate, sebbene l'una (l'essenza) sia unita al corpo materiale di Socrate, e l'altro (il concetto) sia un

¹⁷ Sui concetti di somiglianza e assimilazione nel costituirsi della verità come adeguazione, si veda in particolar modo J. Müller, *Adaequatio as Assimilatio*, «Vivarium», 57, no. 3/4 (2019), pp. 341-372; T. Scarpelli Cory, *Aquinas's Intelligible Species as Formal Constituents*, «Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale», 31, 2020, pp. 261-309.

¹⁸ Sulla nozione di specie intelligibile, si possono vedere L. Spruit, *Species Intelligibilis: From Perception to Knowledge. Classical Roots and Medieval Discussions*, vol. 1, Brill, Leiden-New York-Colonia 1993; *Species Intelligibilis: From Perception to Knowledge. Renaissance Controversies, Later Scholasticism, and the Elimination of the Intelligible Species in Modern Philosophy*, vol. 2, Brill, Leiden-New York-Colonia 1993; D. Perler, *Things in the Mind: Fourteenth-Century Controversies over "Intelligible Species"*, in «Vivarium», 34 (2), 1996, pp. 231-253; E. Stump, *Aquinas's Account of the Mechanisms of Intellectual Cognition*, in «Revue Internationale de Philosophie», 52, n. 204 (2), 1998, pp. 287-307; S. MacDonald, *Theory of Knowledge*, in *Cambridge Companion to Aquinas*, N. Kretzmann, E. Stump (ed.), Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 160-195; T. Scarpelli Cory, *Aquinas's Intelligible Species as Formal Constituents*, in «Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale», 31, 2020, pp. 261-309.

¹⁹ Per uno studio generale sul concetto e la specie in Tommaso, si veda Scarpelli Cory, *Aquinas's Intelligible Species* cit.

prodotto dell'intelletto a esso interno.

Le due forme sono simili, ma non coincidono. Tommaso offre due ragioni per escludere la loro identificazione. La prima è che, se si trattasse di una vera e propria identità numerica, e quindi di una unità, non si darebbe la relazione stessa di adeguazione, poiché quest'ultima prevede che i due termini coinvolti nella relazione siano distinti numericamente tra loro. Due elementi identici, per definizione, non possono adeguarsi l'uno all'altro, dal momento che il concetto stesso di adeguazione implica il raggiungimento di una somiglianza da parte di enti tra loro diversi²⁰. La seconda ragione riguarda la modalità con la quale la somiglianza in questione si presenta: in più passi Tommaso precisa che non si tratta di una somiglianza di natura, vale a dire non concerne la natura delle due forme in quanto entrambe realmente esistenti allo stesso modo, bensì si tratta di una somiglianza che si situa a un livello conoscitivo, spiegabile, nell'intelletto, come una sorta di rappresentazione della forma della cosa conosciuta²¹.

Come detto, il rendersi simile dell'intelletto è un processo, e, in quanto tale, si dà in maniera graduale ed è composto di diversi stadi, a cui corrispondono diverse operazioni conoscitive. Una prima somiglianza si ha attraverso la facoltà sensitiva, la prima facoltà del processo di conoscenza, quando i sensi entrano in contatto con la cosa esterna. Il processo prosegue tramite i sensi interni, grazie ai quali avviene il passaggio dalla facoltà sensitiva a quella intellettuale, costituita, secondo Tommaso, da due tipi di intelletto, l'uno possibile e l'altro agente. L'intelletto può inoltre svolgere due operazioni: la prima è quella deputata a cogliere l'essenza della cosa conosciuta, e la seconda è deputata a formulare giudizi su tale cosa²². Nel

²⁰ QDV, q. 1, a. 3, p. 10, lin. 27-30: «Veri enim ratio consistit in adaequatione rei et intellectus; idem autem non adaequatur sibi ipsi, sed aequalitas diversorum est». Questo aspetto sarà approfondito in seguito, a pp. 00-00.

²¹ Nel *De veritate*, Tommaso afferma che rappresentare qualcosa significa contenere la sua similitudine, cfr. QDV, q. 7, a. 5, ad 2, p. 205, lin. 67-68: «Repraesentare aliquid est similitudinem eius continere». Si veda anche *ivi*, q. 2, a.13, ad 1, p. 89, lin. 195-199: «Ad primum ergo dicendum quod assimilatio scientiae ad scitum non est secundum conformitatem naturae, sed secundum repraesentationem; unde non oportet quod rerum variabilium sit scientia variabilis». L'interpretazione della relazione di somiglianza tra le due forme è controversa, e di essa sono state date principalmente due letture: una rappresentazionalista, che ammette un ruolo della nozione di rappresentazione nella teoria della conoscenza di Tommaso, e l'altra di stampo realista, secondo la quale non vi sarebbe alcun elemento intermediario tra l'intelletto conoscente e la cosa conosciuta. Per approfondire questo aspetto, si possono vedere R. Pasnau, *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1997; C. Panaccio, *Aquinas on Intellectual Representation*, in *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, D. Perler (ed.), Brill, Leida-Boston-Colonia 2001, pp. 185-201; D. Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Verlag, Francoforte 2002; M. Tweedale, *Representation in Scholastic Epistemology*, in *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*, H. Lagerlund (ed.), Ashgate, Aldershot 2007, pp. 64-79; Scarpelli Cory, *Aquinas's Intelligible Species* cit. Per quanto riguarda, invece, il processo di assimilazione tramite il quale si giunge alla verità, si veda Müller, *Adaequatio as Assimilatio* cit., pp. 341-357.

²² Esamineremo più nel dettaglio il funzionamento del processo di conoscenza umana, secondo la concezione di Tommaso, a pp. 35-48.

senso stretto del termine, tuttavia, il processo di somiglianza giunge a compimento solo in quest'ultima operazione intellettuale: il giudizio prodotto dall'intelletto componente e dividente esprime qualcosa di diverso rispetto alla cosa esterna, un qualcosa che è peculiare dell'intelletto, e che quindi può a tutti gli effetti adeguarsi alla cosa, divenendo simile a essa mantenendo una diversità sia numerica sia di natura²³. Il processo conoscitivo non coincide, tuttavia, di per sé con la verità: i meccanismi mentali che consentono il formarsi di una somiglianza rispetto alla cosa conosciuta sono il mezzo in virtù del quale è resa possibile la relazione di adeguazione tra la cosa e l'intelletto umano – relazione che costituisce in senso stretto la definizione di verità. Ciò non significa che i meccanismi mentali non possano dirsi, in un certo senso, veri essi stessi, dal momento che, per loro, il conseguimento della verità rispetto alle cose conosciute rappresenta la massima perfezione, e la verità, per Tommaso, è definibile anche come perfezione delle operazioni intellettive²⁴.

Riassumendo quanto detto sino ad ora, abbiamo visto come, per Tommaso, varie nozioni concorrano a definire la verità. Propriamente, vi è la nozione di '*adaequatio*', la quale spiega innanzitutto che la verità consiste in una relazione, quella di adeguazione, tra due enti. Un'altra nozione usata da Tommaso è quella di '*conformitas*': essa specifica la nozione di adeguazione, indicando che, nella concezione della verità come relazione, è necessario limitare la relazione a una componente formale. Due ulteriori nozioni sono quella di '*commensuratio*' e di '*similitudo*', o '*convenientia*': esse a loro volta specificano la natura della conformità nei termini di una relazione tra un misurante e una cosa misurata, e in quelli di un accordo di somiglianza. Infine, abbiamo notato come la nozione di '*assimilatio*', che esprime l'azione svolta dall'intelletto verso la cosa conosciuta, sia ciò che permette a Tommaso di descrivere il processo cognitivo che conduce progressivamente al compimento della relazione di adeguazione.

²³ Secondo Tommaso, l'adeguazione non avviene in egual modo grazie a entrambe le operazioni dell'intelletto, bensì si dà in senso proprio solo grazie alla seconda operazione, quella che compone e che divide i concetti semplici. QDV, q. 1, a. 3, pp. 10-11, lin. 23-46: «Verum per prius invenitur in actu intellectus componentis et dividens quam in actu intellectus quiditatem rerum formantis. 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 dividens». Ciò sarà approfondito nella sezione dedicata alla verità e alla conoscenza, a pp. 35-48.

²⁴ SCG, I, c. 60, p. 173: «Veritas enim quaedam perfectio est intelligentiae, sive intellectualis operationis». Della verità intesa come perfezione si discuterà successivamente, a pp. 32-35.

1.1.2 Verità come relazione

Una volta esaminati i termini tramite i quali Tommaso definisce la verità, occorre adesso precisare se l'adeguazione sia trattata da Tommaso come una vera e propria relazione, e, nel caso, che tipo di relazione essa sia (ad esempio, se una relazione reale o di ragione), e se vi sia una dipendenza di uno dei termini coinvolti rispetto all'altro. Il carattere relazionale della verità come adeguazione dipende dal modo che è proprio della natura della verità, in quanto concetto trascendentale.

L'essere vero è infatti un concetto che Tommaso classifica tra i cosiddetti trascendentali. Nelle *Quaestiones disputatae de veritate*, Tommaso discute dei cosiddetti trascendentali in particolare nella prima e nella ventunesima questione²⁵. I concetti trascendentali esprimono dei modi generali (*communia* o *transcendentia*) dell'essere, che conseguono da esso e aggiungono all'essere un modo che non è espresso esplicitamente con il termine 'essere'. Si differenziano dalle categorie, poiché queste esprimono modi particolari dell'essere, contraendolo, per così dire, di volta in volta entro una categoria, mentre i trascendentali non limitano in tal modo l'essere²⁶. Essi sono cinque, per Tommaso: il concetto di cosa (*res*), quello di uno (*unitas*),

²⁵ QDV, q. 1, a. 1, p. 5, lin. 100-161; q. 21, a. 1, pp. 592-594, lin. 89-214.

²⁶ *Ivi*, q. 1, a. 1, p. 5, lin. 100-161: «Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio suae Metaphysicae. Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non possunt addi aliqua quasi extranea per modum quo differentia additur generi, vel accidens subiecto, quia quaelibet natura est essentialiter ens; unde probat etiam Philosophus in III Metaphysicae, quod ens non potest esse genus, sed secundum hoc aliqua dicuntur addere super ens, in quantum exprimunt modum ipsius entis qui nomine entis non exprimitur. Quod dupliciter contingit: uno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis. Sunt enim diversi gradus entitatis, secundum quos accipiuntur diversi modi essendi, et iuxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera. Substantia enim non addit super ens aliquam differentiam, quae designet aliquam naturam superadditam enti, sed nomine substantiae exprimitur specialis quidam modus essendi, scilicet per se ens; et ita est in aliis generibus. Alio modo ita quod modus expressus sit modus generalis consequens omne ens; et hic modus dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod consequitur unumquodque ens in se; alio modo secundum quod consequitur unum ens in ordine ad aliud. Si primo modo, hoc est dupliciter quia vel exprimitur in ente aliquid affirmative vel negative. Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentia eius, secundum quam esse dicitur; et sic imponitur hoc nomen *res*, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio Metaphysicae, quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quiditatem vel essentiam entis. Negatio autem consequens omne ens absolute, est indivisio; et hanc exprimit hoc nomen unum: nihil aliud enim est unum quam ens indivisum. Si autem modus entis accipiat secundum modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter. Uno modo secundum divisionem unius ab altero; et hoc exprimit hoc nomen aliquid: dicitur enim aliquid quasi aliud quid; unde sicut ens dicitur unum, in quantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid, in quantum est ab aliis divisum. Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud; et hoc quidem non potest esse nisi accipiat aliquid quod natum sit convenire cum omni ente: hoc autem est anima, quae quodam modo est omnia, ut dicitur in III De anima. In anima autem est vis cognitiva et appetitiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, unde in principio Ethicorum dicitur quod bonum est quod omnia appetunt. Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum»; *ivi*, q. 21, a. 3, p. 598, lin. 59-63: «Unde istorum nominum transcendentium talis est ordo, si secundum se considerentur, quod post ens est unum, deinde verum post unum, et deinde post verum bonum».

quello di qualcosa (*aliquid*), quello di buono (*bonum*), e quello, appunto, di vero (*verum*). I primi due riguardano l'essere considerato in se stesso; l'*aliquid* riguarda l'essere considerato rispetto ad altro, con accezione negativa (non coincidenza con altri enti); il vero e il buono, infine, riguardano l'essere rispetto ad altro, ma con accezione positiva, ossia aggiungono all'essere una relazione con l'anima umana, l'uno con la facoltà conoscitiva, e l'altro con quella appetitiva²⁷. Per questo, il vero e il buono sono stati definiti da alcuni interpreti dei trascendentali "relazionali"²⁸. Nella definizione di verità data da Tommaso, l'aspetto relazionale è essenziale, e questo mette in discussione in Tommaso il primato di una definizione puramente ontologica della verità (cioè, una definizione che attribuisca la verità primariamente agli enti), e lo induce a considerare anche il significato epistemico della verità (cioè, una definizione che abbia la relazione e la conoscenza come suoi elementi costitutivi).

La relazione di adeguazione tra cosa e intelletto può essere esaminata e descritta da più punti di vista, a seconda della direzione che consideriamo, del tipo di intelletto che si rapporta alle cose, e del tipo di cose considerate, cioè se enti naturali o enti artificiali. Come vedremo, sarà possibile porsi gli stessi problemi nella trattazione di Giovanni, quando egli discute la questione dei portatori di verità, elencando e illustrando le diverse sedi della verità²⁹. Tommaso distingue vari casi. Nella relazione tra enti naturali e intelletto umano, gli enti costituiscono la causa e il fondamento della verità dell'intelletto, e quindi della possibilità stessa di adeguazione. È, infatti, dall'essere delle cose e dalla loro effettiva conoscibilità che dipende la possibilità dell'intelletto umano di conformarsi ad esse e di conoscerle correttamente – conoscenza che consegue dall'avvenuta adeguazione. Al contrario, gli enti naturali non dipendono quanto al

²⁷ *Ivi*, q. 1, a. 1, pp. 5-6, lin. 155-174: «In anima autem est vis cognitiva et appetitiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, unde in principio Ethicorum dicitur quod bonum est quod omnia appetunt. Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum. Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis: sicut visus per hoc quod disponitur secundum speciem coloris, cognoscit colorem. 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».

²⁸ L'aspetto della relazionalità incluso nella definizione di verità testimonia un'innovazione, da parte di Tommaso, rispetto alla tradizionale teoria dei trascendentali ad opera di Filippo il Cancelliere. Secondo questi, infatti, le condizioni necessarie a definire il carattere trascendentale della verità sono l'eliminazione di ogni relazione con l'intelletto, e l'intenderla come una negazione, ovvero come una indivisione di essere ed essenza (*Verum est indivisio esse et quod est*). Sulla verità definita come un trascendentale nel pensiero di Tommaso, si veda in particolar modo J. A. Aertsen, *Truth as Transcendental in Thomas Aquinas*, «Topoi», 11, 1992, pp. 159-171, a pp. 159-61, 167-69, e, per uno studio d'insieme dei concetti trascendentali in Tommaso, si può vedere J. A. Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Brill, Leiden-New York-Colonia 1996.

²⁹ Si veda la Seconda Parte, pp. 79-80.

loro essere dalla relazione con l'intelletto umano e dalla conoscenza che quest'ultimo ha di essi. Si ha quindi una dipendenza non reciproca: per le cose, la relazione che segue da un atto di conoscenza è puramente accidentale³⁰, e non reale bensì di ragione, poiché presente solo dal punto di vista dell'intelletto umano, nel momento in cui conosce le cose. Per l'intelletto umano, invece, la relazione è reale, dal momento che la verità dell'intelletto dipende causalmente dall'essere delle cose, dal fatto che esse sono o non sono. Chiariamo questa distinzione tra relazione reale e relazione di ragione, al fine di precisare i tratti della relazione di adeguazione nelle due direzioni considerate da Tommaso, cioè dall'intelletto verso la cosa, e dalla cosa verso l'intelletto. Tommaso tratta di questa distinzione in particolare nella *Summa theologiae* (I, q. 28, a. 1; q. 13, a. 7)³¹. Una relazione si dice reale o quando fa parte della natura stessa di una cosa, che ha nella propria natura il rivolgersi a qualcosa d'altro (*ad aliud*, come, ad esempio, è l'inclinazione di un corpo pesante, che per sua natura cade verso il centro), o quando entrambi gli estremi della relazione sono cose reali, alle quali quel rapporto si confà in modo reale (come, ad esempio, è la relazione tra padre e figlio, o le relazioni legate alla quantità)³². Una relazione

³⁰ ST, I, q. 16, a. 1, ad 1, p. 207: «Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de veritate rei, et excludit a ratione huius veritatis, comparisonem ad intellectum nostrum. Nam id quod est per accidens ab unaquaque definitione excluditur»; QDV, q. 1, a. 2, ad 4, p. 10, lin. 146-157: «Ad quartum dicendum quod Augustinus loquitur de visione intellectus humani, a qua rei veritas non dependet. Sunt enim multae res quae nostro intellectu non cognoscuntur; nulla tamen res est quam intellectus divinus non cognoscat actu, et intellectus humanus in potentia; cum intellectus agens dicatur quo est omnia facere, intellectus possibilis quo est omnia fieri. Unde in diffinitione rei verae potest poni visio in actu intellectus divini, non autem intellectus humani nisi in potentia, sicut ex superioribus patet». Come commenta Aertsens, il fatto che la relazione tra gli enti naturali e l'intelletto umano sia di tipo accidentale porta Tommaso a giustificare, in un certo senso, la definizione che dà Agostino della verità, secondo la quale il vero è ciò che è. Infatti, per quanto tale definizione sia incompleta poiché non considera la relazione con un intelletto, è tuttavia corretta nella misura in cui la relazione tra cose e intelletto umano è accidentale, e ciò che è accidentale non rientra nella definizione di qualcosa. Cfr. Aertsens, *Truth as Transcendental* cit., pp. 168-169.

³¹ Sulla teoria delle relazioni in Tommaso, si possono vedere B. Coffey, *The Notion of Order according to St. Thomas Aquinas*, in «The Modern Schoolman», 27, 1949, pp. 1-18; A. Krempel, *La Doctrine de la relation chez saint Thomas*, Vrin, Parigi 1952; M. G. Henninger, *Aquinas on the Ontological Status of Relations*, in «Journal of the History of Philosophy», 25 (4), 1987, pp. 491-515; *Relations. Medieval theories 1250-1325*, Clarendon Press, Oxford 1989; G. Emery, *Ad aliud: Relation in the Thought of St. Thomas Aquinas*, in Matthew Lamb (ed.), *Theology Needs Philosophy*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2016, pp. 175-201; J. Marenbon, *Relations and the Historiography of Medieval Philosophy*, in «British Journal for the History of Philosophy», 24, n. 3, 2016, pp. 387-404; M. Whitfield, *Aquinas on Relations: a Topic Which Aquinas Himself Perceives as Foundational to Theology*, in «European Journal for the Study of Thomas Aquinas», 38, 2020, pp. 15-32; H. Hansen, *Relations*, in *The Routledge Companion to Medieval Philosophy*, R. Cross, J. T. Paasch (edd.), Routledge 2021, pp. 96-106.

³² ST, I, q. 28, a. 1, p. 318: «Ea vero quae dicuntur ad aliquid significant secundum propriam rationem solum respectum ad aliud. Qui quidem respectus aliquando est in ipsa natura rerum; utpote quando aliquae res secundum suam naturam ad invicem ordinatae sunt, et invicem inclinationem habent. Et huiusmodi relationes oportet esse reales. Sicut in corpore gravi est inclinatio et ordo ad locum medium, unde respectus quidam est in ipso gravi respectu loci medii»; *ivi*, q. 13, a. 7, p. 153: «Quaedam vero relationes sunt, quantum ad utrumque extremum, res naturae, quando scilicet est habitudo inter aliqua duo secundum aliquid realiter conveniens utrique. Sicut patet de omnibus relationibus quae consequuntur quantitatem, ut magnum et parvum, duplum et dimidium, et huiusmodi, nam quantitas est in utroque extremorum. Et simile est de relationibus quae consequuntur actionem

si dice, invece, di ragione quando non inerisce ad alcuna cosa reale, bensì esiste soltanto nella mente, la quale, operando un confronto, pone in relazione due cose (è tale, ad esempio, la relazione tra la specie ‘uomo’ e il genere ‘animale’)³³. Quando il medesimo tipo di relazione, reale o di ragione, caratterizza entrambi gli estremi della relazione, possiamo chiamare tali relazioni “reciproche” e “simmetriche”. Seguendo Aristotele, Tommaso descrive però anche un caso misto, in cui la relazione non è reciproca, ma asimmetrica, dove si ha una relazione reale in uno degli enti della relazione, e una relazione di ragione nell’altro. La mancata reciprocità risiede in una differenza nell’ordine di realtà a cui appartengono gli estremi della relazione. Tommaso propone l’esempio della relazione tra il senso e le cose sensibili, e la conoscenza e le cose intelligibili: mentre le cose che sono conosciute dal senso e dall’intelletto esistono secondo l’ordine degli enti naturali, il senso e la conoscenza appartengono all’ordine mentale³⁴. Nella direzione che va dalla conoscenza intellettuale (cioè dall’intelletto) alla cosa conosciuta, la relazione è reale, perché l’intelletto si riferisce realmente alla cosa, e la sua conoscenza di essa dipende dall’esistenza della cosa. Nella relazione inversa, dalla cosa conosciuta all’intelletto, la relazione è invece di ragione, sia perché non inerisce in modo reale alla cosa (cioè, infatti, avviene solo nell’intelletto, il quale può considerare il rapporto di conoscenza stabilito), sia perché la cosa non dipende dalla conoscenza che un intelletto ha di essa.

L’esempio della conoscenza ci è utile per chiarire ciò che abbiamo affermato sopra riguardo alla relazione di adeguazione tra l’intelletto e la cosa conosciuta. Quando il nostro

et passionem, ut motivum et mobile, pater et filius, et similia».

³³ ST, I, q. 28, a. 1, p. 318: «Aliquando vero respectus significatus per ea quae dicuntur ad aliquid, est tantum in ipsa apprehensione rationis conferentis unum alteri, et tunc est relatio rationis tantum; sicut cum comparat ratio hominem animali, ut speciem ad genus»; *ivi*, q. 13, a. 7, pp. 152-153: «Quandoque enim ex utraque parte est res rationis tantum, quando scilicet ordo vel habitudo non potest esse inter aliqua, nisi secundum apprehensionem rationis tantum, utpote cum dicimus idem eidem idem. Nam secundum quod ratio apprehendit bis aliquod unum, statuit illud ut duo; et sic apprehendit quandam habitudinem ipsius ad seipsum. Et similiter est de omnibus relationibus quae sunt inter ens et non ens; quas format ratio, inquantum apprehendit non ens ut quoddam extremum. Et idem est de omnibus relationibus quae consequuntur actum rationis, ut genus et species, et huiusmodi».

³⁴ *Ivi*, p. 153: «Quandoque vero relatio in uno extremorum est res naturae, et in altero est res rationis tantum. Et hoc contingit quodcumque duo extrema non sunt unius ordinis. Sicut sensus et scientia referuntur ad sensibile et scibile, quae quidem, inquantum sunt res quaedam in esse naturali existentes, sunt extra ordinem esse sensibilis et intelligibilis, et ideo in scientia quidem et sensu est relatio realis, secundum quod ordinantur ad sciendum vel sentiendum res; sed res ipsae in se consideratae, sunt extra ordinem huiusmodi. Unde in eis non est aliqua relatio realiter ad scientiam et sensum; sed secundum rationem tantum, inquantum intellectus apprehendit ea ut terminos relationum scientiae et sensus. Unde philosophus dicit, in V Metaphysicae, quod non dicuntur relative eo quod ipsa referantur ad alia, sed quia alia referuntur ad ipsa. Et similiter dextrum non dicitur de columna, nisi inquantum ponitur animali ad dextram, unde huiusmodi relatio non est realiter in columna, sed in animali»; *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 3, a. 3, in *Quaestiones disputatae. Volumen II*, P. Bazzi, M. Calcaterra, T. S. Centi, E. Odetto, P. M. Pession (a cura di), Marietti, Roma 1965, p. 43: «Nam in omnibus quae secundum respectum ad invicem referuntur, quorum unum ab altero dependet, et non e converso, in eo quod ab altero dependet, relatio realiter invenitur, in altero vero secundum rationem tantum; sicut patet in scientia et scibili, ut dicit Philosophus».

intelletto conosce ad esempio una rosa, quella conoscenza si riferisce realmente a quella rosa, così che il nostro intelletto ha una relazione reale rispetto alla rosa. Al contrario, la rosa che esiste nel mondo extramentale non si riferisce realmente a sua volta al nostro intelletto, né il suo essere dipende dalla conoscenza che abbiamo di essa. Per Tommaso, ciò significa che, dalla parte del nostro intelletto, la relazione è reale, mentre dalla parte della rosa che è conosciuta, la relazione è soltanto di ragione.

Quanto, invece, al carattere accidentale, per la rosa, della relazione di conoscenza, occorre specificare che anche per l'intelletto la relazione di conoscenza è una relazione accidentale, e non essenziale, poiché nessun tipo di conoscenza è essenziale, per l'uomo. Ciò che qui viene sottolineato è che l'essere delle cose non dipende dalla relazione di conoscenza e conformità da parte dell'intelletto, bensì ne sono il fondamento; al contrario, l'intelletto necessita dell'essere delle cose, per poterle conoscere ed eventualmente conformarsi a esse, e conoscerle cioè veramente. Potremmo quindi dire che, se per le cose la relazione di conoscenza e conformità da parte dell'intelletto è accidentale, per l'intelletto è invece essenziale l'essere delle cose, nella misura in cui, in assenza delle cose, sono assenti la causa e il fondamento della verità.

Nella relazione tra intelletto umano ed enti artificiali, invece, sono questi ultimi a dipendere dall'intelletto umano, in quanto il loro venire all'essere dipende dall'intelletto produttivo umano. Nella relazione tra enti naturali e intelletto divino, infine, gli enti naturali dipendono dall'intelletto divino quanto al loro essere, e si conformano agli esemplari presenti nella mente di Dio: in questo caso, gli enti naturali si trovano rispetto all'intelletto divino in una relazione reale ed essenziale, al contrario di quanto avviene rispetto all'intelletto umano.

Lo studio sulle relazioni e il modo in cui si presentano (reale o di ragione, essenziale o accidentale), approfondito da Tommaso nella *Summa theologiae* e nella *quaestio* 21 del *De veritate*³⁵, gli consente di distinguere e descrivere le due direzionalità nel rapporto tra ente e intelletto. Per Tommaso, entrambi i termini coinvolti nella relazione sono appropriati per essere presi in considerazione al fine di valutarne la conformità reciproca. Ciò vale anche per entrambe le direzioni della relazione, dall'intelletto verso la cosa, e dalla cosa verso l'intelletto, con le differenze appena viste, e tenendo a mente che il processo che porta a una somiglianza,

³⁵ QDV, q. 21, a. 1, p. 593, lin. 162-171: «Illa autem relatio, secundum philosophum in V Metaphisicae, invenitur esse rationis tantum, secundum quam dicitur referri id quod non dependet ad id ad quod refertur, sed e converso, cum ipsa relatio quaedam dependentia sit, sicut patet in scientia et scibili, sensu et sensibili. Scientia enim dependet a scibili, sed non ex converso: unde relatio qua scientia refertur ad scibile est realis; relatio vero qua scibile refertur ad scientiam est rationis tantum».

implicato nella relazione di adeguazione, avviene da parte dell'intelletto verso la cosa, e non viceversa.

Abbiamo notato come la relazione tra l'intelletto e la cosa conosciuta sia asimmetrica, e abbiamo indicato i motivi per cui ciò avviene. Come avremo modo di vedere nella Seconda Parte, anche Giovanni conferisce un ruolo centrale al concetto di adeguazione e condivide una descrizione relazionale della verità³⁶, interrogandosi sul carattere di tale relazione e sulle sue due direzioni, dalla cosa verso l'intelletto, e dall'intelletto verso la cosa. Vi sono, tuttavia, due differenze principali tra la concezione di Tommaso e quella di Giovanni sono due: una riguarda il ruolo assegnato rispettivamente alla cosa conosciuta e all'intelletto nella definizione di verità, e l'altra consiste nella determinazione dei due *relata* tra cui sussiste la relazione di adeguazione, ossia se essa intercorra tra l'intelletto e la cosa esterna, o tra l'intelletto e la cosa conosciuta *in quanto* conosciuta. Riguardo a questo secondo punto, si noti che per gli autori successivi a Tommaso il quadro metafisico si fa più articolato. Al livello delle cose del mondo esterno e a quello degli atti di conoscenza si aggiunge un livello ontologico intermedio, formato dalle cose conosciute *in quanto* conosciute. Si tratta di oggetti mentali, i quali duplicano e riproducono la realtà esterna nella mente, e con cui i nostri giudizi si rapportano. Non tutti gli autori convergono sull'esistenza di tali oggetti mentali: nella Seconda Parte, vedremo che nella teoria della verità di Giovanni non è presente una vera e propria ontologia degli oggetti mentali, sebbene lo statuto ontologico della cosa conosciuta sembri oscillare tra una dimensione interna e una esterna alla mente³⁷.

Tornando alla nozione di adeguazione, elemento comune delle concezioni di Tommaso e Giovanni, come detto, ricordiamo in conclusione di questa sezione che essa è definita da Tommaso anche come un tipo di rettitudine. Nella sezione successiva esamineremo che cosa intenda Tommaso con tale termine, il quale si trova al centro della celebre definizione della verità data da Anselmo d'Aosta e che costituirà anche parte della definizione di verità data da Giovanni.

1.1.3 Verità come rettitudine

Nelle *Quaestiones disputatae de veritate* (q. 1, a. 1), Tommaso espone tre modi di definire

³⁶ Ioannes de Neapoli, QD 31, *punctum* 3, p. 269a: «Veritas enim formaliter accepta est vel actus intelligendi cum perfectione quadam, seu rectitudine, quae perfectio et rectitudo consistit in adaequatione quadam et conformitate ad rem intellectam, ut expositum est».

³⁷ Si veda la Seconda Parte, pp. 124-133.

la verità, i quali corrispondono a tre momenti, secondo l'ordine della natura, nell'emergere della verità:

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; et quidam sic: verum est indivisio esse, et quod est. Alio modo diffinitur secundum id in quo formaliter ratio veri perficitur; et sic dicit Isaac quod veritas est adaequatio rei et intellectus; et Anselmus in libro De veritate: veritas est rectitudo sola mente perceptibilis. Rectitudo enim ista secundum adaequationem quamdam dicitur, et Philosophus dicit IV Metaphysicae, quod diffinientes verum dicimus cum dicitur esse quod est, aut non esse quod non est. 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 iudicamus³⁸.

Il primo modo ha come criterio ciò che costituisce il fondamento della verità, e che quindi la precede; il secondo, ciò in cui la natura della verità si perfeziona formalmente (*formaliter*); il terzo, l'effetto conseguente alla natura della verità. In riferimento al secondo modo di definire la verità, Tommaso menziona in primo luogo una definizione che attribuisce a Isaac Israeli, e che, come visto, adotta nella maggior parte delle proprie spiegazioni, secondo la quale la verità consiste nell'adeguazione tra cosa e intelletto. In secondo luogo, fa riferimento alla definizione di Anselmo, per cui la verità è una '*rectitudo sola mente perceptibilis*', e afferma che tale rettitudine può essere considerata un certo tipo di adeguazione. Infine, richiama il sesto libro della *Metafisica* di Aristotele, nel quale Aristotele sostiene che diciamo il vero quando si afferma che è ciò che è, e che non è ciò che non è, ossia quando vi è una corrispondenza tra un giudizio e un certo stato di cose. Per quanto riguarda il riferimento ad Anselmo, la rettitudine con la quale coincide la nozione di verità è interpretata da Tommaso come un certo tipo di adeguazione (*secundum adaequationem quamdam dicitur*), in accordo con il proprio modo di concepire la verità. La qualificazione espressa dal pronome indefinito '*quamdam*' è volta a circoscrivere la nozione di adeguazione, la quale, come visto, non si instaura tra due termini

³⁸ QDV, q. 1, a. 1, p. 6, lin. 176-200. Su questo testo, si veda J. F. Wippel, *Truth in Thomas Aquinas*, «The Review of Metaphysics», 43, n. 2, 1989, pp. 259-326, a pp. 310-312.

qualsiasi, ma tra le cose e l'intelletto.

Tommaso menziona la definizione di verità elaborata da Anselmo in due ulteriori luoghi delle sue opere, ossia nel *Commento alle Sentenze* e nella *Summa theologiae*. Nel *Commento alle Sentenze* (I, d. 19, q. 5, art. 1), nella parte dedicata alla rassegna delle definizioni elaborate dagli autori precedenti, Tommaso segnala la definizione di Anselmo in ultima istanza, presentandola come quella definizione in grado di racchiudere tutte le accezioni precedenti, e, dunque, come la più completa³⁹. Secondo Tommaso, la definizione di Anselmo è tale poiché essa consta di due parti distinte, che esprimono i due aspetti fondamentali della verità: l'inclusione della nozione di commisurazione in quella di verità ('*veritas est rectitudo. In rectitudine tangitur commensuratio*'), e il riferimento a una mente che può conoscere tale verità o rettitudine ('*sola mente perceptibilis*'), la quale è necessaria per completare la natura della verità.

Nella *Summa theologiae* (I, q. 16, art. 1), Tommaso espone diverse definizioni di verità, in base alla sede considerata, ossia la verità dell'intelletto, oppure la verità delle cose. La definizione di Anselmo è associata in riferimento alla verità delle cose: esse si definiscono rette in quanto ordinate all'intelletto come a un principio⁴⁰. L'interpretazione che quindi Tommaso offre della definizione di Anselmo, in questa sede, suggerisce che è definibile retto ciò che si trova in conformità con il proprio principio, cosa che, nel caso degli enti creati, si traduce nella loro conformità rispetto alle idee dell'intelletto divino, o nel loro essere conformabili e

³⁹ *In Sent.*, I, d. 19, q. 5, a. 1, pp. 487-488: «Sic ergo patet quomodo diversae definitiones de veritate dantur. Quaedam enim veritatis definitio datur secundum hoc quod veritas completur in manifestatione intellectus; sicut dicit Augustinus: veritas est qua ostenditur id quod est; et Hilarius: verum est declarativum aut manifestativum esse. Quaedam autem datur de veritate secundum quod habet fundamentum in re, sicut illa Augustini: verum est id quod est; et alia magistralis: verum est indivisio esse et eius quod est; et alia Avicennae: veritas cuiusque rei, est proprietas sui esse quod stabilitum ei est. Quaedam autem datur secundum commensurationem eius quod est in intellectu ad id quod est in re, sicut dicitur: veritas est adaequatio rei ad intellectum; et Augustinus: verum est quod ita se habet ut cognitori videtur si velit et possit cognoscere. Quaedam autem datur de veritate secundum quod appropriatur filio, cui etiam appropriatur cognitio, scilicet ab Augustino: veritas est summa similitudo principii quae sine ulla dissimilitudine est. 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*. Patet etiam ex dictis, quod veritas addit supra essentiam secundum rationem, scilicet ordinem ad cognitionem vel demonstrationem alicuius» (l'enfasi è mia).

⁴⁰ ST, I, q. 16, a. 1, p. 207: «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. Nam Augustinus, in libro de vera Religione, dicit quod veritas est qua ostenditur id quod est. Et Hilarius dicit quod verum est declarativum aut manifestativum esse. Et hoc pertinet ad veritatem secundum quod est in intellectu. Ad veritatem autem rei secundum ordinem ad intellectum, pertinet definitio Augustini in libro De vera religione, veritas est summa similitudo principii, quae sine ulla dissimilitudine est. Et quaedam definitio Anselmi, veritas est rectitudo sola mente perceptibilis; nam rectum est quod principio concordat. Et quaedam definitio Avicennae, veritas uniuscuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei. Quod autem dicitur quod veritas est adaequatio rei et intellectus potest ad utrumque pertinere».

conoscibili rispetto all'intelletto umano.

Rispetto ai due luoghi delle opere di Tommaso che abbiamo indicato, si può notare che nel *Commento alle Sentenze* Tommaso interpreta la concezione di rettitudine di Anselmo secondo un senso che potremmo definire epistemico, cioè improntato su una relazione di conoscenza e di adeguazione tra l'intelletto e la cosa conosciuta: Tommaso sottolinea la presenza della nozione di commisurazione e richiede un intelletto conoscente, ed è questo senso quello che Tommaso stesso conferisce alla verità nella propria concezione. Giudicando la definizione di Anselmo come la più esaustiva e compiuta, e descrivendola e interpretandola in linea con la propria concezione, Tommaso si allinea con la tradizione autorevole di Anselmo. Nella *Summa theologiae*, tuttavia, Tommaso assume una diversa prospettiva: qui, interpreta la definizione di Anselmo secondo un'interpretazione ontologica della verità intesa come rettitudine, attribuendo cioè la verità alle cose, quando esse sono conformi al proprio principio. In questa diversa interpretazione perde centralità il ruolo dell'intelletto come parte integrante della definizione di verità, a favore della verità attribuibile agli enti.

Come vedremo, nella *quaestio disputata* 31⁴¹ Giovanni propone un'interpretazione della concezione di Anselmo simile a quella offerta da Tommaso nella *Summa theologiae*: si definisce 'retto' ciò che concorda con il proprio principio. Giovanni si riferisce al modo in cui la verità esiste in qualcosa come in un effetto che imita la propria causa, ovvero alla sua esistenza nelle cose naturali rispetto all'intelletto divino, del quale esse imitano le idee come loro esemplari⁴². Menzionando Anselmo, dunque, Giovanni non si riferisce alla verità dell'intelletto, che sarà il tipo di verità al centro della sua riflessione, che Giovanni definisce ancora con il termine '*rectitudo*'. Ciò significa che, secondo l'interpretazione di Giovanni, vicina a quella che Tommaso offre nella *Summa theologiae*, la nozione di rettitudine di Anselmo ha principalmente una valenza ontologica che non si applica alla verità dell'intelletto. L'uso che Giovanni fa del termine '*rectitudo*' ha quindi un senso diverso da quello che egli attribuisce alla teoria anselmiana della verità. Tale uso prevede una stretta connessione del concetto di rettitudine con quello di adeguazione. Al contempo, la rettitudine esprime un carattere di

⁴¹ Sulla nozione di rettitudine nella concezione di Giovanni, si veda la Seconda Parte, pp. 80-85.

⁴² Ioannes de Neapoli, QD 31, *punctum* 2, p. 267b: «Tertio modo dicitur esse veritas in aliquo ut in effectu. Et quia omnis effectus secundum quod huiusmodi imitatur causam suam, haec veritas consistit in imitatione quadam [...]. Et de hac veritate loquendo potest verificari prima et secunda opinio; haec nam veritas est quidditas vel essentia rei, ut consistit in imitatione prototypi seu exemplaris sui, sive illud exemplar sit in intellectu nostro quantum ad artificialia, sive in intellectu divino quantum ad naturalia. [...] Et Anselmus dicit in Dialogo de Veritate, c. 12 quod veritas est rectitudo sola mente perceptibilis: rectum enim est quod concordat suo principio, quamvis prima diffinitio possit intelligi de veritate secundo modo dicta».

perfezione dell'intelletto e dei suoi atti di conoscenza che non era presente in Anselmo.

Tommaso discute della verità come rettitudine non soltanto riferendosi alla definizione di Anselmo. La nozione di verità intesa come rettitudine, infatti, svolge un ruolo centrale nella sua dottrina. Nel *Commento alle Sentenze* (I, d. 19, q. 5, a. 2), ad esempio, Tommaso risponde a un'obiezione secondo la quale, poiché ogni rettitudine comporta una certa misura, e la verità è una rettitudine, ne deriva che ogni cosa vera dipende da una sola verità in base alla quale possono dirsi vere, alla stregua di quanto avviene con il tempo, che è l'unica misura di tutti gli enti soggetti alla temporalità⁴³. Tommaso concede all'interlocutore che la natura della verità come rettitudine comprenda la nozione di misura, e spiega quanto già osservato, ossia le relazioni che intercorrono, a diversi livelli, tra una misura e una cosa da essa misurata. In particolare, egli individua quella che definisce 'misura prima', coincidente con l'intelletto divino, il quale è causa e misura di tutte le creature senza che sia da esse misurato, e quelle che definisce 'misure seconde', cioè la molteplicità degli enti che sono causa e misura dell'intelletto umano. La verità intesa come rettitudine, che, in quanto tale, comporta una certa misura, non significa che comporti una misura unica, come avviene con il tempo, altrimenti non potrebbe essere esperita una molteplicità di cose vere. Inoltre, come visto, non è corretto definire la verità come 'misura': essa, piuttosto, è una *commensuratio*, una relazione che dipende dai termini di volta in volta considerati in tale relazione. Rispetto a una stessa misura, infatti, possono esservi molteplici commisurazioni relativamente ai diversi enti in relazione tra loro⁴⁴.

Da quanto osservato sino ad ora emerge che, per Tommaso, la nozione di rettitudine può avere una valenza ontologica, cioè essere attribuita agli enti per indicare la loro conformità rispetto a un principio, oppure una valenza cognitiva e, per così dire, relazionale, e comprendere

⁴³ *In Sent.*, I, d. 19, q. 5, a. 2, arg. 2, p. 491: «Praeterea, omnis rectitudo attenditur per aliquam mensuram. Sed veritas est rectitudo quaedam. Cum igitur videamus omnibus temporalibus respondere unum tempus quasi mensuram, videtur etiam quod omnibus veris respondeat una veritas, secundum quam dicantur vera».

⁴⁴ *Ivi*, ad 2, pp. 492-493: «Ad secundum dicendum quod, cum veritas sit quaedam rectitudo et commensuratio, oportet quod in ratione veritatis intelligatur mensura, et sicut dictum est, in corpore articulo, oportet esse commensurationem rei ad intellectum, ut compleatur ratio veritatis. 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; et ideo dicit Anselmus, quod res dicitur esse vera quando implet hoc ad quod est ordinata in intellectu divino. Sed res se habent ad intellectum nostrum sicut causa, inquantum scilicet intellectus accipit a rebus; et inde est quod scientia nostra non mensurat res, sed mensuratur ab eis, ut dicitur 10 Metaphysicae. Non enim ita ideo est in re, quia sic videtur nobis, sed magis quia ita est in re, verum est quod videtur nobis. Sic ergo intellectus divinus est ut mensura prima, non mensurata; res autem est mensura secunda, mensurata; intellectus autem noster est mensuratus et non mensurans. Dico igitur quod prima mensura veritatis est una tantum, sed mensurae secundae, scilicet ipsae res, sunt plures; unde sunt plures veritates. Et si non esset nisi una mensura veritatis, adhuc non sequeretur quod esset tantum una veritas: quia veritas non est mensura, sed commensuratio vel adaequatio; et respectu unius mensurae possunt esse diversae commensurationes in diversis. Unde non est simile de tempore, quia tempus est ipsa mensura».

cioè la nozione di ‘commisurazione’, esprimendo la relazione stessa di adeguazione tra intelletto e cosa conosciuta. In questo secondo senso di rettitudine, Tommaso sottolinea l’importanza dell’elemento costituito dall’intelletto nel relazionarsi con la cosa, e nella comprensione stessa della verità come rettitudine. Procediamo adesso prendendo in esame un caso specifico di verità descritto da Tommaso attraverso il concetto di rettitudine, ossia la rettitudine degli enunciati. Intendiamo utilizzarlo come esempio della tendenza di Tommaso a privilegiare una concezione relazionale di verità, anche quando si serve della nozione di rettitudine. Confronteremo la posizione di Tommaso sulla verità, o rettitudine, degli enunciati con quella di Anselmo: ciò renderà evidente la differenza tra le due concezioni, poiché Tommaso, come anticipato, evidenzia la dimensione relazionale della verità, mentre Anselmo ne evidenzia la dimensione per così dire ontologica, legata all’entità delle cose.

Nel *Commento alle Sentenze* e nella *Summa theologiae*, Tommaso utilizza il termine ‘*rectitudo*’ per trattare in particolar modo la verità degli enunciati. In quanto segue, procederemo con un’analisi del collegamento tra verità e giudizio, dal momento che l’operazione intellettuale del giudizio sarà poi centrale per comprendere la concezione di Tommaso sulla verità come relazione di adeguazione⁴⁵. A questo riguardo, vedremo che in Tommaso ci sono due modi di concepire la verità di un enunciato. Da una parte, un enunciato può dirsi retto e vero in virtù dell’azione del significare che lo caratterizza intrinsecamente; dall’altra, esso può dirsi retto e vero in virtù di una corrispondenza tra il suo contenuto e le cose extramentali alle quali l’enunciato si riferisce. Consideriamo, ad esempio, l’enunciato “Socrate è un uomo”. Nel primo senso, l’enunciato è vero e retto semplicemente in virtù del fatto che esso significa qualcosa, che esprime un contenuto, cioè realizza la sua natura di segno significante, indipendentemente da un confronto con la realtà di cui l’enunciato è segno, ossia indipendentemente dal fatto che Socrate sia effettivamente un uomo. Un enunciato, in questo primo senso è retto quando è sintatticamente ben formato. Nel secondo senso, l’enunciato è vero e retto perché è vero che nella realtà extramentale vi è un individuo, Socrate, che è un uomo.

Questa distinzione tra due sensi in cui la nozione di rettitudine è concepita si trova nel *Commento alle Sentenze*, in una replica di Tommaso a una doppia obiezione, riguardo all’immutabilità della verità degli enunciati: da una parte, all’affermazione per cui la rettitudine di un enunciato, alla luce del fatto che l’enunciato è un segno della realtà esterna, corrisponde

⁴⁵ Si veda a pp. 37-48.

al suo stesso essere segno, cioè alla sua capacità di significare; dall'altra, all'obiezione secondo la quale una proposizione è vera e retta quando compie ciò che le è stato ordinato dalla mente divina, il che coinciderebbe, anche in questo caso, con l'azione di significare⁴⁶. Per entrambi i punti, la risposta di Tommaso si basa sulla distinzione tra i due modi di intendere la nozione di rettitudine, in base a due diversi modi di considerare gli enunciati stessi. Un primo modo (i) consiste nel trattare l'enunciato in quanto cosa, a cui, al pari di tutte le altre cose, è attribuibile una verità dovuta alla sua dipendenza da un'idea della mente divina; a questo stadio, non è considerata la corrispondenza tra l'enunciato e ciò che esso intende significare. In un secondo modo (ii), invece, l'enunciato è trattato nella sua funzione di segno significante, in quanto è un segno della realtà esterna che l'enunciato significa. Considerato in questo secondo modo (ii), all'enunciato è attribuibile la verità solo se ciò che esso significa è effettivamente adeguato alla realtà esterna. Supponendo il caso in cui, al mutare della realtà, l'enunciato non muti esso stesso, e che quindi non si adegui rispetto alla cosa presente, esso continuerà a significare qualcosa, ma questo qualcosa non sarà più conforme e corrispondente alla cosa, che è mutata. Se, ad esempio, formulo l'enunciato "Socrate cammina", ma Socrate non sta camminando perché adesso si è seduto, il mio enunciato non sarà più adeguato alla realtà che sta indicando. Sebbene esso sia portatore di un significato, cioè significa il fatto che Socrate cammina, questo significato non ha una corrispondenza con la realtà, nella quale Socrate è invece seduto.

Nel primo modo (i), l'enunciato in quanto segno è invece considerato limitatamente all'attività del significare, senza considerare il rapporto con il mondo extramentale: in questo caso, secondo Tommaso, la rettitudine dell'enunciato è tale solo in modo potenziale. Il suo essere segno, infatti, non garantisce un'effettiva conformità rispetto a ciò di cui è segno, ed è in questa conformità che, per Tommaso, consiste la rettitudine, e quindi la verità, in atto⁴⁷. La

⁴⁶ *In Sent.*, I, d. 19, q. 5, art. 3, arg 5, pp. 494-495: «Praeterea, idem videtur de veritate enunciationis. Si enim veritas enuntiationis mutetur vel destruat, hoc erit vel per destructionem signi vel per destructionem rei. Sed neutro modo destruitur vel mutatur. Ergo veritas enuntiationis est immutabilis et aeterna. Probatio mediae. Non existente signo, rectum est rem signari. Sed veritas est rectitudo, et veritas signi est rectitudo significationis. Ergo si non sit enuntiatio, vel quodcumque signum veritatis, adhuc remanebit veritas signi. Similiter probatur quod non mutetur ex mutatione rei, quia ut dictum est, art. 1 istius quaestionis, ad secundum, unumquodque habet veritatem quando implet id ad quod est ordinatum in mente divina. Sed cessante cursu Socratis, adhuc ista enuntiatio, Socrates currit, facit id ad quod ordinata est in mente divina, quia significat Socratem currere. Ergo videtur quod, destructa vel mutata re, non mutatur neque destruitur veritas signi».

⁴⁷ *Ivi*, ad 5, pp. 497-498: «Ad quantum dicendum quod utroque modo veritas enuntiationis potest mutari; si enim nulla enuntiatio esset, veritas enuntiationis non esset. Et ad id quod obiicitur quod adhuc rectum esset rem significari, dicimus quod verum est; sed tamen illa rectitudo nihil est aliud quam signabilitas rei; et hoc non ponit veritatem signi in actu, sed tantum in potentia. Similiter etiam quando mutatur res mutatur veritas enuntiationis. Unde, secundum Philosophum, in Praed., cap. "De substantia in sexta proprietate", eadem propositio quandoque potest esse vera et quandoque falsa. Et ad id quod ulterius obiicitur, quod implet illud ad quod ordinatum est in

capacità di significare, l'essere segno di qualcosa, non è sufficiente per poter parlare di rettitudine, nel senso privilegiato da Tommaso, cioè come espressione della relazione di adeguazione. La rettitudine necessita anche della presenza di una relazione di effettiva corrispondenza tra l'enunciato e la cosa esterna da esso significata: l'enunciato deve essere, cioè, trattato come segno significante della realtà, nel secondo modo descritto (ii).

Se riferiamo questi casi alla concezione di Anselmo, si ha che un enunciato è retto quando esso semplicemente significa, perché l'azione del significare è radicata nella sua natura, sia quando dice le cose come esse sono, poiché in tal modo compie lo scopo a esso assegnato da Dio. La rettitudine intesa in questo secondo senso, cioè come relazione di adeguazione tra l'enunciato e le cose, è accidentale e dipendente dall'uso che se ne fa, e per questo è mutevole. La rettitudine intesa nel primo senso, invece, che consiste nel semplice significare, è una rettitudine che, secondo Anselmo, l'enunciato possiede '*naturaliter*'⁴⁸. Nel secondo senso di rettitudine, la verità dell'enunciato "Socrate cammina", ad esempio, dipende sia dal nostro uso, che può essere corretto oppure no rispetto a ciò che significa, sia dall'accidentalità di ciò che descrive. Infatti, il fatto che Socrate cammini che può mutare nel tempo, rendendo mutevole la verità stessa dell'enunciato "Socrate cammina". Al contrario, secondo il primo senso di rettitudine, il fatto che l'enunciato "Socrate cammina" significa qualcosa lo rende vero semplicemente in virtù della sua natura (*naturaliter*), che consiste appunto nel significare, e che l'enunciato non può non avere. L'espressione di un significato, qualsiasi esso sia, realizza la natura che è propria dell'enunciato, e in questo senso l'enunciato è sempre vero.

Riepilogando quanto emerge dalle concezioni di rettitudine dei due autori, vi è, da un

mente divina, dicendum quod enuntiatio potest dupliciter considerari: vel ut res quaedam, et sic est in ipsa veritas rei, sicut in qualibet re, quando implet illud ad quod ordinata est in mente divina; et talis veritas manet in ipsa etiam mutata re; vel ut signum talis rei, et sic veritas eius est per adaequationem ad rem illam. Mutata autem re, tollitur adaequatio signi ad signatum, sine aliqua mutatione ipsius signi; quod manifestum est in relationibus posse contingere; unde veritas enuntiationis non manet»; ST, I, q. 16, art. 8, ad 3, p. 216: «Ad tertium dicendum quod propositio non solum habet veritatem sicut res aliae veritatem habere dicuntur, inquantum implent id quod de eis est ordinatum ab intellectu divino; sed dicitur habere veritatem quodam speciali modo, inquantum significat veritatem intellectus. Quae quidem consistit in conformitate intellectus et rei. Qua quidem subtracta, mutatur veritas opinionis, et per consequens veritas propositionis. Sic igitur haec propositio, Socrates sedet, eo sedente vera est et veritate rei, inquantum est quaedam vox significativa; et veritate significationis, inquantum significat opinionem veram. Socrate vero surgente, remanet prima veritas, sed mutatur secunda».

⁴⁸ Anselmus Cantuariensis, *De veritate*, cap. 2, p. 179: «Vera quidem non solet dici cum significat esse quod non est; veritatem tamen et rectitudinem habet, quia facit quod debet. Sed cum significat esse quod est, dupliciter facit quod debet; quoniam significat et quod accepit significare, et ad quod facta est. Sed secundum hanc rectitudinem et veritatem qua significat esse quod est, usu recta et vera dicitur enuntiatio; non secundum illam qua significat esse etiam quod non est. [...] Alia igitur est rectitudo et veritas enuntiationis, quia significat ad quod significandum facta est; alia vero, quia significat quod accepit significare. Quippe ista immutabilis est ipsi orationi, illa vero mutabilis. Hanc namque semper habet, illam vero non semper. Istam enim naturaliter habet, illam vero accidentaliter et secundum usum».

lato, quella che potremmo definire una ‘verità ontologica’, cioè quella che riguarda l’enunciato in quanto ente, che gode della stessa rettitudine di cui godono tutti gli altri enti creati, in virtù della corrispondenza ai rispettivi esemplari divini; e, dall’altro, quella che potremmo definire una ‘verità relazionale’, cioè la verità dell’enunciato che è considerato in quanto segno di qualcosa d’altro. In questo secondo caso, la rettitudine è espressa dalla relazione di adeguazione tra l’enunciato e ciò che esso significa. Anselmo sembra privilegiare la rettitudine in senso ontologico, perché è una rettitudine che l’enunciato ha sempre, in virtù della propria natura (*naturaliter*). Tommaso, invece, evidenzia la rettitudine nel suo senso relazionale: l’azione del significare dell’enunciato, presa semplicemente in sé, costituisce una rettitudine solo potenziale; per divenire una rettitudine in atto, deve esservi un’effettiva conformità tra l’enunciato e ciò di cui esso è segno.

Il caso della rettitudine degli enunciati è, così, esemplificativo del fatto che Tommaso, pur recuperando la nozione di *rectitudo* da Anselmo, utilizzi questa nozione per evidenziare la verità intesa come relazione di adeguazione, una relazione che intercorre rispetto al mondo esterno, e che è legata alla capacità del nostro intelletto di adeguarsi a esso (gli enunciati, infatti, sono un prodotto dell’intelletto umano). Questo è il senso di rettitudine che Tommaso privilegia. Nel senso che abbiamo invece visto essere privilegiato da Anselmo, è compreso anche il concetto di ‘fine’: la verità intesa come rettitudine è attribuita agli enti in un modo che è loro intrinseco, poiché riguarda la loro natura, e ha a che fare con il fine che ogni ente, per natura, deve compiere, strettamente connesso alla funzione che è propria di ogni ente⁴⁹.

Il concetto di fine è altrettanto presente nella concezione della verità di Tommaso? Esso è presente, in primo luogo, nella considerazione ontologica della verità, che egli adotta riguardo alla conformità delle cose rispetto al loro esemplare divino: il fine delle cose è, infatti, rispettare l’idea perfetta di esse che è presente nella mente di Dio. Si tratta di un fine che, per le creature, non è possibile che non sia rispettato, risiedendo nella loro stessa essenza; gli enti sono quindi sempre veri, nella loro relazione con l’intelletto divino. L’idea di fine interessa, però, anche la verità dell’intelletto umano: Tommaso afferma che la verità consiste anche nel raggiungimento della perfezione da parte dell’operazione intellettiva⁵⁰. Nel caso dell’intelletto umano, il fine

⁴⁹ Anselmus Cantuariensis, *De veritate*, cap. 7, pp. 185-186: «Quidquid igitur est, vere est, in quantum est hoc quod ibi est. [...] Est igitur veritas in omnium quae sunt essentia, quia hoc sunt quod in summa veritate sunt. [...] Quidquid vero est quod debet esse, recte est. [...] Igitur omne quod est, recte est. [...] Si ergo et veritas et rectitudo idcirco sunt in rerum essentia, quia hoc sunt quod sunt in summa veritate: certum est veritatem rerum esse rectitudinem».

⁵⁰ ST, I, q. 16, a. 1, p. 206: «Terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu»; a. 2, p. 208:

consiste nel raggiungimento della sua perfezione, ovvero nell'essere conforme alle cose che conosce. La stretta connessione tra il concetto di perfezione e l'aspetto relazionale della verità emerge con chiarezza in quei passi in cui Tommaso esamina il concetto di 'perfezione' in riferimento alla verità. In conclusione di questa sezione dedicata alla verità intesa come rettitudine, occorre soffermarsi sulla nozione di perfezione, che sarà importante anche per comprendere la definizione che Giovanni dà di verità.

La relazione tra il concetto di perfezione e il concetto di verità è descritta da Tommaso nel primo articolo della *quaestio* 21 delle *Quaestiones disputatae de veritate*, dove Tommaso afferma che il vero e il buono aggiungono una relazione perfettiva all'intelletto umano. Essi, infatti, non aggiungono all'essere qualcosa che sia al di fuori della sua essenza, né aggiungono una contrazione o una determinazione, alla stregua delle dieci categorie, che rappresentano modi determinati dell'essere; il vero e il buono sono trasversali ai dieci generi (sono, come detto, dei concetti trascendentali) e aggiungono all'essere un modo di ragione, una specificazione solo concettuale. Mentre l'uno, anch'esso uno dei trascendentali, aggiunge una negazione, poiché aggiunge il carattere di essere indiviso, il vero e il buono aggiungono un carattere positivo all'essere, vale a dire una relazione, e potrebbero quindi essere definiti, come anticipato, come trascendentali relazionali⁵¹. Tale relazione si dà secondo un essere mentale, che costituisce una perfezione dell'intelletto. Ciò significa che, attraverso lo stabilirsi di tale relazione, l'intelletto persegue il proprio scopo, che consiste nel possedere una conoscenza vera del mondo⁵².

«Perfectio enim intellectus est verum ut cognitum»; SCG, I, c. 60, p. 173: «Veritas enim quaedam perfectio est intelligentiae, sive intellectualis operationis».

⁵¹ Si veda il testo di Tommaso alla nota 26, p. 19.

⁵² QDV, q. 21, a. 1, pp. 592-593, lin. 89-189: «Dicendum quod tripliciter potest aliquid super alterum addere. Uno modo quod addat aliquam rem quae sit extra essentiam illius rei cui dicitur addi; sicut album addit aliquid super corpus, quia essentia albedinis est praeter essentiam corporis. Alio modo dicitur aliquid addere super alterum per modum contrahendi et determinandi; sicut homo addit aliquid super animal [...] animal per hominem contrahitur, quia id quod determinate et actualiter continetur in ratione hominis, implicite et quasi potentialiter continetur in ratione animalis. [...] Tertio modo dicitur aliquid addere super alterum secundum rationem tantum; quando scilicet aliquid est de ratione unius quod non est de ratione alterius [...]. Id autem quod est rationis tantum, non potest esse nisi duplex, scilicet negatio et aliqua relatio. Omnis enim positio absoluta aliquid in rerum natura existens significat. Sic ergo supra ens, quod est prima conceptio intellectus, unum addit id quod est rationis tantum, scilicet negationem: dicitur enim unum quasi ens indivisum. Sed verum et bonum positive dicuntur; unde non possunt addere nisi relationem quae sit rationis tantum. Illa autem relatio, secundum philosophum in V Metaphysicae, invenitur esse rationis tantum [...]. Oportet igitur quod verum et bonum super intellectum entis addant respectum perfectivi. [...] Et sic ab ente perficitur intellectus, qui percipit rationem entis. Nec tamen ens est in eo secundum esse naturale; et ideo hunc modum perficiendi addit verum super ens. Verum enim est in mente, ut Philosophus dicit in VI Metaphysicae». Cfr. anche ST, I, q. 16, a. 3, p. 210: «Sicut bonum habet rationem appetibilis, ita verum habet ordinem ad cognitionem. [...] Sed tamen, sicut bonum addit rationem appetibilis supra ens, ita et verum comparisonem ad intellectum».

Per Tommaso, il completamento della relazione di adeguazione tra cosa e intelletto umano avviene grazie a un'operazione intellettuale, e ha il suo termine in essa. La verità può essere infatti intesa come il punto finale di un processo cognitivo (*terminus cognitionis*), coincidendo con la perfezione dell'operazione intellettuale⁵³. Quella tra enti e intelletto umano è inoltre, per Tommaso, una relazione che necessita di una conoscenza in atto, poiché il perfezionamento dell'intelletto avviene quando l'atto intellettuale comprende la cosa conosciuta in modo conforme a come essa è. Ora, per la definizione della verità, non è necessario considerare il momento della conoscenza in cui l'intelletto prende consapevolezza della verità della cosa che conosce, in quanto in quel momento l'intelletto ha come oggetto del proprio atto intellettuale non più la cosa, ma la verità stessa della cosa. È invece necessario considerare il momento in cui l'atto intellettuale formula un giudizio vero sulla cosa che conosce. Questo perché, quanto meno quando il discorso è incentrato sulla relazione di adeguazione tra cosa e intelletto umano, le cose si dicono vere in virtù del giudizio di un intelletto che le coglie in modo conforme a come esse sono⁵⁴.

La concezione di Tommaso intorno al concetto di verità come rettitudine e perfezione non è perfettamente sovrapponibile a quella di Anselmo, come abbiamo avuto modo di notare, nonostante la presenza di una terminologia comune, e il tentativo condiviso di affrontare la questione tenendo conto della molteplicità dei suoi aspetti. La differenza più significativa tra la concezione di Tommaso e quella di Anselmo risiede nella funzione accordata all'intelletto. Per Anselmo, il riferimento alla perfezione riguarda in primo luogo la conformità che gli enti hanno rispetto al loro modello esemplare. Tale perfezione è indipendente dalla conoscenza umana a opera dell'intelletto, il quale può recepirla (*veritas est rectitudo sola mente perceptibilis*), ma

⁵³ SCG, I, c. 60, p. 173: «Veritas enim quaedam perfectio est intelligentiae, sive intellectualis operationis»; QDV, q. 1, a. 2, p. 9, lin. 57-63: «Cum verum dicatur per prius et posterius de pluribus, oportet quod de illo per prius dicatur in quo primo invenitur completa ratio veritatis. Complementum autem cuiuslibet motus vel operationis est in suo termino. Motus autem cognitivae virtutis terminatur ad animam»; *ivi*, a. 8, p. 28, lin. 143-145: «Non est autem perfecta operatio intellectus, nisi secundum quod verum cognoscit»; *ivi*, a. 9, p. 29, lin. 18-19: «In intellectu enim [veritas] est sicut consequens actum intellectus»; ST, I, q. 16, a. 1, p. 206: «Terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu»; *ivi*, a. 6, ad. 1, p. 213: «Veritas creata, quae est in intellectu nostro, est maior anima, non simpliciter, sed secundum quid, in quantum est perfectio eius»; *ivi*, a. 2, p. 208: «Veritas quidem igitur potest esse in sensu, vel in intellectu cognoscente quod quid est, ut in quadam re vera, non autem ut cognitum in cognoscente, quod importat nomen veri; perfectio enim intellectus est verum ut cognitum. Et ideo, proprie loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente, non autem in sensu, neque in intellectu cognoscente quod quid est».

⁵⁴ È chiaro che, se consideriamo invece la relazione tra le cose e l'intelletto divino, le cose sono vere quanto al loro essere, a prescindere da un intelletto umano che le conosca. Tuttavia, nella trattazione di Tommaso, la verità propriamente intesa si trova nell'intelletto umano, e la relazione di adeguazione alla quale Tommaso principalmente si riferisce è quella tra cose e intelletto umano.

non influisce su tale perfezione. Per Tommaso, invece, il concetto di perfezione è radicato nella relazione di adeguazione tra la cosa conosciuta e l'intelletto. In particolare, l'intelletto riveste un ruolo centrale, perché è in esso, e grazie a esso, che avviene il compimento di una corretta conoscenza, cioè un processo di somiglianza tale da renderlo conforme alla cosa conosciuta. La perfezione consiste proprio nel compimento di tale processo.

Nella Seconda Parte vedremo come questa riflessione di Tommaso sulla verità come perfezione dell'intelletto sia proseguita da Giovanni. Nella concezione di Giovanni, infatti, la nozione di *rectitudo* è strettamente connessa a quella di perfezione, e il soggetto a cui è attribuibile la verità come rettitudine e perfezione è l'atto d'intendere⁵⁵. L'intelletto e i suoi atti sono posti al centro della definizione di verità di Giovanni, e, sotto questo aspetto, vi è una somiglianza rispetto alla concezione di Tommaso. Tuttavia, per Tommaso la verità consiste nella perfezione di un'operazione intellettuale, nel senso che è il *risultato* di un'avvenuta adeguazione tra la cosa e l'intelletto, dal momento che in quell'operazione giunge a termine e a pieno compimento la relazione di conformità, che è propriamente la verità. Il focus è rivolto alla dimensione relazionale della verità, cosa che non permane del tutto nella concezione di Giovanni. Nella riflessione di Giovanni, infatti, dire che la verità coincide con la perfezione di un atto d'intendere equivale a dire che essa consiste nell'atto stesso, unitamente alla sua perfezione, cioè alla relazione di conformità rispetto alla cosa conosciuta⁵⁶. La perfezione, allora, è sì anche per Giovanni il risultato di una corretta adeguazione da parte dell'intelletto alla cosa, ma, anziché indicare un aspetto meramente relazionale – come sembra fare Tommaso –, essa è attribuibile primariamente all'atto d'intendere. Giovanni, come vedremo, tratta tale nozione come una sorta di proprietà dell'atto d'intendere, che gli inerisce in modo soggettivo (*subjective*), ponendo l'atto al centro della definizione di verità⁵⁷.

1.1.4 Verità e conoscenza

Sino a questo punto, a partire dalla definizione di verità di Tommaso come relazione di adeguazione tra l'intelletto e la cosa, abbiamo indagato in particolare la natura relazionale della

⁵⁵ Ioannes de Neapoli, QD 31, *punctum* 2, p. 268a: «Veritas nihil est aliud quam quaedam rectitudo seu perfectio actus intelligendi».

⁵⁶ *Ivi*, *punctum* 3, p. 269a: «Magis autem videtur dicendum quod veritas dicit ipsum actum intelligendi cum respectu praedicto, quam quod dicat solum ipsum respectum; tum quia veritas non videtur esse nomen respectus, sed absoluti cum respectum».

⁵⁷ Sulla nozione di perfezione e rettitudine nella concezione di Giovanni, si veda la Seconda Parte, pp. 80-85.

verità, e il fatto che essa sia esprimibile sia come una rettitudine, sia come la perfezione perseguita dall'intelletto. Passiamo ora a incentrare lo studio proprio sul *relatum* della relazione costituito dall'intelletto. Poiché la verità, per Tommaso, è data da una relazione di adeguazione che ha la possibilità di emergere solo quando un intelletto è coinvolto, è necessario indagare in che modo la verità esista nei diversi intelletti, e, per quanto riguarda l'intelletto dell'uomo, anche in che modo essa si rapporta alle diverse funzioni operative dell'intelletto. Più in generale, esamineremo quale sia il rapporto della verità rispetto a ogni funzione conoscitiva umana, includendo, dunque, anche la facoltà sensitiva. Questo ci fornirà gli strumenti per comprendere una parte importante della dottrina di Giovanni, che, nell'elaborare una soluzione al problema dell'esistenza soggettiva o oggettiva della verità formalmente intesa nell'intelletto umano, sviluppa anche una teoria delle operazioni conoscitive dell'uomo e di come la verità esista in ognuna di esse.

Per illustrare questo punto, riconsideriamo la teoria della conoscenza umana elaborata da Tommaso⁵⁸. Il processo conoscitivo della realtà esterna si suddivide in diverse fasi, che coinvolgono facoltà dell'anima e operazioni distinte. Esso prende le mosse dalla percezione sensibile, ad opera della facoltà sensitiva dell'anima, una facoltà che opera in modo materiale, percependo il mondo esterno tramite gli organi di senso del corpo. Vi sono i sensi esterni, coincidenti con i cinque sensi, i quali acquisiscono informazioni tramite stimoli esterni, ricevendo delle impressioni sensibili. Entrano in seguito in gioco i sensi interni: senso comune, fantasia o immaginazione, estimativa e memoria. Nello specifico, la fantasia ha la funzione di unificare le impressioni dei sensibili propri e comuni acquisite precedentemente dai sensi, in modo tale da formare una percezione unitaria di un oggetto, a partire da una molteplicità di sensazioni separate. La fantasia opera poi mediante la creazione dei *phantasmata*, ovvero immagini basate sulle percezioni sensibili acquisite, rendendo tali immagini indipendenti dalle sensazioni immediate. La memoria, d'altra parte, consente di conservare le immagini e di richiamarle nel tempo. Terminata la fase dell'elaborazione sensoriale, nel processo di acquisizione della conoscenza, comincia il processo di competenza dell'intelletto, vale a dire il

⁵⁸ In questa sede, ci limiteremo a fornire una breve sintesi del funzionamento del processo di conoscenza, dal suo inizio sino al suo termine, secondo Tommaso. Per una visione d'insieme della teoria della conoscenza elaborata da Tommaso, si possono vedere MacDonald, *Theory of Knowledge*, in *Cambridge Companion to Aquinas* cit., pp. 160-195; R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature: A Philosophical Study of Summa Theologiae 1a 75-89*, Cambridge University Press, Cambridge 2002 (a cui rimando per ulteriori riferimenti bibliografici); M. Pickavé, *Human Knowledge*, in *The Oxford Handbook of Aquinas*, B. Davies (ed.), Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 311-326.

processo di astrazione.

L'intelletto consta di due "parti" distinte, entrambe intrinseche all'anima umana, denominate intelletto possibile o potenziale, e intelletto agente, secondo un'elaborazione della distinzione aristotelica tra intelletto passivo e intelletto attivo. Il primo si delinea come una pura potenzialità, in grado di ricevere i cosiddetti intelligibili. Esso si trova in una posizione di potenza rispetto alla conoscenza intellettiva, la quale necessita dell'azione di qualcosa d'altro per divenire conoscenza in atto. Tale azione è ad opera dell'intelletto agente. Esso astrae gli intelligibili dalle immagini formate tramite la percezione sensibile, e presenti solo potenzialmente nell'intelletto possibile, e lo fa illuminando tali immagini, spogliandole degli aspetti individuanti e astraendo il concetto universale. La facoltà propriamente attiva dell'intelletto, dunque, è quella che ha a che fare con l'astrazione dei concetti semplici, e con la composizione di proposizioni e argomentazioni. L'intelletto svolge tre tipi di operazioni. La prima è, in termini aristotelici, la 'conoscenza degli indivisibili', ossia la conoscenza dei concetti semplici e l'apprendimento della definizione delle cose; la seconda consiste nella composizione e divisione di concetti, nella capacità di formulare giudizi; la terza, infine, è un'operazione discorsiva, che produce inferenze e argomenti. Vi è, poi, un altro livello operativo, la riflessione, che non costituisce un tipo ulteriore di operazione intellettiva, bensì fa parte dell'atto di giudizio, a opera della seconda operazione dell'intelletto.

Ora, tenendo presente questo quadro, qui solo sommariamente ricostruito e ampiamente discusso in letteratura in tutte le sue fasi, ci possiamo domandare in che modo la verità come relazione di adeguazione possa avere luogo nella facoltà sensitiva e in quella intellettiva, e come si ponga rispetto alle operazioni dell'intelletto. Per rispondere a questa domanda, cominciamo con l'esaminare l'esistenza della verità in rapporto alle operazioni intellettive. I testi che prenderemo in considerazione sono le *Quaestiones disputatae de veritate* (q. 1, aa. 1, 3, 9), il *Commento alle Sentenze* (I, d. 19, q. 5, a. 1), la *Summa theologiae* (I, q. 16, a. 2), e la *Sententia libri Metaphysicae* (VI, lect. 4), i testi in cui Tommaso più esplicitamente parla dell'intelletto, delle sue operazioni, e della verità. Le due operazioni che Tommaso considera, sulla scia di Aristotele, sono la conoscenza dei concetti semplici, e la formulazione di enunciati e giudizi. Tommaso stabilisce in che modo la verità si trova nelle due operazioni intellettive mediante due spiegazioni. Una (i) è fondata sulla premessa metafisica, che consegue dal concetto di adeguazione, secondo la quale è necessaria una diversità tra gli enti coinvolti nella relazione di adeguazione. L'altra (ii) si basa sul ruolo che le cose esterne rivestono quando si relazionano

all'intelletto umano, in quanto causa e fondamento della verità da esso appresa, e sugli oggetti propri delle due operazioni intellettive, che sono, rispettivamente, l'essenza e l'essere delle cose. Alla luce di questa doppia spiegazione, vedremo che, per Tommaso, la verità si trova in senso proprio soltanto nella seconda operazione dell'intelletto, cioè nell'intelletto componente e dividente.

Per quanto riguarda la prima spiegazione (i), nel *De veritate* (q. 1, a. 1) Tommaso afferma che una relazione di adeguazione non può sussistere tra entità che sono identiche, perché la nozione di adeguazione, o conformità, richiede che le entità tra loro in relazione siano diverse. Ora, la prima operazione dell'intelletto apprende l'essenza delle cose materiali in un modo che si confà alla natura dell'intelletto, ossia in modo immateriale, giungendo quindi a formare una sorta di somiglianza (*similitudo*) delle cose. Il modo in cui l'essenza si dà nelle cose e nell'intelletto è diverso, poiché, nelle cose esterne, essa è istanziata in una materia determinata e individuata, mentre nell'intelletto è spogliata della materia e si manifesta secondo la natura immateriale dell'intelletto stesso, in modo astratto e universale. Tuttavia, nonostante la differenza nel modo di darsi, la definizione espressa tramite la prima operazione intellettiva coincide, quanto al contenuto, con l'essenza della cosa conosciuta. Secondo Tommaso, è tramite la seconda operazione intellettiva, quando l'intelletto produce enunciati e formula giudizi basati sui concetti semplici che ha appreso, che l'intelletto dà origine a qualcosa di suo proprio, non rintracciabile nelle cose esterne⁵⁹. A questo punto del processo conoscitivo, da un lato vi è la cosa conosciuta, dall'altro, enunciati formulati dall'intelletto componente e dividente relativi a quella cosa. Questi due elementi possono essere posti in relazione tra loro, e valutati in termini di adeguazione. Nel caso in cui il giudizio sia conforme alla cosa a cui si riferisce, si instaura una vera e propria relazione di adeguazione, ossia la relazione che definisce la verità.

Tommaso assume che la prima operazione dell'intelletto, cioè quella che coglie le essenze delle cose, non possa essere propriamente coinvolta nel processo di adeguazione. Ciò che è prodotto dalla seconda operazione intellettiva, cioè il giudizio, può adeguarsi alla cosa, mentre

⁵⁹ QDV, q. 1, a. 3, pp. 10-11, lin. 23-46: «Verum per prius invenitur in actu intellectus componentis et dividentis quam in actu intellectus quiditatem rerum formantis. 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 dividentis».

non può farlo il prodotto dalla prima operazione, cioè la definizione: questa non sembra essere qualcosa di diverso rispetto all'essenza della cosa conosciuta, e non costituisce quindi quel *'quoddam proprium'* dell'intelletto. Nella conoscenza di Socrate, ad esempio, l'enunciato "Socrate è un uomo" sembrerebbe introdurre qualcosa di nuovo, che non si dà nella cosa extramentale, rispetto alla sola definizione di "essere umano", ed è grazie a questo scarto (in qualsiasi modo esso debba essere inteso) che può avvenire, da parte dell'intelletto, l'adequazione rispetto alla forma di Socrate.

Per approfondire la differenza che Tommaso pone tra la prima e la seconda operazione dell'intelletto rispetto alla verità, possiamo porci quattro quesiti: (Q1) in che senso la forma presente nell'intelletto a seguito della sua prima operazione non è diversa dalla forma della cosa extramentale? (Q2) Quale è l'elemento introdotto dalla seconda operazione dell'intelletto che determina la diversità dalla cosa conosciuta? (Q3) Quali sono i requisiti affinché si dia una relazione di adeguazione? (Q4) Perché nella prima operazione intellettuale non può esservi adeguazione alla cosa, e in che modo, invece, la relazione di adeguazione può darsi nella seconda operazione intellettuale, tra due entità diverse?

Quanto alla prima domanda (Q1), in letteratura sono state date due diverse interpretazioni della non-diversità tra la forma della cosa extramentale e la forma che l'intelletto produce tramite la sua prima operazione. La prima interpretazione è stata avanzata, tra gli altri, da Jan A. Aertsen, secondo il quale vi è un'identità reale tra il conoscente e la cosa conosciuta, al livello della prima operazione dell'intelletto, identità che viene a mancare con la seconda operazione dell'intelletto⁶⁰. Ciò significa che, quando conosciamo una rosa, la forma che inerte alla rosa extramentale e la forma della rosa assimilata nell'intelletto che conosce i concetti semplici sono realmente la medesima forma. La seconda interpretazione, sostenuta ad esempio da Claude Panaccio⁶¹ e Martin Tweedale⁶², sostiene che la nozione di somiglianza (*similitudo*), con cui Tommaso descrive lo stato che la cosa conosciuta ha nella prima

⁶⁰ J. A. Aertsen, *Medieval Reflections on Truth. Adaequatio rei et intellectus*, VU Boekhandel, Amsterdam 1984, pp. 16-17: «Knowledge is the assimilation of the knower to the known. This equation has to be understood as a real identity. [...] This identity, however, is not yet in itself truth. For, as Thomas argues in *De veritate* 1, 3, "The essence of truth consists in the *adaequatio* of thing and intellect. Now the same does not become equated to itself, but equality has to do with what is distinct (*aequalitas diversorum est*). Consequently, the essence of truth is first found in the intellect when the intellect begins to possess something proper (*proprium*) to itself not possessed by the thing outside the soul". Not until the intellect has something proper to itself can an *adaequatio* occur». Sul dibattito tra un'interpretazione in senso realista e una in senso rappresentazionalista della teoria della conoscenza di Tommaso, si vedano i riferimenti alla nota 21, p. 17.

⁶¹ Panaccio, *Aquinas on Intellectual Representation* cit.

⁶² Tweedale, *Representation in Scholastic Epistemology* cit.

operazione dell'intelletto, non può essere intesa come una identità reale tra l'intelletto e la cosa. Piuttosto, la somiglianza – che, per Tommaso, può essere intesa in termini di accordo di natura tra le cose che sono simili, oppure in termini di rappresentazione –, deve essere intesa come una rappresentazione mentale della cosa che viene conosciuta: questa funge da oggetto di mediazione rispetto alla cosa extramentale, la cui forma non è quindi presente in modo reale e diretto nell'intelletto. Mi trovo in accordo con questa seconda interpretazione: quando Tommaso intende parlare di una vera e propria identità, ad esempio quando si riferisce alla verità in Dio, che si configura come una identità tra l'intelletto divino e l'essenza divina, utilizza il termine '*aequalitas*' e afferma che non è possibile parlare di 'adeguazione'⁶³. Il concetto di *similitudo*, che invece Tommaso utilizza per la conoscenza dell'intelletto umano, sembra quindi denotare una identità non reale, bensì per così dire intenzionale o formale. Tale identità è spiegata nei termini di una relazione di somiglianza, dove le due forme poste in relazione, cioè la natura della cosa esterna e quella stessa natura appresa dall'intelletto, sono numericamente diverse. Rimane, tuttavia, una difficoltà, rilevata dagli interpreti, nello stabilire in modo chiaro i caratteri di una tale corrispondenza formale tra l'intelletto e la cosa conosciuta⁶⁴.

Per rispondere al secondo quesito (Q2), l'elemento di novità rispetto alla cosa conosciuta, che viene introdotto dalla seconda operazione dell'intelletto, è l'atto del giudizio (*iudicium*), ad esempio "Socrate è un uomo". Esso è caratterizzato dalla connessione, tramite la copula "è", del concetto di 'Socrate' al concetto universale di 'uomo', esplicitando ciò che l'intelletto ha precedentemente appreso tramite la prima operazione, cioè la definizione di 'essere umano' rispetto all'uomo Socrate. La copula è ciò che consente il passaggio dalla somiglianza

⁶³ QDV, q. 1, a. 7, p. 25, lin. 27-40: «Veritas in divinis dupliciter accipi potest: uno modo proprie, alio modo quasi metaphorice. Si enim proprie accipitur veritas, tunc importabit aequalitatem intellectus divini et rei. Et quia intellectus divinus primo intelligit rem quae est essentia sua, per quam omnia alia intelligit, ideo et veritas in Deo principaliter importat aequalitatem intellectus divini et rei, quae est essentia eius, et consequenter intellectus divini ad res creatas. Intellectus autem divinus et essentia divina non adaequantur ad invicem sicut mensurans et mensuratum, cum unum non sit principium alterius, sed sunt omnino idem».

⁶⁴ Cfr. P. King, *Rethinking Representation in the Middle Ages: a Vade-Mecum to Medieval Theories of Mental Representation*, in *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*, H. Lagerlund (ed.), Ashgate, Burlington 2007, pp. 81-100, a p. 85: «What it is for a form to be present only 'intentionally'? Aquinas never says, or, to the extent that he does, his account was opaque to his disciples and detractors alike, then and now. Aquinas's failure to say what intentional presence consists in makes representationality into a mystery again, this time centered on the non-informing presence of the form in the representer»; Panaccio, *Aquinas on Intellectual Representation* cit., pp. 198, 200: «Similarity, in its most general sense, however, can hardly be reduced to the sharing of a spatial shape or of a sensible quality: any isomorphism will do, however abstract. Aquinas, admittedly, is not very specific about the exact sort of isomorphism he needs here [...]. Intentional identity, in Aquinas's most considered way of speaking, is analyzed as a *similitudo*-relation rather than as a real identity-relation. What exactly this *similitudo*-relation should be has been left open here, as in Aquinas himself. The question, as far as I can see, is still in need of further elucidation»; Pasnau, *Theories of Cognition* cit., pp. 105-113, 189-194.

(*similitudo*) tra l'essenza di Socrate e l'essenza per come è astratta dall'intelletto, tramite la prima operazione intellettuale, alla vera e propria adeguazione (*adaequatio*) tra Socrate e il giudizio che verte su Socrate, tramite la seconda operazione intellettuale. Jan A. Aertsen sostiene che il '*proprium*' dell'intelletto a cui si riferisce Tommaso è il *verbum*, ossia un concetto mentale che costituisce il termine del processo di conoscenza⁶⁵. Mentre la specie intelligibile sancisce il principio del processo intellettuale, in cui la forma della cosa conosciuta viene assimilata tramite la prima operazione dell'intelletto, il *verbum* è il punto finale del processo di conoscenza, prodotto grazie alla seconda operazione dell'intelletto. Nel *verbum*, afferma Aertsen, l'intelletto rende la cosa conosciuta una "sua" cosa, la possiede in un modo che non le somiglia, ma che non le è estraneo, bensì, appunto, adeguato⁶⁶. Secondo Aertsen, la differenza tra la specie intelligibile e il *verbum* risiede nel concetto di manifestazione (*manifestatio*): nel *verbum*, la cosa conosciuta viene resa manifesta, cioè esplicita, da parte dell'intelletto⁶⁷. Questa

⁶⁵ Cfr. Aertsen, *Medieval Reflections on Truth* cit., pp. 17-18: «What is this *proprium* of the intellect and how is it related to that which is? Thomas elaborates on this question in his writings in various ways. Here we want to pay special attention to an approach although developed in a theological context, is interesting in my opinion from a philosophical point of view. In order to get sight of this issue we start with a statement in the *Summa contra Gentiles*. It reads, "The truth of the intellect is *adaequatio* of intellect and thing, insofar as – according to Aristotle's formulation – the intellect says that what is is, and what is not is not. Hence, truth in the intellect belongs to that which the intellect says, not to the operation by which it says that". Not the psychical process but that which the intellect says and knows in its understanding should equate the thing. The locus of truth is that which the intellect says, insofar as it says the thing just as it is. With this idea a later statement, found in Thomas's *Commentary on the Gospel according to John*, should now be tied in. The text begins by describing truth again in terms of adequation. It goes on to say, "This *adaequatio* is realized when the intellect conceives (*concipit*) the thing just as it is. The truth of our mind pertains thus to our word (*verbum*) being its conception". The locus of truth is the word; as "conceived", that is, begotten by the intellect, it is what is proper to the intellect. [...] Thomas emphasizes that the inner word must be distinguished from the "intelligible species" of a thing by which the intellect comes into act. Whereas this assimilation is the beginning (*principium*) of intellectual operation, the inner word is its necessary term». Sul concetto di '*verbum*', si possono vedere C. Panaccio, *From Mental Word to Mental Language*, in «Philosophical Topics», 20 (2), 1992, pp. 125-147; B. J. F. Lonergan, *Verbum: Word and Idea in Aquinas*, vol. 2, University of Toronto Press, Toronto 1997; Pasnau, *Theories of Cognition* cit.; J. O'Callaghan, *Le Discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*, Seuil, Parigi 1999; A. D. Conti, *Second Intentions in the Late Middle Ages*, in *Medieval analyses in language and cognition: acts of the Symposium The Copenhagen School of Medieval Philosophy, January 10 - 13, 1996*, R. L. Friedman, S. Ebbesen, (edd.), Royal Danish Academy of Sciences and Letters, Copenhagen 1999, pp. 453-472; J. O'Callaghan, *Verbum Mentis: Philosophical or Theological Doctrine in Aquinas*, in «Proceedings of the American Catholic Philosophical Association», 74, 2000, pp. 103-119; M. Kosteletzky, «*Verbum*», *Thomas Aquinas and the «Via negativa»*, in *The Word in Medieval Logic, Theology and Psychology. Acts of the XIIIth International Colloquium of the Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale (Kyoto, 27 September-1 October 2005)*, C. S. F. Burnett, T. Shimizu (edd.), Brepols, Turnhout 2009, pp. 261-272.

⁶⁶ Cfr. Aertsen, *Medieval Reflections on Truth* cit., p. 18: «Emanating from the intellect it [the inner word] is something "proper" to the mind but in such a way that it is not strange to the "other", i.e., the thing understood. The intellect has made this "other" its own in the inner word, the proper being of which is in revealing the thing».

⁶⁷ Cfr. *ibidem*: «The further determination of the locus of truth results in a new, sixth result. If the locus of truth is the word, the "manifestation" of the *res* by the *intellectus* belongs essentially to the *adaequatio rei et intellectus*. There is truth only with the word that reveals reality by saying things». Thomas de Aquino, ST, I, q. 16, a. 3, ad 1, p. 210: «Sed verum quod est in intellectu, convertitur cum ente, ut manifestativum cum manifestato. Hoc enim est de ratione veri».

esplicitazione è propria della sola seconda operazione intellettuale, e quindi solo in tale operazione può risiedere propriamente la verità: vi è verità quando vi è una conoscenza manifestata dall'intelletto.

Nonostante la riflessione di Aertsen sul concetto di *verbum*, ritengo più opportuno attenermi alla formulazione di Tommaso del *De veritate*, dove Tommaso si riferisce al giudizio (*iudicium*), anziché al *verbum* in senso stretto. Prima abbiamo evidenziato la presenza della copula “è” come quell’elemento di novità e diversità introdotto dal giudizio, in confronto alla definizione formata dalla prima operazione dell’intelletto. L’ipotesi interpretativa che intendo proporre è che Tommaso non intenda tanto porre l’attenzione sul ruolo della copula in quanto tale, quanto su altri due concetti, quello di azione e quello di manifestazione⁶⁸. Il giudizio, infatti, differisce dalla definizione non solo quanto al contenuto, ma anche quanto all’azione che lo causa: mentre la definizione è al contempo frutto dell’azione dell’intelletto agente, e frutto di una ricezione della forma della cosa, il giudizio è invece ormai svincolato dalla ricezione della cosa, ed è frutto di una produzione del tutto attiva da parte dell’intelletto. Inoltre, il giudizio non solo esprime qualcosa riguardo alla cosa conosciuta, ma rende esplicita tale espressione, mentre la definizione ha la capacità più limitata di “restituire” la forma della cosa conosciuta in modo astratto e universale. La novità introdotta dalla seconda operazione intellettuale, costituente quell’elemento proprio dell’intelletto che sancisce una diversità rispetto alla cosa conosciuta, e consente l’adeguazione tra i due *relata*, potrebbe essere, da un lato, la manifestazione della cosa che è insita nel giudizio (tale operazione, infatti, rende esplicita quella conoscenza che la prima operazione presenta solo in modo implicito), e, dall’altro, il fatto che l’azione del giudizio non dipenda più in modo diretto dalla ricezione della cosa conosciuta. La seconda operazione, infatti, è una forma attiva di composizione o divisione di concetti semplici, e la copula costituisce il segno linguistico di questa attività dell’intelletto, la quale non dipende più dalla sola ricezione della cosa. Quest’ultimo aspetto differenzerebbe la seconda operazione dell’intelletto dalla prima.

Il terzo quesito (Q3) riguardava i requisiti necessari a identificare una relazione di adeguazione. Il requisito esplicitamente dichiarato da Tommaso nel *De veritate*, come visto,

⁶⁸ Aertsen evidenzia l’importanza di questi due concetti, nella definizione della relazione di adeguazione da parte di Tommaso. L’interpretazione che propongo è che gli aspetti dell’azione e della manifestazione possano costituire due punti rilevanti nel distinguere le due operazioni intellettive e i loro rispettivi prodotti (la definizione e il giudizio), e che abbiano dunque un peso nell’escludere la prima operazione dalla possibilità di adeguarsi alla cosa conosciuta, e nell’includere invece la seconda operazione.

sebbene non ne siano chiariti i caratteri, è la diversità tra le entità facenti parte della relazione⁶⁹. A questo è possibile aggiungere due ulteriori criteri, come abbiamo visto nella discussione sul secondo quesito, ovvero la manifestazione operata dall'intelletto, e il fatto che tale azione sia maggiormente indipendente dalla cosa rispetto a quanto lo sia la prima operazione intellettuale. Su questo punto, occorre tenere in considerazione il fatto che le due operazioni dell'intelletto distinte da Tommaso, ossia l'intellezione dei concetti semplici e la loro composizione o divisione nei giudizi, hanno, per così dire, un grado di autonomia differente – come notato quanto al quesito precedente (Q2) –, vale a dire che la prima operazione subisce una sorta di azione, da parte della cosa, nell'atto di riceverla, mentre la seconda operazione agisce in modo più attivo e autonomo.

Da queste riflessioni, giungiamo all'ultima domanda che ci eravamo posti (Q4), cioè, da una parte, perché la prima operazione è esclusa dalla possibilità di compiere una vera e propria adeguazione rispetto alla cosa conosciuta, e, dall'altra, in che modo può avvenire un'adeguazione tra entità diverse, quali sono la forma della cosa conosciuta e il *verbum*, o giudizio. Stando ai criteri che Tommaso sembra dare per definire la relazione di adeguazione, la prima operazione è esclusa per due ragioni. In primo luogo, a causa di una identità, sia essa reale, formale o intenzionale, tra la forma della cosa esterna e la forma conosciuta tramite la prima operazione; questa identità, infatti, disattende il primo requisito che Tommaso ha posto affinché possa darsi una relazione di adeguazione, cioè che i *relata* della relazione siano entità diverse. In secondo luogo, la prima operazione dell'intelletto è esclusa perché la funzione che svolge, cioè l'assimilazione e astrazione della forma della cosa, necessita della cosa esterna per compiersi: è un'azione che non è autonoma rispetto alla cosa, necessitando di essa per riceverne la forma. In questo modo, è disattesa quell'autonomia dell'azione che sembra contribuire a caratterizzare quel '*proprium*' che pertiene solo alla seconda operazione dell'intelletto.

Quanto alla seconda parte del quesito, su come sia possibile un'adeguazione tra entità tra loro diverse, ossia su come funzioni precisamente il meccanismo dell'adeguazione, i testi di Tommaso non consentono una risposta certa. Si tratta di un quesito che i filosofi successivi a Tommaso si sono posti, tentando di fornire una risposta. Una posizione che cerca di superare la difficoltà nello spiegare il fenomeno dell'adeguazione tra cose diverse è, ad esempio, quella che distingue tra essere oggettivo e soggettivo⁷⁰. L'adeguazione è possibile perché ciò che si

⁶⁹ Per il testo di riferimento, si veda la nota 59, p. 38.

⁷⁰ Sulla dottrina dell'essere oggettivo e soggettivo si veda la Seconda Parte, pp. 71-72.

adeguata non è l'intelletto rispetto alla cosa conosciuta, bensì è la cosa rispetto a stessa, considerata secondo due diversi aspetti, ossia nella sua esistenza mentale (cioè, nel suo essere oggettivo) e nella sua esistenza extramentale (cioè, nel suo essere soggettivo). In questo modo, la corrispondenza è possibile perché gli estremi della relazione sono costituiti dalla medesima entità, cioè la cosa conosciuta. Come ha notato Peter King, la mancata distinzione tra l'atto mentale e il suo contenuto è il presupposto da cui deriva, la difficoltà nell'individuare che cosa, per Tommaso, esattamente si adegui alla cosa conosciuta, e come⁷¹.

La questione della distinzione tra l'atto d'intendere e il suo contenuto si presenterà anche in Giovanni. Torneremo quindi sulla domanda circa il senso in cui un atto può adeguarsi a ciò che conosce. Come avremo modo di vedere meglio nella Seconda Parte, tuttavia, in Giovanni non è rilevata una distinzione tra le due operazioni dell'intelletto quanto alla possibilità di adeguarsi alla cosa conosciuta. Ai fini della definizione dell'adeguazione non gioca un ruolo quello che, per Tommaso, è il passaggio da una somiglianza tra l'intelletto e la cosa conosciuta (la *similitudo* presente nella prima operazione intellettuale) a un'adeguazione (nella seconda operazione intellettuale). Giovanni non pone quindi alcun requisito affinché l'adeguazione possa avvenire, ma evidenzia soltanto che essa denota un'azione compiuta da parte di un atto d'intendere verso la cosa conosciuta, e non viceversa⁷².

Dopo aver esaminato le possibili ragioni e strategie alla base della posizione di Tommaso, insieme ai problemi che ne derivano, ai punti non definiti, e al modo in cui Giovanni affronta tali questioni, possiamo ora ritornare alla conclusione a cui Tommaso giunge nel *De veritate*, circa i luoghi della verità:

Patet ergo ex dictis quod verum per prius dicitur de compositione vel divisione intellectus; secundo dicitur de diffinitionibus rerum, secundum quod in eis implicatur compositio vera vel falsa⁷³.

⁷¹ King, *Rethinking Representation* cit., p. 86: «There isn't any room in the ordinary Aristotelian framework for the distinction [between the mental act and its content], since, on the conformality account, (Aristotle's 'official' view), the 'content' of a thought is given by the nature of the form involved, and its presence or inherence in the soul just is the occurrence thought – the sort of thing that led Aristotle, and Aquinas in his wake, to speak of the knower becoming the known, a suggestive but obscure claim. But as we've seen, this simple account, pushed to its extreme in Aquinas, eventually breaks down. Hence the distinction between mental act (or concept) and its content, resulting in a view of thought as essentially composite. The post-Aquinean proposal is therefore that a mental representation represents in virtue of having the same formal content as the external object, so that when Socrates thinks of a sheep he does so in virtue of having a concept whose content is the form of the sheep. Concepts or mental acts can thus be sorted by their (formal) contents».

⁷² Si veda la Seconda Parte, pp. 82, e 91-100.

⁷³ QDV, q. 1, a. 3, p. 11, lin. 65-69.

La verità si trova primariamente nell'intelletto componente e dividente, cioè nella seconda operazione dell'intelletto, e secondariamente nella prima, nella misura in cui implica una composizione ad opera dell'intelletto componente e dividente. Ciò avviene in modo derivato, dal momento che la definizione prodotta dalla prima operazione può essere considerata come la conseguenza di una corretta, per quanto implicita, composizione o divisione⁷⁴. In senso stretto, la verità intesa come relazione di adeguazione e conformità esiste solo in virtù dell'intelletto componente e dividente.

La prima spiegazione (i) che abbiamo appena visto, insieme ai quattro quesiti a essa annessi, con cui Tommaso stabilisce in quale operazione intellettuale si trova in primo luogo la verità, riguarda la diversità tra il giudizio e la cosa conosciuta. Vi è poi una seconda spiegazione (ii), basata sul rapporto tra le cose conosciute e le due operazioni dell'intelletto, e, in particolare, sull'oggetto che è proprio delle due operazioni intellettive. Le cose esterne costituiscono la causa della verità dell'intelletto non perché da una loro verità o falsità si dia una verità o falsità nell'intelletto, ma perché da ciò che esse sono, o non sono, l'intelletto formula giudizi conformi o non conformi al loro essere. Tommaso identifica nell'«*esse*», e non nell'«*essentia*» delle cose, il fondamento della verità nell'intelletto, e tale specificazione è rilevante per comprendere il rapporto tra le cose e le due operazioni intellettive. Ciò emerge nel *Commento alle Sentenze*, dove Tommaso spiega che, mentre l'oggetto proprio della prima operazione intellettuale è l'essenza (*essentia*) delle cose, acquisita come concetto semplice (quella che, secondo Tommaso, si chiama «*intelligentia indivisibilium*»), la seconda operazione ha come oggetto suo proprio l'essere (*esse*) delle cose⁷⁵. La questione su quale aspetto della cosa costituisca il

⁷⁴ *Ivi*, p. 11, lin. 49-64: «Veritas per prius invenitur in compositione et divisione intellectus. Secundario autem dicitur verum et per posterius in intellectu formante quidditates rerum vel diffinitiones; unde diffinitio dicitur vera vel falsa, ratione compositionis verae vel falsae, ut quando scilicet dicitur esse diffinitio eius cuius non est, sicut si diffinitio circuli assignetur triangulo; vel etiam quando partes diffinitionis non possunt componi ad invicem, ut si dicatur diffinitio alicuius rei animal insensibile, haec enim compositio quae implicatur, scilicet aliquod animal est insensibile, est falsa. Et sic diffinitio non dicitur vera vel falsa nisi per ordinem ad compositionem, sicut et res dicitur vera per ordinem ad intellectum».

⁷⁵ *In Sent.*, I, 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 simulationem ad ipsum, completur relatio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis. Unde dico quod ipsum esse rei est causa veritatis, secundum quod est in cognitione intellectus». Vi sono state divergenze, tra gli interpreti, sulla formulazione di Tommaso e su che cosa si debba intendere con «*esse*» delle cose. Secondo John F. Wippel, ad esempio, si deve distinguere tra l'«*esse*» inteso come l'*actus essendi* che costituisce quel principio metafisico che, insieme all'essenza, è responsabile dell'esistenza delle cose, e l'«*esse*» inteso come esistenza attuale delle cose, che trova corrispondenza nella copula verbale di un enunciato vero, cioè adeguato allo stato di cose che denota. Secondo Wippel, nel passo del *Commento alle Sentenze* Tommaso si riferisce a questo secondo senso (J. F. Wippel, *Truth in Thomas Aquinas, Part II*, in «The Review of Metaphysics»,

fondamento della verità non è presente nella riflessione di Giovanni sulla verità. Giovanni si limita ad affermare, in linea generale, che le cose costituiscono la causa della verità, poiché, in base a ciò che esse sono o non sono, dipende la verità dei nostri enunciati su di esse, oppure costituiscono l'effetto della verità, in quanto sono il prodotto delle idee divine (nel caso delle cose naturali) e delle idee umane (nel caso delle cose artificiali)⁷⁶.

Poiché per Tommaso la verità è fondata principalmente sull'essere delle cose, piuttosto che sulla loro essenza, la verità e la falsità, nella loro accezione più propria, esistono nella seconda operazione intellettiva e, secondariamente, nel segno da essa prodotto, ossia l'enunciato del linguaggio parlato e scritto. Alla prima operazione e al suo segno, ossia la definizione, la verità può invece essere attribuita solo secondo un certo aspetto (*secundum quid*), in quanto il rapportarsi all'esistenza di una cosa implica il considerarla anche nella sua natura costitutiva, l'essenza⁷⁷. Ora, la seconda operazione intellettiva, la quale è la sede più propria della verità, come detto precedentemente consiste nella composizione o divisione dei concetti in enunciati, nella formulazione di giudizi, e nella riflessione che l'intelletto opera sul proprio atto intellettivo. Per rispondere alla prima domanda, cioè in che modo la verità può esistere nella facoltà sensitiva e in quella intellettiva, Tommaso si sofferma in particolare sulla dimensione riflessiva delle due facoltà.

Tommaso considera le specificità delle due facoltà conoscitive nel nono articolo della prima questione del *De veritate*, dove afferma che la verità può trovarsi sia nel senso sia nell'intelletto, ma non allo stesso modo. Nell'intelletto, essa si trova in una duplice modalità:

43 (3), 1990, pp. 543-567, a pp. 550-556). Wippel assume questa posizione in polemica con quella di Joseph Owens, secondo il quale, al contrario, dai testi di Tommaso non è possibile individuare una distinzione esplicita dei due sensi del termine 'esse', come già notato da Etienne Gilson. Per i riferimenti bibliografici centrali relativi a questo dibattito si possono vedere E. Gilson, *Being and Some Philosophers*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1952; C. Fabro, *The Intensive Hermeneutics of Thomistic Philosophy: the Notion of Participation*, «The Review of Metaphysics», 27, no. 3, 1974, pp. 449-491; J. Owens, *Aquinas on Knowing Existence*, in *St. Thomas Aquinas on the Existence of God*, J. Catan (ed.), The State University of New York Press, Albany 1980; Wippel, *Truth in Thomas Aquinas, Part II* cit.

⁷⁶ Ioannis de Neapoli, QD 31, *punctum* 3, pp. 269a-269b: «Quinto modo, [veritas est] sicut in causa respectu veritatis quae est in intellectu nostro, et sic est in rebus extra quantum scilicet ad earum entitatem, quia ex eo quod res est vel non est conceptus noster dicitur verus vel falsus. Sexto modo, est in aliquo sicut in effecto, et sic est in rebus naturalibus respectu intellectus divini, et in rebus artificialibus respectu intellectus nostri».

⁷⁷ *In Sent.*, I, d. 19, q. 5, a. 1, ad 7, p. 489: «Ad septimum dicendum quod cum sit duplex operatio intellectus: una quarum dicitur a quibusdam imaginatio intellectus, quam philosophus nominat intelligentiam indivisibilem, quae consistit in apprehensione quidditatis simplicis, quae alio etiam nomine formatio dicitur; alia est quam dicunt fidem, quae consistit in compositione vel divisione propositionis: prima operatio respicit quidditatem rei; secunda respicit esse ipsius. Et quia ratio veritatis fundatur in esse, et non in quidditate, ut dictum est in corpore, ideo veritas et falsitas proprie invenitur in secunda operatione et in signo eius, quod est enuntiatio, et non in prima vel signo eius, quod est definitio, nisi secundum quid; sicut etiam quidditatis esse est quoddam esse rationis, et secundum istud esse dicitur veritas in prima operatione intellectus: per quem etiam modum dicitur definitio vera».

in quanto conseguenza di un atto di giudizio relativo al mondo extramentale e conforme ad esso, e in quanto oggetto essa stessa di conoscenza. Quest'ultima modalità è possibile grazie alla riflessione, la quale prende sempre la forma di un atto di giudizio, che l'intelletto può operare sul proprio atto e sulla propria natura. Riflettere sul proprio atto significa che l'intelletto viene a conoscenza del proprio atto di giudizio; riflettere sulla propria natura, che è quella di trovarsi in conformità con le cose da conoscere, significa invece, per l'intelletto, venire a conoscenza della relazione di adeguazione stessa, che si instaura tra sé e le cose esterne. La verità esiste quindi sia all'interno di un giudizio vero, formulato in modo conforme alle cose giudicate, sia come oggetto conosciuto, grazie alla riflessione, da parte dell'intelletto, della relazione di adeguazione instaurata con le cose.

La verità non esiste, invece, nei sensi in modo altrettanto compiuto. Può conseguire da un atto sensitivo che abbia una percezione conforme alle cose percepite, proprio come avviene da un atto intellettivo che giudica le cose così come esse sono; tuttavia, la verità non si trova nei sensi in qualità di oggetto conosciuto. La facoltà sensitiva, infatti, non è in grado di conoscere né i suoi stessi atti, né la propria natura, e non può quindi conoscere la relazione di conformità che può stabilire con le cose che percepisce. Per questa ragione, la facoltà sensitiva può dirsi in un certo senso sede della verità, ma la facoltà che riesce a coglierla nel modo più completo, e che quindi rappresenta la sede più appropriata, è quella intellettiva⁷⁸.

A livello intellettivo, tuttavia, questa condizione di completezza non concerne tutte le operazioni dell'intelletto: la prima operazione è, in questo senso, paragonabile alla facoltà sensitiva. Tommaso non tocca questo punto nel *De veritate*, ma lo precisa nella *quaestio* 16 del primo libro della *Summa theologiae*: dal momento che, in senso proprio, conoscere la verità significa conoscere la conformità che intercorre tra l'intelletto e la cosa, soltanto l'operazione intellettiva deputata al giudizio può conoscere propriamente la verità, operando un raffronto tra le proposizioni da essa prodotte e la realtà esterna. Ciò non avviene nel caso dei sensi e della

⁷⁸ QDV, q. 1, a. 9, p. 29, lin. 16-42: «Veritas est in intellectu et in sensu, sed non eodem modo. In intellectu enim est 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. Sed veritas est in sensu sicut consequens actum eius; dum scilicet iudicium sensus est de re, secundum quod est, sed tamen non est in sensu sicut cognita a sensu. Etsi enim sensus vere iudicat de rebus, non tamen cognoscit veritatem, qua vere iudicat: quamvis enim sensus cognoscat se sentire, non tamen cognoscit naturam suam, et per consequens nec naturam sui actus, nec proportionem eius ad res, et ita nec veritatem eius».

prima operazione intellettiva, i quali si limitano a possedere – i primi in modo materiale, determinato e individuale, la seconda in modo immateriale e universale – le somiglianze delle cose. I sensi e l'intelletto che coglie le essenze possono dunque dirsi, in un certo senso, “veri”, ma la verità non si trova in essi come oggetto conosciuto⁷⁹.

Lo studio delle facoltà conoscitive in quanto sedi della verità è interessante per il discorso che andremo a fare su Giovanni per due ragioni. In primo luogo, come vedremo, anche Giovanni pone una distinzione tra due modalità con le quali la verità si dà, da una parte, nella facoltà sensitiva e nella prima operazione dell'intelletto, e dall'altra, nella seconda operazione intellettiva; in questo senso, Giovanni non si discosta dalla riflessione di Tommaso. In secondo luogo, proveremo che tale distinzione, tuttavia, per Giovanni, non assume lo stesso significato che assume per Tommaso. Per Tommaso, la verità esiste propriamente soltanto nella seconda operazione dell'intelletto. Giovanni, invece, non afferma una priorità di un'operazione sull'altra, nel loro essere sede della verità; afferma, piuttosto, una distinzione in termini di modalità di esistenza della verità in esse, un'esistenza che può darsi, come vedremo, soggettivamente (*subjective*) o oggettivamente (*objective*)⁸⁰.

1.1.5 La verità delle cose e la gerarchia dei luoghi della verità

Abbiamo visto che nella concezione di Tommaso l'intelletto umano, e in particolare la

⁷⁹ ST, I, q. 16, a. 2, p. 208: «Per conformitatem intellectus et rei veritas definitur. Unde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem. Hanc autem nullo modo sensus cognoscit, licet enim visus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparisonem quae est inter rem visam et id quod ipse apprehendit de ea. 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, nam in omni propositione aliquam formam significatam per praedicatum, vel applicat alicui rei significatae per subiectum, vel removet ab ea. Et ideo bene invenitur quod sensus est verus de aliqua re, vel intellectus cognoscendo quod quid est, sed non quod cognoscat aut dicat verum. Et similiter est de vocibus complexis aut incomplexis. Veritas quidem igitur potest esse in sensu, vel in intellectu cognoscente quod quid est, ut in quadam re vera, non autem ut cognitum in cognoscente, quod importat nomen veri; perfectio enim intellectus est verum ut cognitum. Et ideo, proprie loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente, non autem in sensu, neque in intellectu cognoscente quod quid est». Sulla differenza tra il possedere le somiglianze delle cose, da parte della prima operazione intellettiva, e il conoscere e giudicare tale somiglianza da parte della seconda operazione, si veda anche *Sententia libri Metaphysicae*, VI, lect. 4, p. 311, n. 1236: «Intellectus autem habet apud se similitudinem rei intellectae, secundum quod rationes incomplexorum concipit; non tamen propter hoc ipsam similitudinem diiudicat, sed solum cum componit vel dividit. Cum enim intellectus concipit hoc quod est animal rationale mortale, apud se similitudinem hominis habet; sed non propter hoc cognoscit se hanc similitudinem habere, quia non iudicat hominem esse animal rationale et mortale: et ideo in hac sola secunda operatione intellectus est veritas et falsitas, secundum quam non solum intellectus habet similitudinem rei intellectae, sed etiam super ipsam similitudinem reflectitur, cognoscendo et diiudicando ipsam».

⁸⁰ I concetti di essere soggettivo e oggettivo sono un'acquisizione concettuale di Giovanni, non presente in Tommaso. Essi risultano concetti-chiave per risolvere questioni riguardo alla verità dibattute in quel periodo. Per una loro discussione, in riferimento alle nostre facoltà conoscitive, si veda la Seconda Parte, pp. 100-124.

sua operazione del comporre e del dividere i concetti nel giudizio, costituisce la sede privilegiata della verità. Gli enti extramentali costituiscono invece il fondamento e la causa della verità presente nell'intelletto, in virtù della loro essenza e, in particolare, del loro essere, ai quali le due operazioni intellettive, rispettivamente, devono conformarsi affinché l'uomo possieda una vera conoscenza di essi.

L'intelletto umano, tuttavia, non è il solo intelletto con il quale le cose si rapportano: in termini di adeguazione e conformità, esse sono posizionate tra l'intelletto umano e l'intelletto divino, e si definiscono vere rispetto ai due intelletti, con i quali intrattengono relazioni di diverso tipo. Come osservato precedentemente, infatti, le cose sono misurate dall'intelletto divino, dal quale dipendono quanto alla propria esistenza, e fungono invece da misura per l'intelletto umano, la cui conoscenza di esse dipende dall'esistenza stessa delle cose. Dalla configurazione di queste relazioni basate su rapporti di dipendenza, le cose si trovano in una relazione reale rispetto all'intelletto divino, e in una relazione puramente di ragione rispetto all'intelletto umano. Quest'ultima relazione, infatti, non aggiunge niente di reale all'essere delle cose, la cui esistenza occorre a prescindere da una mente umana che la colga. La prima relazione è quindi essenziale per le cose, ed è definita da Tommaso *'per se'*, mentre la seconda relazione, ovvero quella rispetto all'intelletto umano, si configura come una relazione *'per accidens'*, che non riguarda in alcun modo l'essere stesso delle cose, ma soltanto un certo aspetto, cioè il loro essere conosciute – aspetto, questo, che non è intrinseco ed essenziale alla loro natura⁸¹.

Il rapporto maggiormente fondamentale, allora, è quello tra le cose e l'intelletto divino, mentre quello tra cose e intelletto umano è secondario, se inteso dalla prospettiva dell'essere delle cose. Ora, entrambi sono descritti come rapporti di adeguazione o conformità: le cose si dicono conformi all'idea divina loro corrispondente, e conformabili all'intelletto umano, qualora siano in grado di produrre in esso una conoscenza conforme al loro essere. Tali rapporti possono essere descritti anche da una prospettiva che concerne le sole cose in quanto termine della relazione di adeguazione, ossia dal punto di vista della loro forma sostanziale. Infatti, nella relazione con l'intelletto divino, le cose sono vere nel senso che imitano l'esemplare che le riguarda, frutto della mente di Dio, attraverso la forma propria della loro essenza; nella relazione con l'intelletto umano, esse sono vere se sono tali da indurre una vera apprensione di se stesse nell'intelletto in virtù della loro forma, la quale deve essere poi correttamente

⁸¹ ST, I, q. 16, a. 1, p. 206: «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».

assimilata a opera della prima operazione intellettuale⁸². In entrambi i tipi di rapporto, le cose sono in grado di stabilire una corretta relazione di adeguazione con l'uno e l'altro intelletto grazie alla forma sostanziale propria della loro essenza, e, in questo modo, per Tommaso è possibile attribuire la verità anche agli enti stessi⁸³.

La verità delle cose, dunque, include nella propria *ratio* l'entità delle cose stesse, e, in qualità di trascendentale relazionale, va ad aggiungere una relazione – la relazione di adeguazione – rispetto all'intelletto umano o divino⁸⁴. In base all'intelletto con il quale la relazione si instaura, la verità è attribuibile alle cose in modo principale o secondario: quando si tratta dell'intelletto umano, l'attribuzione della verità è secondaria, a causa della non essenzialità di questo tipo di relazione; quando, invece, si tratta dell'intelletto divino, l'attribuzione è primaria (*per prius*) e principale in virtù del carattere essenziale e reale di questa relazione dal punto di vista delle cose, e si configura come una sorta di proprietà delle cose stesse. In assenza, infatti, di un intelletto umano, le cose possono dirsi ugualmente vere in virtù del loro rapporto con l'intelletto divino, che conferisce loro l'esistenza e una natura che corrisponde alle idee divine (una natura che è 'vera'). Se invece, per impossibile, non vi fosse neanche l'intelletto divino, le cose non potrebbero in alcun modo dirsi vere, mancando quel termine della relazione di adeguazione che è essenziale per la verità delle cose⁸⁵.

⁸² QDV, q. 1, a. 2, p. 9, lin. 97-110: «Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur; secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera, in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum, ut patet per Anselmum in libro De veritate et per Augustinum in libro De vera religione, et per Avicennam in diffinitione inducta, scilicet: veritas cuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei; secundum autem adaequationem ad intellectum dicitur res vera, in quantum est nata de se facere veram aestimationem»; *ivi*, a. 8, p. 27, lin. 97-107: «In rebus creatis invenitur veritas in rebus et in intellectu, ut ex dictis patet: in intellectu quidem secundum quod adaequatur rebus quarum notionem habet; in rebus autem secundum quod imitantur intellectum divinum, qui est earum mensura, sicut ars est mensura omnium artificiatorum; et alio modo secundum quod sunt natae facere de se veram apprehensionem in intellectu humano, qui per res mensuratur, ut dicitur X Metaphysicae».

⁸³ Anche per Giovanni esistono dei modi in cui le cose possono dirsi vere. La verità propria delle cose è quella che inerisce loro in quanto cause del vero (rispetto alla verità dell'intelletto umano), e in quanto effetti del vero (rispetto alla verità dell'intelletto divino). Cfr. Ioannes de Neapoli, QD 31, *punctum* 2, p. 267b: «In aliquo autem [veritas] est sicut in causa, et sic est in rebus naturalibus respectu intellectus nostri: ex hoc enim quod res est vel non est, oratio etiam interius a nobis concepta dicitur vera vel falsa, ut dicitur in Praedicamentis. Omnis enim res quantum ad entitatem suam nata est facere quantum est ex se veram de se aestimationem, et quantum ad hoc dicitur vera. [...] Tertio modo dicitur esse veritas in aliquo ut in effectu. Et quia omnis effectus secundum quod huiusmodi imitatur causam suam, haec veritas consistit in imitatione quadam, et talis veritas dicitur esse in rebus artificialibus, in quantum imitantur veritatem artis artificis [...]. Et similiter dicitur esse veritas in omnibus rebus naturalibus, in quantum imitantur veritatem secundum suam speciem et entitatem ideae, sive artis divini intellectus».

⁸⁴ QDV, q. 1, a. 8, p. 27, lin. 107-115: «Res autem existens extra animam, per formam suam imitatur artem divini intellectus, et per eandem nata est facere veram apprehensionem in intellectu humano, per quam etiam formam unaquaeque res esse habet; unde veritas rerum existentium includit in sui ratione entitatem earum, et superaddit habitudinem adaequationis ad intellectum humanum vel divinum».

⁸⁵ *Ivi*, a. 2, p. 9, lin. 113-120: «Prima autem ratio veritatis [*scil.* secundum adaequationem ad intellectum

Le cose possono inoltre dirsi vere in un modo che è loro intrinseco o estrinseco, in base alla questione della denominazione del predicato: quando diciamo che “una cosa x è vera”, la denominazione del predicato può essere intrinseca o estrinseca. Ciò significa che la predicazione della verità rispetto a quella certa cosa è resa possibile da una forma che inerisce alla cosa (denominazione intrinseca), o da una relazione che la cosa intrattiene con qualcosa d’altro, che, nella concezione di Tommaso, è l’intelletto (denominazione estrinseca). La questione riguarda la considerazione ontologica della verità, quella secondo cui la verità è attribuita agli enti. Vi è quindi una dimensione relazionale della verità rispetto all’intelletto, tale per cui le cose sono definite vere per denominazione estrinseca, ma vi è anche un senso secondo il quale il concetto di verità è connesso alla forma delle cose, ed emerge da essa, secondo una denominazione intrinseca⁸⁶.

Ora che abbiamo analizzato la nozione di verità dal punto di vista sia dell’intelletto, sia delle cose, possiamo procedere esaminando le classificazioni che Tommaso suggerisce per le sedi della verità, ossia per la tipologia di enti ai quali è possibile attribuire la predicazione di ‘vero’. Sino a questo punto, abbiamo visto che, per Tommaso, la verità ha una natura relazionale, e i termini in gioco nella relazione sono, da una parte, le cose, e, dall’altra, l’intelletto divino e l’intelletto umano. In che misura la verità esiste rispettivamente nei due termini della relazione, e quale può essere il criterio per stabilirne il modo e l’eventuale ordine gerarchico? Un primo aspetto da considerare è il fatto che, per Tommaso, il vero si predica di una molteplicità di enti in modo analogico. A differenza della predicazione univoca, nella quale ciò che si predica di cose diverse si trova in ognuna di esse secondo un identico significato, nella predicazione analogica il predicato si attribuisce secondo il significato più proprio a una sola delle cose di cui si predica. Da questo significato, tutte le altre cose ricevono il medesimo predicato, pur non essendo dette tali in modo identico (univoco, appunto)⁸⁷. Questo secondo

divinum] per prius inest rei quam secunda [*scil.* secundum adaequationem ad intellectum humanum], quia prius est eius comparatio ad intellectum divinum quam humanum; unde, etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res verae dicerentur in ordine ad intellectum divinum. Sed si uterque intellectus, rebus remanentibus per impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo ratio veritatis remaneret».

⁸⁶ *Ivi*, a. 4, p. 14, lin. 200-209: «Denominantur autem res verae a veritate quae est in intellectu divino vel in intellectu humano, sicut denominatur cibus sanus a sanitate quae est in animali, et non sicut a forma inhaerente; sed a veritate quae est in ipsa re, quae nihil aliud est quam entitas intellectui adaequata, vel intellectum sibi adaequans, denominatur sicut a forma inhaerente, sicut cibus denominatur sanus a qualitate sua, a qua sanus dicitur».

⁸⁷ ST, I, q. 16, a. 6, p. 213: «Quando aliquid praedicatur univoce de multis, illud in quolibet eorum secundum propriam rationem invenitur, sicut animal in qualibet specie animalis. Sed quando aliquid dicitur analogice de multis, illud invenitur secundum propriam rationem in uno eorum tantum, a quo alia denominantur. Sicut sanum dicitur de animali et urina et medicina, non quod sanitas sit nisi in animali tantum, sed a sanitate animalis denominatur medicina sana, inquantum est illius sanitatis effectiva, et urina, inquantum est illius sanitatis

caso è il caso della verità: la verità, in quanto modo comune dell'essere (come trascendentale relazionale), si predica di una molteplicità di enti, ma non di tutti allo stesso modo, cioè si predica in modo analogico.

Quale criterio possiamo utilizzare per identificare quell'ente di cui il predicato '*verum*' può dirsi secondo il significato più proprio? Nel *De veritate*, Tommaso spiega che il primato spetta a ciò in cui la natura di ciò che si predica – in questo caso, del vero – trova la sua completezza. È quindi necessario individuare ciò che costituisce il termine nel quale la verità giunge a compimento. Ora, nel rapporto tra cose e intelletto umano, l'anima è quel luogo in cui termina, e quindi si completa, l'operazione cognitiva che consente di conoscere le cose, e attraverso il cui corretto funzionamento si stabilisce la relazione di adeguazione che definisce la verità. Per questa ragione, la verità giunge al suo massimo compimento nell'anima umana, in particolare nell'intelletto, e si predica dunque in primo luogo (*per prius*) di questo, e in modo derivato (*per posterius*) delle cose, che, tramite il loro essere e l'essenza, costituiscono la causa della verità dell'intelletto⁸⁸.

Un'ulteriore distinzione di cui Tommaso si serve per la classificazione delle sedi della verità è quella tra verità intesa in senso proprio (*proprie*) e in senso improprio (*improprie*). La natura intellettuale, sia essa divina o umana, ospita la verità propriamente, poiché è nell'intelletto che la natura della verità può perfezionarsi. Nell'intelletto divino ciò avviene in modo primario, oltre che proprio, perché dalla verità dell'intelletto divino dipende la verità di tutte le creature, a causa della loro dipendenza ontologica da Dio; nell'intelletto umano avviene in modo proprio, ma secondario, perché anch'esso, al pari di ogni entità creata, deve il proprio essere e la propria verità alla mente divina. Le cose, invece, poiché si dicono vere quando considerate nella loro relazione con un intelletto, sono sede della verità in senso improprio e secondario⁸⁹.

significativa. Et quamvis sanitas non sit in medicina neque in urina, tamen in utroque est aliquid per quod hoc quidem facit, illud autem significat sanitatem». Si veda anche: *In Sent.*, I, d. 19, q. 5, a. 1, p. 486: «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 inquantum est signum illius veritatis; de re autem dicitur, inquantum est causa».

⁸⁸ QDV, q. 1, a. 2, p. 9, lin. 57-80: «Cum verum dicatur per prius et posterius de pluribus, oportet quod de illo per prius dicatur in quo primo invenitur completa ratio veritatis. Complementum autem cuiuslibet motus vel operationis est in suo termino. Motus autem cognitivae virtutis terminatur ad animam: oportet enim quod cognitum sit in cognoscente per modum cognoscentis [...]. Res autem non dicitur vera nisi secundum quod est intellectui adaequata; unde per posterius invenitur verum in rebus, per prius autem in intellectu».

⁸⁹ *Ivi*, a. 4, p. 13, lin. 153-163: «Veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino, sicut sanitas in animali. In rebus autem aliis invenitur veritas per relationem ad intellectum, sicut et sanitas dicitur de quibusdam aliis in quantum sunt effectiva vel conservativa sanitatis animalis. Est ergo veritas in intellectu divino quidem

Per quanto riguarda la verità dell'intelletto umano, Tommaso specifica ulteriormente, come visto nella precedente sezione, il modo in cui la verità si trova nelle due operazioni intellettive, ponendolo a confronto con l'esistenza della verità nella facoltà sensitiva. Egli stabilisce quindi una classificazione più dettagliata circa la verità dell'anima umana, dove, primariamente e in senso proprio, la verità esiste nell'operazione del comporre e del dividere; impropriamente e secondariamente, essa esiste nell'operazione deputata a cogliere le essenze delle cose; infine, impropriamente, esiste anche nei sensi⁹⁰.

Per quanto riguarda, invece, la verità delle cose, da una parte, la verità è attribuita loro *improprie* e secondo una predicazione analogica, rispetto alla verità dell'intelletto; dall'altra, ciò non significa che la verità sia puramente estrinseca alle cose. Tommaso presenta una visione secondo la quale la verità inerisce intrinsecamente negli enti, da un lato, per la funzione della loro forma sostanziale, la quale, come visto, si rapporta sia con gli esemplari dell'intelletto divino, sia con l'intelletto umano, inducendolo a una vera comprensione; dall'altro, per il loro stesso essere, per quanto sia una verità meno perfetta rispetto a quella divina⁹¹. *Proprie*, tuttavia, la verità risiede nell'intelletto, cioè laddove essa trova il suo perfetto completamento. Ciononostante, Tommaso tiene insieme i due modi di considerare la verità rispetto alle cose, l'uno in senso epistemico, nel rapporto delle cose con un intelletto, e l'altro in senso ontologico, secondo la forma e l'essere che sono intrinseci alle cose stesse.

Tirando le fila del nostro discorso, sino a questo punto abbiamo definito la verità nella concezione di Tommaso, ci siamo focalizzati sulla verità dell'intelletto umano in rapporto alle diverse facoltà conoscitive, e abbiamo precisato secondo quali accezioni e distinzioni Tommaso

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». Si veda anche: ST, I, q. 16, a. 1, p. 207: «Sic ergo veritas principaliter est in intellectu; secundario vero in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum ut ad principium».

⁹⁰ Cfr. *Ivi*, a. 2, p. 208. Cfr. anche il precedente paragrafo, pp. 00-00. Questa la classificazione generale presentata da Tommaso nel *De veritate*: QDV, q. 1, a. 3, p. 11, lin. 65-77: «Verum per prius dicitur de compositione vel divisione intellectus; secundo dicitur de diffinitionibus rerum, secundum quod in eis implicatur compositio vera vel falsa; tertio de rebus secundum quod adaequantur intellectui divino, vel aptae natae sunt adaequari intellectui humano; quarto dicitur de homine, propter hoc quod electivus est verorum vel facit existimationem de se vel de aliis veram vel falsam per ea quae dicit vel facit. Voces autem eodem modo recipiunt veritatis praedicationem, sicut intellectus quos significant».

⁹¹ *In Sent.*, I, d. 19, q. 5, a. 2, ad 1, p. 492: «Aliquid dicitur secundum analogiam tripliciter [...]. 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 majoris 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 majoris perfectionis et minoris; ex quo sequitur cum non possint esse secundum unum esse utrobique, quod sint diversae veritates».

ritenga che la verità sia attribuibile anche alle cose. Ne è emersa una gerarchia alla cui sommità vi è la verità dell'intelletto divino, seguita dalla verità dell'intelletto umano (a sua volta declinata e differenziata rispetto alle due operazioni intellettive e al senso), e infine dalla verità degli enti. Giovanni, come vedremo, non propone una vera e propria gerarchia delle sedi della verità, e non si serve di distinzioni volte a individuare i luoghi propri e impropri, primari e secondari, della verità. Egli intende, piuttosto, evidenziare i modi peculiari in cui la verità può dirsi esistere in entità diverse, come gli enunciati, le cose e l'intelletto. Il modo associato all'intelletto, che Giovanni definisce '*formaliter*', è quello che Giovanni considera il più interessante, perché gli consente di approfondire un punto saliente del dibattito del periodo sulla verità, ossia le modalità di esistenza della verità nell'intelletto. In quanto segue, ci concentreremo sui diversi significati che Tommaso e Giovanni attribuiscono a questo termine. Ciò ci consentirà di concludere l'analisi delle categorie che Tommaso utilizza per parlare della verità, e gettare uno sguardo preliminare alla direzione in cui Giovanni orienta la sua riflessione sulla verità.

1.1.5.1 La verità e l'utilizzo del termine '*formaliter*'

Uno dei modi in cui il vero può dirsi esistere è il modo formale, che Tommaso descrive utilizzando il termine '*formaliter*'. Tale termine è di fondamentale importanza nella riflessione sulla verità di Giovanni, il quale, nelle *Quaestiones disputatae*, dedica una questione a trattare della verità che esiste nell'intelletto umano proprio secondo questa modalità. Indagando l'avverbio '*formaliter*', intendiamo chiarire, in primo luogo, se Giovanni e Tommaso attribuiscono il medesimo significato a questo termine, e, in secondo luogo, in che modo i due autori si servano di questo termine rispetto alla nozione di verità. Per quanto riguarda la concezione di Tommaso, mi servirò principalmente delle sue *Quaestiones disputatae de veritate*, non perché sia la sola opera in cui tale termine ricorre⁹², ma perché le sue questioni sulla verità mostrano un'ampia varietà di esempi, sufficiente per comprendere le sfumature di significato nei diversi contesti in cui Tommaso ne fa uso. Tra questi, inoltre, compaiono esempi relativi al concetto di 'vero', che sono quindi di particolare interesse per questo studio sulla verità, e per la comparazione con l'uso di Giovanni.

Nella maggior parte dei casi, Tommaso utilizza il termine '*formaliter*' per riferirsi

⁹² Il termine '*formaliter*' è utilizzato nell'intera opera di Tommaso. Nella riflessione che segue, incentrata sul *De veritate*, riporteremo, a titolo esemplificativo, anche alcuni casi tratti da altre opere.

all'esistenza di una forma nelle cose, in quanto principio loro intrinseco. A questo termine egli attribuisce quindi il significato di 'come una forma' (*ut forma*), traducibile anche con le espressioni 'secondo ciò che si confà alla forma', o 'a causa della forma', riferendosi al modo in cui qualcosa esiste in virtù di una forma. Ad esempio, nel secondo articolo della questione 28 del *De veritate*, in cui Tommaso sta discutendo se la grazia sia necessaria per liberarsi dal peccato, Tommaso afferma che la grazia non rimuove la colpa come farebbe una causa efficiente, bensì *formaliter*. Ciò significa che la grazia si comporta al modo di una forma, andando a informare il soggetto che precedentemente era informato dalla forma della colpa: in tal modo, la forma della grazia si sostituisce alla forma della colpa, come avviene con la forma della salute quando prende il posto di quella della malattia, in un corpo che diviene così sano⁹³.

⁹³ QDV, q. 28, a. 2, ad 9, p. 823, lin. 286-296: «Ad nonum dicendum quod gratia quae est et inest culpam expellit, non eam quae est, sed quae non est, prius autem erat. Non enim expellit culpam per modum causae efficientis (sic enim oporteret quod ageret in culpam existentem ad ipsius expulsionem, sicut ignis agit in aerem existentem ad eius corruptionem), sed expellit culpam formaliter. Ex hoc enim ipso quod informat subiectum, sequitur quod culpa in subiecto non sit, sicut patet de sanitate et infirmitate». Seguono ulteriori luoghi delle *Quaestiones de veritate*, in cui Tommaso utilizza il termine '*formaliter*' per riferirsi all'esistenza di una forma nelle cose: *ivi*, q. 14, a. 3, arg. 4, p. 445, lin. 27-34: «Sed contra, distinctio habituum et actuum attenditur penes distinctionem obiectorum formalem, non autem materiale: alias visus et auditus essent eadem potentiae, quia contingit esse idem audibile et visibile. Sed quantumcumque sit idem re id quod est bonum et id quod est verum, alia tamen est ratio veri et alia ratio boni formaliter»; *ivi*, q. 21, a. 4, arg. 2, p. 600, lin. 15-22: «Quandocumque aliquid denominatur aliquale ex solo respectu ad alterum, non denominatur tale per aliquid sibi formaliter inhaerens, sed per id quod est extra ipsum, ad quod refertur; sicut urina, quae dicitur esse sana ex hoc quod significat sanitatem animalis, non denominatur sana ab aliqua sanitate sibi inhaerente, sed a sanitate animalis quam significat»; *ivi*, p. 602, lin. 206-217: «Si prima bonitas sit effectiva omnium bonorum, oportet quod similitudinem suam imprimat in rebus effectis; et sic unumquodque dicitur bonum sicut forma inhaerente per similitudinem summi boni sibi inditam, et ulterius per bonitatem primam, sicut per exemplar et effectivum omnis bonitatis creatae. Et quantum ad hoc opinio Platonis sustineri potest. Sic igitur dicimus secundum communem opinionem quod omnia sunt bona creata bonitate formaliter sicut forma inhaerente, bonitate vero increata sicut forma exemplari». Tale uso del termine compare anche in altre opere di Tommaso, dalle quali menzioniamo alcuni casi: *In Sent.*, I, d. 17, q. 1, a. 1, ad 2, p. 395: «Ad secundum dicendum quod anima comparatur ad corpus non tantum ut causa agens, secundum quod est motrix corporis, sed etiam ut forma; unde formaliter seipsa facit vivere corpus, secundum quod vivere dicitur esse viventium»; *In Sent.*, II, d. 26 q. 1, a. 5, ad 2, p. 681: «Ad secundum dicendum quod gratia operans secundum unam acceptionem dicitur operari in anima, non effective, sed formaliter, secundum quod quaelibet forma facit esse aliquod in subiecto, sicut albedo facit esse album; unde per hunc modum gratia dicitur operans, quia formaliter hominem Deo gratum facit». *ST*, I, q. 79 a. 4, p. 267: «Nulla autem actio convenit alicui rei, nisi per aliquod principium formaliter ei inhaerens»; *ivi*, III, q. 2 a. 5, ad 3, p. 35: «Alio modo est aliquid principium vitae formaliter. Cum enim vivere viventibus sit esse, ut dicit Philosophus, in II De anima, sicut unumquodque formaliter est per suam formam, ita corpus vivit per animam. Et hoc modo non potuit corpus vivere per verbum, quod non potest esse corporis forma»; *Quaestiones disputatae de anima*, a. 14, in *Quaestiones disputatae. Volumen II*, P. Bazzi, M. Calcaterra, T. S. Centi, E. Odetto, P. M. Pession (a cura di), Marietti, Roma 1965, p. 334: «Principium intellectivum quo homo intelligit non est aliqua substantia separata, sed est aliquid formaliter inhaerens homini, quod est anima, vel pars animae». Nella *Sententia ethicorum*, Tommaso utilizza il termine '*formaliter*' riferendosi a una perfezione formale, intesa secondo una duplice accezione: da una parte, si riferisce a una forma intrinseca a un ente, e dall'altra a un fine estrinseco, che sopravviene all'essenza di un ente, senza appartenere né scaturire direttamente da essa. Cfr. *Sententia Libri Ethicorum*, 10, 6, in *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. XXLVII, vol. II, Ad Sanctae Sabinae, Roma 1969, p. 569, lin. 103-114: «Delectatio perficit operationem non effective, sed formaliter; est autem duplex formalis perfectio. Una quidem intrinseca, quae constituit essentiam rei. Alia autem quae supervenit rei in sua specie constitutae. Dicit ergo quod delectatio perficit operationem non sicut habitus qui inest, id est non sicut forma intrans essentiam rei,

Nella prima questione del *De veritate* (q. 1, a. 1), l'uso del termine '*formaliter*' da parte di Tommaso è particolarmente significativo, poiché viene impiegato entro la discussione sulla verità umana. Qui Tommaso sta spiegando, come abbiamo già osservato precedentemente⁹⁴, che la conoscenza umana è causata da una somiglianza che si stabilisce tra il soggetto conoscente e la cosa conosciuta, somiglianza che avviene dal punto di vista formale, ossia la forma della cosa conosciuta viene ricevuta e assimilata dalle facoltà conoscitive umane, restando numericamente distinta dalla forma della cosa extramentale. Tommaso definisce poi il modo in cui la natura del vero si perfeziona: essa si perfeziona nell'adeguazione tra l'intelletto e la cosa conosciuta, in modo formale (*formaliter*), vale a dire che il vero, considerato in quanto proprietà trascendentale dell'essere, è perfetto quando vi è conformità tra intelletto e cosa⁹⁵. È importante notare l'uso dell'espressione '*ratio veri*', anziché '*ratio veritatis*': Tommaso attribuisce il termine '*formaliter*' al modo in cui si perfeziona non la verità, che egli definisce come una relazione di adeguazione, bensì il vero in quanto trascendentale, che, come visto, si aggiunge al concetto di 'ente'. Tommaso si riferisce alla forma del vero, ossia alla natura che lo caratterizza di aggiungere all'ente una relazione di conformità⁹⁶. Questo uso dell'avverbio *formaliter* non può essere incluso entro i casi che si riferiscono all'esistenza di una forma in una cosa, poiché il vero in quanto proprietà trascendentale dell'essere non è un ente in senso stretto, avente una sua forma. In un senso blando, allora, il termine '*formaliter*' potrebbe indicare la realizzazione della perfezione del vero, 'al modo di una forma', secondo la connessione tra forma e finalità: la forma è infatti quel principio che definisce il fine di un ente, il cui compimento porta alla perfezione dell'ente in questione⁹⁷. In questo caso, si tratterebbe della perfezione del 'vero in quanto vero', rispetto, cioè, alla sua stessa nozione.

Quanto alla definizione di verità, Tommaso non afferma in modo esplicito nelle sue opere che la verità esiste *formaliter* nell'intelletto, tesi che è invece centrale nella riflessione di

sed [ut] quidam finis, id est quaedam perfectio superveniens, sicut pulchritudo supervenit iuvenibus non quasi existens de essentia iuventutis, sed quasi consequens bonam dispositionem causarum iuventutis».

⁹⁴ Sul rendersi simile, da parte del soggetto conoscente, alla cosa conosciuta, si veda la presente parte, a pp. 00-00.

⁹⁵ QDV, q. 1, a. 1, pp. 5-6, lin. 162-170: «Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis: sicut visus per hoc quod disponitur secundum speciem coloris cognoscit colorem. 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».

⁹⁶ *Ibidem*, lin. 170-172: «Hoc est ergo quod addit verum super ens, scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus».

⁹⁷ ST, I, q. 5, a. 5, p. 63: «Ad formam autem consequitur inclinatio ad finem, aut ad actionem, aut ad aliquid huiusmodi, quia unumquodque, in quantum est actu, agit, et tendit in id quod sibi convenit secundum suam formam».

Giovanni, come avremo modo di vedere nella Seconda Parte. Giovanni utilizza il termine secondo due accezioni. Una è simile all'accezione di Tommaso secondo la quale l'avverbio '*formaliter*' si riferisce al modo di una forma in una cosa. Nell'escludere che la verità formalmente intesa risieda nelle cose, Giovanni spiega che può dirsi formalmente (*formaliter*) vero solo ciò rispetto a cui a tutte le altre cose è attribuibile il vero, che per Giovanni, come vedremo, corrisponde all'intelletto. Così descritto, il termine '*formaliter*' si riferisce al vero inteso come forma dell'intelletto, quell'ente in virtù del quale le cose da esso conosciute possono dirsi vere⁹⁸. La seconda accezione impiegata da Giovanni si riferisce invece al modo specifico in cui la verità esiste nell'intelletto, e differisce quindi dall'uso di Tommaso. Per Giovanni, come vedremo, il senso formale è il modo proprio di descrivere l'esistenza della verità, intesa come rettitudine di un atto d'intendere, nell'intelletto⁹⁹.

Se l'accezione di cui fa uso Tommaso è adatta a descrivere una modalità di esistenza che dipende da una forma, e ciò può riguardare tanto la forma del vero, quanto la forma di qualsiasi altro ente, l'accezione peculiare adottata da Giovanni descrive invece il modo di esistere che è proprio della verità intesa come adeguazione o rettitudine di un atto d'intendere. Da una parte, nella concezione di Tommaso, il termine deve essere inteso in modo letterale: '*formaliter*' significa 'rispetto a una forma'. Dall'altra, nella concezione di Giovanni, il riferimento a una forma si ha solo in senso blando, quando l'intelletto è definito *verum*. In tutti gli altri casi, l'avverbio '*formaliter*' sembra usato per denotare il modo peculiare in cui la verità si colloca nell'intelletto, in quanto relazione di adeguazione.

1.1.6 La verità degli enunciati su cose inesistenti

Abbiamo visto che la verità, per Tommaso, ha sede, oltre che nell'intelletto divino e in quello umano, nella molteplicità degli enti extramentali. Per arrivare a questa conclusione si deve tener conto, da una parte, delle distinzioni introdotte da Tommaso, che descrivono i diversi modi di attribuzione della verità alle cose, e, dall'altra, dell'emergere della verità intesa come

⁹⁸ Ioannis de Neapoli, QD 31, *punctum* 2, p. 268a: «Sicut illud est formaliter sanum in ordine ad quod omnia alia dicuntur sana, sic illud est formaliter verum in ordine ad quod omnia dicuntur vera. Sed huiusmodi est intellectus».

⁹⁹ Nella questione disputata 31, Giovanni si occupa fin dal principio, come detto, della sola verità dell'intelletto umano. Occorre, però, notare che, in una questione quodlibetale che Giovanni aveva precedentemente dibattuto sulla verità esistente in maniera formale (*formaliter*), egli aveva già proceduto all'attribuzione di tale verità soltanto all'intelletto (si veda Ioannes de Neapoli, *Quodlibeta*, 6, q. 17, ms. Tortosa, Biblioteca Capitulare, 244, ff. 79vc-81ra – da qui in poi abbreviato come *Quod.*). Il quesito che Giovanni si pone nella questione disputata 31 riguarda la specificazione ulteriore del modo, soggettivo (*subiective*) o oggettivo (*obiective*), nel quale la verità esiste formalmente nell'intelletto.

relazione di adeguazione tra l'intelletto e le cose. A questo punto, possiamo domandarci: le cose con cui l'intelletto si relaziona sono sempre le cose esistenti nel mondo esterno? Il vero può predicarsi di entità che non hanno una controparte nel mondo esterno? E, se ciò è possibile, come si configura la verità come relazione di adeguazione, la quale, secondo Tommaso, ha il suo fondamento nell'essere (*esse*) delle cose? Vedremo che la risposta a queste questioni deve essere qualificata, perché in alcuni casi possiamo avere enunciati veri che vertono però su cose inesistenti. Per esplorare tali questioni, possiamo considerare la verità di enunciati che vertono su tre classi di cose inesistenti (*non entia*): le negazioni (ad esempio "Socrate non è seduto"), le privazioni (ad esempio "la cecità è nell'occhio"), e gli enti fittizi (ad esempio "la chimera è un mostro")¹⁰⁰. Tommaso discute della possibilità di questi enti inesistenti, o non-enti, al principio del *De ente et essentia*, nel *Commento alle Sentenze* (I, d. 19, q. 5, a. 1), nel *De veritate* (q. 1, aa. 1, 5, 8; q. 2, a. 15), e nella *Summa theologiae* (I, q. 16, a. 3; q. 17, a. 4).

La prima difficoltà che si presenta nel guardare a questi tipi di enunciato, tenendo a mente la relazione di adeguazione tra l'intelletto e la cosa descritta da Tommaso per definire la verità, è che viene a mancare uno degli estremi della relazione, ossia la cosa. Manca, così, il fondamento causale della verità, cioè l'*esse* della cosa, per il principio secondo il quale, da ciò che una cosa è o non è, deriva la verità o falsità del giudizio formulato dall'intelletto. A questo proposito, Tommaso precisa che non è considerabile 'ente' soltanto l'essere appartenente alle dieci categorie aristoteliche, ma, in un secondo senso, può dirsi 'ente' tutto ciò su cui si può formare un enunciato affermativo, anche se non esistente nel mondo esterno. L'esempio che Tommaso menziona è proprio quello delle negazioni e privazioni¹⁰¹. Questi enti sono definiti '*entia rationis*', enti di ragione, che non esistono fuori dall'anima, ma soltanto nella comprensione dell'intelletto. Sebbene ontologicamente diversi dagli enti reali, per Tommaso essi hanno comunque lo statuto di 'ente' di un certo tipo, e in questo modo è salvaguardato il

¹⁰⁰ Su questo tipo di enunciati nella concezione di Tommaso, si possono vedere Perler, *Theorien der Intentionalität* cit.; G. Wasserman, *Thomas Aquinas on Truths about Nonbeings*, in «Proceedings of the American Catholic Philosophical Association», 80, 2006, pp. 101-113; G. Galluzzo, *Aquinas on Mental Being*, in «Quaestio», 10, 2010, pp. 83-97; Müller, *Adaequatio as Assimilatio* cit., pp. 363-371.

¹⁰¹ *De ente et essentia*, c. 1, in *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. XLIII, Ad Sanctae Sabinae, Roma 1976, p. 369, lin. 1-13: «Sciendum est igitur quod, sicut in V Metaphysicae Philosophus dicit, ens per se dicitur dupliciter, uno modo quod dividitur per decem genera, alio modo quod significat propositionum veritatem. Horum autem differentia est quia secundo modo potest dici ens omne illud, de quo affirmativa propositio formari potest, etiam si illud in re nihil ponat. Per quem modum privationes et negationes entia dicuntur; dicimus enim quod affirmatio est opposita negationi et quod caecitas est in oculo. Sed primo modo non potest dici ens nisi quod aliquid in re ponit. Unde primo modo caecitas et huiusmodi non sunt entia»; *Sententia libri Metaphysicae*, V, lec. IX, p. 239, n. 896: «Sed, quia aliquid, quod est in se non ens, intellectus considerat ut quoddam ens, sicut negationem et huiusmodi, ideo quandoque dicitur esse de aliquo hoc secundo modo, et non primo».

fondamento della verità nell'*esse*¹⁰². L'*esse* di questi enti si trova quindi nell'intelletto, e non nelle cose del mondo esterno, ma poiché per Tommaso la verità giunge a pieno compimento nell'intelletto, la loro esistenza nell'intelletto è sufficiente per far scaturire la verità¹⁰³.

Tommaso riconosce, tuttavia, che gli enti di ragione non si rapportano alla verità allo stesso modo degli enti reali¹⁰⁴. Se, infatti, gli enti reali possiedono una forma che viene assimilata durante il processo conoscitivo umano, e che, d'altra parte, causa prima il rendersi simile e poi l'adeguarsi a essa da parte dell'intelletto, gli enti di ragione non la possiedono. La verità di enunciati su enti di ragione, come enunciati di privazioni e negazioni, non hanno quindi nella propria natura sia l'entità della cosa, sia la relazione all'intelletto, poiché l'entità è inesistente, e non è in virtù di essa che può stabilirsi l'adeguazione con l'intelletto. Nella natura di questo tipo di verità è inclusa soltanto l'adeguazione da parte dell'intelletto¹⁰⁵.

Vi è però un altro tipo di causalità, diversa dalla causalità efficiente, che caratterizza gli

¹⁰² ST, I, q. 16, a. 3, ad 2, p. 210: «Non ens non habet in se unde cognoscatur, sed cognoscitur in quantum intellectus facit illud cognoscibile. Unde verum fundatur in ente, in quantum non ens est quoddam ens rationis, apprehensum scilicet a ratione»; QDV, q. 1, a. 1, ad 7, p. 7, lin. 258-269: «Verum non est in plus quam ens; ens enim aliquo modo acceptum dicitur de non ente, secundum quod non ens est apprehensum ab intellectu; unde in IV Metaphysicae, dicit philosophus, quod negatio vel privatio entis uno modo dicitur ens; unde Avicenna etiam dicit in principio suae Metaphysicae, quod non potest formari enuntiatio nisi de ente, quia oportet illud de quo propositio formatur, esse apprehensum ab intellectu; ex quo patet quod omne verum est aliquo modo ens».

¹⁰³ In Sent., I, d. 19, q. 5, a. 1, ad 5, p. 489: «Secundum Avicennam, tract. II Metaph. cap. I, de eo quod nullo modo est, non potest aliquid enuntiari; ad minus enim oportet quod illud, de quo aliquid enuntiatur, sit apprehensum; et ita habet aliquod esse ad minus in intellectu apprehendente; et ita constat quod semper veritati respondet aliquod esse; nec oportet quod semper respondeat sibi esse in re extra animam, cum ratio veritatis compleatur in ratione animae».

¹⁰⁴ QDV, q. 1, a. 5, ad 8, p. 20, lin. 324-327: «Quamvis enuntiatio vera fiat de ente et de non ente, non tamen ens et non ens eodem modo se habent ad veritatem».

¹⁰⁵ Ivi, ad 2, p. 19, lin. 269-290: «Extra animam duo invenimus, scilicet rem ipsam, et negationes et privationes rei, quae quidem duo non eodem modo se habent ad intellectum. Res enim ipsa ex specie quam habet, divino intellectui adaequatur, sicut artificiatum arti; et ex virtute eiusdem speciei nata est sibi intellectum nostrum adaequare, in quantum, per similitudinem sui receptam in anima, cognitionem de se facit. Sed non ens extra animam consideratum, neque habet aliquid unde intellectui divino coaequetur, neque unde cognitionem sui faciat in intellectu nostro. Unde quod intellectui cuicumque aequetur non est ex ipso non ente, sed ex ipso intellectu, qui rationem non entis accipit in se ipso. Res ergo, quae est aliquid positive extra animam, habet aliquid in se unde vera dici possit. Non autem non esse rei, sed quidquid veritatis ei attribuitur est ex parte intellectus. Cum dicitur ergo: veritatem non esse, est verum, cum veritas quae hic significatur sit de non ente, nihil habet nisi in intellectu»; Ivi, q. 1, a. 8, pp. 27-28, lin. 115-138: «Negationes vel privationes existentes extra animam non habent aliquam formam, per quam vel imitentur exemplar artis divinae, vel ingerant sui notitiam in intellectu humano; sed quod adaequantur intellectui, est ex parte intellectus, qui earum rationes apprehendit. Sic ergo patet quod cum dicitur lapis verus et caecitas vera, non eodem modo veritas se habet ad utrumque: veritas enim de lapide dicta claudit in sui ratione lapidis entitatem, et superaddit habitudinem ad intellectum, quae causatur etiam ex parte ipsius rei, cum habeat aliquid secundum quod referri possit; sed veritas dicta de caecitate non includit in se ipsam privationem quae est caecitas, sed solummodo habitudinem caecitatis ad intellectum; quae etiam non habet aliquid ex parte ipsius caecitatis in quo sustentetur, cum caecitas non aequetur intellectui ex virtute alicuius quod in se habeat. Patet ergo quod veritas in rebus creatis inventa nihil aliud potest comprehendere quam entitatem rei, et adaequationem rei ad intellectum vel adaequationem intellectus ad res vel ad privationes rerum»; ST, I, q. 16, a. 5, ad. 3, p. 212: «Ad tertium dicendum quod non ens et privationes non habent ex seipsis veritatem, sed solum ex apprehensione intellectus».

enti di ragione: è una causalità che Tommaso definisce ‘*quasi exemplaris*’, richiamando il modello della relazione di adeguazione, e che è dovuta al fatto che tali enti hanno un’esistenza fuori dall’anima (*extra animam*)¹⁰⁶. Sembra quindi che gli enti di ragione, che sono i soggetti di enunciati come negazioni e privazioni, abbiano sì un essere mentale, la cui verità si compie grazie alle operazioni intellettive, ma che, in un certo senso, abbiano anche un’esistenza diversa, *extra animam*.

Per comprendere meglio il tipo di esistenza degli enti di ragione, su cui si basa la possibilità di adeguazione da parte del nostro intelletto, occorre interrogarsi sul significato dell’espressione ‘*extra animam*’. Escludendo che Tommaso voglia riferirsi a un’esistenza reale, dal momento che è proprio su questo punto che si gioca la differenza tra enti di ragione ed enti reali, Gloria Wasserman propone un’interpretazione secondo la quale l’esistenza degli enti di ragione è detta essere ‘fuori dall’anima’ perché avente un fondamento in una cosa esterna, che chiama ‘*fundamentum in re*’¹⁰⁷. L’essere fuori dall’anima significherebbe essere indipendente da essa, non perché gli enti di ragione non siano prodotti dall’intelletto, ma perché possono rimandare in modo indiretto a cose esistenti fuori da esso. Questa interpretazione si accorda bene con enunciati di negazioni e privazioni; rimangono, invece, a mio avviso, alcuni problemi per quanto riguarda gli enti fittizi.

Sia la negazione sia la privazione possono essere infatti ricondotte a entità positive realmente esistenti, che fungono da loro fondamento. La negazione non consiste in una composizione, ma in una separazione di entità positive che nella realtà non si danno insieme, e la sua verità si fonda sulla verità di un altro enunciato positivo, che consente di escludere quella proprietà che viene negata nell’enunciato negativo¹⁰⁸. La verità dell’enunciato “Socrate non è seduto”, per esempio, ha il suo fondamento nell’esistenza del soggetto “Socrate”, nell’esistenza del predicato “essere seduto”, e la verità consiste nella separazione del soggetto e del predicato; inoltre, la verità risiede nell’enunciato che afferma uno stato di cose esistente diversamente, ad esempio “Socrate è in piedi”, o “Socrate è disteso”. Negare qualcosa significa che esiste un enunciato corrispettivo affermativo che è vero, e che ha per soggetto un ente reale. Il caso della

¹⁰⁶ QDV, q. 1, a. 8, ad 6, pp. 28-29, lin. 195-202: «Non esse non est causa veritatis propositionum negativarum quasi faciens eas in intellectu; sed ipsa anima hoc facit conformans se non enti, quod est extra animam; unde non esse extra animam existens, non est causa efficiens veritatis in anima, sed quasi exemplaris. Obiectio autem procedebat de causa efficiente».

¹⁰⁷ Cfr. Wasserman, *Thomas Aquinas on Truths about Nonbeings* cit., pp. 107-108.

¹⁰⁸ *In Sent.*, I, d. 19, q. 5, a. 1, ad 1, p. 488: «Et si in negativis sit veritas quae non consistit in compositione, sed in divisione, tamen veritas negative fundatur supra veritatem affirmative, cuius signum est quod nulla negativa probatur nisi per aliquam affirmationem».

privazione è analogo a quello della negazione, in quanto un enunciato privativo si riferisce all'assenza di un particolare soggetto o predicato: un esempio è quello della cecità, la quale non è identificabile positivamente, ma solo come privazione della vista. Essa è, cioè, un ente mentale riconducibile a un ente positivo extramentale, la vista, che viene negato. Vi è un riferimento indiretto a un'essenza realmente esistente, quella della vista, la quale funge da fondamento e da causa per la verità dell'enunciato "la cecità è nell'occhio"¹⁰⁹. La verità di enunciati negativi e privativi giunge a compimento solo nell'intelletto – i soggetti sono, infatti, enti di ragione prodotti dalla mente –, ma vi è comunque una base extramentale di riferimento che mantiene tali enunciati ancorati a cose reali, e che rende possibile la relazione di adeguazione tra l'intelletto e la cosa, in particolare, come visto, l'*esse* della cosa.

Diverso sembra essere il caso degli enti fittizi, come la chimera: Tommaso afferma che, tramite l'immaginazione, possiamo concepire la forma di questi enti¹¹⁰, e, nell'*Expositio libri Posteriorum*, offre una spiegazione della loro formazione che consiste nella conoscenza, da parte dell'intelletto, delle singole "parti" che compongono enti immaginari come la chimera e l'ircocervo, parti che corrispondono invece a enti reali. Tuttavia, non vi è alcun riferimento a una forma per così dire unitaria di un qualche ente positivo realmente esistente¹¹¹. Il processo di adeguazione sembra quindi difficilmente spiegabile, in assenza non solo di enti reali, ma anche di quel '*fundamentum in re*' che Wasserman individua nell'esistenza *extra animam* degli enti di ragione.

I casi degli enunciati su cose inesistenti costituiscono degli esempi che mettono in luce due punti della concezione della verità di Tommaso. In primo luogo, la verità non può dirsi intrinseca, neanche in modo improprio, a tutti i tipi di enti. Sono infatti esclusi gli enunciati che vertono su cose inesistenti, poiché non possiedono una vera e propria entità, se non in modo indiretto. In essi non si può quindi dire che la verità sia presente formalmente, secondo la prima accezione del termine '*formaliter*' che abbiamo distinto nella precedente sezione, ossia come

¹⁰⁹ ST, I, q. 17, a. 4, ad 2, p. 223: «Omnis privatio fundatur in subiecto quod est ens». Cfr. Galluzzo, *Aquinas on Mental Being* cit., p. 91.

¹¹⁰ QDV, q. 19, a. 1, p. 565, lin. 299-303: «Nec etiam imaginatio aut intellectus aliquam formam de novo componit nisi ex aliquibus praeexistentibus; sicut componit formam montis aurei ex praeexistentibus similitudinibus auri et montis».

¹¹¹ *Expositio libri Posteriorum*, 2, lect. 6, in *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. I, Vrin, Roma-Parigi 1989, p. 194, lin. 17-26: «Quia enim non entis non est aliquid quiditas vel essentia, de eo quod non est nullus potest scire 'quod quid est', sed potest scire significationem nominis, vel rationem ex pluribus nominibus compositam, sicut potest aliquis scire quid significat hoc nomen 'tragelaphus' vel 'ircocervus' (quod quidem est), quia significat quoddam animal compositum ex yrcro et cervo; sed impossibile est sciri 'quod quid est' ircocervi, quia nichil est tale in rerum natura».

modalità di esistenza dovuta alla forma delle cose dette vere. Tali enunciati, infatti, non si riferiscono a cose esterne reali aventi una forma. In secondo luogo, gli enunciati su cose inesistenti suggeriscono di osservare la concezione corrispondentista della verità adottata da Tommaso da una diversa prospettiva. Vi sono casi come quelli degli enunciati positivi su cose esistenti nel mondo esterno nei quali la corrispondenza avviene effettivamente tra l'intelletto e gli enti extramentali, ma vi sono altri casi in cui questo tipo di corrispondenza non si dà. Ad esempio, nei casi di negazioni e privazioni appena esaminati, l'adequazione rispetto al mondo extramentale si dà solo tramite riferimenti indiretti, e l'intelletto costituisce quasi esclusivamente il motore, per così dire, del processo di adeguazione¹¹².

Ma l'esempio che mette maggiormente in discussione il funzionamento della relazione di corrispondenza è quello degli enunciati che si riferiscono a enti fittizi, come la chimera. Sembra che, per spiegare la verità di enunciati di questo tipo, sia opportuno passare dal piano metafisico al piano semantico, e pensare a una relazione di corrispondenza che non riguarda l'intelletto e il mondo esterno, bensì l'intelletto e i suoi contenuti mentali (*entia rationis*), scomponendo questi ultimi in "parti" che siano conoscibili dall'intelletto.

Come si pone Giovanni rispetto alla verità di enunciati di questo tipo? Nella *quaestio disputata* 31, Giovanni accenna brevemente alla verità nei casi di enunciati contenenti privazioni e negazioni, e alla verità di enunciati riguardanti enti non esistenti¹¹³. Il suo riferimento è però sufficiente a comprendere che, nella sua concezione, essi rappresentano un esempio importante al fine di escludere le cose esterne dalla definizione di verità formalmente intesa. Secondo Giovanni, infatti, la definizione di verità deve essere tale da comprendere anche la verità di enunciati il cui soggetto non appartiene al mondo esterno. Si tratta di casi in cui gli enti in questione non appartengono a nessuna categoria, ma la verità di tali enunciati risulta essere, invece, una *res* di qualche tipo. Le cose esterne, per Giovanni, non possono essere l'unico tipo di ente che costituisce uno degli estremi della relazione di adeguazione nella quale consiste la verità. Occorrerà quindi chiarire, nel caso specifico di questo tipo di enunciati, quali siano i termini della relazione di corrispondenza. Chiariremo, inoltre, se la 'non esistenza' di alcuni enti a cui Giovanni si riferisce coincida con il modo in cui gli enti fittizi, come la chimera e l'ircocervo, non esistono, o se essa denoti l'esistenza di enti che non sono esistenti in atto, ma

¹¹² Gli enti di ragione, come visto, possono dirsi '*causa quasi exemplaris*' dell'adequazione, ma non causa efficiente, come invece avviene nella relazione tra l'intelletto e gli enti reali.

¹¹³ Cfr. Ioannes de Neapoli, QD 31, *punctum* 1, p. 265b.

che potrebbe esserlo, lo sono stati nel passato, o lo saranno nel futuro¹¹⁴.

1.2 Aspetti centrali della teoria della verità: da Tommaso a Giovanni di Napoli

Ricapitolando quanto è stato provato in questa Prima Parte, Tommaso delinea la sua teoria della verità a partire da un punto centrale: la relazione. L'aspetto relazionale emerge in ogni ambito della discussione sulla verità, e da qualsiasi prospettiva si intenda esaminare la questione. Nel corso di questa Prima Parte, abbiamo preso le mosse dalla celebre definizione di Tommaso secondo la quale la verità è una '*adaequatio rei et intellectus*', ossia una relazione di adeguazione tra una cosa e un intelletto, sia esso divino o umano. Tale relazione può essere studiata e descritta in diversi modi: come una commisurazione tra un misurante e una cosa misurata; come reale o di ragione, e accidentale o essenziale, sulla base dei diversi rapporti di dipendenza che si instaurano tra la cosa conosciuta e l'intelletto, divino o umano, con cui la cosa si rapporta. Se consideriamo, ad esempio, la relazione di adeguazione tra una rosa e l'intelletto divino, ossia l'adeguarsi della forma della rosa all'esemplare che di essa esiste nella mente divina, tale relazione è definita reale ed essenziale per la rosa, il cui essere dipende dalla forma presente nell'intelletto divino; la stessa relazione è invece di ragione per l'intelletto divino, non dipendendo esso dalla rosa, ma, al contrario, possedendo l'esemplare a cui la forma della rosa si adegua. Nella relazione di adeguazione tra la rosa e l'intelletto umano, invece, la relazione è reale per l'intelletto umano, la cui conoscenza vera della rosa dipende dalla rosa e ha il fondamento nell'essere della rosa, mentre è una relazione accidentale e di ragione per la rosa, il cui essere non dipende dall'intelletto umano, e la cui adeguazione può essere colta solo a un livello mentale.

L'aspetto relazionale è emerso anche dalla definizione della verità come concetto trascendentale, uno dei modi comuni dell'essere che aggiunge a esso una relazione rispetto ad altro (*ad aliud*), nello specifico, una relazione di adeguazione rispetto a un intelletto. Quando la relazione di adeguazione tra l'intelletto e la cosa conosciuta avviene correttamente, si ha una rettitudine. Tommaso utilizza la nozione di rettitudine secondo due sensi, uno che abbiamo definito 'ontologico' e uno 'relazionale'. In senso ontologico, la rettitudine è attribuita alle cose, quando sono adeguate alla forma che corrisponde loro nell'intelletto divino. In senso relazionale, la rettitudine coincide esattamente con la relazione di adeguazione tra la cosa e

¹¹⁴ Sulla concezione di Giovanni circa gli enunciati su cose inesistenti, si veda la Seconda Parte, pp. 130-133.

l'intelletto umano, quando questo conosce la cosa conformemente a come essa è. Questo secondo aspetto relazionale, che è l'aspetto privilegiato da Tommaso, è stato mostrato tramite l'esempio, particolarmente chiaro e significativo, della rettitudine degli enunciati, operando un confronto con la concezione di Anselmo, il quale invece attribuisce primariamente un senso ontologico alla nozione di rettitudine.

Ci siamo poi soffermati sulla verità dell'intelletto, e sul funzionamento della conoscenza rispetto alla relazione di adeguazione. Per Tommaso, la relazione di adeguazione non si dà sin dalla prima operazione intellettuale. Questa produce una somiglianza (*similitudo*) della cosa, la quale non soddisfa due requisiti che Tommaso pone affinché l'adeguazione possa avvenire. Per il primo requisito, gli estremi della relazione di adeguazione devono essere diversi, mentre, per il secondo, è l'essere della cosa che si pone in relazione con l'intelletto, e non la sua essenza. Posti questi assunti, la relazione di adeguazione si ha propriamente nella seconda operazione intellettuale, ossia nel giudizio. L'avvenuta adeguazione nella seconda operazione dell'intelletto costituisce, per Tommaso, una perfezione dell'intelletto stesso: avere una conoscenza vera del mondo corrisponde al raggiungimento della perfezione da parte del nostro intelletto.

Infine, abbiamo messo alla prova il funzionamento della relazione di adeguazione rispetto a enunciati che vertono su cose inesistenti nel mondo esterno, osservando il modo in cui l'adeguazione è possibile e lo statuto che Tommaso attribuisce agli enti contenuti in questo tipo di enunciati, e abbiamo delineato una gerarchia dei luoghi della verità, esaminando i modi con cui la verità come relazione di adeguazione può essere attribuita a diversi enti. Uno di questi modi è definito con il termine '*formaliter*', e indica l'esistenza della verità 'secondo il modo di una forma', cioè il vero inteso come attributo o proprietà (l'"essere vero") predicabile di un soggetto. Soffermarci su questa specifica modalità di esistenza è funzionale a introdurre la riflessione di Giovanni sulla verità, la quale è orientata in particolar modo allo studio della verità dell'intelletto, un tipo di verità che egli colloca entro una modalità di esistenza definita 'formale'.

Nella Seconda Parte di questo lavoro ci dedicheremo alla teoria della verità di Giovanni. Nel corso di questa Prima Parte, studiando i diversi aspetti della concezione di Tommaso, abbiamo di volta in volta accennato al modo in cui Giovanni affronta quelle stesse questioni, quando presenti nella sua riflessione, e abbiamo sollevato alcuni interrogativi a cui, nella Seconda Parte, intendiamo rispondere. Richiamiamo, rapidamente, gli elementi della teoria di Giovanni che abbiamo sino ad ora anticipato, e le questioni che saranno centrali nella Parte a

seguire.

La teoria di Giovanni è classificabile tra le cosiddette teorie corrispondentiste, dal momento che, come Tommaso, anche Giovanni definisce la verità come una relazione di adeguazione o conformità tra l'intelletto e la cosa che viene conosciuta. Vi sono, però, due punti che sanciscono una differenza tra la concezione di Giovanni e quella di Tommaso. Il primo risiede nell'inclusione dell'atto d'intendere nella definizione del concetto di verità, che si configura quindi come una definizione relazionale, ma dalla marcata connotazione epistemica. Intendo cioè dire che, per Giovanni, la riflessione sulla verità è inscindibile dallo studio dell'atto d'intendere e del funzionamento della conoscenza. Il secondo risiede nel poco interesse per l'esame della relazione di conformità vista dalla parte della cosa rispetto all'intelletto. Vedremo che Giovanni assegna un ruolo centrale all'atto d'intendere, mentre la cosa conosciuta, pur facendo parte della relazione di conformità, ha un peso limitato nella sua concezione.

Insieme alla nozione di adeguazione, Giovanni definisce la verità tramite le nozioni di rettitudine e perfezione: la verità è la rettitudine o perfezione di un atto d'intendere, quando conosce le cose così come esse sono. Giovanni prende le distanze dalla concezione ontologica che egli attribuisce alla concezione di *rectitudo* di Anselmo, secondo la quale la rettitudine consiste nella conformità rispetto a un principio, a favore di un'interpretazione che vuole evidenziare il conseguimento di una perfezione, da parte di un atto d'intendere, in virtù di una corretta relazione di adeguazione rispetto alla cosa conosciuta. Tale relazione di adeguazione, dalla parte dell'intelletto, è resa possibile da entrambe le operazioni intellettive: Giovanni non pone, come fa Tommaso, una distinzione tra le due operazioni nei termini della possibilità dell'adeguazione; Giovanni sottolinea la differenza tra l'operazione che forma i concetti semplici e l'operazione del giudizio soltanto per differenziare il modo in cui la verità può esistere, cioè soggettivamente (*subiective*) nella prima e nella seconda operazione, ma oggettivamente (*obiective*) solo nella seconda. La formulazione del giudizio assume anche per Giovanni una valenza particolare, che non è però determinante ad assegnare la possibilità dell'adeguazione solo alla seconda operazione intellettiva.

Infine, vedremo che Giovanni, come Tommaso, intende includere nella propria teoria della verità gli enunciati su cose inesistenti, negazioni e privazioni. Per comprendere il funzionamento della relazione di conformità in questo caso specifico, occorrerà capire quale sia la collocazione metafisica degli enti che non esistono nel mondo esterno, quali sono cioè i piani tra cui la relazione di corrispondenza sussiste. Attribuire una collocazione metafisica,

interna o esterna alla mente, alla cosa che viene conosciuta significa domandarsi se la teoria di Giovanni sia definibile, per così dire, come internalista o externalista, dal punto di vista del funzionamento della conoscenza, e questo costituirà uno dei nostri obiettivi primari nella Seconda Parte. Un altro obiettivo sarà chiarire la dimensione relazionale della teoria di Giovanni: il modo in cui Giovanni descrive la relazione di adeguazione tra l'intelletto e la cosa; in che senso un atto d'intendere può adeguarsi alla cosa conosciuta, e se vi sia una distinzione tra l'atto e il contenuto dell'atto; quale significato attribuire alla distinzione, posta da Giovanni, tra due rispetti (*respecta*) all'interno della definizione di verità. L'ultimo aspetto su cui ci soffermeremo riguarda la modalità di esistenza, soggettiva o oggettiva, della verità nell'intelletto. Si tratta di un punto assente nella discussione di Tommaso, ma centrale per gli autori a lui successivi. Secondo Giovanni, la verità esiste in modo soggettivo (*subiective*) in ogni facoltà conoscitiva, e può esistere in modo oggettivo (*obiective*) nell'intelletto componente e dividente, cioè nella formulazione del giudizio. Esamineremo il significato di questi termini nel dibattito sulla verità successivo a Tommaso, e rifletteremo sulle ragioni della posizione di Giovanni.

La mia analisi si concentrerà in particolare su autori domenicani, poiché questo aiuterà a definire con cura il significato della nozione di 'tomismo', che costituisce, come detto, un secondo obiettivo maggiore del presente lavoro. Ciò che emergerà da questo studio, e su cui rifletteremo specificatamente nella Terza Parte, è come, all'interno dell'Ordine domenicano, vi sia stata una polarizzazione delle posizioni sul tema della verità, che ha segnato una netta presa di distanza dalla concezione di Tommaso e dal dibattito sulla verità del tredicesimo secolo.

Seconda Parte

La concezione della verità secondo Giovanni di Napoli

2.1 Giovanni di Napoli: vita e opere

Prima di esaminare il tema centrale di questa parte, ossia la dottrina della verità di Giovanni, e in vista anche della discussione della categoria storiografica di ‘tomismo’ che faremo nella Terza Parte, è utile collocare l'autore nel suo contesto, presentando brevemente i fatti più rilevanti della vita di Giovanni¹¹⁵ e le sue opere¹¹⁶. Giovanni è un filosofo e teologo

¹¹⁵ Sulle notizie biografiche di Giovanni si possono vedere i seguenti studi, ordinati cronologicamente: C. J. Jellouschek, *Johannes von Neapel und seine Lehre vom Verhältnisse zwischen Gott und Welt: ein Beitrag zur Geschichte der ältesten Thomistenschule*, Mayer & Comp., Vienna 1918; M. Grabmann, *La scuola tomistica italiana nel XIII e principio del XIV secolo*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 15 (2/3), 1923, pp. 98-104; P. M. Schaff, *Jean de Naples*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, 8, Letouzey et Ané, Parigi 1923; C. J. Jellouschek, *Quaestio magistri Ioannis de Neapoli O. Pr. "Utrum licite possit doceri Parisius doctrina fratris Thomae quantum ad omnes conclusiones eius" hic primum in lucem edita*, in *Xenia Thomistica*, L. Theissling, S. Szabó (edd.), Typis Polyglottis Vaticanis, Roma 1925, pp. 73-104; P. Glorieux, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, vol. 1, Le Saulchoir, Kain 1925 («Bibliothèque thomiste», 5); vol. 2, Vrin, Parigi 1935 («Bibliothèque thomiste», 21); T. Kaeppli, *Note sugli scrittori domenicani di nome Giovanni di Napoli*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», 10, 1940, pp. 48-76; È. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1955; T. Kaeppli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, vol. 2, Ad S. Sabinae, Roma 1975, pp. 495-498; S. Kelly, *The New Solomon: Robert of Naples (1309-1343) and Fourteenth-Century Kingship*, Brill, Leida-Boston 2003; R. L. Friedman, *Dominican Quodlibetal Literature, ca. 1260-1330*, in *Theological Quodlibeta in the Middle Ages: The Fourteenth Century*, C. Schabel (ed.), Brill, Leida-Boston 2007; P. Nold, *How Influential Was Giovanni Di Napoli, OP, in Avignon?*, in *Philosophy and Theology in the Studia of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts: Acts of the XVth International Colloquium of the Société Internationale Pour l'Étude de La Philosophie Médiévale*, University of Notre Dame, 8-10 October 2008, K. Emery, W. J. Courtenay, S. M. Metzger (edd.), Brepols, Turnhout 2012; P. Porro, *Una periferia o un centro? Filosofia e teologia allo Studium di Napoli in Età sveva e angioina*, in *Centres and Peripheries in the History of Philosophical Thought. Centri e periferie nella storia del pensiero filosofico. Essays in Honour of Loris Sturlese*, N. Bray, D. Di Segni, F. Retucci, E. Rubino (edd.), Brepols, Turnhout 2021, pp. 223-246; M. Räsänen, *Thomas Aquinas's Relics as Focus for Conflict and Cult in the Late Middle Ages. The Restless Corpse*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2017, pp. 244- 245; F. Canaccini, *Giovanni Regina: A Theologian at the Court of King Robert in Naples During Boccaccio's Time*, in «Heliotropia», 15, 2018, pp.161-172; K. J. Schut, *A Dominican Master of Theology in Context: John of Naples and Intellectual Life Beyond Paris, ca. 1300-1350*, Dissertazione, Centre for Medieval Studies, University of Toronto 2019; W. O. Duba, *Dante, Paris, and the Benefactor of Saint-Jacques*, in «Vivarium», 58, 2020, pp. 65-88; V. Tosi, *Truth and human intellect in John of Naples' Quaestiones disputatae*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 34, 2023, pp. 385-425, a pp. 387-396. La tesi di dottorato di Kirsten Schut è di particolare importanza, poiché fornisce la prima biografia dettagliata su Giovanni di Napoli, e informazioni sui manoscritti che conservano le *Questioni disputate* e *quodlibetali*, i *Sermoni* e i *Principia* di Giovanni.

¹¹⁶ Sulle opere di Giovanni si possono vedere C. J. Jellouschek, *Quaestio magistri Ioannis de Neapoli O. Pr. "Utrum licite possit doceri Parisius doctrina fratris Thomae quantum ad omnes conclusiones eius" hic primum in lucem edita*, in *Xenia Thomistica*, L. Theissling, S. Szabó (edd.), Typis Polyglottis Vaticanis, Roma 1925, pp. 73-104; P. T. Stella, *Zwei unedierte Artikel des Johannes von Neapel über das Individuationsprinzip*, in «Divus Thomas», 29, 1951, pp. 129-166; F. Merta, *Die Lehre von der Visio beata in den Quodlibeta und Quaestiones disputatae des Johannes von Neapel O.P. († 1336)*, Dissertazione Inaugurale, Monaco 1964; J. B. Schneyer, *Der Beitrag des Johannes Regina von Neapel zur Entwicklung eigener Predigtreihen*, in «Theologische

domenicano che fu attivo a Napoli, Parigi e Avignone nella prima metà del quattordicesimo secolo, ed è considerato un esponente della cosiddetta corrente tomista, sviluppata dopo la morte di Tommaso d'Aquino (1274). Egli entrò nell'Ordine domenicano presso il monastero di San Domenico Maggiore, a Napoli, un luogo fortemente segnato dalla presenza di Tommaso, il quale aveva trascorso nello *Studium* domenicano gli ultimi anni della sua vita. Nel 1298 intraprese gli studi a Bologna, dove soggiornò sino all'anno accademico 1299-1300, dopodiché fece ritorno a Napoli, dove insegnò teologia presso lo *Studium* sino alla primavera del 1307. Giovanni ebbe poi la possibilità di proseguire gli studi all'Università di Parigi, grazie a un'intercessione da parte del re Carlo II d'Angiò, dove lesse e commentò le *Sentenze* di Pietro Lombardo nell'anno accademico 1309-1310, a seguito della lettura e commento del confratello Durando di San Porziano. Nel 1313, Giovanni divenne membro di una commissione di teologi incaricata di esaminare e censurare l'opera di Durando, il quale si era parzialmente distanziato dall'insegnamento di Tommaso. A capo della commissione vi era il filosofo e teologo domenicano Erveo Natale, con cui Giovanni lavorò a stretto contatto, insieme al confratello Pietro della Palude. Giovanni divenne poi *Magister* di Teologia dal 1315 al 1317. Agli anni del suo magistero a Parigi risalgono probabilmente le *Quaestiones disputatae*, le quali costituiscono un compendio del suo insegnamento sulle principali questioni teologiche e filosofiche dibattute in quel periodo¹¹⁷. Il manoscritto di riferimento per le *Questioni disputate*

Quartalschrift», 144, 1964, pp. 216-227; P. T. Stella, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350*, vol. 3, Aschendorff, Münster 1971; R. Schneider, *Die Trinitätslehre in den Quodlibeta und Quaestiones disputatae des Johannes von Neapel O.P. († 1336)*, Ferdinand Schöningh, Monaco 1972; P. T. Stella, *Giovanni Regina di Napoli, O.P., e la tesi di Giovanni XXII circa la visione beatifica*, in «Salesianum», 35, 1973, pp. 53-99; P. T. Stella, *Gli "Articuli parisienses, qui doctrinam eximii doctoris beati Thomae de Aquino tangunt vel tangere asseruntur" nella accezione di Giovanni Regina di Napoli*, in «Salesianum», 37, 1975, pp. 39-67; T. Turley, *An Unnoticed quaestio of Giovanni Regina di Napoli*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», 54, 1984, pp. 281-291; M. Mantovani, 'Veraciter, sed non evidentur'. *Due questioni quodlibetali inedite di Giovanni di Napoli sul tema della creazione*, in «Salesianum», 61, 1997, pp. 463-482; *Due questioni inedite di Giovanni di Napoli su temi gioachimiti*, in «Florensia», 13/15, 1999-2000, pp. 259-280; P. T. Stella, *Padrinato e madrinato battesimali a Napoli sull'inizio del sec. XIV: due questioni quodlibetali inedite di G. R. di Napoli O.P.*, in *Historiam perscrutari. Miscellanea di studi offerti al prof. Ottorino Pasquato*, M. Maritano (ed.), Editrice L.A.S., Roma 2002, pp. 409-421; K. J. Schut, *The Next Best Thing to a Saint? Peter Lombard and the Sentences in the Principia of John of Naples*, in *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, 84 (2), 2017, pp. 343-381; *Politics and Power in the Works of John of Naples*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», 3, 2018, pp. 37-79; *Jews and Muslims in the Works of John of Naples, in Medieval Encounters. Jewish, Christian and Muslim Culture in Confluence and Dialogue*, vol. 25 (5/6), U. Simonsohn (ed.), Brill, Leida 2019, pp. 499-552; V. Tosi, *Il principio di individuazione nei Quodlibeta di Giovanni di Napoli*, in «DILEF. Rivista digitale del Dipartimento di Lettere e Filosofia», 2, 2022, pp. 36-62; *Truth and human intellect cit.*; M. E. Maltieri, *La stoppa, il fuoco, il cielo e Dio. L'articolo 156 del Sillabo di Tempier e Giovanni di Napoli*, in «Bulletin de Philosophie Médiévale», 64, 2022, pp. 313-341; *Il dolore dell'anima separata. Giovanni di Napoli e il consolidamento dell'escatologia tomista*, in «Noctua», 10 (1), 2023, pp. 106-134.

¹¹⁷ Nonostante l'incertezza della datazione, le *Questioni disputate* sono state certamente prodotte prima del 1323, anno della canonizzazione di Tommaso, poiché, al loro interno, Giovanni nomina Tommaso 'frater' e non

è il codice 244, che si trova presso la Biblioteca Capitolare della città di Tortosa, in Spagna, ed è stato rinvenuto da March, il quale lo ha descritto e attribuito a Giovanni di Napoli¹¹⁸. Le *Questioni disputate* sono inoltre raccolte in un'edizione moderna del 1618, curata dal domenicano Domenico Gravina¹¹⁹. Durante l'ultimo anno di insegnamento a Parigi, Giovanni disputò una questione quodlibetale ("Utrum licite possit doceri Parisius doctrina fratris Thomae quantum ad omnes conclusiones eius", *Quodlibet* 6, q. 2), in cui prese apertamente le difese della dottrina di Tommaso e la legittimità del suo insegnamento presso l'Università, rispetto alle condanne di Parigi e Oxford, che avevano coinvolto anche alcuni aspetti della dottrina di Tommaso. Nominato lettore presso lo *Studium* di San Domenico Maggiore, dopo il 1317 Giovanni fece ritorno a Napoli, e qui, nel 1319, presentò la propria testimonianza sui miracoli compiuti da Tommaso, in favore della sua beatificazione e canonizzazione. Dopo questa data, Giovanni si trasferì ad Avignone, presso la corte papale, e si attesta che nel 1322 egli prese parte alla cerchia dei consiglieri di papa Giovanni XXII, in occasione delle consultazioni sulla povertà apostolica e sul matrimonio. L'anno successivo, Giovanni fu nominato procuratore del secondo processo di canonizzazione di Tommaso, per il quale lavorò attivamente, sebbene il giorno della canonizzazione (14 luglio 1323) non poté tenere il suo sermone per ragioni di salute, e non si hanno informazioni certe sulla sua presenza il giorno dell'approvazione ufficiale della canonizzazione da parte di papa Giovanni XXII (18 luglio 1323). Nel 1324 Giovanni fu nominato maestro di Teologia dello *Studium* di Napoli, e tornò così nella sua città natale. A Napoli fu incaricato dal re Roberto d'Angiò di condurre un'indagine su presunti abusi finanziari nei territori reali, e il suo rapporto con la famiglia angioina si rinsaldò ulteriormente. Negli anni '40, infine, Giovanni divenne il cappellano della nuova regina Giovanna I d'Angiò, e la accompagnò nel suo viaggio ad Avignone, presso la corte papale, nel 1348. Da questo momento, non vi sono più fonti che menzionano il suo nome; sappiamo soltanto che il suo ultimo sermone risale al novembre del 1349, ma la data di morte rimane sconosciuta.

Oltre alle *Questioni disputate*, Giovanni ha scritto le *Questioni quodlibetali*, i *Principia*

ancora '*Sanctus*'. Fanno eccezione a questa ipotesi di datazione le ultime quattro questioni dell'edizione moderna, che sono invece posteriori agli anni dell'insegnamento di Giovanni a Parigi, poiché si riferiscono ai dibattiti che ebbero luogo ad Avignone, durante il suo soggiorno presso la corte papale. Cfr. Grabmann, *La scuola tomistica italiana* cit., pp. 133-134; Schut, *A Dominican Master of Theology* cit., p. 427.

¹¹⁸ Si veda J. M. March, *Cuestiones cuolibéticas de la Biblioteca Capítular de Tortosa*, in «Estudios Eclesiásticos», 6, 1927, pp. 150-163.

¹¹⁹ Il ms. 244 di Tortosa e l'edizione moderna del 1618 non si differenziano quanto al contenuto, ma quanto all'organizzazione del materiale. Per una ricostruzione della storia manoscritta si possono vedere: Schut, *A Dominican Master of Theology in Context* cit., pp. 428-432; Tosi, *Truth and human intellect* cit., p. 393.

e i *Sermones*. Le *Questioni quodlibetali* sono circa 300, raggruppate in 13 *Quodlibeta*, i quali sono raccolti in due manoscritti principali: uno è conservato a Napoli (ms. VIII.B.28 8), ed è stato rinvenuto da Thomas Kaeppli¹²⁰, e l'altro a Tortosa, nello stesso manoscritto che comprende le *Questioni disputate* (ms. 244)¹²¹. I *Principia* corrispondono ai discorsi inaugurali tenuti dai docenti in occasione del nuovo anno accademico, e sono inclusi nella raccolta dei *Sermones*¹²². Questi ultimi sono di natura politica, celebrativa e commemorativa della corte angioina e della sua cerchia più stretta, e sono conservati in un manoscritto napoletano e, parzialmente, in tre codici miscellanei¹²³. Come anticipato e come vedremo, Giovanni si occupa del tema della verità in vari luoghi, ma estensivamente nella *quaestio disputata* 31 e nella *quaestio* 17 del suo sesto *Quodlibet*.

In questa Seconda Parte, procederemo come segue: in primo luogo, ricostruiremo come si è evoluto il dibattito sulla verità dopo la morte di Tommaso d'Aquino, in particolare nell'ambiente domenicano parigino. Ci dedicheremo poi nel dettaglio alla concezione della verità di Giovanni: i sensi che egli attribuisce alla verità, le nozioni di 'perfezione' e 'rettezza', la sua definizione di verità intesa come una relazione reale di conformità e le implicazioni ontologiche di questa posizione. Vedremo, poi, come Giovanni spiega le modalità di essere, soggettivo e oggettivo, in cui la verità esiste in rapporto alle diverse facoltà conoscitive umane, spiegazione che costituisce la principale novità nel dibattito sulla verità agli inizi del quattordicesimo secolo. Infine, cercheremo di chiarire quale sia, per Giovanni, lo statuto della cosa conosciuta, la quale costituisce il termine che si relaziona con l'atto d'intendere, in quella relazione di conformità che coincide, per Giovanni, con la verità. Grazie al chiarimento di questo punto, sarà possibile capire su cosa vertono precisamente, secondo Giovanni, gli enunciati veri, e metteremo alla prova la concezione di Giovanni, come fatto con la concezione di Tommaso nella Prima Parte¹²⁴, tramite la discussione del caso degli enunciati

¹²⁰ Thomas Kaeppli è stato il primo studioso che ha ricostruito il contesto storico della vita di Giovanni nel suo articolo *Note sugli scrittori domenicani di nome Giovanni di Napoli*. Cfr. Kaeppli, *Note sugli scrittori domenicani* cit., pp. 48-76.

¹²¹ I *Quodlibeta* di Giovanni costituiscono una delle più vaste produzioni all'interno della letteratura quodlibetale del 1300, e restano in gran parte ancora inediti. Alcune delle questioni quodlibetali non sono nate come tali, bensì come risposte a domande teologiche sorte presso la corte papale, e sono poi state incorporate nell'opera dei *Quodlibeta*. Per uno studio specifico sulle *Questioni quodlibetali* di Giovanni, e per la loro datazione, si può vedere Friedman, *Dominican Quodlibetal Literature* cit., pp. 401-492.

¹²² Per le principali informazioni sui *Principia* di Giovanni si possono vedere: Schneyer, *Der Beitrag* cit., pp. 216-227; *Repertorium* cit.

¹²³ Per le principali informazioni sui *Sermones* di Giovanni si possono vedere: Nold, *How Influential Was Giovanni di Napoli* cit., p. 635, n. 40; Schneyer, *Der Beitrag* cit. pp. 216-227; *Repertorium* cit. pp. 604-615.

¹²⁴ Si veda la Prima Parte, pp. 57-63.

che vertono su cose inesistenti.

2.2 Evoluzione del dibattito sulla verità tra XIII e XIV secolo

Dopo la morte di Tommaso (1274), non vi è dubbio che il suo insegnamento rimanga un punto di riferimento cruciale, in particolare nell'ambiente domenicano. Tra tredicesimo e quattordicesimo secolo, tuttavia, il dibattito sulla verità subisce a mano a mano un cambiamento. Da una parte, emergono nuove figure che acquisiscono autorevolezza nel dibattito, con teorie anche molto differenti tra di loro, con le quali i pensatori che intendono occuparsi del tema della verità devono necessariamente confrontarsi. Dall'altra, i filosofi domenicani stessi si trovano nella situazione di dover risolvere alcune questioni lasciate aperte da Tommaso, affrontare questioni teoriche che non erano state toccate dal *Doctor Angelicus*, e interpretare il suo insegnamento alla luce delle problematiche presenti. Questi autori avvertono, cioè, l'esigenza di aggiornare la concezione di Tommaso rispetto all'evoluzione del dibattito in corso.

Nel caso del problema della verità, Tommaso aveva fornito, come abbiamo visto nella Prima Parte, uno studio completo circa l'attribuzione della verità ai diversi tipi di ente (le cose; l'intelletto umano, angelico e divino; gli enunciati). Egli aveva inoltre elaborato una serie di distinzioni tramite le quali classificare i luoghi della verità (inerenza principale o secondaria della verità; intrinseca o estrinseca; modo primario – *per prius* – o modo derivato – *per posterius*; senso proprio o improprio). Nel periodo in cui è attivo Giovanni, tuttavia, discutere della verità significa in particolar modo discutere di un certo tipo di verità, ossia la verità intesa in senso formale (*formaliter dicta*), e della modalità in cui essa esiste nell'intelletto umano. Non è più sufficiente descrivere la verità formalmente intesa in termini relazionali o di adeguazione, come aveva fatto Tommaso; occorre anche specificare che tipo di relazione essa sia, e il modo in cui ciò avviene, secondo la distinzione tra modalità di esistenza soggettiva (*esse subiective*) e oggettiva (*esse obiective*).

Le nozioni di *esse subiective* ed *esse obiective* sono al centro della riflessione sulla verità a cavallo tra tredicesimo e quattordicesimo secolo, nella quale è compreso anche il lavoro di Giovanni. Tali nozioni sono estranee al lessico utilizzato da Tommaso e dagli autori con cui Tommaso si relaziona: esse appartengono a un vocabolario posteriore, condiviso invece comunemente dagli autori che gli succedono. Le discussioni trecentesche sulla verità incorporano, così, al contempo elementi elaborati nelle tradizioni precedenti, e nuovi concetti

che si intrecciano a quelli. Per comprendere questi nuovi concetti, che, nel caso della verità, sono le nozioni di ‘esistere in modo soggettivo’ ed ‘esistere in modo oggettivo’, è quindi necessario rivolgersi alla letteratura posteriore a Tommaso.

Per quanto ne sappiamo, queste espressioni sono introdotte e discusse da Enrico di Gand e Giovanni Duns Scoto, i quali usano questa distinzione per esprimere i diversi modi di esistenza delle cose: il primo (*esse subiective*) si riferisce alle cose nella loro esistenza extramentale, indipendentemente da un soggetto che le conosce; il secondo (*esse obiective*) si riferisce alle cose nella loro esistenza mentale, cioè in quanto conosciute da un soggetto conoscente con il quale si trovano in relazione¹²⁵. Ciò è segno dell’emergere di un nuovo interrogativo circa la modalità di esistenza delle cose nell’intelletto e al di fuori di esso. Giovanni adotta la distinzione tra *esse subiective* ed *esse obiective*, e riferisce i due avverbi al modo di esistere della verità nell’intelletto. La verità sembra poter esistere in un duplice modo: soggettivamente, in quanto inerente nell’intelletto come in un soggetto, oppure oggettivamente, in quanto oggetto mentale dell’intelletto.

La risposta su quale sia la modalità di esistenza della verità nell’intelletto è strettamente connessa, come vedremo, alla visione che gli autori hanno della verità come ente reale (*ens reale*) o come ente di ragione (*ens rationis*)¹²⁶. L’ente reale, infatti, è un ente che ha una propria esistenza soggettiva, e che può inerire in qualcosa d’altro come nel suo soggetto (secondo una modalità soggettiva di esistenza), mentre l’ente di ragione è un ente che dipende dalla nostra mente, ed esiste in essa come suo oggetto (secondo una modalità oggettiva di esistenza). Le diverse conclusioni a cui giungono Giovanni e i suoi interlocutori circa questi aspetti, posti al centro della discussione sulla verità, mostra la molteplicità di posizioni anche all’interno dell’Ordine domenicano, e mette in discussione la possibilità di ridurre entro un’unitaria “filosofia tomista” le posizioni di coloro che sono ritenuti esponenti di questa filosofia¹²⁷.

2.3 La concezione della verità nelle questioni di Giovanni

Come detto, Giovanni si occupa della nozione di verità in due luoghi delle sue opere: nella *quaestio* 17 del suo sesto *Quodlibet* (1315), e nella *quaestio disputata* 31 (1315-1317). Il

¹²⁵ Il termine ‘soggetto’ è qui utilizzato nel senso moderno del termine, e non nel senso medievale e scolastico, che indica invece ciò che non dipende dal soggetto conoscente inteso in senso post-cartesiano. Anche in quanto segue, quando faremo riferimento a un soggetto conoscente, il senso in gioco di ‘soggetto’ sarà quello qui precisato.

¹²⁶ Si veda a pp. 85-91.

¹²⁷ Rifletteremo su questo punto nella Terza Parte del lavoro (pp. 164-170).

quesito posto nella questione quodlibetale è se la verità formalmente intesa (*formaliter*) si trovi nell'intelletto¹²⁸. Tale quesito è preliminare all'interrogativo della questione disputata 31, riguardo alla modalità con la quale la verità esiste formalmente nell'intelletto, secondo le categorie concettuali di esistenza in modo soggettivo e oggettivo (*esse subiective* ed *esse obiective*)¹²⁹. In questa Seconda Parte, incentreremo prevalentemente il discorso sulla *quaestio disputata*. In essa, infatti, il taglio conferito al problema è maggiormente dettagliato, e ci consente di delineare con più precisione non solo quale sia la concezione della verità per Giovanni, ma anche le categorie concettuali proprie del dibattito sulla verità a cavallo tra tredicesimo e quattordicesimo secolo. Ci serviremo della *quaestio quodlibetale* dedicata alla verità con lo scopo di circoscrivere e comprendere i termini attraverso i quali Giovanni elabora la propria concezione della verità formalmente intesa. In particolare, esamineremo: (i) la definizione di '*rectum*', utile per la spiegazione che Giovanni dà della verità come *rectitudo*; (ii) la classificazione o meno della verità tra gli enti di ragione; (iii) alcune funzioni proprie dell'atto d'intendere, coinvolte nella definizione di verità; (iv) il rapporto tra la verità e l'oggetto dell'intelletto.

Un'ulteriore questione quodlibetale che risulta importante per la ricostruzione della teoria della verità di Giovanni è la seconda questione del *Quodlibet* 11, dedicata al tema delle relazioni¹³⁰. Per la definizione di verità data da Giovanni, infatti, comprendere quale tipo di relazione sia la verità (se una relazione reale o una relazione di ragione), e che cosa questo comporti dal punto di vista ontologico, risulta centrale per chiarire non solo la definizione stessa di verità formalmente intesa, ma anche il fondamento della scelta di Giovanni di privilegiare l'attribuzione alla verità di un essere soggettivo. Le *Questioni quodlibetali* costituiranno, infine, un importante strumento per individuare, all'occorrenza, alcune posizioni dirimenti circa la concezione di Giovanni della conoscenza: il suo funzionamento, e i ruoli ricoperti dall'intelletto

¹²⁸ Ioannes de Neapoli, *Quod.*, 6, q. 17, ms. Tortosa, Biblioteca Capitular, 244, ff. 103vd-105rb.

¹²⁹ Ioannes de Neapoli, QD 31, pp. 264a-272b. Mi sono occupata della concezione della verità di Giovanni nel mio articolo *Truth and human intellect* cit. Il presente lavoro costituisce un arricchimento sostanziale dello studio preliminare dell'articolo, da diversi punti di vista. Primo, dal punto di vista della ricostruzione del contesto storico: rispetto al pensiero di Tommaso d'Aquino, alle fonti costituite da Egidio Romano e Goffredo di Fontaines, e al dibattito parigino con Erveo Natale e Durando di San Porziano. Secondo, dal punto di vista teorico e testuale: estendendo lo studio ai *Quodlibeta* di Giovanni per chiarire aspetti teorici di Giovanni sulla teoria delle relazioni e sulla teoria della conoscenza, i quali risulteranno a loro volta utili per chiarire la sua concezione della verità. Infine, dal punto di vista storiografico: utilizzando il caso esemplare del dibattito sulla verità per andare a riflettere sul significato della categoria di 'tomismo'.

¹³⁰ Ioannes de Neapoli, *Quodlibet* 11, q. 2 ("Utrum relatio sit aliqua res"), in *Quod.*, 11, q. 2, ff. 163vd-164vc. L'analisi della teoria delle relazioni in Giovanni costituisce un importante elemento di novità rispetto al mio articolo, perché consente di comprendere quale sia per Giovanni il fondamento ontologico della verità.

e dalla cosa conosciuta. Nella *questione disputata*, infatti, numerose nozioni sono ritenute implicite, e altre sono solo accennate. Per comprendere in che modo la verità si configuri in rapporto alla conoscenza umana, è quindi necessario attingere da ulteriori questioni che Giovanni discute¹³¹, in modo tale da ricostruire una teoria nel modo più completo possibile dal punto di vista metafisico ed epistemologico. Ciò ci consentirà di riflettere sul significato che le posizioni di Giovanni assumono all'interno del dibattito filosofico di cui fa parte.

Le domande in gioco, come abbiamo avuto modo di accennare, sono molteplici: la verità esiste solo nell'intelletto o anche nelle cose conosciute? In che modo essa esiste nell'intelletto? Secondo quali sensi le cose possono dirsi vere? La verità esprime una relazione? E, in caso di risposta affermativa, quale è il tipo di relazione coinvolto, e quali sono i termini posti in relazione tra loro? Gli strumenti concettuali di cui Giovanni si serve per rispondere a questi interrogativi derivano in parte dal dibattito filosofico precedente: termini quali '*rectitudo*', '*adaequatio*' e '*conformitas*', che Giovanni utilizza per illustrare la sua definizione di verità, sono già presenti, come visto, nelle concezioni di Anselmo e Tommaso¹³². Tuttavia, occorrerà stabilire se il significato che Giovanni attribuisce a questi termini sia strettamente lo stesso, e il ruolo che questi concetti rivestono all'interno della sua teoria della verità. Altri termini, invece, ad esempio gli avverbi '*subiective*' e '*obiective*' utilizzati per riferirsi alle modalità di esistenza della verità, come detto, vedono la loro comparsa solo posteriormente a Tommaso. Essi sono quindi il segno di un dibattito filosofico che si fa più complesso, con l'introduzione di nuove distinzioni e categorie che rendono maggiormente dettagliate e sfaccettate le risposte intorno alla natura della verità.

Alla domanda posta nella questione quodlibetale dedicata alla verità, la quale si chiede se la verità esiste nell'intelletto umano o nelle cose conosciute, Giovanni risponde sostenendo che la verità intesa in senso formale esiste nell'intelletto in quanto esprime la perfezione e rettitudine di un atto d'intendere, nel momento in cui si stabilisce una relazione di adeguazione tra l'atto e la cosa conosciuta attraverso tale atto. Con 'verità formalmente intesa', Giovanni si riferisce a quella verità che esprime una relazione di adeguazione e che risiede nell'anima umana. La cosa che viene conosciuta, invece, costituisce l'*exemplar* e la causa della verità, la

¹³¹ In particolare, le questioni quodlibetali a cui faremo riferimento per chiarire alcuni aspetti della concezione della verità di Giovanni saranno: Quod. 2, q. 16 ("Utrum species intelligibilis differat ab actu intelligendi"), in *Quod.*, ff. 14vd-15vc; Quod. 3, q. 12 ("Utrum intellectus agens agat aliquid in obiectum"), in *Quod.*, ff. 23vd-24vd; Quod. 8, q. 19 ("Utrum actus rectus et reflexus sint unus actus numero"), in *Quod.*, ff. 128ra-128rb.

¹³² Si veda la Prima Parte, pp. 13-35.

quale risiede esclusivamente nell'atto d'intendere¹³³. Rispetto a questa concezione di verità, che Giovanni manterrà nelle sue opere, nella questione disputata 31 Giovanni discute l'esistenza della verità nell'intelletto secondo una modalità soggettiva (*subiective*). Prendendo le mosse da questa posizione, nella questione disputata Giovanni recupera la definizione di verità formulata nella questione quodlibetale, e approfondisce il tema della modalità in cui la verità esiste nell'intelletto, se soggettivamente o oggettivamente. Secondo la soluzione che Giovanni propone, la verità esiste nell'intelletto in modo soggettivo, e, qualora si consideri l'operazione intellettiva di comporre e dividere concetti per formulare enunciati e giudizi, anche in modo oggettivo¹³⁴.

Le idee centrali che costituiscono la visione di Giovanni, e che andremo a esaminare nel corso di questa Seconda Parte, sono dunque tre. In primo luogo, la definizione della verità come rettitudine o perfezione di un atto d'intendere: si ha la verità quando comprendiamo le cose conformemente a come esse sono. In secondo luogo, l'accezione relazionale della verità: Giovanni ritiene che la verità esprima una relazione reale, e che siano coinvolti due rispetti (*respecta*) caratterizzanti tale relazione, ossia un *respectus* che sta a indicare la relazione di conoscenza tra un atto e la cosa conosciuta tramite tale atto, e un altro *respectus* che invece sta a indicare la relazione di conformità o adeguazione tra un atto e la cosa conosciuta. Infine, la convinzione che questo tipo di verità esista nell'intelletto – e più in generale in ogni facoltà conoscitiva – principalmente in modo soggettivo (*subiective*), e, in un modo differente, anche in modo oggettivo (*obiective*).

Gli obiettivi di Giovanni sembrano essere due. Andando a definire quali sono, nella sua concezione, gli elementi che costituiscono la definizione della verità, egli intende in primo luogo escludere che nella cosa che viene conosciuta possa risiedere tale verità, assegnando un ruolo di rilievo all'intelletto e, in particolare, all'atto d'intendere, che è ciò che si relaziona alla cosa conosciuta. Giovanni include a tutti gli effetti l'atto d'intendere nella definizione di verità, e questo rappresenta uno scarto importante rispetto alla concezione predominante presso l'Università di Parigi nei primi decenni del quattordicesimo secolo. Secondo l'opinione più

¹³³ *Quod.*, 6, q. 17, ff. 79vc-81ra: «Veritas formaliter dicit perfectionem et rectitudinem actus intelligendi, quae consistit in adaequatione et conformitate ad rem intellectam. [...] Esse hominem verius convenit Socrati, quam ideae intellectus divini, quae est exemplar et causa Socratis. Et similiter esse verum verius convenit actus intelligendi, quam rei extra, quae est exemplar et causa talis actus».

¹³⁴ QD 31, *punctum* 3, p. 269a: «Conformitas ergo, seu rectitudo praedicta, quae est veritas formaliter, potest esse subiective in omni potentia cognoscitiva, sed ut apprehensa seu obiective solum est in intellectu componente et dividente».

diffusa a inizio Trecento, infatti, l'intelletto umano e i suoi atti di conoscenza fungono da condizione necessaria affinché la verità si dia, nel momento in cui l'intelletto si relaziona con la cosa conoscibile; ma né l'intelletto né l'atto di conoscenza rientrano nella definizione della verità, che è invece espressa esclusivamente dalla relazione di adeguazione o corrispondenza.

Un secondo obiettivo di Giovanni sembra quello di voler riabilitare la modalità soggettiva di esistenza della verità nell'intelletto. All'interno del dibattito filosofico in cui Giovanni si inserisce, la posizione comunemente sostenuta è quella secondo la quale la verità esiste soltanto oggettivamente nell'intelletto; Giovanni, al contrario, sottolinea a più riprese, nelle sue due questioni dedicate alla verità, che la verità esiste primariamente in modo soggettivo nell'intelletto, specificando poi i casi in cui essa può esistervi anche in modo oggettivo. Nel corso dell'analisi, delineremo il modo in cui Giovanni articola le sue soluzioni ai quesiti in gioco, ed esploreremo le motivazioni filosofiche che lo inducono a sostenere le posizioni qui brevemente accennate, le quali si discostano, sotto certi aspetti, sia dalla posizione di Tommaso, sia da quelle degli autori contemporanei di Giovanni.

Giovanni si rapporta con alcune fonti a lui precedenti, e dialoga al contempo con interlocutori a lui contemporanei. Le principali fonti di Giovanni sono due, il maestro secolare Goffredo di Fontaines¹³⁵ e il maestro agostiniano Egidio Romano¹³⁶: entrambi condividono una

¹³⁵ Per riferimenti bibliografici su Goffredo di Fontaines si possono vedere M. De Wulf, *Un théologien-philosophe du XIIIe siècle. Étude sur la vie, les oeuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines*, Hayez, Bruxelles 1904; J. F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines. A Study in Late Thirteenth-Century Philosophy*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1981; P. J. Hartman, *The Role of the Phantasm in Godfrey of Fontaines' Theory of Intellection*, in *L'homme et son univers au moyen âge (Actes du septième congrès internationale de philosophie médiévale [30 Août-4 Septembre 1982])*, vol. 2, C. Wenin (ed.), 1986, pp. 573–582; 2001; P. J. Hartman, *Godfrey of Fontaines at the University of Paris in the Last Quarter of the Thirteenth Century*, in *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte (Miscellanea Mediaevalia, 28)*, J.A. Aertsen, K. Emery, Andreas Speer (eds.), De Gruyter, Berlino-New York 2001, pp. 359-89; A. Côté, *L'objet et la cause de la connaissance selon Godefroid de Fontaines*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 54(3), 2007, pp. 409-29; P. J. Hartman, *Causation and Cognition: Durand of St.-Pourçain and Godfrey of Fontaines on the Cause of a Cognitive Act*, in *Durand of Saint-Pourçain and His Sentences Commentary: Historical, Philosophical, and Theological Issues*, A. Speer, G. Guildtops, T. Jeschke (edd.), Peters, Lovanio 2014, pp. 229-56; *Godfrey of Fontaines*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2024 Edition), E. N. Zalta, U. Nodelman (edd.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/godfrey/>>. L'opera di riferimento per la teoria della verità è: Godefridus de Fontibus, *Quodlibet* 6, in *Les Quodlibets cinq, six et sept*, M. De Wulf, J. Hoffmans (edd.), Institut Supérieur de Philosophie de l'Université, Lovanio 1914.

¹³⁶ Per riferimenti bibliografici su Egidio Romano si possono vedere A. D. Conti, *Intelletto ed astrazione nella teoria della conoscenza di Egidio Romano*, in «Bollettino dell'istituto storico italiano per il medio evo», 95, 1989, pp. 123-164; *Conoscenza e verità in Egidio Romano*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 3, 1992, pp. 305-361; F. Del Punta, S. Donati, C. Luna, Egidio Romano, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 42, Roma 1993, pp. 319-341; J. Decorte, *Giles of Rome and Henry of Ghent on the Reality of Real Relation*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 7, 1996, pp. 183-211; G. Pini, *Giles of Rome*, in *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*, C. Schabel (ed.), Brill, Leida-Boston 2006, pp. 233-286; A. D. Conti, *Giles of Rome's Questions on the Metaphysics*, in *A Companion to the Latin*

concezione corrispondentista della verità, secondo la quale la verità consiste in una relazione di conformità tra l'intelletto umano e la cosa conosciuta. La sede propria di questo tipo di verità è l'intelletto, nel quale la verità esiste come in un soggetto, ed è classificata tra gli enti reali: queste tre posizioni sono quelle che Giovanni condividerà. I principali interlocutori contemporanei a Giovanni, e coinvolti insieme a questi nel dibattito circa la verità e la sua modalità di esistenza nell'intelletto, sono invece i confratelli domenicani Erveo Natale¹³⁷ e Durando di San Porziano¹³⁸. Erveo e Durando, adottando una posizione diametralmente

Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics, G. Galluzzo, F. Amerini (edd.), Brill, Boston 2013, pp. 255-276; C. Briggs, P. Eardley, *A Companion to Giles of Rome*, Brill, Leida-Boston 2016; R. Lambertini, *Giles of Rome*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2019 Edition), E. N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/giles/>. Le opere di riferimento per la teoria della verità sono: Aegidius Romanus, *In I Sententiarum*, Octaviani Scoti (ed.), Venezia 1521; *Quodlibeta* 4, 6, in *Quodlibeta*, Hieronymi Nempaei (ed.), Lovanio 1646. Da qui in poi, abbreviati come: *In Sent.*, e *Quod*.

¹³⁷ Per riferimenti bibliografici su Erveo Natale si possono vedere A. de Guimarães, *Hervé Noël (†1323). Etude biographiques*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», 8, 1938, pp. 5-81; T. P. Fallon, *The Notion of Truth in Hervaeus Natalis*, Dissertation, University of Toronto, 1967; D. Perler, *Peter Auriol vs. Hervaeus Natalis on Intentionality. A Text with Introductory Remarks*, in «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-Age», 61, 1994, pp. 227-262; I. Iribarren, *The Scotist Background in Hervaeus Natalis's Interpretation of Thomism*, in «The Thomist», 66 (4), 2002, pp. 607-627; R. J. Teske, *Hervaeus Natalis*, in *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, J. J. E. Gracia, T. N. Noone (edd.), Blackwell Publishing, Malden-Oxford-Melbourne-Berlino 2002; E. Lowe, *The Contested Theological Authority of Thomas Aquinas: the Controversies between Hervaeus Natalis and Durandus of St. Pourçain, 1307-1323*, Routledge, New York 2003; J. P. Doyle, *Hervaeus Natalis on Intentionality: its Direction, Context, and Some Aftermath*, in «Modern Schoolman», 83 (2), 2006, pp. 85-124; J. Dijs, *Hervaeus Natalis' Theory of Intentions*, in *Dal convento alla città. Filosofia e teologia in Francesco da Prato O.P. (XIV secolo)*, F. Amerini (ed.), Zella Editore, Firenze 2008, pp. 179-195; T. Dewender, *Der Ontologische Status der Relationen nach Durandus Von St.-Pourçain, Hervaeus Natalis und Petrus Aureoli*, in *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, S. F. Brown, T. Dewender, T. Kobusch (edd.), MA, Leiden-Boston 2009, pp. 287-307; J. Dijs, E. P. Bos, F. A. J. De Haas, *Hervaeus Natalis, De secundis intentionibus, Distinctiones I&II: critical edition with introduction and indices*, Dissertation, Leiden University, 2012; H. Taieb, *The 'Intellected Thing' (res intellecta) in Hervaeus Natalis*, in «Vivarium», 53, 2015, pp. 26-44; C. Girard, *The Realm of Entia Rationis and its Boundaries: Hervaeus Natalis on Objective Being*, in «Recherches de Théologie et Philosophie médiévales», 87 (2), 2020, pp. 349-369; M. Klein, *Mental Gaze and Presence: Hervaeus Natalis, Peter Auriol, and John Buridan on Objects of Cognition*, in «Recherches de Théologie et Philosophie médiévales», 87 (2), 2020, pp. 371-391; F. Amerini, *Thomas Aquinas and Hervaeus Natalis on First and Second Intentionality*, in «Topoi», 41, 2022, pp. 159-169. Le opere di riferimento per la teoria della verità sono: Hervaeus Natalis, *In quatuor Libros Sententiarum*, I, d. 19, q. 3, in *Hervei Natalis Britonis In quatuor Libros sententiarum Commentaria quibus adiectus est eiusdem auctoris Tractatus de potestate Papae*, apud viduam Dyonisii Moreau & Dyonisium Moreau filium, Parigi 1647 (rep. Farnborough Hants, Gregg Press, 1966), da qui in poi abbreviato come *In Sent.*; *Quodlibet* 3, q. 1, in *Hervei Natalis Britonis Quodlibeta Hervaei subtilissima Hervaei Natalis Britonis theologi acutissimi quodlibeta undecim cum octo ipsius profundissimis tractatibus*, per Georgium Arrivabenum, Venezia 1513 (rep. Ridgewood, NJ, Gregg Press, 1966), da qui in poi abbreviato come *Quod*.

¹³⁸ Per riferimenti bibliografici su Durando di San Porziano si possono vedere M. T. Beonio Brocchieri Fumagalli, *Durando di S. Porziano. Elementi filosofici della terza redazione del Commento alle Sentenze*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1969; Lowe, *The Contested Theological Authority of Thomas Aquinas* cit.; I. Iribarren, *Durandus of St Pourçain. A Dominican Theologian in the Shadow of Aquinas*, Oxford University Press, Oxford 2005; Dewender, *Der Ontologische Status der Relationen* cit.; P. J. Hartman, *Durand of St.-Pourçain and Thomas Aquinas on Representation*, in «History of Philosophy Quarterly», 30 (1), 2013, pp. 19-34; A. Speer, F. Retucci, T. Jeschke, G. Guldentopos, *Durand of Saint-Pourçain and His Sentences Commentary. Historical, Philosophical, and Theological Issues*, Peeters, Lovanio 2014; P. J. Hartman, *Durand of St.-Pourçain's Theory of Modes*, in «Journal of the History of Philosophy», 60 (2), 2022, pp. 203-226. L'opera di riferimento per la teoria della verità è: Durandus de Sancto Porziano, *In sententias theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri*

opposta a quella di Giovanni, condividono una stessa visione della verità: essa consiste in una relazione di conformità che una cosa conoscibile intrattiene con se stessa, ossia una relazione tra la cosa in quanto esistente in sé (in maniera soggettiva, nella realtà esterna), e in quanto conosciuta dall'intelletto (ed esistente in esso in maniera oggettiva). Secondo Erveo e Durando, inoltre, questo tipo di verità è classificabile tra gli enti di ragione, ed esiste formalmente nella cosa conosciuta, e nell'intelletto solo oggettivamente. Vi è, infine, un ultimo autore che considereremo: Pietro della Palude¹³⁹. La concezione di Pietro è particolarmente interessante poiché, essendo in linea con quella di Giovanni, e in esplicito contrasto con quella di Erveo e Durando, consente di individuare l'esistenza di due fronti ben distinti, tra i domenicani a Parigi, sul problema della verità. Pietro sostiene che la verità è un ente reale, che esprime una relazione di corrispondenza tra l'intelletto e la cosa conosciuta, ed è attribuibile in senso proprio alla nostra conoscenza. Concede, inoltre, che tale verità possa esistere nell'intelletto in modo sia soggettivo sia oggettivo. Discuteremo nel dettaglio la posizione di Pietro nella Terza Parte: questo ci permetterà di completare la descrizione del dibattito sulla verità a Parigi all'inizio del quattordicesimo secolo, e di riflettere sul debito di questo dibattito rispetto alla concezione di Tommaso, e su quelli che sono invece punti teorici originali e propri di quello specifico contesto¹⁴⁰.

Nel corso dell'analisi in questa Seconda Parte, terremo in considerazione, da una parte, quanto è stato acquisito nella Prima Parte sulla concezione della verità di Tommaso, in quanto Tommaso costituisce, in linea generale, il punto di riferimento filosofico di Giovanni. Dall'altra, collocheremo la posizione di Giovanni a confronto con le posizioni dei suoi interlocutori, sia del secolo precedente, sia a lui contemporanei: come ricordato, Goffredo di Fontaines ed Egidio Romano come fonti remote, ed Erveo Natale e Durando di San Porziano, come fonti prossime. Questa analisi comparativa sarà fondamentale per comprendere il contesto

quatuor, I, d. 19, q. 5, apud Gasparem a Portonaris, Lione 1560, da qui in poi abbreviato come *In Sent*.

¹³⁹ Per riferimenti bibliografici su Pietro della Palude si possono vedere T. Kaeppli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, vol. 3, Ad S. Sabinae, Roma 1980, pp. 243-249; J. Dunbabin, *A Hound of God. Pierre de la Palud and the Fourteenth-Century Church*, Clarendon Press, Oxford 1991; G. C. Garfagnini, *Una eredità difficile: l'ideale teocratico agli inizi del XIV secolo. Il Tractatus de potestate pape di Pietro de Palude*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 3, 1992, pp. 245-270; R. L. Friedman, C. D. Schabel, I. Balcoyiannopoulou, *Peter of Palude and the Parisian Reaction to Durand of St. Pourçain on Foreknowledge and Future Contingents*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», 71, 2001, pp. 183-300; Z. V. Toth, *Peter of Palude on Divine Concurrence: An Edition of his In II Sent., D. 1, Q. 4*, in «Recherches de Theologie Et Philosophie Medievales», 83 (1), 2016, pp. 49-92; *Peter of Palude and the Fiery Furnace*, in «History of Philosophy Quarterly», 37 (2), 2020, pp. 121-142. Al momento non esistono studi specifici sulla concezione della verità di Pietro della Palude. L'opera di riferimento per la teoria della verità è: *In Sententias I-IV*, I, d. 19, q. 3, Parigi, Bibliothèque Mazarine, ms. 898, ff. 211rb-215ra, da qui in poi abbreviato come *In Sent*.

¹⁴⁰ Si veda la Terza Parte, pp. 155-170.

entro il quale si colloca la posizione di Giovanni. Potremo così rilevare, nella Terza Parte, il posizionamento di Giovanni, da una parte, rispetto all'insegnamento di Tommaso sulla verità, e, dall'altra, rispetto al dibattito a cui prende parte, e precisare il significato e l'uso della categoria storiografica di tomismo per gli autori domenicani di inizio quattordicesimo secolo.

2.3.1 I sensi di verità e la verità formalmente intesa

La prima cosa che emerge quando si leggono le questioni di Giovanni dedicate alla verità è che il senso principale da lui approfondito è quello formale. La nozione di verità può essere infatti intesa secondo diversi sensi, in relazione al tipo di ente in cui è detta esistere e al ruolo che tale ente riveste nel determinare la verità. La verità può così assumere qualificazioni diverse. Nella *quaestio disputata* 31, mentre sta discutendo il fatto che la verità, al pari della salute, non è un termine univoco, bensì è un termine analogo, Giovanni elenca le cose che possono essere dette o nominate come vere¹⁴¹. Questi sono: l'enunciato, sia esso scritto o orale, che è detto vero in quanto segno della verità¹⁴²; le cose extramentali, che sono dette vere in quanto causa del vero (*causaliter*) ed effetto del vero (*effective*): le cose, infatti, costituiscono sia la causa delle proposizioni vere, sia l'effetto vero di una causa, ad esempio le cose artificiali rispetto alla mente dell'artigiano, e le cose naturali rispetto alla mente divina¹⁴³; l'intelletto, ciò che solamente può essere detto vero in senso formale:

¹⁴¹ QD 31, *punctum* 2, pp. 267a-267b: «Sicut dicitur multipliciter esse sanitas in aliquo, sic et veritas. In aliquo enim dicitur esse sanitas, ut communiter dicitur, sicut in causa, ut in medicina, in aliquo autem sicut in signo, ut in urina, in aliquo vero ut in effecto, sicut in pulsu seu motu processivo, in aliquo tandem ut in subiecto, ut in animali». Su questo punto, si può vedere anche il mio articolo: *Truth and human intellect* cit., pp. 403-405.

¹⁴² *Ivi*, p. 267b: «Sic et veritas in aliquo est ut in signo, et sic est in oratione vocali vel scripta; vox enim significat interiorem conceptum praesentibus, scriptura autem tempore vel loco absentibus. Unde dicitur oratio vel scriptura vera vel falsa, quae verum vel falsum conceptum significat».

¹⁴³ *Ibidem*: «In aliquo autem est sicut in causa, et sic est in rebus naturalibus respectu intellectus nostri: ex hoc enim quod res est vel non est, oratio etiam interius a nobis concepta dicitur vera vel falsa, ut dicitur in Praedicamentis. Omnis enim res quantum ad entitatem suam nata est facere quantum est ex se veram de se aestimatione, et quantum ad hoc dicitur vera. Sed multae res in quantum habent aliquam similitudinem quantum ad aliqua exteriora accidentia cum aliis rebus, natae sunt facere falsam de se aestimationem in intellectu nostro, qui ab exterioribus accidentibus cognitionem accipit, et quantum ad hoc dicuntur falsae sicut aurichaleum dicitur falsum aurum, unde 5 Metaphysicae, t. 34, Philosophus dicit quod falsa dicuntur quae nata sunt apparere aut quae non sunt, aut qualia non sunt. Tertio modo dicitur esse veritas in aliquo ut in effecto. Et quia omnis effectus secundum quod huiusmodi imitatur causam suam, haec veritas consistit in imitatione quadam, et talis veritas dicitur esse in rebus artificialibus, in quantum imitantur veritatem artis artificis, et per oppositum dicitur esse falsitas in eis, in quantum eam non imitantur, vel in quantum imitantur falsam artem alicuius artificis. Et similiter dicitur esse veritas in omnibus rebus naturalibus, in quantum imitantur veritatem secundum suam speciem et entitatem ideae, sive artis divini intellectus, et per oppositum dicitur esse una res falso alia, ut stannum falsum argentum, quod scilicet non habet speciem argenti secundum quam imitetur ideam argenti, quae est in intellectu divino».

Quarto modo veritas est in aliquo formaliter, et sic est tantum in intellectu quocunque, scilicet divino, angelico, et humano. Et haec veritas nihil est aliud quam quaedam rectitudo seu perfectio actus intelligendi, prout scilicet intelligit res intellectus sicut sunt, ut hominem esse quod est, etc.¹⁴⁴.

La verità formalmente intesa, come anticipato nella Prima Parte¹⁴⁵, riguarda ciò in cui, e grazie a cui, la natura della verità si perfeziona. Giovanni afferma che tale luogo è costituito dall'intelletto. Nel caso dell'intelletto umano, ad essere coinvolti sono i meccanismi cognitivi che consentono di esprimere la relazione di corrispondenza con la cosa conosciuta. È quest'ultimo senso di verità che Giovanni intende esaminare nelle sue due questioni dedicate alla verità: la sua trattazione è volta a definire la verità formalmente intesa, individuando ciò che può dirsi formalmente vero, e definendo in che modo ciò avvenga. Per Giovanni, tale tipo di verità è caratterizzato, come avremo modo di vedere e come il passo richiamato sopra già introduce, da due aspetti: primo, esso riguarda l'intelletto, in particolare l'atto d'intendere, al quale sono attribuite le nozioni di *rectitudo* e *perfectio*; secondo, esso è inserito all'interno di una concezione corrispondentista della verità, secondo la quale sussiste una relazione di corrispondenza o conformità tra l'atto d'intendere e la cosa conosciuta, in virtù della quale, attraverso l'atto, conosciamo la cosa così come essa è. Esploreremo nel dettaglio questo secondo aspetto relazionale nella sezione successiva; adesso, in via preliminare, cominciamo con l'esaminare la prima parte della definizione, vale a dire le nozioni di rettitudine e perfezione riferite all'atto d'intendere, con un'attenzione, da una parte, all'uso che Tommaso d'Aquino fa di quelle medesime nozioni, e dall'altra, alla definizione di verità di Anselmo d'Aosta incentrata sulla *rectitudo*, di cui Giovanni stesso fa menzione.

Come emerge chiaramente dal testo citato sopra, Giovanni definisce la verità in senso formale come la rettitudine o perfezione di un atto d'intendere. Questa condizione di rettitudine o perfezione si realizza quando l'intelletto conosce le cose in modo conforme a come esse sono. Giovanni richiede una relazione di corrispondenza tra l'atto d'intendere e la cosa che viene conosciuta, e in questo non si allontana dalla tradizione¹⁴⁶: questo aspetto relazionale, infatti, è lo stesso che Tommaso evidenzia quando, nelle *Quaestiones disputatae de veritate* (q. 1, a. 1),

¹⁴⁴ *Ivi*, pp. 267b-268a.

¹⁴⁵ Si veda la Prima Parte, p. 57.

¹⁴⁶ QD 31, *punctum* 2, p. 268b: «Patet ergo quod veritas importat formaliter rectitudinem, seu perfectionem actus intelligendi cuiuscunque intellectus, scilicet vel creati vel increati, secundum quam actus intelligendi est conformis rei intellectae».

definisce la verità come una rettitudine che consiste in un certo tipo di adeguazione (*secundum adaequationem quamdam dicitur*)¹⁴⁷. È interessante che Giovanni utilizzi il concetto di rettitudine come coincidente con quello di perfezione: la rettitudine dell'atto d'intendere, la quale risiede in una comprensione vera, secondo una relazione di conformità rispetto a ciò che si conosce attraverso quell'atto, consiste nel perfezionamento della natura stessa dell'atto. Così, se da un lato Giovanni include nella sua visione della verità un aspetto tradizionale, ossia la dimensione relazionale di conformità tra l'intelletto e la cosa conosciuta, dall'altro egli intende anche caratterizzare la natura dell'atto mentale e il modo in cui esso si perfeziona.

Dalle definizioni che Giovanni dà della verità nella questione disputata 31 e nel *Quodlibet* 6, questione 17, questa duplice dimensione sembra però uniformarsi e convergere in quelle che sono proprietà dell'atto d'intendere. Nella *quaestio disputata*, Giovanni afferma che la verità in senso formale corrisponde a una *rectitudo*, *conformitas*, *adaequatio* e *perfectio* dell'atto d'intendere¹⁴⁸, utilizzando questi termini in modo intercambiabile: qui i concetti di rettitudine, intesa come perfezione dell'atto, di *conformitas* e *adaequatio*, sono tutti utilizzati come predicati riferiti all'*actus cognoscendi*, a suggerire che l'aspetto relazionale della relazione di conformità sia in un certo senso riducibile a un carattere dell'atto d'intendere stesso. L'atto è infatti centrale nella concezione della verità di Giovanni, come vedremo a breve, tanto che la verità, intesa come conformità, è detta designare un atto d'intendere insieme a una relazione, anziché soltanto una relazione¹⁴⁹.

Nella questione quodlibetale, come nella questione disputata, Giovanni definisce la verità come la perfezione e rettitudine di un atto d'intendere, consistente nell'adeguazione e conformità alla cosa conosciuta, e ribadisce, con una formulazione coincidente con quella della *quaestio disputata*, che l'intelletto può dirsi formalmente vero in virtù della rettitudine del suo atto¹⁵⁰. Qui Giovanni fornisce inoltre una definizione di ciò che considera '*rectum*': può dirsi

¹⁴⁷ Si veda la Prima Parte, p. 00.

¹⁴⁸ QD 31, *punctum* 3, pp. 268b-269a: «Cum praedicta conformitas, adaequatio, perfectio, seu rectitudo actus cognoscendi, quae est formaliter veritas, possit esse sensus ad sensibile, sicut intellectus ad intelligibile. [...] Conformitas ergo, seu rectitudo praedicta, quae est veritas formaliter, potest esse subiective in omni potentia cognoscitiva».

¹⁴⁹ QD 31, *punctum* 3, p. 269a: «Veritas enim formaliter accepta est vel actus intelligendi cum perfectione quadam, seu rectitudine, quae perfectio et rectitudo consistit in adaequatione quadam et conformitate ad rem intellectam, ut expositum est; vel ipse respectus conformitatis [...]. Videtur dicendum quod veritas dicit ipsum actum intelligendi cum respectu praedicto, quam quod dicat solum ipsum respectum»; *ivi*, p. 271b: «[Veritas] est ipse actus cognoscendi cum rectitudine et conformitate ad cognoscibile». Giovanni si sta riferendo a una posizione secondo la quale la verità non designa una relazione di conformità e un atto d'intendere, bensì la sola relazione. Come vedremo più avanti, i principali oppositori della presenza dell'atto d'intendere nella definizione della verità, con i quali Giovanni è in dibattito, sono Erveo Natale e Durando di San Porziano (si veda a pp. 89-91).

¹⁵⁰ *Quod.*, 6, q. 17, f. 79vc-d: «Veritas formaliter dicit perfectionem et rectitudinem actus intelligendi, quae

retto ciò che non è discordante dai due estremi che costituiscono rispettivamente il principio e il termine di una relazione. Ora, se prendiamo come soggetto della rettitudine l'atto d'intendere, gli estremi in questione sono quelli che caratterizzano il processo di conoscenza, descritto come una relazione tra l'intelletto e la cosa conosciuta. Il principio da cui si origina il processo conoscitivo, per l'intelletto umano, è la cosa che è conosciuta (*res intellecta*), e il termine di tale processo, ossia ciò verso cui è diretto e termina l'atto d'intendere, risiede nell'oggetto (*obiectum*). Giovanni conclude che la rettitudine dell'atto consiste nella sua concordanza, conformità e adeguazione rispetto al proprio oggetto (*obiectum*)¹⁵¹. In questo discorso, Giovanni sembra considerare, ai fini dell'adeguazione, soltanto uno degli estremi della relazione di conoscenza, vale a dire solo l'*obiectum* e non la *res intellecta*, cioè la cosa dalla quale prende avvio la nostra conoscenza. Analizzeremo più avanti quali siano la differenza e il rapporto tra la cosa conosciuta e l'oggetto, per Giovanni, e cosa implichi ritenere che l'adeguazione o conformità sia limitata al solo oggetto. Per adesso, sottolineiamo il fatto che la conformità, o adeguazione, è una caratteristica che deve essere riferita all'atto d'intendere: è l'intelletto che, tramite l'atto, si rende conforme alla cosa conosciuta, mentre il contrario non si dà. Poiché la nozione di rettitudine consiste precisamente in questa adeguazione, allora essa è attribuibile all'atto. Infatti, conclude Giovanni nella *quaestio*, la predicazione di 'essere vero' si confà in un modo più vero (*verius convenit*) all'atto d'intendere piuttosto che alla cosa esterna¹⁵².

consistit in adaequatione et conformitate ad rem intellectam»; f. 79vd: «Intellectus dicitur verus non propter veritatem rei; unde nec Philosophus dicit quod ex eo quod res est vel non est vera vel falsa conceptus dicitur verus vel falsus, sed ex eo quod res est vel non est. Sed dicitur intellectus verus propter rectitudinem actus sui intelligendi, quia scilicet res recte intelligit; et per consequens dicitur verus secundum se et formaliter. Res, autem, dicuntur verae vel falsae propter aliquem ordinem ad intellectum».

¹⁵¹ *Quod.*, 6, q. 17, ff. 79vd-80ra: «Rectum enim dicitur quod non discrepat ab extremis, scilicet principio et fine. Sed actus intelligendi, saltem in nobis, habet pro principio rem intellectam, et obiectum pro termino, quia, secundum nostrum modum intelligendi, actus terminatur ad obiectum. Ergo rectitudo talis actus consistit in hoc quod ipse non discrepat, sed conformatur et adaequatur modo exposito suo obiecto». Giovanni sembra qui differenziare la cosa conosciuta intesa come il punto dal quale prende origine il processo conoscitivo, dalla cosa intesa come il punto finale del processo di conoscenza, definita come oggetto prodotto e conosciuto dall'intelletto. Solitamente, nelle teorie della conoscenza che prevedono l'esistenza della cosa conosciuta nella mente, quest'ultima è chiamata '*obiectum*' e ha uno statuto mentale. Sul termine '*obiectum*' si può vedere lo studio di L. Dewan, "Obiectum". *Notes on the Invention of a Word*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 48, 1981, pp. 37-96. Rispetto al passo di Giovanni citato in questa nota, occorre segnalare quello che è un probabile errore presente nel ms. 244, in cui vi è scritto: "...et in omnibus pro termino...". Proseguendo con l'analisi del passo, emerge chiaramente che il riferimento è all'*obiectum*, motivo per cui ho ritenuto opportuno correggere il testo.

¹⁵² *Quod.*, 6, q. 17, f. 81ra: «Esse enim archam verius convenit exemplato et effectui extra producto, quam arti, quae est eius causa et exemplar. Et esse hominem verius convenit Socrati, quam ideae intellectus divini, quae est exemplar et causa Socratis. Et similiter esse verum verius convenit acti intelligendi, quam rei extra, quae est exemplar et causa talis actus».

Giovanni si serve del termine '*rectitudo*' per riferirsi all'atto d'intendere e alla perfezione della sua natura, oppure lo utilizza in un senso più ampio, per riferirsi alla relazione di conformità e adeguazione tra l'atto d'intendere e la cosa conosciuta. La concezione di Giovanni si situa così in una posizione intermedia tra quella di Anselmo e quella di Tommaso. Come abbiamo visto, Tommaso utilizza il concetto di rettitudine all'interno di un quadro relazionale, ponendo al centro il concetto di '*adaequatio*', un'adeguazione o corrispondenza tra l'intelletto e la cosa: questo termine indica il tipo di relazione che si stabilisce tra l'intelletto e la cosa quando vi è una conformità tra la forma della cosa conosciuta e la forma colta dall'intelletto, nel caso del rapporto tra cosa esterna e intelletto umano, e tra la forma della cosa extramentale e l'idea di essa nella mente divina, nel caso del rapporto tra ente e intelletto divino, come suo principio. Tommaso mette in luce anche una dimensione teleologica circa la conformità di ogni ente rispetto al fine assegnatogli da Dio, che, nel caso dell'intelletto umano, coincide con l'essere conforme a ciò che conosce¹⁵³. È su questa seconda dimensione che Giovanni sembra focalizzarsi maggiormente: con la nozione di rettitudine, egli non si riferisce solo ai diversi tipi possibili di conformità, ma vuole anche indicare il compimento della natura propria dell'atto d'intendere. Anche nella definizione relazionale di verità data da Tommaso l'intelletto svolge un ruolo centrale, dal momento che la relazione di adeguazione tra cosa e intelletto umano si completa grazie a un'operazione intellettiva, e la verità può quindi essere intesa come il punto finale del processo cognitivo, coincidente con la perfezione dell'atto intellettivo. Per Giovanni, tuttavia, quest'ultima assume una funzione primaria, al punto che il concetto di rettitudine viene utilizzato primariamente per caratterizzare l'intelletto umano, anziché per descrivere la dimensione relazionale della verità.

Rispetto alla concezione di rettitudine di Anselmo, sembra esservi un punto teorico in comune, che risiede nell'intrinsecità della rettitudine: come Anselmo parla di una verità o rettitudine ontologica intrinseca alle cose, in virtù di una relazione che le cose hanno rispetto alla propria funzione o natura, così Giovanni parla di una rettitudine o perfezione che caratterizza l'atto nella sua natura. Tuttavia, nella questione disputata 31, Giovanni afferma che la rettitudine a cui si riferisce Anselmo coincide con quella verità che, per Giovanni, risiede in qualcosa come in un effetto, ossia nelle cose naturali come effetto della mente divina, e nelle cose artificiali come effetto della mente umana. Sostiene infatti che, per Anselmo, è retto tutto

¹⁵³ Si veda la Prima Parte, pp. 49-54.

ciò che concorda con il proprio principio¹⁵⁴. Come detto nella Prima Parte, nella concezione di Anselmo, effettivamente, tutte le cose possono dirsi rette e vere, in virtù della conformità con la propria funzione, che è stabilita da Dio per le cose. A differenza di Anselmo, la verità che è discussa da Giovanni e che è definibile come una rettitudine, cioè la verità formalmente intesa, non è attribuibile a tutte le cose, ma soltanto all'atto d'intendere. A riprova di ciò, Giovanni ribadisce nel corso dell'intera *quaestio* che tale verità non esiste in alcun modo nelle cose, bensì solo nell'intelletto¹⁵⁵. In virtù della rettitudine dell'atto, la verità in senso formale è attribuibile all'intelletto stesso, che è il soggetto dell'atto, ed esso può dirsi vero *secundum se*, a differenza della cosa conosciuta, che invece può dirsi vera soltanto in relazione all'atto che la coglie in modo conforme a come essa è¹⁵⁶. Nel formulare la propria definizione, Giovanni prende quindi le distanze da Anselmo: sono in gioco due tipi diversi di verità, l'uno, quello di Anselmo, che pertiene alla totalità degli enti creati, e l'altro, quello di Giovanni, che pertiene solo all'intelletto e ai suoi atti; entrambi gli autori, tuttavia, utilizzano il termine '*rectitudo*' per definire la verità di cui si occupano. La verità formalmente intesa, per Giovanni, si configura quindi come una rettitudine che indica la perfezione e correttezza di un atto d'intendere, e, di conseguenza, la rettitudine, perfezione e correttezza del processo di conoscenza¹⁵⁷. Ma in che modo si realizza la perfezione e rettitudine che contraddistingue la verità dell'atto d'intendere? Considerata questa prima parte della definizione di verità data da Giovanni, incentrata sulla rettitudine e

¹⁵⁴ QD 31, *punctum* 2, p. 267b: «Haec nam veritas est quidditas vel essentia rei, ut consistit in imitatione prototypi seu exemplaris sui, sive illud exemplar sit in intellectu nostro quantum ad artificialia, sive in intellectu divino quantum ad naturalia. Et de hac veritate videtur loqui Augustinus in libro 2 de Soliloquiorum cum dicit quod verum est id quod est, et in libro de Vera Religione, capitulo 36, dicit idem quod veritas est summa similitudo principii, quae sine ulla dissimilitudine est. Et Avicenna dicit quod veritas uniuscuiusque rei est proprietas sive esse quod stabilitum est ei. Et Anselmus dicit in Dialogo de Veritate, capitulo 12, quod veritas est rectitudo sola mente perceptibilis: rectum enim est quod concordat suo principio».

¹⁵⁵ *Ivi*, *punctum* 2, p. 268a: «Quod autem veritas formaliter accepta non sit in re exteriori, sed solum in intellectu subiective, potest probari tripliciter [...]»; *ivi*, *punctum* 3, p. 269b: «Veritas est formaliter in intellectu tantum, non autem in re extra»; *ivi*, *punctum* 4, p. 270b: «Unumquodque se habet ad entitatem, sic se habet ad veritatem causaliter, vel effective dictam, non autem formaliter, ut per supradicta patet: haec nam veritas differt a rei entitate, et sic etiam exponendum est illud Philosophi, eadem est dispositio rerum in esse et veritate, scilicet de veritate quae est in rebus, non autem de veritate formaliter dicta»; *ivi*, p. 271a: «Philosophus distinguit ens reale, quod dividitur in decem Praedicamenta, ab esse quod significat veritatem, non quia veritas formaliter accepta non sit res alicuius generis, sed quia veritas, quae est de re alicuius generis, puta substantiae, non est illa res».

¹⁵⁶ *Ivi*, *punctum* 2, p. 268a: «Intellectus dicitur verus non propter veritatem rei, unde nec Philosophus dicit quod, ex eo quod res vera est vel falsa, conceptus dicitur verus vel falsus, sed ex eo quod res est vel non est. Sed dicitur verus intellectus propter rectitudinem actus sui intelligendi, quia scilicet res recte intelligit, et per consequens dicitur verus secundum se formaliter; res autem dicuntur verae vel falsae propter aliquem ordinem ad intellectum».

¹⁵⁷ *Ivi*, *punctum* 4, p. 270b: «Sicut cognitio secundum rem est in cognoscente tantum, secundum autem nostrum modum intelligendi in cognoscibili, quia videtur secundum nostrum modum intelligendi ad cognoscibile terminari. Sic et veritas quae dicit *rectitudinem cognitionis* est realiter in cognoscente, sed secundum nostrum modum intelligendi in cognoscibili». Il corsivo è mio.

perfezione dell'atto, è il momento di passare alla seconda parte della definizione e fare luce sulla relazione tra l'atto d'intendere e la cosa conosciuta.

2.3.2 Verità come relazione reale

Se, da una parte, Giovanni enfatizza il concetto di rettitudine come un carattere proprio dell'atto d'intendere, il quale è primariamente vero, dall'altra non possiamo tralasciare il carattere relazionale della verità, dal momento che per Giovanni un atto è definibile retto quando esso è conforme a ciò che conosce, e si trova, così, in una relazione di conformità con la cosa conosciuta. Che tipo di relazione Giovanni ha in mente nel caso della verità? Per rispondere a questa domanda, occorre innanzitutto considerare una distinzione: quella tra ente reale (*ens reale*) ed ente di ragione (*ens rationis*). Infatti, da tale distinzione dipendono lo statuto ontologico che la nozione di verità assume, e il suo rapporto rispetto all'intelletto umano e ai suoi atti.

Nella *quaestio disputata* 31, in risposta al terzo argomento presentato al principio della questione¹⁵⁸, Giovanni afferma che la verità è un ente reale, avente una propria esistenza nell'anima umana. Discutendo l'entità reale della verità, Giovanni precisa che la verità non è una facoltà dell'anima, una sua passione, o un abito, che sono generalmente quegli enti aventi una reale esistenza nell'anima, bensì consiste nell'unione dell'atto d'intendere e un rispetto (*respectus*) di conformità verso la cosa conoscibile¹⁵⁹, come già rilevato¹⁶⁰. Inoltre, nel *Quodlibet* 6, *quaestio* 17, Giovanni esclude che la verità appartenga alla classe degli enti di ragione, perché un ente di ragione non può designare una perfezione¹⁶¹, cosa che invece

¹⁵⁸ QD 31, p. 264a: «Omne quod est in anima, aut est figmentum purum, ut est chimaera, etc., aut est aliquid intentionale, ut universale, aut est aliquid reale, ut potentia, passio, etc. Sed non potest dici quod veritas sit figmentum, vel pure intentionale, quia veritas est finis realis scientiae speculativae, ut dicitur 2 Metaphysicae, texto 3, nec etiam potest dici, ut videtur, quod sit in anima sicut aliquid reale; omne enim tale, ut Philosophus docet 2 Ethicorum, vel est potentia, quod nullus diceret de veritate; vel est passio, quae cum sit in appetitu sensitivo tantum, qui non est capax veritatis, veritas dici non potest; vel est habitus, qui etiam, ut videtur, veritas dici non potest: habitus enim generatur ex multis actibus, veritas autem potest esse in uno tantum actu, ut de se patet. Ergo veritas non est in anima, sed in re extra».

¹⁵⁹ *Ivi*, p. 271b: «Veritas non est aliquid fictum vel intentionale, sed est aliquid reale, ut supra probatum est, in anima existens; non quidem quod sit animae potentia, habitus, vel passio, ut dicebatur in arguendo, sed est ipse actus cognoscendi cum rectitudine et conformitate ad cognoscibile, vel ipse respectus conformitatis ipsius actus ad obiectum».

¹⁶⁰ Questa spiegazione della verità come esistente realmente nell'anima e coincidente con l'atto d'intendere non trova riscontro nelle concezioni di Egidio Romano e Goffredo di Fontaines, che non possono quindi essere considerate fonti di Giovanni quanto a questo punto. Costituiscono, invece, un punto di riferimento importante per Giovanni quanto alla modalità di esistenza propria della verità, e alla sua collocazione nell'intelletto anziché nella cosa. Si veda a pp. 95-95, 108-109, 114-115.

¹⁶¹ *Quod.*, 6, q. 17, f. 79vd: «Veritas non dicitur ens rationis, ut quidam dicunt, quia ens rationis non dicitur perfectionem simpliciter».

caratterizza la verità, la quale designa la perfezione, o rettitudine, di un atto d'intendere, come visto. Questa è una posizione cruciale, dal momento che da essa dipende lo statuto ontologico attribuito alla verità in senso formale, ed è a partire da questo snodo teorico che, tra tredicesimo e quattordicesimo secolo, i pensatori si dividono circa la modalità di esistenza della verità nell'intelletto umano. Per far emergere la peculiarità della concezione di Giovanni, procederemo quindi richiamando le posizioni dei suoi maggiori antagonisti, i confratelli Erveo Natale e Durando di San Porziano, i quali sostengono una posizione antitetica rispetto a quella di Giovanni, classificando la verità tra gli enti di ragione¹⁶².

Secondo Erveo e Durando, 'ente di ragione' è ciò che, al contrario dell'ente reale, esiste nell'intelletto o come un suo oggetto di conoscenza, o come una certa proprietà che consegue da un oggetto mentale, proprio in quanto conosciuto dalla mente. È quindi una denominazione che riguarda l'oggetto conosciuto, secondo una proprietà che, in virtù di un atto di conoscenza, può essere attribuita alla cosa considerata in quanto conosciuta¹⁶³. In questa concezione, la verità è un ente di ragione, che si configura in particolare come una relazione di ragione. Ciò che è posto in relazione è la cosa conosciuta rispetto alla cosa esterna, e tale relazione esprime la conformità o corrispondenza tra due diversi modi di essere della cosa: l'essere reale che è proprio della cosa esistente nel mondo esterno, e l'essere mentale che la cosa acquisisce nell'intelletto nel momento in cui è conosciuta. La conformità così descritta pertiene del tutto alla sfera della cosa conosciuta: nello specifico, all'oggetto mentale che si dà conformemente alla cosa esterna corrispondente¹⁶⁴. L'intelletto, e l'atto tramite cui si conosce una cosa, è una condizione necessaria per la verità, poiché tutti gli enti di ragione necessitano di un atto intellettivo che consenta la loro esistenza mentale. Tuttavia, la verità, che è espressa da quella particolare relazione di conformità che la cosa instaura con se stessa, indica e descrive primariamente una condizione della cosa conosciuta, e non di ciò che ne consente la

¹⁶² Erveo Natale e Durando di San Porziano, pur essendo in disaccordo su molte questioni, sembrano invece assumere la stessa posizione quanto alla dottrina della verità.

¹⁶³ Durandus de Sancto Porciano, *In Sent.*, I, d. 19, q. 5, pp. 66a-b: «Ens rationis non est aliud quam denominatio obiecti ab actu rationis, secundum ea quae attribuntur rei solum ut cognita est. [...] Veritas est ens rationis, quia illud quod attribuitur rei solum secundum esse intellectum est ens rationis, sed veritas est huiusmodi»; q. 6, p. 66d: «Relinquitur ergo tertium, quod veritas sit in intellectu obiective, non quidem sicut obiectum cognitum principaliter, sed ut quidam modus conveniens rei solum ut est cognita. [...] Respectus realis est in fundamento, sed respectus rationis qualis est veritas quae non est aliud quam respectus conformitatis rei, ut intellecta est ad seipsam, ut existit, non est nisi in intellectu obiective, tanquam quidam modus conveniens rei solum ut est cognita»; Hervaeus Natalis, *Quod.*, 3, q. 1, art. 1, p. 68b: «Et ideo es alia opinio secunda principalis, scilicet quod entia rationis non dicunt aliquid existens realiter subiective in intellectu vel in aliqua natura reali, sed dicunt ea quae consequuntur rem prout est obiective in intellectu».

¹⁶⁴ L'uso delle espressioni 'cosa esterna' e 'cosa conosciuta' è generale: il riferimento preciso è all'essenza, o natura, della cosa, che è ciò che viene conosciuto tramite l'astrazione propria della conoscenza intellettiva.

conoscenza, ossia l'intelletto¹⁶⁵.

Come Erveo e Durando, Giovanni evidenzia l'aspetto relazionale della verità, ma si differenzia da loro quanto agli estremi della relazione in questione: se per Erveo e Durando tali estremi sono costituiti dalla cosa esterna che viene conosciuta e dall'oggetto mentale che le corrisponde, per Giovanni si ha, da una parte della relazione, la cosa conosciuta¹⁶⁶, e dall'altra, l'atto d'intendere. Gli estremi della relazione sono differenti, e differente è la concezione della relazione stessa, che per Giovanni è reale, mentre per Erveo e Durando è di ragione. Per chiarire la proposta teorica di Giovanni, è dunque necessario esaminare i punti principali della sua teoria delle relazioni¹⁶⁷. Giovanni si occupa dello statuto delle relazioni in particolare nella seconda questione del *Quodlibet* 11, dove Giovanni stabilisce innanzitutto che esistono due tipi di relazioni, cioè le relazioni reali e le relazioni di ragione. Egli si interroga sulla loro natura, distinguendo due questioni: una si chiede se la relazione sia una cosa (*res*), e un'altra se la relazione sia una cosa distinta dal proprio fondamento. Questa distinzione è fondamentale, perché lo statuto della verità secondo Giovanni dipenderà in primo luogo dallo statuto ontologico attribuito alla relazione, e in secondo luogo dalla coincidenza o meno della relazione con il proprio fondamento. Giovanni giunge a cinque conclusioni, di cui una riguarda la

¹⁶⁵ Durandus de Sancto Porciano, *In Sent.*, I, d. 19, q. 5, p. 66b: «Sic et sicut notae sunt conformitatis praedictae in qua formaliter consistit veritas, sed sic et sicut sunt ibi conditiones obiecti et non ipsius actus intelligendi [...] ita quod conformitas est inter esse appraehensum et esse in re, quia quale esse habet res tale appraehensum et non aliud. Et licet res non sit appraehensa nisi per actum qui est in intellectu subiective, tamen esse appraehensum dicit conditionem denominantem obiectum et non intellectum, nec actum intelligendi, quia intellectus ut sic non est appraehensum, sed appraehensio. [...] Est enim veritas conformitas eiusdem ad seipsum secundum aliud et aliud esse, scilicet, esse intellectum et esse reale, quod etiam patet ex alio sic, illud est verum formaliter quod significatur per propositionem veram, sed obiectum intellectus enunciative sumptum significatur per propositionem veram, ergo veritas est formaliter conditio obiecti intellectus, et non alicuius existentis subiective in intellectu»; Hervaeus Natalis, *In Sent.*, I, d. 19, q. 3, p. 106a: «Veritas consistit in hoc quod res secundum id quod est sit conformis ad id quod ei attribuitur, sive ad id quod de ea intelligitur: sicut quando homo est albus, et dicitur vel apprehenditur esse albus, id quod apprehenditur de ipso, scilicet ipsum esse album, est conforme ei quod in natura rei inest sibi, ita quod eadem res bis accipitur. Uno modo secundum id quod habet in rerum natura. Alio modo secundum id quod de ea intelligitur ad quod actus intelligendi terminatur»; *Quod.*, 3, q. 1, art. 3, p. 69a: «Veritas formaliter accepta est conformitas rei secundum id quod est ad illud quod de ea intelligitur in intellectu enunciativo. [...] Veritas formaliter consistit in conformitate rei secundum quod est ad seipsam secundum quod intellecta».

¹⁶⁶ Occorrerà precisare se Giovanni intenda con 'cosa conosciuta' (*res intellecta*) la cosa extramentale che viene conosciuta, o la cosa in quanto conosciuta, esistente nella mente. Ne discuteremo a pp. 124-133.

¹⁶⁷ Le riflessioni sull'ontologia delle relazioni vedono il loro maggiore sviluppo in ambito teologico, in particolare rispetto a questioni inerenti alla Trinità e alle relazioni tra le persone divine. Su questo tema, e per ulteriori riferimenti bibliografici, rimando a M. G. Henninger, *Relations. Medieval Theories 1250-1325*, Oxford University Press, Oxford, 1989. Studi sulla relazione in Erveo e Durando sono, ad esempio, Amerini, *Thomas Aquinas and Hervaeus Natalis on First and Second Intentionality* cit.; Dewender, *Der Ontologische Status der Relationen* cit.; Hartman, *Durand of St.-Pourçain's Theory of Modes* cit.; *The Relation-Theory of Mental Acts: Durand of St.-Pourçain on the Ontological Status of Mental Acts*, in *Oxford Studies in Medieval Philosophy*, vol. 7, R. Pasnau (ed.), Oxford University Press, Oxford 2019, pp. 186-211.

relazione di ragione, e quattro la relazione reale: primo, la relazione di ragione non è una cosa; secondo, la relazione reale, invece, non è semplicemente un modo reale, ma è anche una cosa; terzo, la relazione reale non è qualcosa di distinto dal proprio fondamento; quarto, la relazione reale richiede l'esistenza del suo correlativo e del suo fondamento; quinto, sebbene non differisca dal suo fondamento, la relazione reale appartiene comunque a una categoria diversa da quella del suo fondamento¹⁶⁸.

Ora, poiché Giovanni (i) definisce la verità formalmente intesa come una relazione di conformità, ma (ii) non la classifica tra gli enti di ragione, come detto nel *Quodlibet* 6, q. 17, e (iii) sostiene che è qualcosa di reale esistente nell'anima (QD 31), segue che la verità è una relazione reale. Nella questione quodlibetale sopra esaminata, come abbiamo appena visto, Giovanni concentra la sua posizione sulla relazione reale in quattro conclusioni. Se applichiamo queste conclusioni al caso specifico della relazione di verità, possiamo inferire quattro ulteriori conclusioni: primo, che la verità è una cosa; secondo, che la verità non è una cosa distinta dal suo fondamento, cioè dall'atto d'intendere; terzo, che la verità richiede l'esistenza del suo correlativo e del suo fondamento, cioè la cosa conosciuta e l'atto d'intendere¹⁶⁹; quarto, che la verità appartiene a una categoria diversa da quella dell'atto d'intendere, pur coincidendo realmente con esso. La verità è quindi definibile come una relazione reale tra l'intelletto e la cosa, coincidente con l'atto d'intendere stesso in quanto fondamento della relazione di conformità; essa, inoltre, richiede l'esistenza della cosa conosciuta in quanto termine

¹⁶⁸ *Quod.*, 11, q. 2, ff. 163vd-164vc: «Duo faciendae sunt principaliter, quia primo praemittendae sunt duae breves suppositiones, quarum prima est quod duplex est relatio, scilicet realis, ut patris ad filium et e contrario, et domini ad servum et e contrario; alia est relatio rationis, ut eiusdem ad seipsum, et sensibilis et scibilis ad sensum et scientiam, ut patet V Metaphysicae, in capitulo De ad aliquid. Secunda suppositio est quod differt quaerere utrum relatio sit res et utrum sit alia res a fundamento suo. [...] Quibus suppositionibus praemissis, probanda sunt quinque, ad hanc questionem pertinentia. Et primum est quod relatio rationis non est res aliqua. [...] Secundum declarandum est quod relatio realis est non solum modus realis, ut quidam dicunt, sed etiam est quaedam res. [...] Ergo relatio est vere ens reale seu res, et non solum modus realis. [...] Tertium declarandum est quod relatio realis non est alia res a fundamento suo, ut similitudo ab albedine, et sic de aliis. [...] Quartum declarandum est quod, licet relatio non sit alia res a fundamento suo, coexistit tamen aliam rem, scilicet suum correlativum et eius fundamentum. Quod sic probatur: illud cuius esse est ad aliud coexistit ad suum esse illud aliud. Sed ut dicitur in Praedicamentis, ad aliquid sunt quorum esse est ad aliud. Ergo unum relativum coexistit aliud ad sui existentiam. Et confirmatur ratio, quia, ut dicitur in Praedicamentis, relativa posita se ponunt et perempta se perimunt. Ergo unum relativorum ad sui existentiam exigit aliud et eius fundamentum. Verbi gratia, similitudo, qua Socrates dicitur similis Platoni in albedine, non est alia res ab albedine Socratis, sed exigit ad sui existentiam albedinem Platonis, quam non exigit albedo Socratis. Socrates, enim, est albus, sive Plato sit albus, sive non. Sed Socrates non est similis Platoni in albedine, nisi Plato sit albus. [...] Quintum et ultimum declarandum est quod, licet relatio non sit alia res a fundamento suo, est tamen res alterius praedicamenti a praedicamento fundamenti sui».

¹⁶⁹ In base allo statuto della cosa conosciuta nella concezione di Giovanni, ossia se la cosa conosciuta coincida con la cosa esterna che viene conosciuta oppure con l'oggetto mentale a essa corrispondente, il fondamento del correlativo è diverso: nel primo caso, sarà l'entità della cosa esterna, mentre nel secondo caso il fondamento sarà situato a livello mentale, e potrebbe essere costituito, ad esempio, dall'atto d'intendere che ha prodotto tale oggetto.

correlativo della relazione di conformità, costituendo una condizione affinché la verità possa darsi.

Nei rispettivi *Commenti alle Sentenze*, Erveo e Durando criticano una posizione che ricalca quella di Giovanni, segno che tale concezione già circolava, era conosciuta, ed era parte del dibattito in corso¹⁷⁰. Secondo la posizione da loro descritta, la verità è definibile, da un lato, come la rettitudine dell'atto d'intendere, e, dall'altro, come una relazione reale tra l'atto d'intendere e la cosa conosciuta, relazione che si configura come l'adeguazione alla cosa da parte dell'atto, o anche come l'atto stesso in quanto adeguato e conforme alla cosa¹⁷¹. Durando ed Erveo si distanziano da questa posizione, affermando che, dal punto di vista ontologico, è impossibile che sia dia una conformità tra l'intelletto, o l'atto d'intendere, e la cosa extramentale. La cosa conosciuta, infatti, può essere un corpo materiale, mentre l'intelletto e i suoi atti non lo sono; inoltre, può esservi una coincidenza tra atto e cosa conosciuta solo quando la cosa conosciuta dall'intelletto è l'atto d'intendere stesso. La premessa di questa critica sembra essere che, se la verità viene ridotta all'atto d'intendere, allora la conformità deve avvenire in modo essenziale, quanto al modo di essere, fatto da cui si genera una assurdità¹⁷².

¹⁷⁰ Erveo e Durando leggono le *Sentenze* a Parigi rispettivamente nel biennio 1302-1303, e 1308-1309, mentre Giovanni nel biennio successivo a Durando, 1309-1310. Secondo questa scansione temporale, Erveo e Durando non criticano direttamente Giovanni, ma una posizione che già circolava, e che Giovanni successivamente condivide. Tale posizione non è però ascrivibile né a Egidio Romano né a Goffredo di Fontaines, i quali escludono che la verità sia una relazione reale che coincide con l'atto d'intendere. Per le datazioni delle letture delle *Sentenze* a Parigi tra la fine del tredicesimo e l'inizio del quattordicesimo secolo, si vedano W. J. Courtenay, *Durand in his Educational and Intellectual Context*, in A. Speer, F. Retucci, T. Jeschke, G. Guldentopos, *Durand of Saint-Pourçain and His Sentences Commentary* cit., pp. 13-34, a pp. 21-22; W. Duba, C. Schabel, *Ni chose, ni non-chose. The Sentences-Commentary of Himbertus de Garda, OFM*, in «Bulletin de philosophie médiévale», 53, 2011, pp. 149-232, a p. 189, n. 71; *Remigio, Auriol, Scotus, and the Myth of the Two-Year Sentences Lecture at Paris*, in «Recherches de théologie et philosophie médiévales», 84 (1), 2017, pp. 143-179.

¹⁷¹ Durandus de Sancto Porciano, *In Sent.*, I, d. 19, q. 5, p. 66c: «Ad primum argumentum in oppositum dicendum quod verum dicitur esse perfectio intellectus, quia actus, quo intellectus intelligit rem sic esse sicut est, est actus summe conveniens intellectui, cuius natura est cognitiva rerum, sed ipsum verum formaliter acceptum non est perfectio intellectus, sed est denominatio obiecti conformiter se habentis secundum esse intellectum, et secundum esse reale»; q. 6, p. 66c: «Illi qui dicunt veritatem esse respectum realem conformitatis intellectus ad rem intellectam, dicunt quod veritas est in intellectu sicut in subiecto vel potius sicut realis respectus in suo fundamento». Hervaeus Natalis, *In Sent.*, I, d. 19, q. 3, p. 105b: «Alii dicunt quod veritas est rectitudo ipsius actus intelligendi. Sed nec hoc videtur sufficere, quia rectitudo actus intelligendi est rectitudo significantis rem ut est: veritas autem magis pertinet ad ipsum significatum ut significatum quam ad ipsum significans. Ergo etc. Item talis veritas est veritas signi quae ista est in propositione sicut in intellectu»; *Quod.*, 3, q. 1, art. 2, p. 68d: «Sunt due opiniones. Quarum una ponit quod veritas realiter est relatio realis actus intelligendi ad rem intellectam: unde dicit quod dicit adequatio ex actus intelligendi, vel etiam ipsum actum intelligendi, ut adaequatum ad rem intellectam».

¹⁷² Durandus de Sancto Porciano, *In Sent.*, I, d. 19, q. 5, p. 66a: «Intellectus, secundum illud quod est essentialiter non habet aliquam conformitatem, vel adaequationem cum re extra, immo magnam difformitatem, cum res extra sit quandoque corpus, intellectus autem non, sed spiritus»; Hervaeus Natalis, *In Sent.*, I, d. 19, q. 3, p. 106a: «Formaliter loquendo, ita quod proprie loquendo veritas non est aliqua relatio quae sit inter rem intellectam et actum intelligendi. Nam veritas non consistit in hoc quod talis sit actus intelligendi qualis est ipsa res, quia hoc est impossibile nisi quando actus quo intellectus intelligit est ipsa res intellecta».

Con questa replica, Erveo e Durando tendono a identificare i due estremi della relazione di conformità, ossia la cosa in quanto conosciuta e la cosa esterna che viene conosciuta: l'ente considerato è lo stesso, secondo due modi diversi di esistenza, l'uno mentale e l'altro extramentale. La critica che Erveo e Durando muovono alla posizione che è sostenuta anche da Giovanni, secondo la quale la relazione di conformità avviene tra l'atto d'intendere e la cosa conosciuta, è che sia implicata una conformità o adeguazione intesa in senso ontologico e reale tra l'atto e la cosa, come se l'atto divenisse realmente la cosa conosciuta, condividendone l'entità.

La critica di Erveo e Durando sembra essere, tuttavia, una forzatura della posizione di Giovanni. Giovanni, nella *quaestio disputata* 31, argomentando contro coloro che gli muovono tale accusa, precisa che, con il proprio modello di relazione di conformità, non intende sostenere un'identità tra l'atto d'intendere e la cosa conosciuta, bensì, appunto, una conformità o adeguazione tra cose diverse. Questa, come Giovanni specifica, non si dà sul piano ontologico dell'*esse* reale (cioè, tale che l'atto e la cosa conosciuta siano realmente la stessa cosa), ma sul piano epistemologico della conoscenza retta: la conformità si dà per la rettitudine dell'atto, quando la sua conoscenza della cosa corrisponde alla cosa extramentale¹⁷³.

Lo scarto fondamentale tra la proposta di Giovanni e quelle di Erveo e Durando risiede nel grado di realtà attribuito alla relazione che costituisce la verità in senso formale, e nello spazio che l'intelletto e la cosa conosciuta rispettivamente occupano all'interno delle loro concezioni. Secondo Giovanni, infatti, la relazione è reale, e tale realtà si traduce nella coincidenza con un ente vero e proprio, cioè l'atto d'intendere; al centro della definizione di Giovanni vi è l'atto, mentre la cosa conosciuta costituisce il requisito necessario affinché la verità si dia. La posizione di Erveo e Durando è, invece, opposta: la relazione è un ente di ragione ed esprime la condizione della cosa in quanto conosciuta, cioè come oggetto dell'intelletto. L'atto d'intendere è richiesto affinché la cosa possa avere un'esistenza nella mente, ma non è incluso nella definizione della verità. Le scelte di descrivere la verità come un ente reale o di ragione, e di porre l'attenzione sull'atto d'intendere o sulla cosa conosciuta,

¹⁷³ Ioannes de Neapoli, QD 31, *punctum* 1, p. 267a: «[veritas] consistit in conformitate rei intellectae ad intellectum intelligentem, seu adaequatione, non quidem, ut ipse exponit, quod actus intelligendi sit talis ut res intellecta, sed quia intellectus per actum intelligendi apprehendit rem talem esse qualis est. [...] Hoc enim est dicere quod veritas est rectitudo actus intelligendi, seu commensuratio intellectus ad rem intellectam»; *ivi*, *punctum* 2, p. 268b: «Veritas importat formaliter rectitudinem, seu perfectionem actus intelligendi cuiuscunque intellectus, scilicet vel creati vel increati, secundum quam actus intelligendi est conformis rei intellectae, non quidem quantum ad esse reale, ut scilicet sit talis actus intelligendi qualis est res, sed quantum ad hoc quod per actum intelligendi res talis apprehenditur qualis est».

incidono su quale sia l'ente più proprio a cui la verità è attribuibile, e sulla modalità di esistenza della verità. Indagheremo tali conseguenze nelle sezioni che seguono.

2.3.2.1 Descrizione della verità: i ruoli dell'atto d'intendere e della cosa conosciuta

La verità definita come una relazione di adeguazione viene descritta in dettaglio da Giovanni nelle principali conclusioni della *quaestio disputata*. Nella terza conclusione, in particolare, Giovanni intende criticare due posizioni: che la relazione di conformità sia simmetrica, cioè direzionata sia dall'intelletto conoscente verso la cosa conosciuta, sia dalla cosa verso l'intelletto, e che la verità sia attribuibile sia all'intelletto sia alla cosa. Secondo Giovanni l'adeguazione consiste soltanto nella relazione da parte dell'intelletto verso la cosa conosciuta, e la verità che esprime tale adeguazione risiede esclusivamente nell'intelletto, e non nella cosa conosciuta:

Tertia conclusio est quod ex hoc etiam patet quod non est verum quod quidam dicunt, quod veritas est conformitas intellectus ad rem, et rei ad intellectum, sic quod secundum eos veritas est formaliter <in> utrobique, scilicet in re et in intellectu. Quamvis enim conformitas sit realiter rei ad intellectum, sicut ex converso, tamen, ut probatum est per tres rationes, solum conformitas intellectus ad rem est veritas formaliter dicta, et non conformitas rei ad intellectum, et per consequens veritas est formaliter in intellectu tantum, non autem in re extra¹⁷⁴.

Giovanni riconosce che nella relazione di conformità sia compresa anche la cosa conosciuta, e che questa si trovi realmente in una relazione di conformità con l'intelletto. Tuttavia, sembra qui essere tracciata una distinzione tra conformità e verità: non ogni conformità costituisce la verità. Per Giovanni, esistono dei tipi di conformità che non sono definibili come 'verità', e tra questi rientra la conformità della cosa rispetto all'intelletto¹⁷⁵.

¹⁷⁴ QD 31, *punctum* 3, p. 269b. Le tre ragioni a cui si riferisce Giovanni nel passo, per cui la verità esprime la conformità dell'intelletto alla cosa e non il contrario, e risiede perciò nell'intelletto, saranno esaminate più avanti, quando discuteremo del modo in cui la verità esiste nell'intelletto. Per Giovanni, infatti, come vedremo, esistere nell'intelletto ed esistere in un certo modo (*subiective*) nell'intelletto sono punti discussi attraverso gli stessi argomenti. Si veda a pp. 113-115.

¹⁷⁵ *Ivi*, pp. 269b-270a: «Conformitas quae est relatio fundata super veritate est realiter in utroque, scilicet in intellectu et in re intellecta, et secundum idem nomen huius relationis utrumque refertur ad utrumque: intellectus enim est conformis rei intellectae, et ex converso. Sed non quaelibet conformitas est veritas, utpote conformitas duorum lapidum, sed solum conformitas rei et intellectus; nec etiam quaelibet talis, sed solum intellectus ad rem est veritas formaliter accepta, non autem conformitas rei ad intellectum».

Perché, se la cosa può dirsi adeguata all'intelletto, tale adeguazione non costituisce la verità, come accade invece nella relazione dall'intelletto verso la cosa? Giovanni basa la sua risposta sul ruolo che egli accorda al fondamento della relazione, cioè all'atto d'intendere. Come visto dall'esame della sua teoria delle relazioni, la relazione reale è definita essere una cosa (*res*) che non è distinta dal proprio fondamento. La verità come relazione di conformità è una relazione reale, e in quanto tale non è distinta dall'atto d'intendere, che costituisce il fondamento della relazione di conformità. La cosa conosciuta, invece, è soltanto il termine correlativo della relazione, non ne costituisce il fondamento. A tal proposito, Giovanni afferma che è proprio il fondamento della relazione a conferire un nome e una natura speciali alla relazione stessa¹⁷⁶. Se la relazione di conformità, guardata dal lato della cosa conosciuta, designa semplicemente la sua adeguazione rispetto all'intelletto che la conosce, dal lato dell'intelletto essa designa non solo un'adeguazione, ma anche la verità, perché l'atto d'intendere fonda la relazione reale, e in qualità di fondamento le conferisce un nome e una natura particolari, che sembrano aggiungere qualcosa rispetto alla sola conformità tra intelletto e cosa. Questo qualcosa è l'attribuzione della verità.

Quanto alla seconda posizione che Giovanni intende criticare, ossia che la verità risieda formalmente sia nell'intelletto sia nella cosa, il bersaglio in questione è soprattutto Erveo. Il confratello domenicano, infatti, sostiene che la verità intesa come conformità (che, come visto, nella sua concezione si stabilisce tra la cosa extramentale e la cosa in quanto conosciuta) risiede nell'oggetto, che è rappresentato dall'intelletto attraverso enunciati e concetti mentali¹⁷⁷. Nel suo terzo *Quodlibet* (q. 1, a. 2), Erveo distingue questa verità, che è la verità formalmente intesa, dalla verità che risiede nell'entità della cosa extramentale e da quella che risiede nell'atto d'intendere. La prima è la verità nel suo senso materiale e fondamentale, perché l'entità delle cose che conosciamo costituisce il fondamento dei nostri enunciati veri su di esse; la verità dell'atto, invece, può essere intesa secondo il suo essere (*esse*) o secondo la sua azione del

¹⁷⁶ *Ivi*, p. 270a: «Nec hoc est inconveniens dicere, quia enim relatio conformitatis habet aliud fundamentum in cognoscente quam in cognito, non est mirum si ex fundamento habet speciale nomen et specialem quandam rationem, secundum quam non est in cognito: sicut aestimativa naturalis habet speciale nomen in homine propter speciale subiectum, quod est anima rationalis, et dicitur ratio particularis, secundum quod nomen non est in brutis, quamvis sit in eis aestimativa naturalis, ut communiter dicitur».

¹⁷⁷ Hervaeus Natalis, *In Sent.*, I, d. 19, q. 3, a. 2, pp. 106b-107a: «Unde formaliter loquendo veritas non convenit formaliter rei intellectae in ordine ad aliquid in intellectu prout intellectus est causa efficiens, sed tantum prout est cognoscens»; *Quod.*, 3, q. 1, a. 2, p. 69c: «In eo est veritas formaliter quando respondet ei quod est verum representative, sed, sicut ostensum est, propositio et conceptus mentis dicuntur vere representative, ergo illud quod est representatum per ipsas est verum formaliter. Sed illud quod est representatum per ipsos est obiectum intellectus, ergo veritas formaliter convenit obiecto intellectus non in esse reali, quia hoc omnes negant, ergo in esse obiectivo».

rappresentare. Nel primo senso, l'atto è vero al pari di ogni altro ente, per una verità che potremmo definire ontologica; nel secondo senso, l'atto è vero per la verità di ciò che rappresenta¹⁷⁸. Rispondendo a coloro che ritengono formalmente vero l'atto d'intendere stesso, Erveo precisa che ciò che è conosciuto non è l'atto stesso, bensì l'oggetto che l'atto, tramite gli enunciati, rappresenta. Per Erveo, quindi, questo tipo di verità denota la cosa rappresentata, e non il rappresentante¹⁷⁹. La condizione che Erveo pone affinché questo tipo di verità si dia è la relazione con un intelletto: la verità intesa in senso formale è attribuibile alle cose solo in quanto conosciute dall'intelletto, secondo l'essere oggettivo che queste hanno nella mente; escludendo tale relazione, alle cose resterebbe soltanto la verità in senso materiale e fondamentale, cioè la verità dovuta alla loro entità¹⁸⁰. L'intelletto e i suoi atti d'intendere sono quindi un requisito necessario per la verità formalmente intesa, la quale, però, esiste propriamente nell'oggetto mentale, il cui essere oggettivo è conforme all'essere reale della cosa extramentale¹⁸¹.

Giovanni, al contrario, ritiene che la verità risieda formalmente solo nell'atto d'intendere. Vi è, tuttavia, un senso secondo il quale la verità può dirsi esistere anche nella cosa conosciuta. Giovanni distingue due modi in cui è possibile attribuire la verità a qualcosa: *secundum rem* e *secundum modum intelligendi*, cioè secondo la natura sua propria, e secondo il nostro modo di conoscere. È in questo secondo modo che, per Giovanni, la verità è attribuibile anche alla cosa. Poiché la relazione non è separabile dal proprio fondamento, e quindi la verità come relazione di conformità non è separabile dall'atto d'intendere, Giovanni chiarisce la sua posizione

¹⁷⁸ *Ivi*, pp. 69b-69c: «Veritas dicitur dupliciter. Uno modo de entitate cuiuslibet rei secundum quod dicimus: quod aliquid est de veritate humana, vel cuiuslibet rei, quod est de ipsius entitate vel quiditate. Secundo modo dicitur veritas de actu cognoscendi, sive de voce significativa. Tertio modo potest dici veritas de obiecto intellectus enunciativi, sicut dicimus hominem esse animal verum. Veritas primo modo dicta non dicitur veritas formaliter, sed potius materialiter et fundamentaliter. [...] Veritas autem secundo modo dicta, scilicet de enunciatione et conceptu mentis dicta, potest accipi dupliciter. Uno modo scilicet vel quantum ad esse, vel quantum ad representare. Quantum ad esse dicitur in eis veritas sua esse entitas, sicut in aliis rebus; quantum ad representare dicitur eorum veritas inquantum representant veritatem. [...] Tertio modo scilicet conformitas rei secundum illud quod est ad illud quod ad ea intelligitur enunciative et affirmative, sicut quando dicitur homo est animal, vel negative, sicut quando dicitur homo non est asinus, dicitur formaliter veritas».

¹⁷⁹ *Ivi*, p. 69c: «Si dicatur ad hoc quod verum est de propositione que est vera representative, actus autem intelligendi verus est formaliter. Contra, quia illud idem quod per actus intelligendi intelligitur per propositionem significant, sed illud quod intelligitur per actum intelligendi non est actus intelligendi, sed eius obiectum; ergo illud quod representatur per propositionem est obiectum intellectus et non ipse actus, sed, ut dictum est, illud quod representatur per propositionem est formaliter verum. Ergo etc.».

¹⁸⁰ *Ivi*, a. 4, p. 70a: «Dicitur de lapidibus, quod secundum eos non essent veri lapides. Dico quod si a nullo intellectu intelligerentur essent veri lapides veritate materiali et fundamentaliter, sed eis non competeret veritas formalis excluso omni intellectu».

¹⁸¹ *Ivi*, a. 3, p. 69d: «Veritas non consistit in intellectu formaliter, nisi sicut in representante, et ideo sequitur quod non est formaliter in actu intelligendi, sed in re intellecta, nec in re intellecta in habitudine ad representans, sic scilicet quod talis sit res quale est suum representativum, sed in hoc quod sit talis qualis representatur, sed qualiter representari dicit qualitatem representativam vel intellectivam. Ergo veritas formaliter consistit in conformitate rei secundum quod est ad seipsam secundum quod intellecta».

soffermandosi sul luogo proprio dell'atto d'intendere, in contrasto con la nostra impressione di dove esso sia collocato. Sebbene, infatti, l'atto, *secundum rem*, sia un'azione che non esce dal soggetto conoscente, a noi sembra (*videtur*), secondo il nostro modo di conoscere, che l'azione giunga sino alla cosa conosciuta e che termini in essa. In questo senso, anche la cosa sembra divenire coinvolta in quell'azione. Allo stesso modo, essendo la verità la perfezione di un atto d'intendere, essa esiste realmente solo nel soggetto conoscente, ma anche nella cosa conosciuta, solo però secondo il nostro modo di conoscere¹⁸². Al modo di conoscere, prosegue Giovanni, segue il modo che è proprio del significare: quando attribuiamo a qualcosa un predicato utilizzando la forma passiva, come quando ad esempio diciamo "l'aria è illuminata", l'"essere illuminata" designa l'aria come una proprietà che esiste in un soggetto. Lo stesso accade quando diciamo che "la cosa è conosciuta", e attribuiamo così l'azione della conoscenza, cioè l'atto d'intendere, alla cosa stessa¹⁸³.

Goffredo di Fontaines sembra essere la fonte da cui Giovanni riprende questo argomento. Nel sesto *Quodlibet, quaestio* 6, infatti, Goffredo opera la distinzione tra il modo '*secundum rem*', e il modo che definisce '*secundum rationem et modum intelligendi ac denominationem*'. Dal momento che, per Goffredo come per Giovanni, in senso proprio solo l'intelletto si adegua alla cosa che conosce, la quale si limita a subire l'azione dell'adeguazione, la verità *secundum rem* risiede nell'intelletto, mentre nella cosa vi si trova secondo la natura e il modo dell'azione del conoscere, e *secundum denominationem*. Quest'ultimo modo, che è proprio della concezione di Goffredo e che non troviamo in Giovanni, segnala che l'attribuzione della verità alle cose, che noi comunemente facciamo, non ha niente a che vedere con la natura propria

¹⁸² Ioannes de Neapoli, QD 31, *punctum* 3, pp. 269a-269b: «Septimo modo, veritas est in aliquo solum secundum nostrum modum intelligendi, non secundum rem, et sic est in obiecto quod vere intelligitur. Ad cuius evidentiam sciendum est quod cum respectus non relinquat suum fundamentum, sic imaginandum est de veritate, sicut de actu intelligendi: actus autem intelligendi, quamvis secundum rei veritatem sit solum in cognoscente, est enim actio manens in agente, ut dicitur 9 Metaphysicae, texto 16, tamen secundum nostrum modum intelligendi videtur esse in obiecto extra. Et hoc propter duo. Primo, quia ex actionibus transeuntibus in exteriorem materiam, tanquam ex nobis magis notis oportet quod intelligamus actiones manentes in agente, tanquam minus notas nobis; res autem ad quam terminatur actio transiens est actionis subiectum, ut Philosophus dicit 3 Physicorum. Et secundum quod Auctor Sex Principia, capitulo de Actione, actio est secundum quam in id quod subiicitur agere dicimur. Ergo et res intellecta, secundum quod huiusmodi, cum ad seipsam secundum quod huiusmodi, secundum nostrum modum intelligendi, intelligatur terminari actus intelligendi, poterit dici secundum nostrum modum intelligendi subiectum actus praedicti. [...] Veritas ergo, quae est quaedam perfectio actus intelligendi, quamvis realiter non sit formaliter nisi in cognoscente, tamen secundum nostrum modum intelligendi est etiam in obiecto cognito».

¹⁸³ *Ivi*, p. 269b: «Secundo propter modum significandi, qui consequitur modum intelligendi: sicut nam dicimus aerem illuminatum et aquam calefactam passive, sic et rem intellectam; illuminatio autem et calefactio sunt subiective in aere et in aqua. Ergo et actus intelligendi est in re intellecta, secundum quod huiusmodi secundum nostrum modum intelligendi».

delle cose, non è, cioè, tale in virtù della loro essenza, bensì è tale solo per una denominazione che noi assegniamo loro, cioè secondo il modo in cui noi siamo soliti chiamarle e descriverle¹⁸⁴.

Fatta eccezione per il senso che dipende dal modo in cui conosciamo le cose e assegniamo loro un significato, secondo il quale la verità intesa come relazione di conformità è attribuibile anche alla cosa conosciuta, Giovanni esclude che la verità sia realmente attribuibile alla cosa. Esaminiamo adesso gli elementi che egli pone per descrivere la verità, e come, anche in virtù di questi, intenda escludere le cose dalla possibilità di essere sede della verità, in favore dell'intelletto:

Veritas habet pro subiecto intellectum, et pro fundamento actum cognoscendi, et duplicem respectum etiam includit: unum quasi praesuppositive, qui scilicet est actus cognoscendi ad cognitum, et alium significative, scilicet conformitatis actus praedicti ad obiectum, et differt primus respectus a secundo cum possit esse sine eo; contingit enim aliquid intelligere falsum¹⁸⁵.

Dal testo qui sopra riportato emerge chiaramente come la verità intesa come relazione di adeguazione abbia per soggetto l'intelletto conoscente, per fondamento della relazione l'atto d'intendere (che, come visto, costituisce il fondamento di una relazione reale), e consta di un duplice rispetto (*respectus*)¹⁸⁶, uno che Giovanni chiama 'rispetto in modo presuppositivo' (*respectus praesuppositive*), e l'altro che chiama 'rispetto in modo significativo' (*respectus significative*). I due rispetti descrivono la natura relazionale della verità, nella direzione che collega l'intelletto alla cosa conoscibile, secondo la distinzione posta dai due avverbi usati. Il primo rispetto, il cui modo è presupposto (*praesuppositive*), indica la possibilità, per un atto, di tendere verso la cosa conosciuta, secondo la natura intenzionale dell'atto. Il secondo rispetto, il cui modo può essere descritto, invece, come 'significativo' (*significative*), indica l'effettiva relazione di conformità tra l'atto d'intendere e la cosa conosciuta, dal quale emerge la verità

¹⁸⁴ Godefridus de Fontibus, *Quod.*, 6, q. 6, p.143: «Hoc etiam patet ex ratione nominis adaequationis quae importat quod unum quasi passive imitetur aliud et adaequetur vel conformetur ei. Adaequatio enim supra simplicem aequalitatem addit imitationem. Quia ergo intellectus imitatur res, non e converso, veritas quae est adaequatio intellectus et rei est in intellectu *secundum rem* et veritatem, in rebus autem *secundum rationem et modum intelligendi ac denominationem*» (l'enfasi è mia).

¹⁸⁵ QD 31, *punctum* 3, p. 270a.

¹⁸⁶ Secondo la concezione tomista della relazione, essere un '*respectus*' diretto verso una certa cosa rappresenta la *ratio*, la natura propria di ogni relazione. Si veda M. G. Henninger, *Aquinas on the Ontological Status of Relations*, in «Journal of the History of Philosophy», 25, 1987, pp. 491-515, a p. 498.

stessa¹⁸⁷. Il primo rispetto costituisce un presupposto per la verità, e il requisito affinché possa darsi il secondo rispetto, dal momento che è necessario che si stabilisca una relazione di conoscenza da parte dell'atto d'intendere verso la cosa conoscibile, come condizione indispensabile per lo stabilirsi della conformità tra i due estremi della relazione. Questo primo rispetto, tuttavia, non esprime ancora quella relazione che è la verità. La conformità, che è rappresentata dal secondo rispetto associato al significato vero e proprio della verità, non è una relazione sempre presente quando è presente la relazione di conoscenza tra atto d'intendere e cosa conosciuta (cioè, insieme al primo rispetto). Come precisa Giovanni, può infatti accadere di avere una conoscenza falsa delle cose, nel caso di una mancata conformità tra l'atto e la cosa. Quando presente, essa è la relazione che è propriamente significata dalla nozione di verità.

Per comprendere meglio il meccanismo conoscitivo che ha in mente Giovanni, consideriamo un caso concreto, quello della conoscenza vera di una rosa. L'intelletto, che per Giovanni costituisce il soggetto della verità, si pone con la rosa in una relazione volta alla sua conoscenza, tramite un atto d'intendere, il quale costituisce il fondamento della relazione di verità. Tale relazione è definita da Giovanni 'un rispetto in modo presupposto' (*respectus praesuppositivus*), e denota la tendenza, inclinazione o intenzione dell'atto d'intendere verso la rosa¹⁸⁸. Se tra l'atto d'intendere e la rosa si stabilisce anche una relazione di conformità, cioè quel rispetto che Giovanni definisce 'secondo il significato', tale per cui l'intelletto conosce la rosa per come essa è realmente, l'intelletto ha una conoscenza vera della rosa, e si ha

¹⁸⁷ In questo passaggio, il linguaggio che descrive la sfera della cosa conosciuta non viene precisato nel suo utilizzo. Giovanni utilizza il termine '*cognitum*' quando parla della cosa verso cui è direzionato l'atto (ossia, la descrizione del primo *respectus*), e il termine '*obiectum*' quando si riferisce alla cosa alla quale è conforme l'intelletto nel momento in cui la conosce (la descrizione del secondo *respectus*). I termini '*cognitum*' e '*obiectum*' possono dunque indicare (i) la cosa extramentale, (ii) la rappresentazione della cosa nella mente, oppure (iii) possono avere riferimenti diversi nei due casi distinti. Approfondiremo questo aspetto della concezione di Giovanni a pp. 124-133.

¹⁸⁸ Dal testo a cui ci stiamo riferendo, non è ancora chiaro se l'intenzionalità dell'atto debba essere intesa in senso generale, oppure rispetto a una specifica operazione conoscitiva (ad esempio, rispetto alla prima operazione intellettuale, quando l'intelletto forma la definizione della rosa, oppure rispetto alla seconda operazione intellettuale, quando l'intelletto formula un giudizio sulla rosa). Come vedremo nella sezione successiva, per Giovanni i due *respecta* possono caratterizzare qualsiasi atto conoscitivo tramite il quale possa darsi una conformità rispetto alla cosa che viene conosciuta. Riguardo al significato del *respectus praesuppositivus* e del *respectus significativus*, nel mio articolo avevo sostenuto che i due rispetti si danno secondo una scansione temporale, e l'uno (il *respectus praesuppositivus*) in relazione alla prima operazione dell'intelletto, mentre l'altro (il *respectus significativus*) in relazione alla seconda operazione (*Truth and Human Intellect* cit., pp. 413-416, 422). Ritengo di dover rettificare questo punto: i due rispetti esprimono un diverso rapporto tra l'atto d'intendere e la cosa conosciuta – una relazione intenzionale da parte dell'atto nel primo caso, e una relazione di conformità nel secondo caso –, e, come vedremo, non sono associati a diverse operazioni conoscitive. Nell'articolo, inoltre, avevo sostenuto che il secondo rispetto, che esprime la relazione di conformità, avviene tra l'atto e un oggetto mentale (*Truth and Human Intellect* cit., pp. 413-416, 422). Sono dell'avviso che questo punto sia ancora valido, ciononostante richiede un approfondimento dell'epistemologia di Giovanni (al fine di capire bene che statuto ontologico abbia un oggetto mentale), cosa che non era stata possibile nell'articolo e che faremo in questa Parte.

propriamente la verità.

Servendosi di queste due nozioni, Giovanni descrive due diverse relazioni dell'intelletto verso la cosa conosciuta, originate da uno stesso atto d'intendere. Come si spiega questo? E inoltre, qualcuno potrebbe ritenere che non sia chiaro se, in Giovanni, l'atto costituisce il fondamento o il soggetto delle due relazioni. Abbiamo visto che, per Giovanni, l'atto d'intendere è il fondamento della verità, mentre l'intelletto conoscente è il suo soggetto; la verità, inoltre, è definita come l'atto d'intendere unito alla relazione di adeguazione o conformità. Nel caso dei due *respecta*, prendiamo in primo luogo la relazione di conformità, che è compresa nella definizione della verità: in questo caso, l'atto d'intendere costituisce il fondamento della relazione, come appare chiaro dalla descrizione di Giovanni. Nel caso del primo *respectus*, cioè la relazione intenzionale tra atto e cosa, Giovanni afferma che l'atto in questione è lo stesso atto che costituisce uno dei due termini della relazione di conformità; la differenza dal secondo *respectus* sembra essere che l'atto è qui considerato semplicemente nella sua natura intenzionale, che gli consente di tendere verso qualcosa. Trattandosi di modi diversi di considerare uno stesso atto, possiamo ipotizzare che tale atto costituisca il fondamento di entrambi i rispetti. Il secondo rispetto, quello della conformità, può aggiungersi al rispetto dell'intenzionalità, o conoscenza, e, in un certo senso, lo specifica: la relazione di conoscenza si configura come una conoscenza che è conforme alla cosa conosciuta.

Sebbene originati da uno stesso atto, la loro diversità ci consente di escludere che, per Giovanni, la relazione di conoscenza coincida con la relazione di conformità, o che quest'ultima sia riducibile alla sola relazione di conoscenza. Ciò avrebbe sollevato un problema in merito alla verità delle nostre conoscenze: nella nostra esperienza, la nostra conoscenza delle cose non è sempre corretta, e quindi vera; talvolta abbiamo una falsa conoscenza delle cose, nel momento in cui queste hanno un'apparenza fuorviante per i nostri sensi, oppure sono i nostri sensi a essere manchevoli e a cogliere le cose così come esse non sono. Come abbiamo visto, l'evidenza stessa che talvolta conosciamo il falso è indicata da Giovanni nella questione disputata, per motivare la sua scelta di introdurre due diversi *respecta* per spiegare la relazione tra l'atto d'intendere e la cosa, il primo dei quali non implica una conformità o adeguazione, cioè non implica l'emergere della verità. Se, infatti, i due tipi di relazione, cioè quella di conoscenza e quella di conformità, fossero riducibili l'una all'altra, non vi sarebbe spazio per l'esperienza del falso. Allo stesso modo, se nella definizione di Giovanni fosse considerato esclusivamente l'atto d'intendere, e la verità coincidesse del tutto con l'atto, ogni atto sarebbe vero e portatore di

contenuti veri, e dunque, anche in questo caso, non sarebbe ammessa la conoscenza del falso. La postulazione dei due *respecta* insieme all'atto d'intendere, e il fatto che i *respecta* non siano tra loro riducibili, risultano dunque essere due requisiti necessari affinché sia garantita l'esperienza umana del vero e del falso.

Venendo alla relazione di conformità vera e propria, cioè quella che per Giovanni è espressa dal secondo rispetto, il rispetto inteso in modo significativo (*respectus significative*), mentre per Erveo e Durando i due estremi di tale relazione sono costituiti entrambi dalla cosa, considerata nei suoi due modi di essere reale e mentale, per Giovanni gli estremi della relazione sono l'atto d'intendere e la cosa conosciuta. Per Giovanni, dire questo significa includere l'atto nella definizione di verità, in qualità di fondamento di una relazione reale, che è quella, appunto, di conformità. Nel proseguo del lavoro, per approfondire i due *relata* della relazione, occorrerà quindi studiare, da un lato, l'atto d'intendere, e, dall'altro, della cosa conosciuta.

Anticipiamo brevemente i quesiti di cui ci occuperemo. Riguardo all'atto d'intendere, sorgono due questioni: una di tipo ontologico, sul suo statuto ontologico, e un'altra di tipo epistemologico, su come l'atto funzioni. Per quanto riguarda la prima questione, l'atto inteso in quanto tale è un'entità reale che inerte nell'intelletto, ma che non può rendersi conforme alla cosa conosciuta secondo il suo essere reale, come sottolineato da Giovanni stesso¹⁸⁹. Quanto alla seconda questione, l'atto inteso secondo il suo funzionamento dovrà essere indagato nelle diverse operazioni conoscitive che può compiere. Ora, dal momento che, secondo Giovanni, l'intelletto costituisce il soggetto della verità, e, come vedremo, la verità ha una modalità di esistenza soggettiva nell'intelletto, ciò significa che l'atto d'intendere è considerato non solo secondo la sua funzione, ma anche secondo il suo statuto di ente che inerte nell'intelletto, vale a dire, quanto al suo fondare ontologicamente la verità. Una tale concezione della verità assegna quindi all'atto d'intendere un ruolo di rilievo non solo per la sua indispensabile funzione conoscitiva, ma anche per la sua stessa esistenza reale nell'intelletto. Dovremo quindi tenere conto di questo duplice ruolo che, in Giovanni, l'atto

¹⁸⁹ QD 31, p. 271b: «Veritas non est aliquid fictum vel intentionale, sed est aliquid reale, ut supra probatum est, in anima existens; non quidem quod sit animae potentia, habitus, vel passio, ut dicebatur in arguendo, sed est ipse actus cognoscendi cum rectitudine et conformitate ad cognoscibile»; *ivi*, *punctum* 1, p. 267a: «Idem ergo est dicere quod veritas consistit in conformitate rei, ut est quaedam res in se, ad eam, ut intelligitur ab intellectu, et dicere quod consistit in conformitate rei intellectae ad intellectum intelligentem, seu adaequatione, non quidem, ut ipse exponit, quod actus intelligendi sit talis ut res intellecta, sed quia intellectus per actum intelligendi apprehendit rem talem esse qualis est»; *ivi*, *punctum* 2, p. 268b: «Actus intelligendi est conformis rei intellectae, non quidem quantum ad esse reale, ut scilicet sit talis actus intelligendi qualis est res, sed quantum ad hoc quod per actum intelligendi res talis apprehenditur qualis est».

d'intendere svolge.

Il problema dello statuto ontologico e del funzionamento dell'atto d'intendere si interseca con il problema dello statuto ontologico della cosa conosciuta. A questo riguardo, dovremo chiarire due punti: quale sia lo statuto della cosa che viene conosciuta, e se esso sia diverso nelle due diverse relazioni con l'atto d'intendere. Questo problema nasce dal fatto che Giovanni utilizza il termine '*cognitum*' quando descrive il primo rispetto e il termine '*obiectum*' quando descrive il secondo. Il secondo punto riguarda l'operazione conoscitiva coinvolta nella conoscenza vera delle cose, quale sia e quante ne sono coinvolte.

Approfondiremo tali quesiti relativi all'atto d'intendere e alla cosa conosciuta nelle sezioni a seguire. Per il momento, è sufficiente tenere a mente che, nella descrizione che Giovanni dà della verità (composta dall'intelletto come soggetto, dall'atto d'intendere come fondamento della relazione intelletto-cosa, e dai due rispetti che caratterizzano l'atto, cioè l'intenzionalità dell'atto verso la cosa e la conformità tra l'atto e la cosa), la cosa conosciuta non trova spazio, come anticipato. La cosa, infatti, secondo Giovanni, non soddisfa alcune delle condizioni poste affinché la verità possa darsi. In particolare, la cosa manca di atti d'intendere – i quali costituiscono il fondamento della verità come relazione di adeguazione –, e, di conseguenza, manca della natura tipica dell'atto di tendere verso qualcosa d'altro. La cosa, quindi, sebbene si trovi realmente sia nella relazione di conoscenza rispetto all'atto, sia nella relazione di conformità, perché costituisce l'altro estremo della relazione, non può tuttavia essere né il soggetto né il fondamento di quelle relazioni, e per questo non può dirsi vera, almeno nel senso formale di verità¹⁹⁰.

La verità è data da una relazione i cui termini sono costituiti dall'atto d'intendere e dalla cosa conosciuta, ma concerne propriamente soltanto l'atto, e l'intelletto in quanto soggetto dell'atto. Secondo Giovanni, la relazione di adeguazione o conformità non è di per sé sufficiente a esprimere la nozione di verità: è necessario che sia incluso l'atto d'intendere¹⁹¹. Ciò è una conseguenza, come visto dal *Quodlibet* 11, della concezione di Giovanni della verità come relazione reale, secondo la quale la relazione coincide con il proprio fondamento, che, nel caso

¹⁹⁰ QD 31, *punctum* 3, p. 270a: «Unde si in obiecto non est actus intelligendi, qui est fundamentum, nec respectus qui est actus ad obiectum, non est mirum si in eo non est veritas formaliter, quamvis sit in eo realiter conformitas».

¹⁹¹ *Ivi*, p. 269a: «Magis videtur quod veritas dicit ipsum actum intelligendi cum respectu praedicto, quam quod dicat solum ipsum respectum»; *ivi*, p. 270a: «Veritas non solum dicit respectum conformitatis, sed etiam actum cognoscendi cum tali respectu»; Ioannes de Neapoli, *Quod.*, 6, q.17, f. 80ra: «Veritas formaliter non dicit praedictum respectum conformitatis et adaequationis praecise, scilicet praecidendo eius fundamentum, quod est actus intelligendum, sed potius ipsum includendo».

della verità, è proprio l'atto d'intendere. In questo quadro, la cosa conosciuta costituisce il termine correlativo della relazione di conformità con l'atto, costituisce, cioè, una condizione affinché la verità possa darsi, ma non è sede essa stessa della verità. Si rovescia, così, la concezione condivisa invece dal confratello di Giovanni, Erveo Natale, secondo il quale sono l'intelletto e l'atto d'intendere a costituire la condizione necessaria per la verità: l'atto, infatti, è il mezzo che permette alla cosa di acquisire un essere mentale e oggettivo, conforme all'essere reale della cosa extramentale. La verità, però, non risiede in essi, bensì nella cosa in quanto conosciuta.

Le prese di posizione esaminate siano a questo punto, riguardo alla verità come ente reale o di ragione, come includente o meno l'atto d'intendere, e come esistente nell'atto d'intendere o nella cosa conosciuta, hanno importanti ripercussioni sulla modalità, soggettiva o oggettiva, con cui la verità, secondo questi autori, è detta esistere nell'intelletto. Infatti, dall'essere reale o mentale della verità dipende il suo rapporto rispetto alla dimensione della cosa conosciuta e a quella dell'intelletto e dei suoi atti, e ciò influisce anche sul modo in cui la verità esiste nell'intelletto. Se la verità è considerata una relazione appartenente alla classe degli enti reali, essa avrà una propria esistenza reale nell'intelletto. Nel caso di Giovanni, la verità è radicata nell'atto d'intendere in quanto fondamento della relazione reale; questo, a sua volta, ha la proprietà di inerire nell'intelletto come nel suo soggetto, e così anche la verità è detta esistere nell'intelletto come in un soggetto (*subiective*). Se, invece, come nella concezione di Erveo e Durando, la verità è considerata un ente di ragione, data dalla relazione di conformità tra la cosa esterna e la stessa cosa esistente nell'intelletto come oggetto mentale, essa sarà legata alla dimensione oggettuale della cosa. In altri termini, la verità esisterà in virtù della conformità presente nella cosa conosciuta: una cosa, una volta conosciuta, esiste nell'intelletto in modo oggettivo, secondo la proprietà di essere conosciuta (*ut intellecta*); la verità stessa, quindi, è detta esistere nell'intelletto oggettivamente (*obiective*).

Dopo aver esaminato gli elementi coinvolti nella descrizione della verità di Giovanni, aver osservato le relazioni che si instaurano tra l'atto d'intendere e la cosa conosciuta, e aver stabilito che ciò a cui è attribuibile la verità formalmente intesa è l'atto d'intendere, occorre approfondire il modo in cui la verità è detta esistere, secondo la posizione di Giovanni e quella dei suoi interlocutori principali.

2.3.3 Modalità di esistenza della verità e facoltà conoscitive

La verità come relazione di conformità esiste nell'atto d'intendere, e non nella cosa conosciuta: questa è la conclusione principale a cui Giovanni giunge. Giovanni si interroga poi su quale sia il modo più consono di qualificare la modalità di esistenza della verità, la quale può essere descritta come soggettiva (*subiective*) o oggettiva (*obiective*). Come anticipato, secondo Giovanni la verità può esistere nell'intelletto sia soggettivamente sia oggettivamente. Ciò che egli esclude sin dal principio della sua discussione è che la verità abbia un'esistenza *esclusivamente* oggettiva nell'intelletto. Giovanni assume questa posizione in netta opposizione rispetto a una posizione che è ascrivibile a Erveo e Durando, contro la quale argomenta nella *quaestio disputata* 31, anticipando così verso quale direzione si volgerà per elaborare la propria posizione. Prendiamo le mosse dagli argomenti che Giovanni utilizza contro la posizione di Erveo e Durando, per poi esaminare il modo in cui egli tratta i casi dell'esistenza soggettiva e oggettiva della verità.

La posizione discussa da Giovanni riguarda la descrizione della relazione di conformità con cui la definizione di verità coincide. Come visto nella sezione precedente, la verità è definita dai suoi oppositori come un'adequazione o conformità tra la cosa per come è in sé e la cosa per come è conosciuta dall'intelletto. Quando questi due aspetti della cosa corrispondono tra loro, si ha la verità¹⁹². Giovanni non si limita a respingere la concezione secondo la quale la verità esprime la conformità di una cosa rispetto a se stessa, ma rifiuta un ulteriore punto, conseguente a quello, che Erveo e Durando condividono: che la verità esista nell'intelletto solo in modo oggettivo (*obiective*)¹⁹³. Il primo punto respinto, su quali siano gli estremi della relazione di conformità, è stato discusso nella sezione precedente, sia quanto alla posizione di Erveo e Durando, sia quanto alla proposta alternativa di Giovanni¹⁹⁴.

L'altro punto, invece, sull'esistenza della verità nell'intelletto soltanto in modo oggettivo, è, secondo Giovanni, una conseguenza di tale opinione: dal momento che la relazione di conformità è detta stabilirsi tra la cosa nel mondo esterno e la cosa in quanto è conosciuta, tale relazione consegue da una condizione della cosa, in particolare, da quella di essere un oggetto

¹⁹² QD 31, *punctum* 1, p. 266b: «Tertia opinio est quod veritas formaliter accepta est adaequatio seu conformitas rei, ut est quaedam res in se ad seipsam, ut intelligitur ab intellectu, sic quod res eadem bis accipitur. Uno modo secundum illud esse quod habet in rerum natura. Alio modo secundum illud quod de ea intelligitur: et quando inter haec duo est conformitas, sic quod res intelligitur ut est, seu est ut intelligitur, tunc est veritas formaliter accepta, ut dicunt».

¹⁹³ *Ibidem*: «Sed haec opinio improbari potest quantum ad tria, quae dicit. Et primo, quantum ad hoc quod veritas non est in anima subiective, sed obiective tantum». Sugli argomenti di Giovanni contro la posizione di Erveo e Durando, si può vedere anche il mio articolo: *Truth and Human Intellect* cit., pp. 400-403.

¹⁹⁴ Sulla descrizione della relazione di conformità, si veda a pp. 91-100.

mentale, e, secondo tale posizione, essa è classificabile tra gli enti di ragione. Gli enti di ragione, a differenza degli enti reali, non hanno una reale esistenza nell'anima, e, nel caso specifico della relazione di conformità, essa esiste solo come relazione di ragione che consegue dal rapporto della cosa conosciuta con se stessa. Giovanni inferisce che la verità così definita abbia un'esistenza oggettiva nell'intelletto, poiché argomenta proprio contro quest'ultima tesi¹⁹⁵. Nel suo argomento, Giovanni fa riferimento al sesto libro della *Metafisica* di Aristotele, dove Aristotele afferma che il bene e il male risiedono nelle cose, mentre il vero e il falso risiedono nell'anima¹⁹⁶. Mantenendo la comparazione tra bontà e verità, Giovanni afferma che, poiché il bene esiste soggettivamente nelle cose, le quali costituiscono il luogo suo proprio, anche il vero ha un'esistenza soggettiva in ciò in cui risiede, ovvero nell'anima¹⁹⁷.

In questa breve replica a Erveo e Durando è già anticipata quella che sarà la posizione di Giovanni sulla modalità di esistenza della verità: una posizione che si incentra in primo luogo sulla soggettività di tale verità. Ciò ha strettamente a che fare con il fatto che Giovanni configura la relazione di conformità tra l'atto d'intendere e la cosa conosciuta, e che la definisce come una relazione reale, che ha il suo fondamento nell'atto d'intendere, il quale esiste nell'intelletto come nel suo soggetto. Al contrario, Erveo e Durando ritengono che la verità sia un ente di ragione, in virtù del fatto che la relazione di conformità designa soltanto una condizione della cosa conosciuta, e sostengono perciò che la verità abbia un'esistenza soltanto oggettiva nella mente.

Sino a qui abbiamo notato che la modalità di esistenza della verità dipende strettamente dalla classificazione della verità (se tra gli enti reali o gli enti di ragione) e dai *relata* tra cui si instaura la relazione di conformità o adeguazione. Poiché per Giovanni la verità è un ente reale che coincide con l'atto d'intendere e con la relazione di conformità che esso instaura con la cosa conosciuta, e l'atto esiste soggettivamente nell'anima, l'esistenza della verità è a sua volta

¹⁹⁵ QD 31, *punctum* 1, p. 266b: «Hoc autem sic probant. Philosophus 5 et 6 Metaphysicae distinguit ens secundum animam, quod dicit significare veritatem, ab ente reali, quod dividitur in decem genera, ex quo videtur relinqui quod veritas non dicat aliquid reale. Ergo non dicit aliquid realiter existens in anima, sed potius relationem quandam rei ad seipsam, ut est intellecta, quae relatio videtur esse ens rationis, et non reale, ut dicit haec opinio. Sed haec opinio improbari potest quantum ad tria, quae dicit. Et primo, quantum ad hoc quod veritas non est in anima subiective, sed obiective tantum».

¹⁹⁶ Aristoteles, *Met.*, 6, 4, 1027b25-27.

¹⁹⁷ QD 31, *punctum* 1, p. 266b: «Sed haec opinio improbari potest quantum ad tria, quae dicit. Et primo, quantum ad hoc quod veritas non est in anima subiective, sed obiective tantum. Hoc enim videtur esse contra Philosopho 6 Metaphysicae, t. 8, ubi docet quod bonum et malum sunt in rebus, verum autem et falsum sunt in anima; bonitas autem est subiective in re extra, quamvis sit obiective in anima. Ergo veritas est subiective in anima. Nec potest dici quod Philosophus loquitur de veritate signi, cum loquatur de vero communiter accepto secundum quod distinguitur contra bonum».

di tipo soggettivo. Giovanni non limita però la riflessione all'aspetto soggettivo della verità: se, da un lato, per lui la verità non ha un'esistenza esclusivamente oggettiva, dall'altro, anche l'esistenza oggettiva costituisce una delle modalità attraverso cui la verità può esistere, insieme a quella soggettiva. Nello stabilire il modo in cui la verità esiste, Giovanni riflette sulla distinzione delle facoltà conoscitive umane in rapporto all'emergere della verità. Alla modalità di esistenza (*subiective* e *obiective*) della verità si intreccia così la questione di quali facoltà conoscitive siano appropriate per costituire una sede della verità formalmente intesa, e in che modo esse lo siano. Occorre quindi considerare le differenze che intercorrono tra facoltà sensitiva e facoltà intellettiva, e, entro quest'ultima, tra le diverse operazioni intellettive che la caratterizzano.

Dopo aver asserito che la verità consiste nella rettitudine o perfezione dell'atto d'intendere che è conforme alla cosa conosciuta, risiedendo così nell'intelletto e non nella cosa, la prima conclusione a cui Giovanni giunge nella *quaestio disputata* 31 riguarda il rapporto tra verità e sensi, e tra verità e intelletto. Giovanni afferma che, nel processo conoscitivo che comincia dalla percezione sensibile, i sensi sono in relazione con i sensibili così come l'intelletto è in relazione con le forme intelligibili. È infatti possibile che il senso percepisca l'oggetto suo proprio, cioè il sensibile, conformemente a come esso è in natura, allo stesso modo in cui l'intelletto può essere conforme all'intelligibile¹⁹⁸. Quando la conformità tra senso e sensibile è presente, la verità è detta esistere formalmente nel senso. L'attribuzione della verità alla facoltà sensitiva è una posizione comune nel tredicesimo e quattordicesimo secolo. Come abbiamo visto nella Prima Parte, anche Tommaso d'Aquino, nelle *Quaestiones disputatae de veritate*, discute della verità in relazione ai sensi, e conclude che, in senso lato, la verità può essere attribuita loro quando i sensi percepiscono le cose così come esse sono realmente. Tuttavia, per Tommaso, la verità esiste in senso più proprio nell'intelletto, poiché, a differenza della facoltà intellettiva, la facoltà sensitiva non può riflettere sul proprio atto e conoscere la propria natura. Pertanto, essa non può esprimere alcun giudizio sulla conformità tra se stessa e la cosa che percepisce, e non è quindi in grado di stabilire la verità o falsità delle proprie percezioni. La verità, dunque, riguarda anche i sensi, ma non è conosciuta da essi, e questo è il motivo per cui la verità trova la sede più adeguata nell'intelletto¹⁹⁹.

¹⁹⁸ QD 31, *punctum* 3, p. 268b: «Et prima est quod cum praedicta conformitas, adaequatio, perfectio, seu rectitudo actus cognoscendi, quae est formaliter veritas, possit esse sensus ad sensibile, sicut intellectus ad intelligibile. Sentimus enim sensibile sicuti est; veritas etiam formaliter accepta est in sensu sicut in intellectu».

¹⁹⁹ Sulla riflessione sulla verità della facoltà sensitiva secondo Tommaso, si veda la Prima Parte, pp. 46-47.

Giovanni non descrive la differenza tra l'esistenza della verità nell'intelletto e nel senso: egli si limita a presentare l'analogia tra le due facoltà conoscitive in quanto luoghi appropriati della verità, e l'analogia è riportata in un modo tale che non sembra esservi un ordine gerarchico tra senso e intelletto, come invece avviene in Tommaso. Non solo, per Giovanni la posizione circa l'esistenza della verità nel senso non esprime un'accezione blanda e secondaria di verità: tale posizione acquisisce una particolare rilevanza, dal momento che offre una casistica della verità rispetto alla sua esistenza soggettiva. La verità, infatti, può dirsi esistere in modo soggettivo non solo nell'intelletto, bensì in ogni facoltà conoscitiva, tra cui anche quella sensitiva. La modalità soggettiva, in virtù della definizione che Giovanni ha dato di verità e della sua teoria delle relazioni, è nella sua visione la modalità primaria con la quale descrivere la verità: è perciò significativo il fatto che egli la attribuisca non soltanto all'intelletto, bensì all'attività conoscitiva umana nella sua interezza, a partire dallo stadio iniziale, cioè dalla percezione sensibile.

Una volta chiarita la sua posizione riguardo alla verità della facoltà sensitiva, Giovanni si occupa della verità in relazione alla facoltà intellettiva. Egli prende in esame, in primo luogo, la prima operazione dell'intelletto, e afferma che la verità formalmente intesa risiede anche nell'apprensione dei concetti semplici, ossia nella conoscenza dell'essenza delle cose, e nella loro definizione. Giovanni stabilisce una continuità tra questa operazione intellettiva e il caso del senso, e afferma che, come il senso che percepisce i sensibili propri è sempre vero, così l'«intellezione dei semplici» è sempre vera²⁰⁰.

Giovanni non è, tuttavia, del tutto allineato con la posizione di Tommaso quanto all'appropriatezza della prima operazione intellettiva come sede della verità. Tommaso aveva sottolineato una differenza tra quella conformità che è presente tra il senso e la cosa percepita e tra la prima operazione intellettiva e la cosa conosciuta, da un lato, e quella conformità che invece si dà tra la seconda operazione dell'intelletto e la cosa conosciuta, dall'altro. Quest'ultima costituisce il tipo di adeguazione a cui Tommaso si riferisce quando definisce la verità, avendo egli stabilito due criteri fondamentali affinché si possa parlare di una vera e propria adeguazione: (i) l'adeguazione deve avvenire tra enti tra loro differenti; (ii) l'adeguazione riguarda l'essere delle cose, e non la loro essenza. Applicando questi criteri all'attività della seconda operazione, si ha che (i) la conformità, se presente, riguarda da un lato

²⁰⁰ QD 31, *punctum* 3, p. 268b: «Veritas etiam formaliter accepta est in sensu sicut in intellectu, et in intellectu etiam ipsius quod quid est, seu in simplicium intelligentia eodem modo. Unde Philosophus dicit 3 de Anima quod sicut sensus propriorum sensibilium semper sunt veri, sic et intellectus ipsius quod quid est».

l'atto d'intendere, e dall'altro le cose da esso enunciate, e (ii) il giudizio esprime l'essere di ciò che viene conosciuto, e non l'essenza delle singole cose formulate in esso, le quali sono invece espresse nelle definizioni a opera della prima operazione intellettuale. È questa la conformità con cui, secondo Tommaso, è definibile la verità. La conformità che, invece, è coinvolta nella conoscenza a opera del senso e della prima operazione intellettuale, secondo Tommaso non consiste in una vera e propria adeguazione, bensì in una somiglianza rispetto alle cose percepite e conosciute²⁰¹. Giovanni, al contrario, non sembra ritenere necessaria una distinzione tra i due tipi di conformità coinvolti. A prescindere da come la conformità si configuri tra gli enti coinvolti nella relazione di conoscenza, la verità si ha laddove vi sia una conoscenza, o percezione, che esprima le cose in modo conforme a come esse sono, e questo può avvenire sia nella conoscenza sensibile, sia nella formazione dei concetti semplici, sia nell'atto del giudizio.

Tommaso associa la condizione della prima operazione intellettuale a quella della facoltà sensitiva, con l'intenzione di asserire che la verità intesa come relazione di adeguazione non trova né nell'una né nell'altra la sua sede appropriata: questo tipo di verità necessita della produzione di enunciati e giudizi, i cui contenuti possono essere valutati in base all'effettiva conformità rispetto a ciò a cui si riferiscono. La verità risiede quindi in senso proprio solo nella seconda operazione dell'intelletto. Giovanni, invece, associa il caso dell'intelletto che conosce gli indivisibili a quello della facoltà sensitiva per la ragione opposta: la verità è attribuibile a entrambe, in virtù della presenza di una conformità tra la prima operazione dell'intelletto e la cosa conosciuta, e tra il senso e la cosa percepita. Giovanni considera, infine, un ulteriore luogo in cui la verità può dirsi esistere, ossia l'intelletto componente e dividente, e conclude la sua riflessione intersecando le due questioni, quella sul modo di esistere della verità, e quella sulle facoltà conoscitive come sedi della verità. La verità esiste soggettivamente in ogni facoltà conoscitiva, e può essere detta esistere oggettivamente solo nell'intelletto componente e dividente:

Sed quodam singulari modo veritas est in intellectu componente et dividente, scilicet sicut cognitum in cognoscente; quando enim intellectus iudicat rem sic se habere ut ipse cognoscit seu apprehendit de ea, tunc primo cognoscit veritatem, et hoc est componere et dividere; hoc enim importat omnis oratio, quod scilicet sic sit in re extra sicut intellectus apprehendit, ut patet intuiti; conformitas ergo, seu rectitudo praedicta, quae est veritas

²⁰¹ Si veda la Prima Parte, pp. 46-48.

formaliter, potest esse subiective in omni potentia cognoscitiva, sed ut apprehensa seu obiective solum est in intellectu componente et dividente²⁰².

Giovanni parla della verità che esiste nella seconda operazione intellettuale come esistente ‘*quodam singulari modo*’, in un modo per così dire ‘singolare’, ossia come una cosa conosciuta in un soggetto conoscente (*sicut cognitum in cognoscente*). Per chiarire questa formulazione, occorre soffermarsi in primo luogo sullo statuto che la verità assume nell’intelletto componente e dividente, e poi sul significato del ‘*singulari modo*’ a essa associato. Giovanni fornisce la spiegazione (‘*quando enim...*’) di ciò che intende quando dice che la verità esiste nell’intelletto componente e dividente come un *cognitum* in un conoscente, descrivendo in che cosa consiste l’operazione del comporre e del dividere. Comporre e dividere significa giudicare, da parte dell’intelletto, che le cose sono esattamente così come esso le conosce, e, in questo caso, l’intelletto conosce la verità. La seconda operazione intellettuale, così, include sia la formazione di un enunciato, sia la conoscenza che l’enunciato è vero. Sembra esservi una coincidenza tra l’atto di dire il vero e l’atto di sapere che dico il vero: quando dico “la rosa è rossa”, al contempo e tramite il medesimo atto io *so* che “la rosa è rossa” è vero, cioè conosco la verità dell’enunciato che ho prodotto sulla rosa²⁰³. Per questa ragione, Giovanni sostiene che la verità esiste nell’intelletto componente e dividente come una cosa conosciuta nel soggetto conoscente: nel momento stesso in cui dico il vero, il vero diviene a sua volta oggetto della mia conoscenza²⁰⁴.

Come dobbiamo intendere, allora, il fatto che la verità esista nella seconda operazione

²⁰² QD 31, *punctum* 3, pp. 268b-269a. Giovanni afferma anche nel *Quodlibet* 6 che la verità formalmente intesa esiste nell’intelletto componente e dividente. Si veda: *Quod.*, 6, q. 17, f. 80ra. La riflessione sull’esistenza oggettiva della verità nella seconda operazione dell’intelletto è qui maggiormente dettagliata rispetto all’analisi del mio articolo (*Truth and Human Intellect* cit., pp. 408-409).

²⁰³ Nel mio articolo avevo ritenuto che l’atto di dire il vero fosse distinto dall’atto di sapere di dire il vero (*Truth and Human Intellect* cit., pp. 409-410). Può essere giusto dire che l’atto di formulazione di un enunciato vero è un atto diverso dal sapere che io sto dicendo il vero, perché questo secondo atto è un atto di riflessione e di coscienza che riguarda anche me stesso come soggetto conoscente. Ciò che può essere identico è l’atto mediante cui formulo un enunciato vero e l’atto mediante cui so che l’enunciato è vero. Per Giovanni, la composizione coincide con il conoscere la verità, non sono due atti distinti: quando l’intelletto formula un enunciato o un giudizio corrispondente alla cosa che conosce, esso conosce il vero («quando enim intellectus iudicat rem sic se habere, ut ipse cognoscit seu apprehendit de ea, tunc primo cognoscit veritatem, et hoc est componere et dividere», Ioannes de Neapoli, QD 31, *punctum* 3, pp. 268b-269a).

²⁰⁴ Su questo punto, Giovanni è in linea con la concezione di Tommaso espressa nell’*Expositio libri Peryermeneias*, secondo la quale il comporre e il dividere concetti corrisponde sia a giudicare, sia a conoscere il giudizio stesso. *Expositio libri Peryermeneias*, lect. 3, in *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. I (1), Vrin, Roma-Parigi 1989, p. 17, lin. 167-172: «Cognoscere autem predictam conformitatis habitudinem nichil est aliud quam iudicare ita esse in re vel non esse, quod est componere et dividere, et ideo intellectus non cognoscit veritatem nisi componendo vel dividendo per suum iudicium».

dell'intelletto '*quodam singulari modo*'? Significa che l'esistere in quella sede specifica costituisce, per la verità, il modo più appropriato in cui essa esiste, oppure che la verità si trova in quel luogo in un modo speciale e unico, che compete solo a quell'operazione dell'intelletto? In altre parole: dovremmo intendere l'espressione come 'propriamente', o piuttosto come 'in un modo particolare'? Ritengo che la descrizione di Giovanni in merito al tipo di azioni che egli attribuisce all'atto del comporre e del dividere possa fornire la chiave di lettura per interpretare la questione. L'atto del comporre e del dividere, infatti, è descritto in un modo che lo rende differente dagli altri atti di cui Giovanni si è occupato prima, cioè dall'atto della facoltà sensitiva e dall'atto che forma i concetti semplici (la prima operazione intellettiva). Se, infatti, tutti gli altri atti possono essere sede della verità, nel caso vi sia conformità rispetto alla cosa conosciuta, soltanto l'atto del giudizio può formulare un enunciato vero e al tempo stesso sapere che esso è vero. Questa differenza, a mio avviso, è ciò che rende 'speciale', nel senso di unico e diverso dalle altre operazioni conoscitive, l'intelletto componente e dividente. La specialità, o specificità, è dovuta a una dimensione cognitiva che è assente nei sensi e nella prima operazione intellettiva, e che noi acquisiamo solo con la seconda operazione intellettiva. La coincidenza tra "formulare un enunciato vero" e "sapere che l'enunciato è vero" costituisce il carattere unico dell'intelletto componente e dividente, ed è per questo che la verità vi si trova in un modo che compete solo a quella operazione, ossia non solo come presente o espressa, ma anche come conosciuta.

Sino a qui abbiamo visto come Giovanni intenda le nostre diverse facoltà conoscitive. A questo punto, possiamo riassumere quale è la sua precisa posizione riguardo al modo di esistere della verità rispetto a ciascuna facoltà e operazione. Come visto²⁰⁵, quando Giovanni fornisce una prima definizione della verità formalmente intesa, egli afferma che la verità esiste soggettivamente in un qualsiasi intelletto (umano, angelico e divino). A questa altezza della *quaestio*, alla luce del confronto tra senso e intelletto, e della descrizione della seconda operazione intellettiva, Giovanni conclude che la verità può esistere soggettivamente in qualsiasi facoltà conoscitiva, quindi tanto nel senso quanto nell'intelletto (compreso l'intelletto che conosce gli indivisibili); in un modo particolare, invece, cioè in quanto conosciuta da un soggetto conoscente, la verità esiste solo nell'intelletto componente e dividente, e questa modalità di esistenza è quella oggettiva. Il modo oggettivo caratterizza l'esistenza della verità così considerata, tramite l'azione del giudizio, ma esso non è da intendersi come il modo più

²⁰⁵ Si veda a pp. 79-80.

proprio rispetto a quello soggettivo. L'esistenza soggettiva della verità rimane centrale nella concezione di Giovanni, centralità che le deriva dalla definizione stessa di verità, la quale include, oltre alla relazione di conformità, l'atto d'intendere. Questo esiste soggettivamente nell'anima nella quale inerisce; di conseguenza tale modalità di esistenza caratterizza anche la verità che coincide con tale atto. Il modo oggettivo non è primario: esso è semplicemente il modo che consegue dall'esistenza della verità *in quanto conosciuta* tramite la seconda operazione dell'intelletto, a differenza delle altre facoltà conoscitive, le quali consentono la presenza (in modo soggettivo) della verità, ma non la sua conoscenza.

La posizione di Giovanni sembra essere di assoluta novità nel panorama delle posizioni del quattordicesimo secolo. In realtà, essa sembra avere una sua fonte remota nella posizione di Goffredo di Fontaines. Goffredo, infatti, sembra costituire la fonte più prossima a Giovanni in merito alla modalità soggettiva di esistenza della verità, sostenendo una posizione simile a quella di Giovanni. Goffredo afferma che la verità intesa in senso formale e *secundum rem*, cioè intesa secondo la sua natura – in virtù di quella distinzione che abbiamo tracciato sopra tra l'essere '*secundum rem*' e l'essere '*secundum modum intelligendi*'²⁰⁶ –, esiste nell'intelletto in modo soggettivo (*subiective*), coincidendo con la notizia (*notitia*) stessa, o manifestazione (*manifestatio*), della cosa conosciuta²⁰⁷. Il fatto che Goffredo parli di una 'manifestazione passiva' della cosa, congiunta a una relazione di adeguazione rispetto all'intelletto, sta a mio avviso a sottolineare l'azione da parte dell'intelletto sulla cosa, per renderla manifesta, e quindi conosciuta. Tale azione avviene nell'intelletto, e a opera dell'intelletto, e perciò la verità risiede nell'intelletto come nel suo soggetto.

Egidio, l'altra fonte principale di Giovanni, non utilizza le espressioni '*esse subiective*' ed '*esse obiective*' per riferirsi al modo di esistere della verità nell'intelletto, sebbene nel suo *Commento alle Sentenze* (I, d. 19, q. 1) utilizzi una formulazione che potrebbe fare da precursore alla terminologia affermata all'inizio del quattordicesimo secolo per parlare dei modi di esistere della verità. Qui Egidio esclude innanzitutto che la verità come relazione di adeguazione si trovi nella cosa conosciuta, poiché non la ritiene una relazione simmetrica: è solo in virtù di un'adeguazione da parte dell'intelletto verso la cosa che la cosa può dirsi vera.

²⁰⁶ Si veda a pp. 93-95.

²⁰⁷ Godefridus de Fontibus, *Quod.*, 6, q. 6, p. 145: «Secundum ergo praedicta, loquendo de veritate formali et secundum rem, est dicendum quod veritas quae est de re apud intellectum se habet in ratione informantis et perficientis intellectum subiective, quia est ipsa notitia vel manifestatio passiva rei cum respectu adaequationis ad ipsum intellectum».

Tale verità si trova solo nell'intelletto, e vi si trova come in un soggetto (*'ut in subiecto'*)²⁰⁸. Quanto, invece, alla facoltà conoscitiva più propria in cui la verità risiede, nei *Quodlibeta* (Quod. 4, q. 7; Quod. 6, q. 11) Egidio stabilisce, con argomenti che concordano con la concezione di Tommaso, che la verità esiste nel suo senso più proprio nell'intelletto componente e dividente, escludendo dal discorso sia la facoltà sensitiva, sia la prima operazione intellettiva²⁰⁹. Egidio accorda quindi un senso proprio, e non semplicemente 'diverso', come invece sembra fare Giovanni, all'esistenza della verità nella seconda operazione dell'intelletto.

Come visto, però, Giovanni non esclude l'esistenza oggettiva della verità nell'intelletto. Oltre al passo commentato sulla verità esistente *ut cognitum in cognoscente*, in modo oggettivo, nell'intelletto componente e dividente, Giovanni tratta della modalità oggettiva di esistenza della verità nella sua risposta al nono argomento riportato al principio della *quaestio*. Il nono argomento in contrario afferma che una stessa cosa non può trovarsi sia oggettivamente sia soggettivamente rispetto alla medesima cosa, e, poiché il vero si trova oggettivamente nell'intelletto, essendo un oggetto dell'intelletto, esso non può trovarvisi in modo soggettivo²¹⁰. Giovanni dà una duplice risposta all'argomento:

Ad nonum dicendum quod verum formaliter acceptum se habet ad intellectum subiective, et non obiective, nisi forte in actu reflexo, et hoc est per accidens. Unde non est idem verum quod subiective se habet ad intellectum, et obiective. Vel dicendum per

²⁰⁸ Aegidius Romanus, *In Sent.*, I, d. 19, q. 1, pp. 111d: «Intellectus adaequatur rebus per adaequationem quae in ipso existit; res autem non adaequatur intellectui per adaequationem quae sit in rebus, sed per adaequationem quae est in intellectu intellectus adaequatur rebus et ex converso: sicut per unam et eandem relationem quae est in mensurato mensura refertur ad mensuratum et ex converso; et quia tale adaequationem dicit veritas, per unam et eandem veritatem quae est in intellectu intellectus et res exteriores vere dicuntur. Sed igitur veritatem ut in subiecto esse in intellectu».

²⁰⁹ Aegidius Romanus, *Quod.*, 4, q. 7, pp. 215b-216a: «Dicemus enim quod veritas quae opponitur falsitati existat in intellectu componente et dividente. Nam licet res dicatur vera ex eo quod sit obiectum intellectus: et sit obiectum intellectus secundum assimilationem quam habet in ipso; tali tamen veritati non proprie opponitur falsitas, nisi forte in iudicando; circa enim intellectum simplicium non est veritas quae opponitur falsitati. [...] 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 veritatem 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»; *Quod.*, Quod. 6, q. 11, p. 390a: «Aliquando veritas sequatur actum potentiae solum: non autem se habet ut quid perceptivum, vel quid iudicativum apud potentiam, secundum quem modum etiam in sensu est veritas, quia sensus de suo obiecto apprehendit quod verum est, et dicit esse quod est; ut apprehendit omne album, quod est album, et licet sensus apprehendat esse album quod est album, tamen, quia non est supra se conversivus, veritas consequitur actum eius; sensus tamen non dicitur hanc veritatem percipere, ut reflectat se supra se, et iudicet se verum iudicare, sed sensus solum apprehendit obiectum, in qua apprehensione quaedam veritas consistit».

²¹⁰ Ioannes de Neapoli, QD 31, p. 264b: «Praeterea. Idem non potest se habere obiective et subiective respectu eiusdem. Sed verum obiective se habet ad intellectum, est enim obiectum intellectus, ut communiter dicitur. Ergo non potest esse in intellectu subiective».

interemptionem maioris: idem enim potest se habere ad intellectum subiective et obiective, ut cum intellectus intelligit actum suum, seu speciem intelligibilem, seu verbum, seu aliquid huiusmodi²¹¹.

Da una parte, Giovanni afferma che la verità intesa in senso formale si trova nell'intelletto in modo soggettivo, e non oggettivo, fatta eccezione, forse (*forte*), per il caso dell'atto di riflessione, in un modo che definisce accidentale. E aggiunge che non sono lo stesso 'vero' quello che esiste nell'intelletto in modo soggettivo, e quello che vi esiste in modo oggettivo. Dall'altra, risponde negando la premessa maggiore dell'argomento in contrario, cioè che una cosa non possa trovarsi in una stessa cosa secondo entrambe le modalità. Secondo Giovanni, vi sono dei casi nei quali è possibile che una cosa esista nell'intelletto sia soggettivamente sia oggettivamente, ad esempio quando l'intelletto conosce il proprio atto, o una specie intelligibile, o una parola (*verbum*), o cose di questo tipo.

Prendiamo le mosse dalla prima risposta al nono argomento, nella quale Giovanni si esprime chiaramente a favore dell'esistenza soggettiva della verità. Egli pone in gioco la distinzione tra un atto di conoscenza diretta e un atto di conoscenza riflessiva: il primo tipo di atto è quello che si rivolge verso le cose e non verso se stesso, mentre l'atto riflessivo è quello che, rivolgendosi verso un atto di conoscenza diretta, possiede un atto come oggetto di conoscenza²¹². Qui Giovanni ammette che la verità possa esistere in modo oggettivo soltanto

²¹¹ QD 31, p. 272b. Sulla conoscenza riflessiva nel tardo Medioevo, si possono vedere S. Brower-Toland, *Olivi on Consciousness and Self-Knowledge: The Phenomenology, Metaphysics, and Epistemology of Mind's Reflexivity*, in *Oxford Studies in Medieval Philosophy*, vol. 1, R. Pasnau (ed.), Oxford University Press, Oxford 2013, pp. 136-171; A. Hall, G. Klima, J. Paasch, *Consciousness and Self-Knowledge in Medieval Philosophy*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge 2018; C. Girard, *Reflexivity Without Noticing: Durand of Saint-Pourçain, Walter Chatton, Brentano*, in «*Topoi*», 41, 2021, pp. 111-121; T. Scarpelli Cory, *Aquinas and "I": A Medieval Concept of Self*, in *The Self: A History*, P. Kitcher (ed.), Oxford University Press, Oxford 2021, pp. 73-98.

²¹² Nel *Quodlibet* 8, q. 19, Giovanni stabilisce che l'atto diretto e l'atto riflessivo non sono numericamente lo stesso atto. *Quod.*, 8, q. 19, ff. 128ra-128rb: «Dubium est utrum in via [actus rectus et reflexus] sint unus actus. Et videtur dicendum quod non sunt unus actus, quod potest probari ad praesens multipliciter. Primo, per argumentum factum in obiciendo, quia actus distinguuntur per obiecta; sed aliud est obiectum utriusque actus. Ergo etc. Praeterea, quae separantur in esse non sunt idem realiter, secundum regulam Philosophi, in IV Metaphysicae. Sed actus rectus et reflexus separantur in esse, quia contingit actum rectum esse sine reflexo, ut quilibet in se experitur. Ergo etc. Praeterea, non minus habet intelligibilitatis actus praesens quam praeteritus. Sed actus praeteritus intelligitur actu a se distincto, ut cum intelligo me intellexisse. Actus enim praeteritus rectus fuit et non est; actus, autem, reflexus est; ergo etc. Praeterea, impossibile est eundem actum esse scientificum et opinativum seu creditivum. Idem, enim, actus non potest esse a duobus habitibus oppositis, scilicet, scientia et opinione vel fide. Sed contingit actum reflexum esse scientificum et actum rectum esse opinativum seu creditivum. [...] Praeterea, impossibile est eundem actum esse verum et falsum. Sed contingit actum rectum esse verum et reflexum falsum. [...] Praeterea, impossibile est quod unus actus contineat infinitos virtute. Sed actus reflexi possunt multiplicari in infinitum. [...] Ergo actus rectus et reflexus sunt distincti actus realiter. Praeterea, obiectum distinguitur ab actu. Sed actus rectus est obiectum actus reflexi. Ergo ab ipso distinguitur».

nell'atto di riflessione, pur dubitando nel concedere questo punto, e aggiunge che ciò avviene solo *per accidens*. Questa affermazione solleva varie questioni. Una prima riguarda quella che sembra una limitazione dell'esistenza oggettiva della verità ai soli atti di conoscenza riflessiva, mentre nella *solutio* della questione, come visto, Giovanni ha sostenuto che la verità esiste oggettivamente nella seconda operazione dell'intelletto. Una seconda questione riguarda la ragione per cui tale modo di esistere avverrebbe accidentalmente. Infine, una terza questione riguarda il perché Giovanni dubiti di questo tipo di esistenza nell'atto riflessivo. Per rispondere a queste questioni, è utile discutere preliminarmente la seconda risposta di Giovanni all'argomento.

Rivediamo quindi i casi che Giovanni elenca nella sua seconda risposta, cioè i casi nei quali la verità può esistere sia soggettivamente sia oggettivamente nell'intelletto: quando l'intelletto conosce il proprio atto, una specie intelligibile, una parola (*verbum*), o cose di questo tipo. Innanzitutto, sono tutti casi che afferiscono alla seconda operazione dell'intelletto. Il caso su cui potremmo porci il problema è il primo, quello della conoscenza di un atto, che potrebbe sembrare un esempio di conoscenza riflessiva. Protendo, tuttavia, per interpretarlo come un esempio di atto diretto che ricade sotto la seconda operazione intellettiva, al pari degli esempi successivi, cioè la conoscenza della specie e del *verbum*. È da interpretare, cioè, come la coincidenza tra l'esprimere un giudizio vero ("la rosa è rossa", quando la rosa è effettivamente rossa), e al contempo sapere che quel giudizio è vero, cioè la conoscenza del giudizio stesso ("so che la rosa è rossa").

Le ragioni che mi portano ad avanzare questa ipotesi sono due: da un lato, l'utilizzo del verbo '*intelligere*' anziché '*reflectere*', con cui Giovanni indica l'azione dell'intelletto rispetto a un suo atto (*intellectus intelligit actum suum*), mentre, nella risposta precedente, si è riferito in modo esplicito all'azione della riflessione (*in actu reflexo*); dall'altro, se in questa seconda risposta Giovanni si riferisse all'azione della riflessione ("so che sto affermando che la rosa è rossa"), significherebbe che l'atto riflessivo fa parte di quei casi in cui la verità esiste nell'intelletto sia *subiective* sia *objective*, e sarebbe stata dunque sufficiente questa sola risposta all'argomento in contrario. È, invece, significativo il fatto che Giovanni abbia risposto all'argomento in due modi diversi: ciò sottintende l'intenzione di presentare due casi differenti. Assumiamo, quindi, che per Giovanni la conoscenza dell'atto, della specie intelligibile e del *verbum* faccia capo alla conoscenza che l'intelletto ha grazie alla sua seconda operazione. Secondo la risposta di Giovanni, la verità esiste nella seconda operazione intellettiva sia in

modo soggettivo sia in modo oggettivo. Si tratta, inoltre, della stessa verità, perché in questa seconda risposta all'argomento Giovanni insiste sul fatto che è una stessa cosa (*idem*) a esistere simultaneamente nei due modi. Con questa risposta, allora, Giovanni sembra rettificare, o meglio, precisare e chiarire, la posizione che ha sostenuto nel corso della *quaestio*, secondo la quale la verità esiste oggettivamente nell'intelletto componente e dividente. Ciò che egli intende non è che la verità esiste nell'intelletto componente e dividente *solo* in modo oggettivo, bensì *anche* in modo oggettivo: le due modalità, soggettiva e oggettiva, coesistono. La modalità oggettiva sembra semplicemente aggiungersi a quella soggettiva, nel caso della seconda operazione intellettuale, dove la verità è anche conosciuta (*ut cognitum*), e non solo presente come avviene, invece, nel senso e nella prima operazione intellettuale.

Il caso dell'atto di riflessione è diverso, e torniamo così ai quesiti che ci eravamo posti riguardo alla prima risposta di Giovanni. Siamo già in grado di rispondere al primo quesito, cioè se l'esistenza oggettiva debba essere limitata all'azione della riflessione: non sembra essere così, e anzi, questa è sin dall'inizio messa in dubbio da Giovanni stesso. Tramite la seconda risposta all'argomento, Giovanni ha chiarito che la verità esiste in modo oggettivo, e in modo soggettivo al tempo stesso, nella seconda operazione dell'intelletto, in linea con quanto formulato nella *solutio* della questione.

Per rispondere al secondo quesito, sull'accidentalità dell'esistenza oggettiva della verità nell'atto riflessivo, occorre analizzare il funzionamento di quest'ultimo, a confronto con il funzionamento dell'atto di conoscenza diretta. L'atto di conoscenza diretta è quell'atto che, tramite la composizione di concetti, formula l'enunciato "la rosa è rossa". Al contempo, poiché per Giovanni il dire una cosa e il sapere quella cosa corrispondono a uno stesso atto, l'atto diretto comprende anche l'enunciato "so che la rosa è rossa". Se vi è una relazione di effettiva conformità tra il mio atto diretto e la rosa extramentale a cui l'atto si riferisce, nell'intelletto vi è la verità, sia soggettivamente, inerendo nell'intelletto come in un soggetto, sia oggettivamente, in quanto conosciuta. Veniamo all'atto di conoscenza riflessiva, che si configura come: "so che sto affermando e sapendo che la rosa è rossa" (perché enunciare una cosa, per Giovanni, comporta al contempo sapere quella cosa, come detto). Questa azione, cioè la riflessione, non sembra implicare alcuna relazione di conformità, la quale contraddistingue il rapporto tra l'enunciato "la rosa è rossa", nell'atto diretto, e la rosa che viene conosciuta. La verità si trova quindi propriamente nell'atto diretto. Ora, dal momento che, nella riflessione, il mio atto diretto diviene l'oggetto verso cui si volge l'atto riflessivo, in modo per così dire

indiretto anche la verità dell'enunciato "la rosa è rossa" diviene oggetto della riflessione. La verità ha quindi sì, in un certo senso, un'esistenza oggettiva nell'atto riflessivo, ma è un fatto del tutto accidentale: la verità, per la sua natura di relazione di adeguazione, esiste nell'atto diretto.

L'assenza della relazione di conformità nel caso dell'atto riflessivo ci fornisce la chiave per rispondere, infine, al nostro terzo quesito, cioè come mai Giovanni dubiti, utilizzando il termine '*forte*', dell'esistenza della verità in questo tipo di atto. L'atto riflessivo, infatti, non ha una controparte alla quale si adegua, non comporta l'emergere della verità; ciò che esso fa è aggiungere nell'intelletto un grado di conoscenza in più rispetto all'atto diretto. La riflessione "so che sto affermando (e sapendo) che la rosa è rossa" esprime un tipo di conoscenza – quella che oggi chiameremmo consapevolezza – in merito al mio dire che la rosa è rossa, ma non è direttamente collegata alla verità di quell'enunciato. Se, ad esempio, dico che "la rosa è blu" e, tramite la riflessione, dico che "so che sto affermando che la rosa è blu", mentre la rosa extramentale è rossa, la mancata conformità avviene tra l'atto diretto che enuncia "la rosa è blu" e la rosa che invece è rossa. L'atto riflessivo con cui so che sto dicendo che la rosa è blu si limita a farmi sapere (a rendermi consapevole del fatto) che sto producendo quell'enunciato. Questa mancata connessione tra l'azione della riflessione e la verità, a mio avviso, può determinare il dubbio di Giovanni nell'assegnare la verità all'atto della riflessione.

Secondo Giovanni, le due modalità di esistenza sono entrambe appropriate per caratterizzare la verità intesa come relazione di adeguazione. Abbiamo esaminato in che modo e dove la modalità oggettiva si realizza; si tratta adesso di chiarire come si realizza, per Giovanni, la modalità soggettiva di esistenza della verità. Nella questione disputata, Giovanni fornisce alcuni argomenti a sostegno della tesi dell'esistenza soggettiva della verità nell'intelletto. In particolare, egli si basa sulla celebre affermazione tratta dal sesto libro della *Metafisica* di Aristotele, secondo la quale il bene e il male sono nelle cose, e il vero e il falso sono nell'anima²¹³. Giovanni interpreta questo passo assegnando un'esistenza soggettiva alla bontà esistente nella cosa, e, in modo analogo, assegna un'esistenza soggettiva alla verità esistente nell'anima²¹⁴. Un secondo argomento riguarda ancora la comparazione tra la bontà e

²¹³ Aristoteles, *Met.*, 6, 4, 1027b25-27.

²¹⁴ QD 31, *punctum* 1, p. 266b: «Sed haec opinio improbari potest quantum ad tria, quae dicit. Et primo, quantum ad hoc quod veritas non est in anima subiective, sed obiective tantum. Hoc enim videtur esse contra Philosophum 6 Metaphysicae, t. 8, ubi docet quod bonum et malum sunt in rebus, verum autem et falsum sunt in anima; bonitas autem est subiective in re extra, quamvis sit obiective in anima. Ergo veritas est subiective in anima»; *punctum* 2, p. 268a: «Quod autem veritas formaliter accepta non sit in re exteriori, sed solum in intellectu

la verità, e si basa sulla nozione di perfezione: come la bontà costituisce la perfezione della cosa, così la verità costituisce la perfezione dell'intelletto, non perché essa coincida esclusivamente con l'atto d'intendere (se così fosse, l'intelletto non potrebbe conoscere il falso), ma perché è una certa perfezione dell'atto d'intendere, ossia è una perfezione che consiste nella relazione di conformità rispetto alla cosa conosciuta²¹⁵. L'affermazione implicita sembra essere che, come la perfezione della cosa, cioè la bontà, esiste *subiective* nella cosa, allo stesso modo la perfezione dell'intelletto, cioè la verità, esiste *subiective* nell'intelletto.

Giovanni compara, infine, la facoltà appetitiva e la facoltà intellettiva, cioè le facoltà che si rivolgono, rispettivamente, al bene e al vero, per ribadire che il bene è attribuibile alle cose, mentre il vero è attribuibile all'intelletto. Già in Goffredo (Quod. 6, q. 6²¹⁶) e in Egidio (Quod. 4, q. 7²¹⁷) si ha un argomento che contrappone l'intelletto all'appetito rispetto a ciò verso cui si

subiective, potest probari tripliciter. Primo. Quia sicut bonum est quoddam verum, sic verum est quoddam bonum, scilicet intellectus, ut communiter dicitur et supra declaratum est; est enim quoddam particolare appetibile ab intellectu naturali appetitu, ex quo possumus duo concludere. Et primum est quod veritas est formaliter in intellectu, bonum autem est subiective in eo quod dicitur esse bonum; bonum enim et malum sunt in rebus, ut dicitur 6 Metaphysicae». In questo secondo passo, Giovanni sembra utilizzare il termine '*formaliter*' al posto del termine '*subiective*', quando si riferisce al modo in cui la verità si trova nell'intelletto. Tuttavia, in questo argomento, Giovanni sta sostenendo che il bene e il vero sono in un certo senso convertibili, e l'intento sembra essere affermare che bontà e verità esistono allo stesso modo nelle rispettive sedi, l'una nelle cose e l'altra nell'intelletto.

²¹⁵ *Ivi*, p. 268a: «Veritas est perfectio quaedam intellectus; bonitas enim rei est eius perfectio, perfectio autem intellectus veritas dici non potest, nisi dicatur quod est vel actus intelligendi, quod non est verum quia contingit aliquid intelligere falso, vel perfectio quaedam actus intelligendi, et hoc est verum».

²¹⁶ Godefridus de Fontibus, *Quod.*, 6, q. 6, pp. 133-134: «Ad intellectum ergo balnei sufficit balneum ut est in intellectu, etsi nihil esset de balneo in re extra. Sed ad velle balnei non sufficit balneum ut est in intellectu, sed requiritur balneum in re extra. Postquam enim habemus in intellectu formam balnei, adhuc volumus balneum in seipso; et quia res per comparisonem ad intellectum et ut est cognita dicitur vera, ut autem est volita dicitur bona, et quia est cognita ut est in intellectu, est autem volita ut est in seipsa, ideo dicitur quod verum et falsum sunt in mente, bonum autem et malum sunt in rebus»; *ivi*, pp. 146-147: «Praedicta patent per Philosophum dicentem, sexto Metaphysicae, quod verum est in intellectu, bonum in rebus. [...] Bonum quod denominat appetibile in ordine ad appetitum dicitur esse in rebus realiter et formaliter, verum autem quod denominat obiectum intellectus sive intelligibile dicitur esse in intellectu realiter et formaliter. Et hoc est quia id quod de re est apud intellectum, sive res secundum esse quod habet apud intellectum, perficit ipsum cognoscentem simpliciter et absolute, absque hoc quod per cognitionem quam obiectum facit inclinatur cognoscens secundum quod huiusmodi in rem ipsam in se ipsa, sive in aliquam perfectionem existentem realiter in ea; sed completur et terminatur causalitas quam habet intelligibile respectu intellectus in ipso actu intelligendi, et ipsa operatio intellectus completur secundum quod intellectum est in intelligente, sive in hoc quod ratio rei intellectae est in intelligente. Propter quod dicitur quod intelligere est motus rei ad animam et est quasi motus rectus, quia actio intelligibilis terminatur in existentia eius apud intellectum secundum actum cognitionis. Sed appetibile non perficit sic appetentem per actum appetendi [...]. Terminus huiusmodi causalitatis quam habet appetibile respectu appetitus non completur in ipso actu appetendi, sive secundum esse quod habet appetibile in appetente, sed in ademptione ipsius rei».

²¹⁷ Aegidius Romanus, *Quod.*, 4, q. 7, p. 214a-b: «Res dicatur vera prout est ab intellectu cognita, sicut dicitur bona prout est ab appetitu volita. [...] 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, et ut res sunt volitae, sicut est ex parte veritatis, ut res sunt cognitae; sunt enim res volitae ut sunt in seipsis, licet sint cognitae ut sunt in intellectu: existente enim forma balnei in intellectu, etiam non existente balneo in re extra, possumus intelligere balneum et proprietatem balnei, et quaecumque

rivolgono. Mentre per l'intelletto non è necessario che la cosa conosciuta esista nel mondo esterno, ma è sufficiente che essa esista nell'intelletto, l'appetito desidera la cosa in se stessa, ed è rivolto al suo ottenimento secondo l'essere reale, e non solo mentale, della cosa. Così il bene, a cui tende la facoltà appetitiva, risiede nella cosa, e il vero, a cui tende la facoltà intellettiva, risiede nell'intelletto. In linea con questa riflessione, Giovanni afferma che, mentre il termine del processo appetitivo risiede nella cosa appetibile, il termine del processo intellettivo risiede nell'intelligibile. Ciò significa che il processo intellettivo non è orientato fuori dal soggetto conoscente, bensì si perfeziona in quest'ultimo. La cosa appetibile è in sé buona, mentre la cosa conosciuta è vera per un'attribuzione da parte dell'intelletto, il quale è detto vero in sé in virtù della rettitudine del proprio atto d'intendere²¹⁸.

Gli argomenti presentati da Giovanni sembrano volti principalmente a escludere che la verità possa esistere nelle cose, e ad affermare che essa esiste nell'intelletto, ma non a dimostrarne in particolare l'esistenza soggettiva. Sembra che Giovanni ritenga implicito il fatto che la verità possiede un essere soggettivo nell'intelletto. Come si spiega ciò? Ce ne possiamo fare un'idea richiamando la definizione di verità data da Giovanni, e il suo statuto ontologico. Abbiamo infatti visto che, per Giovanni, la verità consiste nella rettitudine dell'atto d'intendere, quando esso è conforme alla cosa che viene conosciuta. Nello specifico, la verità consiste nell'atto d'intendere stesso e in quella relazione di conformità. Secondo la posizione di Giovanni sulle relazioni reali, sappiamo che l'atto, (che è il fondamento della relazione) e la relazione sono coincidenti. Ora, avendo, l'atto d'intendere, un'esistenza soggettiva nell'intelletto, ed essendo la verità coincidente con la rettitudine dell'atto, la verità stessa

pertinent ad naturam balnei. Ad intellectum ergo balnei sufficit balneum ut est in intellectu, etiam si nihil esset de balneo in re extra. Sed ad velle balnei non sufficit balneum ut est in intellectu, sed requiritur balneum in re extra; postquam enim habemus in intellectu formam balnei, adhuc volumus balneum in seipso. Et quia res per comparisonem ad ipsum intellectum, et ut est cognita, dicitur vera, ut autem est volita dicitur bona (quia est cognita ut est in intellectu, est volita ut est in seipsa), bene dictum est quod verum et falsum sint in mente, bonum autem et malum sint in rebus».

²¹⁸ Ioannes de Neapoli, QD 31, *punctum* 2, p. 268a: «Contrarium est de appetitu respectu boni, et de intellectu respectu veri: appetitus enim dicitur bonus, quia est de bono, ut de virtute, etc. et non ex converso; non enim virtus est bona quia appetitur, vel quia est appetibilis a bono appetitu, sed secundum se, ut de se patet. Sed ex contra, intellectus dicitur verus non propter veritatem rei, unde nec Philosophus dicit quod, ex eo quod res vera est vel falsa, conceptus dicitur verus vel falsus, sed ex eo quod res est vel non est. Sed dicitur verus intellectus propter rectitudinem actus sui intelligendi, quia scilicet res recte intelligit, et per consequens dicitur verus secundum se formaliter; res autem dicuntur verae vel falsae propter aliquem ordinem ad intellectum»; *ivi*, pp. 268a-268b: «Sicut bonum nominat illud ad quod terminatur appetitus, sic verum illud ad quod terminatur intellectus. Sed ut communiter dicitur actus intellectus perficitur per hoc quod intelligibile est in intellectu; actus autem appetitus per hoc quod appetens tendit et inclinatur in appetibile, cum appetitus sit quaedam tendentia et inclinatio appetentis in appetibile. Quamvis enim, sicut intelligibile est in intellectu intentionaliter per actum intelligendi, sic appetibile sit in appetitu per actum appetendi, et neutrum sit in neutro secundum suum esse reale; tamen processus intellectus sistit in cognoscente, et per consequens sistit in intellectu, et ibi perficitur».

acquisisce un'esistenza soggettiva nell'intelletto. Esistere nell'intelletto in modo soggettivo esprime il modo d'essere proprio della verità in quanto relazione reale coincidente con l'atto d'intendere, il quale inerisce nell'intelletto come nel suo soggetto²¹⁹.

Avendo mostrato come Giovanni abbia trattato della verità esistente in modo sia soggettivo sia oggettivo nelle diverse operazioni conoscitive, possiamo adesso soffermarci sull'elenco che Giovanni fa delle sedi della verità intesa in senso formale:

Haec autem conformitas quae est formaliter veritas est septem modis in aliquo.

Primo modo, sicut in fundamento in actu cognoscendi quocunque. Secundo modo, sicut in subiecto in quacunque potentia cognoscitiva. Tertio modo, sicut cognitum in cognoscente, et sic est solum in intellectu componente et dividente²²⁰.

Degli ultimi quattro modi di esistenza (la verità che esiste nel segno, nella causa, nell'effetto, e secondo il nostro modo di conoscere) abbiamo già discusso²²¹; ci concentriamo qui sui primi tre, quindi, che coinvolgono più direttamente le due modalità di cui ci stiamo occupando. Nel primo modo, la verità si trova nell'atto d'intendere come nel suo fondamento, in quanto l'atto è il fondamento della relazione di conformità in cui consiste formalmente la verità. In un secondo modo, Giovanni assume che la verità si trovi come in un soggetto (*sicut in subiecto*) in qualunque facoltà conoscitiva, cioè nel senso e in entrambe le operazioni dell'intelletto, e questo è quello che Giovanni chiama il modo soggettivo di esistenza della verità. In un terzo modo, infine, la verità si trova come una cosa conosciuta in un soggetto conoscente (*sicut cognitum in cognoscente*), e in tal modo si trova solo nell'intelletto componente e dividente. Quest'ultima modalità di esistenza è quella oggettiva, che consegue dallo statuto della verità in quanto oggetto stesso di conoscenza a opera della seconda operazione intellettuale, e che, accidentalmente e con perplessità da parte di Giovanni, come visto, può essere attribuita anche alla conoscenza riflessiva. È quindi possibile avere la verità

²¹⁹ Cfr. *Quod.*, 6, q. 17, f. 80vc-d: «Adequatio et conformitas, quae est veritas, non attenditur secundum aliquid quod sit in anima obiective, sed attenditur secundum aliquid quod est in anima subiective, scilicet secundum actum intelligendi».

²²⁰ QD 31, *punctum* 3, p. 269a.

²²¹ *Ivi*, pp. 269a-269b: «Quarto modo, [veritas est] sicut in signo, et sic est in oratione et scriptura. Quinto modo, sicut in causa respectu veritatis quae est in intellectu nostro, et sic est in rebus extra quantum scilicet ad earum entitatem, quia ex eo quod res est vel non est conceptus noster dicitur verus vel falsus. Sexto modo, est in aliquo sicut in effecto, et sic est in rebus naturalibus respectu intellectus divini, et in rebus artificialibus respectu intellectus nostri. Septimo modo, veritas est in aliquo solum secundum nostrum modum intelligendi, non secundum rem, et sic est in obiecto quod vere intelligitur». Si veda a pp. 79-80.

secondo un essere soggettivo in tutte le facoltà dell'anima; secondo l'essere oggettivo, invece, tale che la verità non sia solo presente ma anche conosciuta, essa si dà solo nell'intelletto componente e dividente (quando, ad esempio, pronunciando l'enunciato "la rosa è rossa", esprimo al contempo il mio sapere che l'enunciato è vero).

Per le ragioni che abbiamo avuto modo di illustrare nelle pagine precedenti, Giovanni presta particolare attenzione alla dimensione soggettiva dell'esistenza della verità. Ciò costituisce un'inversione dei termini della discussione sulla modalità soggettiva e oggettiva della verità nell'intelletto, e una decisa presa di distanza da concezioni come quelle di Erveo e di Durando. Ricordiamo che, sino a questo punto, abbiamo visto che per Erveo e Durando la verità è un ente di ragione che consegue da un oggetto dell'intelletto, in particolare dalla relazione di conformità tra un oggetto dell'intelletto e la corrispondente cosa extramentale. Inoltre, la verità così intesa risiede nella cosa conosciuta, e non nell'atto d'intendere, sebbene questo sia necessario affinché la cosa possa esistere "in quanto conosciuta" nell'intelletto. È giunto adesso il momento di esaminare più in profondità la loro posizione, che li accomuna, sulla modalità di esistenza della verità, per cogliere in modo ancora più chiaro lo scarto tra la loro proposta teorica e quella di Giovanni, e valutarne il significato nel dibattito sulla verità in corso a Parigi ai tempi di Giovanni.

2.3.3.1 Verità esistente *objective* e facoltà conoscitive: Erveo Natale e Durando di San Porziano

Mentre Giovanni spiega e distingue i casi in cui la verità esiste nell'intelletto in modo soggettivo e oggettivo, Erveo e Durando considerano soltanto la modalità oggettiva. Nelle precedenti sezioni, abbiamo individuato tre capisaldi della teoria della verità dei due autori, che è qui opportuno richiamare. Il primo è che la verità intesa come relazione di adeguazione è classificabile come *ens rationis*; il secondo è che la verità esprime la conformità tra la cosa in quanto esistente nel mondo extramentale e la cosa stessa in quanto conosciuta; il terzo è che l'intelletto e i suoi atti costituiscono solo una condizione che permette che la verità possa darsi, ma non sono essi stessi compresi nella definizione della verità. Muovendo da una diversa visione rispetto a quella di Giovanni quanto alla classificazione della verità, ai termini coinvolti nella relazione di conformità, e agli elementi che costituiscono la definizione di verità, i due autori domenicani giungono a una diversa conclusione riguardo alla modalità di esistenza della verità nell'intelletto. Altra questione, invece, è quella legata alle diverse facoltà conoscitive

come possibili sedi della verità, questione che affronteremo di seguito al discorso sulle modalità di esistenza della verità.

Secondo Erveo e Durando, la verità ha nell'intelletto un'esistenza esclusivamente oggettiva. La verità consegue, infatti, da un oggetto mentale, cioè dalla cosa in quanto conosciuta, secondo l'essere oggettivo che essa ha nella mente, il quale è conforme all'essere soggettivo che la cosa ha fuori dalla mente. Il fondamento della relazione, in questo caso, è un ente di ragione, e questo è il motivo per cui la verità esiste in modo oggettivo nell'intelletto. Se, secondo Giovanni, la verità esiste nell'intelletto in modo soggettivo, perché il fondamento della relazione è un ente reale, cioè l'atto d'intendere, secondo Erveo e Durando la verità esiste soltanto in modo oggettivo, perché fondata su un ente di ragione, cioè sulla cosa conosciuta in quanto conosciuta²²². Nel *Commento alle Sentenze* (I, d. 19, q. 3, a. 2), Erveo precisa che la cosa conosciuta non deve essere intesa secondo l'essere che la cosa ha a prescindere dalla conoscenza intellettiva (vale a dire, secondo il suo essere reale e soggettivo, extramentale), bensì in virtù della nostra conoscenza (*secundum rationem intelligendi*), ossia secondo l'essere oggettivo e mentale che la cosa acquisisce solo quando è conosciuta da un intelletto. La verità esiste quindi nell'intelletto non perché designa qualcosa che inerisce nell'intelletto come in un soggetto, ma, piuttosto, perché si confà alla cosa conosciuta esistente nell'intelletto, in modo oggettivo²²³.

Per rendere più chiara la differenza tra la posizione di Giovanni e quella dei suoi confratelli, consideriamo il caso dell'enunciato "Socrate è ateniese". Secondo Erveo e Durando, affinché l'intelletto possieda una conoscenza vera di tale enunciato, deve stabilirsi una relazione di conformità tra l'individuo Socrate ateniese esistente nel mondo extramentale e l'oggetto mentale che corrisponde a Socrate e al suo essere ateniese. Questi sono i termini della relazione di conformità, che si danno successivamente alla prima operazione dell'intelletto, in virtù della quale sono stati formati i concetti semplici di "Socrate" e di "ateniese". La verità è, così, una relazione che riguarda soltanto la cosa conosciuta, cioè Socrate ateniese, rispetto ai suoi due

²²² Durandus de Sancto Porciano, *In Sent.*, I, d. 19, q. 5, p. 66a: «Entia rationis dicuntur esse in anima non subjective sed objective [...]. Conformitas in repraesentando vel in cognoscendo non attenditur secundum aliquid quod sit subjective in intellectu, sed potius objective, quia conformitas in repraesentando vel cognoscendo praeise consistit in hoc quod repraesentans vel cognoscens repraesentat vel cognoscat rem sic esse sicut ipsa est. Sed talis conformitas attenditur solum secundum id quod se habet objective ad intellectum».

²²³ Hervaeus Natalis, *In Sent.*, I, d. 19, q. 3, a. 2, p. 106b: «Et sic ista conformitas quae veritas dicitur contingit rei et est in re quae intelligitur quasi in subiecto, secundum rationem intelligendi, non secundum esse quod habet in se circumscripso hoc quod est intelligi, sed prout est in intellectu objective. Et ideo talia dicuntur esse in intellectu sicut veritas et universale et consimilia; non quia dicant aliquam rem existentem in intellectu sicut in subiecto, sed quia non conveniunt rebus nisi prout sunt objective in intellectu».

modi di essere: quello soggettivo, che Socrate ha nella realtà, e quello oggettivo, che Socrate ha invece nell'intelletto. Nonostante l'azione dell'intelletto sia un requisito necessario per la verità, perché, per mezzo dell'intelletto, Socrate acquisisce un essere oggettivo in quanto oggetto mentale, la verità non ha il suo fondamento nell'atto intellettivo, ma, appunto, nell'oggetto mentale-Socrate e nella sua conformità rispetto al Socrate extramentale.

Di quali argomenti si servono Erveo e Durando per escludere che la verità esista soggettivamente nell'intelletto, privilegiando la modalità oggettiva? La maggior parte degli argomenti dipende dall'assunto della loro concezione, secondo il quale la verità è un ente di ragione. Nei *Quodlibeta* (Quod. 3, q. 1, a. 1), Erveo caratterizza gli enti di ragione spiegando il modo in cui esistono: essi non si trovano nell'intelletto nel modo in cui gli accidenti ineriscono in un soggetto, cioè nel modo che caratterizza gli enti reali, quali sono ad esempio l'atto d'intendere, il concetto mentale e l'abito intellettuale. Gli enti di ragione si trovano nell'intelletto in un altro modo, cioè ordinatamente alla conoscenza dell'intelletto, come suoi oggetti, e questo è l'esistenza secondo il modo oggettivo²²⁴. Inoltre, tramite la distinzione '*secundum rem*' e '*secundum rationem intelligendi*', Erveo afferma che gli enti di ragione non pongono niente in qualcosa *secundum rem* (realmente, secondo la natura sua propria) come in un soggetto, bensì dicono qualcosa di ciò di cui si predicano soltanto *secundum rationem intelligendi* (secondo la natura del conoscere), in quanto l'oggetto di tale predicazione si trova nell'intelletto *objective*. Ciò significa che quando dico, ad esempio, l'enunciato vero "Socrate è ateniese", la verità in quanto ente di ragione non pone alcuna entità reale nell'intelletto, tale che inerisca nell'intelletto come nel suo soggetto; piuttosto, il predicato 'vero' è attribuibile all'oggetto mentale-Socrate, ossia al Socrate che ha un'esistenza oggettiva nell'intelletto²²⁵.

Anche Durando, nel *Commento alle Sentenze* (I, d. 19, q. 5), sostiene che, per la natura stessa degli enti di ragione, la verità non può trovarsi soggettivamente nell'intelletto. Durando afferma che Aristotele aveva distinto due modi in cui una cosa può esistere, cioè come cosa esistente nel mondo extramentale, e, nell'anima, come cosa conosciuta nel conoscente. In tal

²²⁴ Hervaeus Natalis, *Quod.*, 3, q. 1, a. 1, p. 68b: «Aliquid dupliciter dicitur esse in intellectu. Uno modo dicitur in subiecto, sicut actus intelligendi, et conceptus mentis, et habitus intellectualis, et consimilia, et ista sunt in intellectu sicut quaecumque accidentia sunt in eis quorum accidentia sunt, sicut in subiecto. Alio modo dicitur esse in intellectu objective. Esse autem in intellectu sic idem est quod esse in prospectu intellectus, sicut cognitum in cognoscente [...]. Entia rationis non dicuntur esse primo modo in anima, quia ut sic illa quae sunt in anima illo modo sunt quaedam entia realia».

²²⁵ Hervaeus Natalis, *In Sent.*, I, d. 19, q. 3, a. 2, p. 106b: «Ideo dicendum est aliter quod veritas, ut dictum est, est ens rationis pertinens ad intentiones secundas: tales autem non ponunt aliquid secundum rem in aliquo sicut in subiecto, sed secundum rationem intelligendi tantum ponunt aliquid vel negant de illo cui attribuuntur secundum quod est objective in intellectu».

modo, il fatto che l'anima conosca le cose non implica, come sosteneva Empedocle, che l'anima sia realmente composta di tutte le cose che conosce. Piuttosto, essa le possiede come conosciute, secondo un modo d'esistenza diverso da quello che le cose hanno fuori dall'anima. Basandosi su questo argomento, Durando sostiene, con una terminologia diversa da quella aristotelica, cioè attraverso le nozioni di '*esse subiective*' ed '*esse obiective*', che gli enti di ragione esistono nell'anima in modo oggettivo, così come, per Aristotele, nell'anima si trova la specie della pietra, e non la pietra²²⁶. Durando afferma, inoltre, che quella verità che può dirsi esistere in modo soggettivo nell'intelletto consiste nell'entità stessa dell'intelletto o del suo atto, il quale ha un'esistenza soggettiva nell'intelletto. Ogni atto d'intendere può dirsi vero in virtù della propria entità²²⁷. Durando sembra riferirsi a quella verità ontologica che è attribuibile a ogni ente, in quanto l'essenza di ogni ente corrisponde a un'idea presente nella mente divina, ed è vera in virtù di tale corrispondenza.

Dai resoconti di Erveo e Durando, si può concludere che la verità esiste oggettivamente nell'intelletto poiché consegue da un oggetto mentale che corrisponde alla cosa extramentale, ma in quanto conosciuta, cioè avente un essere oggettivo nell'intelletto. Come anticipato, una questione è parlare della modalità oggettiva della verità, e degli argomenti che si possono utilizzare per escluderne la modalità soggettiva; altra questione è quella che indaga il funzionamento delle facoltà conoscitive umane rispetto alla verità. In certa misura, però, le due questioni si intrecciano. Nella concezione di Giovanni, ad esempio, abbiamo visto che il modo soggettivo di esistenza della verità è associato a tutte le facoltà conoscitive, mentre quello oggettivo è associato alla seconda operazione dell'intelletto, ed eventualmente e accidentalmente all'operazione della riflessione. Esaminiamo quale è, per i due autori domenicani, la facoltà più propria a cui la verità è attribuibile.

A differenza di Giovanni, secondo Erveo e Durando sia la facoltà intellettiva sia la prima operazione dell'intelletto sono escluse dall'essere sede della verità intesa come relazione di

²²⁶ Durandus de Sancto Porciano, *In Sent.*, I, d. 19, q. 5, p. 66a: «Ad rationem illorum dicendum est quod entia rationis dicuntur esse in anima non subiective sed obiective sicut postea declarabitur. Quod autem dicit Philosophus 3 de anima quod lapis non est in anima sed species lapidis, non fuit intentio Aristotelis quod lapis et omne cognitum non possit dici aliquo modo esse in cognoscente, sed voluit excludere illum modum quem ponebat Empedocles, qui dicebat quod oportebat animam esse compositam ex omnibus, ad hoc ut omnia cognosceret. [...] Contra quod dicit Aristotelis quod lapis non est sic in anima, quamvis sit in ea sicut cognitum in cognoscente»; *ivi*, q. 6, p. 66d: «Veritas non est in intellectu subiective, quia quicquid est in intellectu subiective est res vera et non ratio tantum, veritas autem est ens rationis, ut probatur fuit in praecedente quaestione, ergo ipsa non est in intellectu subiective». Cfr. Aristoteles, *De anima*, 3, 8, 431b25-432a1.

²²⁷ *Ivi*, p. 66b: «Veritas autem intellectus vel actus intelligendi, ut est quaedam res in intellectu subiective existens, non est nisi sua entitas, qua veritate omnis actus intelligendi est verus».

adeguazione (verità *formaliter dicta*). Ciò non significa che a queste operazioni la verità non sia attribuibile in alcun senso. Come precisa Erveo nel *Commento alle Sentenze* (I, d. 19, q. 3, a. 2), la conformità tra la cosa conosciuta e la cosa extramentale si dà anche nella percezione sensitiva e nella conoscenza a opera della prima operazione intellettuale, poiché in qualsiasi tipo di conoscenza è sempre coinvolta una conformità, o una difformità, rispetto alla cosa che viene conosciuta. Il senso e l'intelletto dei concetti semplici, però, possono dirsi veri soltanto in un modo che Erveo definisce 'consecutivo' (*consecutive*): la loro verità consegue, cioè, dalla conformità tra la similitudine che acquisiscono della cosa – il senso in modo individuale, l'intelletto in modo universale – e la cosa reale, ma essi non hanno la capacità di conoscere tale conformità. Soltanto l'intelletto componente e dividente, quello che forma gli *enunciabilia*, conosce non solo le cose, ma anche l'effettiva conformità delle cose conosciute rispetto alle cose extramentali, e questo è ciò che lo differenzia rispetto alle altre operazioni²²⁸. Durando, nel *Commento alle Sentenze* (I, d. 19, q. 5), distingue le due operazioni dell'intelletto e le associa a tipi diversi di enti di ragione: mentre, ad esempio, il genere e la specie conseguono dalla prima operazione, il vero e il falso conseguono dalla seconda²²⁹. In questo caso, non è specificato se quest'ultima conseguenza dipenda dal fatto che l'intelletto componente e dividente *conosce* la verità, come precisato da Erveo, o se dipenda dal fatto che la verità può risiedere soltanto negli enunciati prodotti dalla seconda operazione intellettuale, e non nelle similitudini delle cose che sono invece presenti nel senso e nella prima operazione dell'intelletto.

Ora, per Erveo e Durando l'intelletto componente e dividente costituisce l'unica sede possibile per la verità intesa come relazione. Allora, dal momento che la verità è un ente di ragione che consegue dall'oggetto mentale rappresentante la cosa conosciuta, sembra che tale

²²⁸ Hervaeus Natalis, *In Sent.*, I, d. 19, q. 3, a. 2, pp. 106b-107a: «Ex his potest ostendi quare Philosophus ponit veritatem in intellectu componente et dividente, sive in intellectu intelligente enunciabilia. Nam, cum veritas consequatur rem ut est obiective in intellectu, dupliciter hoc potest esse. Unomodo quod ad ipsam cognitionem consequatur conformitas, quae veritas dicitur: et sic in omni cognitione est veritas vel falsitas, quia in omni cognitione illud quod cognoscitur vel est conforme rei vel difforme. Unde si aliquid apparet alicui album, oportet quod vel illud sit album, et sic est conformitas inter rem et illud quod apparet de ea, vel, si non est album, sic est difformitas. Unde isto modo, scilicet consecutive, est veritas in sensu et in intellectu simpliciter, quia scilicet in omni apprehensione consequitur conformitas vel difformitas talis. Alio modo potest consequi veritas rem intellectam, non tantum quia conformitas sequitur, sed etiam quia conformitas intelligitur, vel dicitur, vel significatur: et sic est in intellectu cognoscente enunciabilia. Unde formaliter loquendo veritas non convenit [formaliter] rei intellectae in ordine ad aliquid in intellectu prout intellectus est causa efficiens, sed tantum prout est cognoscens».

²²⁹ Durandus de Sancto Porciano, *In Sent.*, I, d. 19, q. 5, p. 66b: «Sciendum est quod, sicut est duplex actus intelligendi, simplex scilicet et componens, sive dividens, sic sunt duo genera entium rationis, unum quod sequitur actum intelligendi simplicem, sicut universale genus, species et huiusmodi. Aliud quod sequitur actum intelligendi componentem vel dividendum, et illud est verum vel falsum».

oggetto debba avere la complessità che si addice all'operazione del comporre e del dividere dell'intelletto, e non la semplicità che si ha invece nel senso e nella prima operazione. In altri termini, con un esempio: la verità non consegue dalla relazione di conformità tra la specie intelligibile "uomo" e l'individuo extramentale Socrate, perché tale relazione si ha a livello della prima operazione intellettuale; piuttosto, la verità consegue dalla relazione di conformità tra l'enunciato "Socrate è ateniese" e l'oggetto mentale che corrisponde a Socrate, in quanto conosciuto nel suo essere "uomo" e "ateniese", con un essere oggettivo nell'intelletto.

Due questioni si aprono: come si configura un oggetto mentale di questo tipo, che è distinto dal concetto mentale – il quale per questi autori, come visto, è un ente che esiste in modo soggettivo nell'intelletto, al pari dell'atto d'intendere; e in che modo l'intelletto abbia accesso alla cosa extramentale, postulando un'entità intramentale quale è la cosa conosciuta nel suo essere oggettivo, con cui l'intelletto sembra rapportarsi in prima istanza.

Sono quesiti di natura ontologica ed epistemologica che hanno ricevuto grande attenzione in letteratura²³⁰. Hamid Taieb in particolare si è interrogato sul divario che sembra esserci nella concezione di Erveo tra la cosa esterna, che dovrebbe essere conosciuta dall'intelletto, e ciò che effettivamente l'intelletto conosce, ossia un oggetto mentale. Taieb ricostruisce innanzitutto il funzionamento del processo di conoscenza secondo Erveo: l'oggetto mentale è ciò che corrisponde a un concetto, di cui è una rappresentazione, e il concetto mentale è a sua volta una similitudine dell'essenza della cosa esterna. L'atto intellettuale non è diretto verso la cosa esterna, bensì verso l'oggetto che ha un essere oggettivo nell'intelletto (verso l'*'obiectum'*, anche chiamato *'res intellecta'*²³¹). Che cosa garantisce, allora, che ciò che è conosciuto sia effettivamente la cosa extramentale? Taieb menziona l'interpretazione offerta da Dominik Perler, il quale evidenzia il fatto che l'*'obiectum'*, o *res intellecta*, ha il suo fondamento nella cosa extramentale, come sua causa. La risposta consiste, così, nell'ammettere una relazione di tipo causale: la cosa extramentale innesca causalmente il processo conoscitivo, sebbene l'atto intellettuale abbia il suo termine in un'entità che è intramentale. Questo nesso causale, secondo Perler, renderebbe l'*'obiectum'* e la cosa extramentale qualitativamente identici²³².

²³⁰ Per le questioni che riguardano l'*'obiectum'* nel tardo Medioevo, e in particolare nella concezione di Erveo, si possono vedere L. M. de Rijk, *Critical Edition with a Study on the Medieval Intentionality Debate up to ca. 1350*, in *Giraldus Odonis OFM Opera philosophica*, vol 2: *De intentionibus*, L. M. de Rijk (ed.), Brill, Leida-Boston 2005, pp. 19-357; Girard, *The Realm of Entia Rationis* cit.; Klein, *Mental Gaze and Presence* cit.; Taieb, *The 'Intellected Thing'* cit.

²³¹ Cfr. Taieb, *The 'Intellected Thing'* cit.

²³² Ivi, p. 44. Cfr. D. Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Klostermann, Francoforte 2002, a p. 299.

Quanto al primo quesito, in cui ci siamo domandati come dobbiamo immaginare l'oggetto mentale esistente *objective* nell'intelletto, dobbiamo tenere presente che l'oggetto non può essere, né per Erveo né per Durando, ciò che viene rappresentato da un concetto individuale, fatto, questo, che allontana l'intelletto dalla conoscenza della cosa extramentale nella sua individualità. Quando Socrate esiste oggettivamente nell'intelletto, vi esiste come "uomo", e non come l'individuo Socrate. Non c'è quindi modo di conoscere cose individuali, ma solo universali.

Rispetto alla concezione che abbiamo appena delineato, Giovanni fornisce un rendiconto della verità che potremmo definire, da una parte, ontologico, e dall'altra, epistemologico. Da un lato, infatti, una parte importante della sua teoria si basa sulla ricostruzione della teoria delle relazioni e sullo statuto dell'atto d'intendere. La verità intesa come relazione reale è attribuibile a ogni facoltà dell'anima umana, in virtù della definizione di verità di Giovanni, che è ontologicamente diversa rispetto a quella di Erveo e Durando. È un'ontologia che potremmo definire più "forte", poiché include l'atto d'intendere inteso come un ente reale che ha un essere soggettivo nell'intelletto; inoltre, qualsiasi tipo di atto dell'anima, in cui possa essere presente una conformità rispetto alla cosa che viene conosciuta, può essere sede della verità. Dall'altro lato, vi è un'attenzione particolare rivolta alle facoltà conoscitive umane: ciò che interessa a Giovanni non è tanto spiegare la relazione di conformità tra un enunciato e ciò a cui esso si riferisce da un punto di vista semantico, quanto piuttosto capire quali sono i meccanismi cognitivi che ci conducono a formare enunciati veri.

Lo scopo di Giovanni sembra essere perciò duplice. In primo luogo, spiegare la verità formalmente intesa a partire dal soggetto conoscente, descrivendo una relazione di conformità che coincide parzialmente con l'atto d'intendere dell'intelletto conoscente. Ciò si traduce in un'enfasi sull'inerenza della verità nell'intelletto come nel proprio soggetto, inerenza che esprime un modo di essere di tipo soggettivo. Il secondo scopo è escludere che alla cosa conosciuta sia attribuibile la verità, per quanto la cosa sia realmente in relazione con l'atto d'intendere. Come visto in precedenza²³³, la ragione che Giovanni adduce è squisitamente di tipo epistemologico: solo il soggetto conoscente, e non la cosa che viene conosciuta, ha la possibilità di compiere atti di conoscenza, e siccome l'atto d'intendere è una parte fondamentale della definizione di verità, segue che la cosa conosciuta non può essere sede della verità.

Ma cosa intende esattamente Giovanni quando si riferisce alla cosa conosciuta? Se è

²³³ Si veda a pp. 91-92.

chiaro che uno dei due *relata* della relazione di conformità è l'atto d'intendere, non è stato ancora chiarito del tutto quale sia il secondo *relatum*, cioè la cosa conosciuta. In particolare, si tratta di capire quale sia lo statuto della cosa con la quale l'atto d'intendere si rapporta, e se in Giovanni vi sia la distinzione tra la cosa conosciuta intesa come la cosa nel suo essere soggettivo extramentale, che viene conosciuta, e la cosa in quanto conosciuta, esistente nell'intelletto nel suo essere oggettivo. Per chiarire questo punto, il nostro prossimo passo sarà ricostruire la teoria epistemologica di Giovanni. Lo faremo servendoci di una questione quodlibetale dedicata alla specie intelligibile e al funzionamento della rappresentazione nella conoscenza umana.

2.3.4 Giovanni e lo statuto della cosa conosciuta

Nella relazione di conformità, abbiamo esaminato finora il *relatum* costituito dall'atto d'intendere e la dimensione soggettiva della verità, legata alle facoltà conoscitive e ai rispettivi atti. È tempo adesso di completare il quadro, rivolgendoci alla dimensione della cosa conosciuta. Per risolvere i problemi richiamati in precedenza, è infatti necessario esaminare un punto difficile della teoria di Giovanni, ossia lo statuto della cosa conosciuta²³⁴. Ciò servirà a chiarire come concretamente avvenga la relazione di adeguazione e conformità tra l'atto d'intendere e la cosa conosciuta, e a rispondere al quesito che qualcuno potrebbe sollevare circa l'internalismo o externalismo della concezione di Giovanni²³⁵. Procederemo in questo modo:

²³⁴ Per un'introduzione alle teorie tardo-medievali della conoscenza, si possono vedere R. Pasnau (ed.), *Mind and Knowledge*, Cambridge University Press, New York 2002; C. Grellard, *Epistemology*, in *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, H. Lagerlund, (ed.), Springer, Dordrecht 2011, https://doi.org/10.1007/978-1-4020-9729-4_154; C. Bolyard, *Medieval Epistemology: Augustine, Aquinas, and Ockham*, in *Epistemology: the Key Thinkers*, S. C. Hetherington (ed.), Continuum, New York 2012, pp. 99-123; H. Lagerlund (ed.), *Knowledge in Medieval Philosophy*, Bloomsbury Academic, Londra 2018; Pasnau, *Theories of Cognition* cit.; G. Klima, *Medieval and Early Modern Epistemology*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge 2020; G. Pini, *Cognitive Acts*, in *The Routledge Companion to Medieval Philosophy*, R. Cross, J. Paasch (edd.), Routledge, Londra 2023, pp. 225-230. Attraverso questo approfondimento dell'epistemologia di Giovanni, chiarirò e preciserò un punto che era stata lasciato in sospeso nel mio articolo, riguardante lo statuto ontologico della cosa conosciuta (*Truth and Human Intellect* cit., pp. 413-416, 422).

²³⁵ L'accezione che do ai termini 'externalismo' e 'internalismo' è in riferimento alla relazione tra l'intelletto e la cosa conosciuta: se l'intelletto conosce propriamente e in modo diretto le cose, la concezione è externalista; se l'intelletto conosce l'oggetto mentale che rappresenta la cosa, la concezione è internalista. Nel primo caso, l'intelletto è, per così dire, proiettato verso il mondo esterno e lo conosce; nel secondo, la relazione di conoscenza avviene internamente all'intelletto. Su queste nozioni si possono vedere E. Karger, *Was Adam Wodeham an Internalist or an Externalist?*, in *Intentionality, Cognition, and Mental Representation in Medieval Philosophy*, G. Klima (ed.), Fordham University Press, New York 2015, pp. 186-203; C. Panaccio, *Ockham's Externalism*, in *Intentionality, Cognition, and Mental Representation in Medieval Philosophy*, G. Klima (ed.), Fordham University Press, New York 2015, pp. 166-185; C. Panaccio, *Linguistic Externalism and Mental Language in Ockham and Buridan*, in *Questions on the Soul by John Buridan and Others: A Companion to John Buridan's Philosophy of Mind*, G. Klima (ed.), Springer, Dordrecht 2017, pp. 225-37; H. Lagerlund, *Buridan's Internalism*, in *Interpreting Buridan: Critical Essays*, S. Johnston and H. Lagerlund (edd.), Cambridge University Press, Cambridge 2024, pp. 88-100.

ricostruiremo in primo luogo quale è la posizione di Giovanni sul fantasma e sulla specie intelligibile nella sua teoria della conoscenza, e quali sono i ruoli di queste entità rispetto, da un lato, all'intelletto, e, dall'altro, alla cosa conosciuta. Alla luce della nostra ricostruzione della posizione di Giovanni, proporranno alcune interpretazioni sullo statuto della cosa conosciuta nell'ambito della teoria della verità, nello specifico nella relazione di conformità tra l'atto d'intendere e la cosa conosciuta. A questo scopo, tratteremo una mappa degli usi che Giovanni fa dei termini '*obiectum*', '*cognitum*' e '*res intellecta*' nelle questioni quodlibetali sulla conoscenza e nelle questioni sulla verità²³⁶. Nel chiarire la posizione di Giovanni sui due *relata* della relazione di conformità, studieremo un caso specifico, cioè quello di enunciati che vertono su cose inesistenti. Questo caso, come visto nella Prima Parte²³⁷, mette alla prova il rendiconto della verità come relazione di corrispondenza, dal momento che la cosa conosciuta non coincide sempre con una cosa extramentale realmente esistente. Possono esistere, infatti, enunciati veri su cose inesistenti. La nostra analisi ci aiuterà anche a valutare dove si situi la relazione di conformità tra l'atto d'intendere e la cosa conosciuta, se sul versante della cosa conosciuta o su quello del soggetto conoscente, chiarendo l'ultimo punto rimasto della teoria della verità di Giovanni. Ciò contribuirà a precisare se la posizione di Giovanni possa essere considerata come una posizione 'esternalista' o, piuttosto, come una posizione 'internalista'.

Nella questione 12 del terzo *Quodlibet*, in cui Giovanni discute dell'azione dell'intelletto agente sull'*obiectum*, Giovanni sostiene che, se con il termine '*obiectum*' intendiamo la cosa esterna, l'intelletto non agisce su di essa: per noi non è possibile avere un accesso intellettuale diretto al mondo esterno²³⁸. Noi conosciamo sempre secondo il modo che è proprio dell'intelletto, ossia in modo astratto e universale. La nostra conoscenza intellettuale delle cose esterne necessita dunque di elementi di mediazione. Questi sono costituiti dal fantasma e dalla specie intelligibile, di cui Giovanni parla in quella stessa questione, e nella questione 16 del secondo *Quodlibet*. La spiegazione del processo astrattivo data da Giovanni è abbastanza classica. Il fantasma è un'entità che risiede nella facoltà sensitiva e veicola una rappresentazione della cosa conosciuta in un modo ancorato alla percezione sensibile, quindi alla cosa individuale e materiale conosciuta dai sensi. Ricevendo un'azione da parte dell'intelletto agente, il fantasma muove l'intelletto possibile verso la specie intelligibile,

²³⁶ Questa indagine linguistica intende rimanere interna alle questioni che sono qui oggetto di studio; essa non ha quindi alcuna pretesa di esaustività, non estendendosi a tutti gli scritti di Giovanni.

²³⁷ Si veda la Prima Parte, pp. 57-63.

²³⁸ *Quod.*, 3, q. 12, f. 23vd: «Si quaestio intelligatur de obiecto quod est extra, quaestio nullam difficultatem habet. Constat enim quod actio intellectus agentis non intendit extra intelligentem».

imprimendola in esso. La specie veicola a sua volta una rappresentazione della cosa, ma, trovandosi nella facoltà intellettuale, rappresenta la cosa in modo universale e separato dalla materia²³⁹. La specie non è quindi riducibile al fantasma, dal momento che essi svolgono la funzione di rappresentare la cosa conosciuta in facoltà conoscitive diverse, e a livelli di astrazione diversi²⁴⁰.

Giovanni si avvale quindi della nozione di specie, nozione la cui esistenza in quel periodo era oggetto di dibattito²⁴¹, sebbene Giovanni non ritenga che vi siano argomenti che ne dimostrino l'esistenza necessaria, ma soltanto che sia plausibile ammetterne l'esistenza²⁴². Dalla descrizione che Giovanni fa delle funzioni della specie, ricaviamo informazioni sulla rappresentazione della cosa conosciuta nell'intelletto. Giovanni sostiene che le specie intelligibili si distinguono tra loro in base all'oggetto che rappresentano, consentono un'esistenza intenzionale e rappresentativa della cosa conosciuta nell'intelletto, e al contempo consentono l'assimilazione dell'intelletto alla cosa²⁴³. Vi è dunque una specie per ogni oggetto rappresentato nell'intelletto, la cui esistenza nell'intelletto non si dà secondo un essere soggettivo, bensì secondo un essere che Giovanni definisce 'intenzionale' e 'rappresentativo', un essere che la cosa ha soltanto nella nostra mente grazie alla specie intelligibile²⁴⁴. Giovanni precisa, però, che ciò che viene conosciuto dall'intelletto, costituendo l'oggetto suo proprio, è

²³⁹ *Ivi*, f. 24rb: «Species, quae a phantasmatis et intellectu agente imprimuntur intellectui possibili, sunt magis abstractae et separatae a materia, quam sint ipsa phantasmata».

²⁴⁰ *Quod.*, 2, q. 16, f. 15rb: «Si dicatur quod huius repraesentantur intellectui in ipsis phantasmatis, et non per aliquas species intelligibiles, hoc non valet propter duo. Primo, quia, quamvis possit hoc dici de intellectu nostro, non tamen posset dici de intellectu angeli, in quo nulla sunt phantasmata. Secundo, quia phantasma non est repraesentativum rei in universali, sed solum sub hic et nunc, et tamen oportet quod res intelligibilis in universali intellectui repraesentetur».

²⁴¹ Per i riferimenti bibliografici sul dibattito sulla specie intelligibile, si veda sotto la nota 245, p. 107.

²⁴² *Quod.*, 2, q. 16, f. 15ra: «Tertii sunt qui, praeter actus intelligendi, ponunt in intellectu possibili praedictas species intelligibiles distinctas inter se realiter secundum distinctionem obiectorum, quae repraesentant, realiter differentes ab actibus intelligendi. Et quia haec opinio est magis consona dictis philosophorum, ut infra patebit, et etiam communior, probabilem eam ad praesens teneo, quamvis per nullam rationem necessariam videtur demonstrari posse».

²⁴³ *Ivi*, f. 15vc: «Apparet, ergo, quod probabile est ponere huius species intelligibiles, tum ad actuandum et determinandum intellectum ad actum intelligendi, tum ad repraesentandum obiectum, tum ad assimilandum intellectum rei intellectae».

²⁴⁴ *Ivi*, f. 15rb: «Tertia ratio talis est: videtur necessarium omne cognitum praesens esse omni cognoscenti, vel secundum se, vel secundum suam similitudinem. Sed intellectui non est realiter praesens omne intelligibile, quia non illa quae per suam essentiam in anima esse non possunt. Ergo oportet quod huius sint in anima secundum aliquod esse intentionale seu repraesentativum. Hoc autem esse est secundum aliquam speciem intelligibilem. [...] Quarta ratio talis est: communis conceptio fuit omnium antiquorum philosophorum, ut dicitur I De anima, quod simile simili cognoscitur, sic in proposito cognoscens omne oportet quod assimiletur cognito. Sed intellectus possibilis non assimilatur rebus ab ipso cognitis similitudine naturali et reali, ut Philosophus probat I De anima. Ergo assimilatur eis similitudine aliqua spiritali et intentionali, quae est per speciem intelligibilem».

la *quidditas universalis* della cosa che viene conosciuta²⁴⁵. Per quanto, allora, nella teoria della conoscenza di Giovanni vi sia una componente rappresentazionale, occorre tenere a mente che l'oggetto proprio della nostra conoscenza non sono né il fantasma né la specie intelligibile, ma la natura della cosa reale che viene conosciuta.

Riscontrato che, per Giovanni, la cosa conosciuta esiste intenzionalmente nell'intelletto, rappresentata prima tramite il fantasma e poi tramite la specie intelligibile, veniamo ora al nostro interrogativo che era rimasto aperto, relativo allo statuto della cosa conosciuta nella relazione di conformità con l'atto d'intendere. In altri termini: l'atto d'intendere si rapporta con la cosa extramentale ed esterna, o con la cosa in quanto conosciuta nell'intelletto? Per rispondere, è opportuno prendere in esame, come anticipato, il lessico che Giovanni usa per indicare la cosa conosciuta. Ricordiamo, innanzitutto, che per Giovanni la cosa conosciuta non è sede della verità intesa come relazione di adeguazione: la verità è attribuibile alla cosa soltanto in senso causale ed effettivo, in quanto l'entità della cosa, ossia ciò che la cosa è, costituisce la causa della verità dei nostri giudizi, ed è l'effetto vero di un'idea dell'intelletto divino, nel caso delle cose naturali, o di un'idea dell'intelletto umano, nel caso delle cose artificiali. La cosa conosciuta costituisce però, insieme all'atto d'intendere, il *relatum* della relazione di conformità in cui consiste la verità intesa in senso formale. Prendiamo le mosse dalla relazione di conoscenza tra l'intelletto e la cosa, relazione che costituisce il presupposto affinché possa poi darsi la relazione di conformità tra l'atto dell'intelletto e la cosa conosciuta. In primo luogo, alla luce della posizione di Giovanni sulla specie intelligibile, l'intelletto non ha un accesso diretto alla cosa esterna, bensì conosce la cosa esterna attraverso una rappresentazione della sua

²⁴⁵ *Quod.*, 3, q. 12, f. 23vd: «Quamvis quidditas universalis sit quod intelligitur, et non phantasma, tamen phantasma est quod movet intellectum possibilem ad speciem vel ad actum intelligendi, et non quidditas universalis». Si noti che, in questo passo, Giovanni afferma che il fantasma muove l'intelletto possibile alla specie o all'atto d'intendere. A questo proposito, occorre ricordare che, nella questione quodlibetale dedicata alla specie intelligibile, Giovanni sostiene che è probabile che la specie esista, ma che ciò non è dimostrabile con argomenti necessari. Giovanni non esclude, quindi, del tutto una concezione riduzionista, in cui la specie intelligibile coincide con l'atto d'intendere. Sulla questione della specie intelligibile e della sua distinzione o coincidenza con l'atto d'intendere, si possono vedere Spruit, *Species Intelligibilis* cit.; G. Pini, *Species, Concept, and Thing: Theories of Signification in the Second Half of the Thirteenth Century*, in «Medieval Philosophy and Theology», 8, 1999, pp. 21-52; Hartman, *Durand of St.-Pourçain and Thomas Aquinas on Representation* cit.; R. L. Friedman, *Act, Species, and Appearance. Peter Auriol on Intellectual Cognition and Consciousness*, in *Intentionality, Cognition, and Mental Representation in Medieval Philosophy*, G. Klima (ed.), Fordham University Press, New York 2015, pp. 141-165; C. Panaccio, *Ockham's Externalism*, in *Intentionality, Cognition, and Mental Representation in Medieval Philosophy*, G. Klima (ed.), Fordham University Press, New York 2015, pp. 166-185; M. Pickavé, *Causality and Cognition: an Interpretation of Henry of Ghent's Quodlibet V, q. 14*, in *Intentionality, Cognition, and Mental Representation in Medieval Philosophy*, G. Klima (ed.), Fordham University Press, New York 2015, pp. 46-80; P. J. Hartman, *Durand of St.-Pourçain and John Buridan on Species: Direct Realism with and without Representation*, in *Questions on the Soul by John Buridan and Others: A Companion to John Buridan's Philosophy of Mind*, G. Klima (ed.), Springer, Dordrecht 2017, pp. 107-129; *The Relation-Theory of Mental Acts*. cit.

essenza. Tale rappresentazione rimanda alla cosa in quanto conosciuta (*ut intellectam*)²⁴⁶. La nostra conoscenza, tuttavia, prende avvio dai sensi, i quali entrano in contatto con il mondo esterno. Nel processo conoscitivo sono quindi previsti un punto di partenza e un punto di arrivo, e occorre chiarire da quali entità essi siano costituiti. Giovanni utilizza l'espressione '*res intellecta*' per riferirsi al primo, e il termine '*obiectum*' per riferirsi al secondo. Possiamo vedere questo uso dei termini da un testo che abbiamo già discusso, sul significato della nozione di rettitudine:

Rectum enim dicitur quod non discrepat ab extremis, scilicet principio et fine. Sed actus intelligendi, saltem in nobis, habet pro principio rem intellectam, et obiectum pro termino, quia, secundum nostrum modum intelligendi, actus terminatur ad obiectum. Ergo rectitudo talis actus consistit in hoc quod ipse non discrepat, sed conformatur et adaequatur modo exposito suo obiecto²⁴⁷.

In questo passo, Giovanni stabilisce che il punto di inizio da cui si origina la conoscenza, attraverso l'atto d'intendere, è costituito dalla *res intellecta*, mentre ciò in cui l'atto termina, e a cui si rende conforme, è l'*obiectum*. L'utilizzo di termini differenti per indicare il principio e la fine del processo conoscitivo suggerisce che i due termini facciano riferimento a enti distinti: se la *res intellecta* è ciò da cui prende avvio la nostra conoscenza, ed è quindi la cosa extramentale che viene conosciuta, l'*obiectum* finale risulta essere la cosa stessa una volta conosciuta ed esistente all'interno dell'intelletto. La conoscenza di una rosa, ad esempio, sembra avere per Giovanni il suo principio nella rosa esistente fuori dalla mente, e il suo termine nella rosa esistente nell'intelletto in modo intenzionale e rappresentativo, secondo la terminologia usata da Giovanni nella questione sulla specie intelligibile.

Questo, quanto alla relazione di conoscenza tra l'atto d'intendere e la cosa conosciuta. Cosa succede considerando la relazione di conformità, in cui la verità consiste? In un passo della questione disputata, che abbiamo precedentemente esaminato per comprendere gli elementi della definizione di verità di Giovanni²⁴⁸, Giovanni fa uso di due termini diversi per

²⁴⁶ QD 31, *punctum* 2, p. 268b: «Nec quantum est ex inclinatione intellectus tendit vel inclinatur intelligens in rem extra in suo esse reali habendam. Sufficit enim intelligenti secundum quod huiusmodi habere rem, ut intellectam, seu ipsam intelligere, quod idem est».

²⁴⁷ *Quod.*, 6, q. 17 cit., ff. 79vd-80ra. Il passo è già stato menzionato nella nota 151, p. 82 e discusso a pp. 81-82.

²⁴⁸ Si veda a pp. 95-98.

riferirsi a due diverse relazioni (*respecta*) che l'atto d'intendere instaura con la cosa conosciuta:

Veritas habet pro subiecto intellectum, et pro fundamento actum cognoscendi, et duplicem respectum etiam includit: unum quasi praesuppositive, qui scilicet est actus cognoscendi ad cognitum, et alium significative, scilicet conformitatis actus praedicti ad obiectum²⁴⁹.

Avevamo stabilito che, per Giovanni, il primo rispetto, cioè quello che è presupposto all'esistenza della verità, indica l'intenzionalità dell'atto in quanto diretto verso la cosa che conosce, mentre il secondo rispetto, cioè quello che propriamente significa la verità, indica la relazione di conformità tra l'atto e la cosa²⁵⁰. Nella prima relazione, la cosa è chiamata '*cognitum*', mentre nella seconda è chiamata '*obiectum*'. Possiamo ipotizzare, come nel passo precedente che abbiamo esaminato, che Giovanni intenda distinguere la cosa verso la cui conoscenza l'atto tende, cioè la cosa extramentale definita come 'ciò che è conosciuto' (*cognitum*), dalla cosa alla quale l'atto si rende conforme una volta dopo averla conosciuta, avendone così una conoscenza vera. In questo caso, la cosa che fa parte della relazione di conformità coincide con la cosa che costituisce il punto finale del processo conoscitivo, cioè la cosa *ut intellecta*, che è qui definita 'oggetto' (*obiectum*). Secondo questa ipotesi di lettura, nella conoscenza della rosa, il *cognitum* indica la rosa extramentale, mentre l'*obiectum* indica la rappresentazione della rosa nell'intelletto.

Giovanni potrebbe, tuttavia, star utilizzando questi termini in modo in realtà molto generale, come semplici segnaposto per la cosa conosciuta all'interno del processo di conoscenza, senza l'intenzione di discutere nel dettaglio il suo statuto ontologico. Infatti, se dai passi appena visti l'*obiectum* sembra essere la cosa in quanto conosciuta nell'intelletto, Giovanni non disdegna di usare il termine '*obiectum*' anche per indicare la cosa extramentale:

Tum quia communiter dicitur simile de vero, prout dicitur de obiecto, quod scilicet significat ens cum respectu cognoscibilitatis, non solum ipsum respectum²⁵¹.

Nello spiegare che la verità indica non soltanto la relazione di conformità tra l'atto

²⁴⁹ QD 31, *punctum* 3, p. 270a.

²⁵⁰ Si veda a pp. 95-98.

²⁵¹ QD 31, *punctum* 3, p. 269a.

d'intendere e la cosa conosciuta, ma che essa include anche l'atto d'intendere stesso, Giovanni compara il caso della verità a quello dell'*obiectum*, affermando che l'oggetto non si limita a indicare una relazione di conoscibilità, ma che esso indica piuttosto un ente provvisto di tale relazione di conoscibilità. Ora, l'ente in questione potrebbe significare sia la cosa esterna caratterizzata da una relazione tale che le consente di essere conosciuta (la rosa in quanto potenzialmente conoscibile dall'intelletto), sia la cosa *in quanto* conosciuta, grazie a una relazione con quest'ultimo (la rosa come oggetto interno all'intelletto, la quale si rapporta all'intelletto con una relazione di conoscibilità). Nonostante sia difficile disambiguare questo caso, ritengo importante notare come il termine includa sempre un riferimento alla dimensione mentale, in questo caso conferito dall'espressione '*cum respectu cognoscibilitatis*': a prescindere dallo statuto ontologico dell'*obiectum*, ciò che è centrale è che una cosa diventa un *obiectum* sempre e solo quando sviluppa una relazione con un intelletto che la sta conoscendo. Per i nostri scopi qui, è sufficiente aver precisato questo punto. Ritorneremo sulla portata di questa considerazione in conclusione del nostro discorso.

Come visto da questa selezione di esempi, Giovanni si riferisce alla cosa conosciuta con una terminologia varia, e, nelle sue opere, non espone una teoria degli oggetti mentali, ma spiega solamente i ruoli del fantasma e della specie nel processo di conoscenza. Questo ci permette di escludere che Giovanni abbia ammesso la possibilità di una conoscenza diretta da parte dell'intelletto del mondo esterno, cioè ci permette di escludere l'attribuzione a Giovanni di una teoria propriamente externalista. D'altra parte, sapere che per Giovanni l'intelletto possiede una rappresentazione della cosa, espressa dalla specie intelligibile, consente di includere entro la sua teoria della verità anche i casi di enunciati che non vertono su cose esterne singolari. Nella Prima Parte, abbiamo visto come Tommaso discute la verità degli enunciati contenenti negazioni e privazioni, e degli enunciati su enti fittizi²⁵². Nella questione disputata 31, Giovanni presenta l'esempio della verità di due privazioni (la cecità e l'oscurità), e di un enunciato il cui soggetto non esiste:

Sicut autem verum est ens esse, sic verum est non ens non esse: verum est etiam caecitatem esse in oculo et tenebram esse in aere; verum est etiam rosam esse pulcherrimum florem nulla rosa existente in rerum natura [...]. Et confirmatur ratio. Quia eadem veritate est vera haec propositio rosa est pulcherrimus flos rosa existente in rerum

²⁵² Si veda la Prima Parte, pp. 57-63.

natura et non existente²⁵³.

A questo punto della *quaestio*, Giovanni sta obiettando contro l'opinione secondo la quale la verità consiste nell'essenza delle cose, la quale, quando si trova in modo oggettivo nell'intelletto, fa sì che la verità dell'intelletto sia definita una '*veritas diminuta*'²⁵⁴. Secondo Giovanni ciò non è possibile, poiché la verità deve poter essere attribuita anche alle negazioni (*verum est non ens non esse*), alle privazioni, come al fatto che la cecità è nell'occhio e l'oscurità è nell'aria, e, infine, a cose che non esistono nel mondo esterno. Giovanni utilizza come esempio l'enunciato "*rosa est pulcherrimus flos*" affermando che esso è ugualmente vero sia se la rosa esiste nel mondo esterno, sia se nel mondo esterno non esiste alcuna rosa. Con '*non existente*', quindi, Giovanni non si riferisce al caso di un ente fittizio, come la chimera o l'ircocervo, ma alla possibilità che di un ente realmente esistente, come la rosa, si possa formulare un enunciato vero indipendentemente dalla sua esistenza attuale nel mondo esterno. Giovanni sta qui discutendo enunciati su cose indefinite, in contrapposizione a enunciati su cose singolari. Pur ammettendo che in questo momento davanti a me non vi sia alcuna rosa singolare, la rosa è comunque un ente extramentale, se definiamo una cosa extramentale come "ciò che non dipende dalla nostra mente" (il contenuto del concetto di rosa, infatti, non è una nostra costruzione mentale). In questo caso specifico, l'atto d'intendere non si riferisce a una cosa singolare esistente, ma al concetto generico di 'rosa', e, in questo senso, l'approccio di Giovanni potrebbe essere definito internalista, perché l'intelletto non si rivolge a una cosa esterna. Tuttavia, non sembra trattarsi di un'accezione forte di internalismo, secondo la quale il nostro intelletto si rivolge soltanto a un suo oggetto mentale. Il concetto di 'rosa', infatti,

²⁵³ QD 31, *punctum* 1, p. 265b.

²⁵⁴ *Ivi*, p. 265a: «Quidam enim dicunt quod veritas simpliciter et essentialiter est rei entitas quidditativa, secundum quam fertur ad intellectum objective; veritas autem quae est in intellectu est veritas diminuta». La posizione in questione è attribuibile a Enrico di Gand. Si veda Tosi, *Truth and human intellect* cit., pp. 397-398. Henricus de Gandavo, *Summa Quaestionum Ordinariam*, a. 34, q. 1, in *Summa (Quaestiones ordinariae)*. *Art. XXXI-XXXIV*, vol. 27, R. Macken (ed.), Leuven University Press, Lovanio 1991, p. 167: «Distinguendum est ergo de vero quod est quoddam verum, quod est ens diminutum et tantum opus intellectus (scilicet verum conceptus de re, quod dicitur quod quid est rei apud animam) et notitia quedam in qua intuetur rem qua per essentiam suam non habet esse in anima. Est aliud verum quod est ipsa perfecta rei entitas extra intellectum existens de qua dicit Philosophus II Metaphysicae, quod dispositio uniuscuiusque rei in esse est sua dispositio in veritate, secundum quod de hoc statim sermo habitus est». Sulla concezione di Enrico di Gand si possono vedere K. H. Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics, 1250-1345*, Brill, Leida 1988, pp. 28-39; J. Decorte, *Henri de Gand et la définition classique de la vérité*, in «Recherches de Théologie et Philosophie médiévales», 68, 2001, pp. 34-74; P. Porro, *Le Quaestiones super Metaphysicam attribuite a Enrico di Gand: elementi per un sondaggio dottrinale*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 13, 2002, pp. 507-602; S. P. Marrone, *Henry of Ghent's Epistemology*, in *A companion to Henry of Ghent*, G. A. Wilson (ed.), Brill, Leida-Boston 2011, pp. 213-239.

sebbene sia un concetto e non una cosa, ha una sua esistenza extramentale, nel senso che non è un mero prodotto del nostro intelletto. L'atto d'intendere, allora, rimandando al concetto di 'rosa', rimanda a una cosa reale extramentale, e ciò non ci consente di attribuire a Giovanni una posizione propriamente internalista.

Questa indagine sullo statuto ontologico della cosa conosciuta nella relazione con l'intelletto ha mostrato che, per Giovanni, esso è flessibile: la cosa conosciuta può essere considerata da punti di vista diversi, ossia come cosa esterna esistente (la rosa che vedo); come cosa extramentale non esistente (il concetto generale di rosa); infine, come cosa conosciuta in quanto conosciuta (la rosa che esiste in modo intenzionale e rappresentativo nell'intelletto). Alla luce delle considerazioni fatte sullo statuto della cosa conosciuta, possiamo ora valutare la posizione di Giovanni, per concludere, rispetto a due temi generali che sono emersi nella nostra discussione: un primo tema riguarda il "carattere" della conoscenza umana, se basato sulla rappresentazione della cosa conosciuta, o sulla conoscenza diretta del mondo esterno, ossia quale è il luogo, per così dire, a cui si rivolge l'atto d'intendere, se interno o esterno alla mente; un secondo tema riguarda invece il modo in cui interpretare la relazione di conformità tra l'atto d'intendere e la cosa conosciuta, e, quindi, come configurare la teoria della verità di Giovanni alla luce della sua concezione della conoscenza.

Riguardo al primo punto, per Giovanni la nostra conoscenza è mediata da rappresentazioni della cosa conosciuta che avvengono su più livelli, prima tramite il fantasma, poi tramite la specie intelligibile. Non si ha, quindi, una conoscenza diretta delle cose, bensì rappresentazionale. Ciò non significa, tuttavia, che l'atto d'intendere si rivolga soltanto all'interno della mente. Abbiamo infatti visto come la descrizione di Giovanni della conoscenza oscilla tra un approccio externalista e uno internalista, a seconda di ciò su cui verte l'enunciato considerato. Le nozioni di externalismo e internalismo, nel caso di Giovanni, sono da intendere in senso debole. Non gli si può attribuire una visione externalista in senso forte, poiché l'intelletto non conosce le cose per come esse sono realmente nel mondo esterno, cioè nella loro singolarità. D'altra parte, non gli si può neanche attribuire una visione puramente internalista, dal momento che, come visto, l'intelletto conosce concetti che non sono suoi meri prodotti dipendenti dall'intelletto stesso. La posizione di Giovanni può essere definita internalista nella misura in cui la conoscenza intellettuale è mediata da rappresentazioni della cosa, e prevede un'esistenza della cosa interna all'intelletto. Questa convinzione consente a Giovanni di spiegare la verità di enunciati che riguardano negazioni e privazioni, e di enunciati

indefiniti. La posizione di Giovanni può, però, essere definita in parte anche externalista in un senso debole, nella misura in cui non vi è una vera e propria ontologia degli oggetti mentali, e l'atto d'intendere, sebbene si avvalga di rappresentazioni della cosa, si riferisce in ultima analisi alla cosa extramentale.

Veniamo, infine, a come questi aspetti del funzionamento della conoscenza si riflettono sulla posizione di Giovanni sulla relazione di conformità. Per Giovanni, i *relata* della relazione di conformità sono l'atto d'intendere e la cosa conosciuta, la quale può essere considerata secondo modalità di esistenza differenti. Ciò che mi sembra essenziale evidenziare, però, è che, nella sua teoria della verità, l'accento di Giovanni è posto principalmente sull'atto d'intendere, e non sulla cosa conosciuta. Il punto centrale della concezione di Giovanni è il fatto che la verità risiede nell'atto d'intendere, e coincide, in un certo senso, con esso. Questa è la definizione che Giovanni propone, e tale aspetto è indipendente da come la cosa con cui l'atto si relaziona sia definita, e da quale sia il suo statuto ontologico. Qualsiasi sia lo statuto della cosa conosciuta, a Giovanni interessa evidenziare la capacità che l'atto ha, per sua natura, di tendere verso qualcosa di esterno all'atto e di rimandare a esso. Ora, per le ragioni viste sopra, la posizione di Giovanni non è comparabile a posizioni secondo le quali gli atti si rapportano in modo diretto a ciò che conoscono. Nella sua concezione, la dimensione mentale della cosa conosciuta esiste, non si ha una conoscenza diretta della cosa. Ritengo, tuttavia, che la presa di distanza, da parte di Giovanni, rispetto alla posizione di Erveo e Durando sulla relazione di conformità, sia significativa. Mentre, per i due autori domenicani, la verità coincide con una relazione di conformità che riguarda la cosa conosciuta nei suoi due aspetti, reale e mentale, Giovanni sposta l'attenzione sull'atto d'intendere: la relazione di conformità si instaura tra la cosa e l'atto, il quale è il fondamento stesso della verità quando è conforme alla cosa conosciuta. L'atto d'intendere conforme alla cosa è definito 'retto', e in tale rettitudine consiste la verità. Da questa, diversa, prospettiva che Giovanni sembra proporre, possiamo immaginare la conformità dell'atto d'intendere come la sua capacità di rimandare e riferirsi correttamente alla cosa conosciuta (cioè: l'enunciato "la rosa è rossa" è conforme alla rosa perché l'atto che lo formula rimanda alla rosa così caratterizzata), anziché una conformità che ha come *relata* la cosa extramentale e il corrispettivo oggetto mentale (cioè: la rosa rossa che ha un essere oggettivo nell'intelletto corrisponde alla rosa rossa che ha un essere soggettivo fuori dall'intelletto).

2.4 Aspetti centrali della teoria della verità di Giovanni

Andiamo adesso a riepilogare quali sono i tratti centrali della concezione della verità di Giovanni, prima di passare alla terza e ultima Parte del lavoro, dove discuteremo la sua concezione rispetto a quella degli autori sinora esaminati, nell'ottica di riflettere anche sulla categoria di tomismo. Al centro della concezione della verità di Giovanni vi è l'atto d'intendere, nella sua doppia capacità e possibilità di relazionarsi con le cose conoscibili e di darne una conoscenza vera all'intelletto, rendendosi conforme alla cosa conosciuta. All'inizio del nostro esame della teoria di Giovanni, abbiamo visto che Giovanni si incentra in particolar modo sulla verità che esprime una relazione di adeguazione e conformità rispetto alla cosa conosciuta, e che questa relazione giunge a compimento nell'atto d'intendere. Giovanni caratterizza questa realizzazione con le nozioni di rettitudine e perfezione. Le stesse nozioni di adeguazione e conformità sono talvolta utilizzate non solo per esprimere la relazione tra l'atto e la cosa, ma anche come termini sinonimi di perfezione e rettitudine, a indicare una proprietà dell'atto d'intendere. Abbiamo così notato che l'intelletto e i suoi atti – ma, in generale, il soggetto conoscente considerato secondo tutte le sue facoltà conoscitive, e quindi tutti i tipi di atto – occupano un posto di rilievo nella concezione di Giovanni. Questa enfasi sull'atto d'intendere è stata spiegata attraverso la teoria delle relazioni che Giovanni discute nei *Quodlibeta* (Quod. 11, q. 2). Secondo Giovanni, la verità esprime una relazione reale, e non di ragione. Nella sua concezione, una relazione reale costituisce una *res* che coincide con il proprio fondamento, nonostante appartenga a una diversa categoria rispetto a questo, e necessita dell'esistenza del correlativo della relazione. Nel caso della verità, ne deriva che essa è un ente reale coincidente con l'atto d'intendere, il quale è il fondamento della relazione tra l'atto e la cosa conosciuta, mentre la cosa costituisce il necessario termine correlativo della relazione reale. La verità esprime dunque al contempo sia la relazione di conformità tra l'atto e la cosa, sia l'atto d'intendere stesso. Per questa ragione, la verità intesa in questo senso (*formaliter*) è attribuibile soltanto all'intelletto, in virtù del proprio atto, e non alla cosa conosciuta, la quale può dirsi vera solo in un certo modo, cioè secondo il nostro modo di conoscere. A causa della nostra modalità di conoscenza, infatti, tale per cui possiamo conoscere le cose del mondo esterno, a noi sembra che l'atto termini nella cosa che conosciamo e che si collochi in essa. Tuttavia, l'atto rimane interno al soggetto conoscente, dove, grazie alla conformità con la cosa conosciuta, si perfeziona e diviene retto; la verità è così attribuibile in senso proprio all'intelletto conoscente e ai suoi atti. Per Giovanni, quindi, l'atto costituisce il fondamento della verità, e l'intelletto ne costituisce il soggetto.

Giovanni aggiunge alla descrizione della verità due ulteriori elementi, ossia due rispetti (*respecta*): uno esprime il presupposto della verità (*respectus praesuppositivus*), poiché indica la capacità intenzionale dell'atto d'intendere di tendere verso la cosa da conoscere; l'altro esprime il significato della verità (*respectus significativus*), in quanto indica la vera e propria conformità tra l'atto e la cosa conosciuta. I due rispetti, o relazioni, hanno come fondamento il medesimo e unico atto d'intendere, e ne descrivono la stessa e unica relazione che l'atto stabilisce con la cosa, ma a un livello diverso di analisi. Il primo secondo un'analisi generica, presupposta, per una capacità costitutiva dell'atto, cioè quella di tendere verso le cose e conoscerle; il secondo, in base a un'analisi che, tenendo conto della capacità intenzionale dell'atto, ne descrive una capacità ulteriore, quella di rendersi conforme alla cosa conosciuta, capacità che però non si attua ogni volta che conosciamo qualcosa (altrimenti, ogni nostra conoscenza sarebbe sempre vera). Data questa descrizione della verità, l'atto d'intendere occupa, per Giovanni, un posto centrale, sia dal punto di vista ontologico, perché la verità intesa come ente reale coincide in un certo senso con l'atto stesso, sia dal punto di vista relazionale, perché la relazione rispetto alla cosa conosciuta è studiata e descritta soltanto nella direzione che va dall'atto verso la cosa conosciuta.

L'atto d'intendere è stato indagato, infine, dal punto di vista epistemologico: il funzionamento della nostra conoscenza ha infatti un impatto, da una parte, sul "luogo" in cui collocare precisamente la verità rispetto alle diverse facoltà conoscitive, e, dall'altra, sulla modalità, soggettiva o oggettiva, in cui la verità è detta esistere. Secondo Giovanni, la conformità rispetto alla cosa conosciuta può avvenire a tutti i livelli della nostra conoscenza, a partire dalla facoltà sensitiva sino a quella intellettuale, e in entrambe le operazioni dell'intelletto (la prima, che forma la definizione della cosa, e la seconda, che formula enunciati sulla cosa). Da questo punto di vista, la verità può collocarsi in ogni facoltà conoscitiva, e ciò avviene secondo la modalità soggettiva di esistenza (*subjective*). L'atto d'intendere, sia esso percettivo o intellettuale, con cui la verità parzialmente coincide (essendo definita una relazione reale), inerisce infatti alle rispettive facoltà conoscitive al modo in cui un accidente inerisce nel proprio soggetto, ossia soggettivamente. In un modo più specifico, invece, cioè in quanto conosciuta, la verità si colloca nell'intelletto componente e dividente: comporre e dividere in modo conforme a ciò di cui si parla, afferma Giovanni, significa formulare un enunciato vero e, al contempo, sapere che l'enunciato è vero. In questa operazione intellettuale, la verità non solo esiste, ma è anche conosciuta essa stessa, secondo il modo di esistenza oggettivo (*objective*),

ossia come oggetto di conoscenza. Vi è, infine, la possibilità che la verità possa esistere in modo oggettivo anche nell'operazione della riflessione, ma ciò avverrebbe, eventualmente, solo *per accidens*: la riflessione non è ritenuta da Giovanni un requisito per l'esistenza della verità come oggetto dell'intelletto, è sufficiente l'azione del comporre e del dividere.

Abbiamo poi osservato che la posizione di Giovanni si differenzia rispetto a quella dei confratelli Erveo Natale e Durando di San Porziano su diversi punti. Primo, quanto ai due *relata* della relazione di conformità espressa dalla verità, che per Erveo e Durando sono costituiti dalla cosa conosciuta secondo il suo essere soggettivo, e da quella stessa cosa secondo l'essere oggettivo che ha nella nostra mente. Secondo, quanto alla collocazione della verità nelle facoltà conoscitive, poiché per i due domenicani la sede più propria è solo la seconda operazione intellettiva (e, inoltre, per loro la verità può esistere formalmente anche nella cosa conosciuta stessa, dal momento che indica una sua condizione di conformità rispetto a se stessa). Terzo, quanto alla modalità di esistenza della verità, che secondo Erveo e Durando è esclusivamente oggettiva, poiché conseguente da un oggetto mentale, cioè dalla cosa in quanto conosciuta nell'intelletto. Notare tali differenze è importante in vista della Terza Parte, in cui rifletteremo sull'appartenenza alla corrente tomista di questi autori, i quali, quanto meno sulla verità, condividono posizioni antitetiche.

In conclusione di questa Seconda Parte, abbiamo chiarito lo statuto ontologico della cosa conosciuta, nella relazione di conformità con l'atto d'intendere. La nostra conoscenza delle cose, secondo Giovanni, avviene nell'intelletto tramite una rappresentazione fornita dalla specie intelligibile. Grazie alla specie, la cosa esiste nell'intelletto in modo intenzionale e rappresentativo. È con questa rappresentazione che l'atto d'intendere si relaziona, e a cui deve conformarsi affinché conosca rettamente la cosa, oppure esso si relaziona con la cosa extramentale? La risposta di Giovanni non sembra essere univoca, e lo si è visto dai diversi usi che egli fa dei termini '*objectum*', '*res intellecta*' e '*cognitum*'. Non condividendo una vera e propria ontologia degli oggetti mentali, abbiamo escluso che Giovanni abbia un approccio propriamente internalista riguardo alla relazione tra l'atto e la cosa; d'altra parte, non è possibile attribuirgli un approccio strettamente externalista, dal momento che non conosciamo le cose nella loro singolarità, ma nella loro universalità, grazie alla specie intelligibile. L'esempio, proposto da Giovanni, della verità dell'enunciato indefinito "*rosa est pulcherrimus flos*" anche qualora nel mondo esterno non vi fosse alcuna rosa, individua il carattere peculiare della relazione di conformità tra l'atto e la cosa, che abbiamo definito in parte internalista e in parte

esternalista, secondo il senso debole dei due termini. In parte internalista perché, non esistendo in atto alcuna rosa reale nel momento in cui formulo l'enunciato sulla bellezza della rosa, devo avere una rappresentazione mentale e interna della rosa che mi consenta di parlarne. In parte, però, anche externalista, perché il concetto di 'rosa' è esterno alla nostra mente nella misura in cui non è un prodotto dell'intelletto. L'approccio di Giovanni a questo *relatum* della relazione di conformità si muove quindi tra una dimensione interna e una esterna alla nostra mente, dove la mente, in quanto capace di riferirsi rettamente a ciò che conosce, è ciò su cui risiede in primo luogo l'attenzione di Giovanni.

L'atto d'intendere ha, per Giovanni, una rilevanza sia epistemica sia ontologica: i nostri atti sono, da un lato, lo strumento cognitivo grazie al quale possiamo conoscere la verità, e ne consentono un'esistenza soggettiva in ogni facoltà conoscitiva, e oggettiva nell'intelletto componente e dividente; dall'altro, la verità deve una dipendenza ontologica ai nostri atti, coincidendo parzialmente con essi in quanto definita da Giovanni come una relazione reale. Questo focus sull'atto, piuttosto che sulla cosa conosciuta, è in continuità, come visto, con alcune teorie precedenti, quali quelle di Goffredo di Fontaines ed Egidio Romano, e costituisce un elemento che differenzia la posizione di Giovanni nel dibattito parigino domenicano di inizio quattordicesimo secolo.

Il prossimo passo, nella Terza Parte del lavoro, consisterà proprio nell'osservare da vicino questa spaccatura teorica nel dibattito di riferimento sulla verità, includendo nel discorso un altro autore, il domenicano Pietro della Palude. Pietro è stato attivo a Parigi nei primi decenni del quattordicesimo secolo, e ha collaborato con Giovanni ed Erveo. Esamineremo gli aspetti principali della sua concezione della verità: forniremo un'ulteriore prospettiva sulla verità proveniente dall'ambiente domenicano a Parigi, e vedremo come sia possibile individuare una sorta di polarizzazione all'interno dell'Ordine riguardo al tema della verità.

Ulteriore obiettivo della Terza Parte sarà quello di riconsiderare, alla luce delle analisi svolte nelle due Parti precedenti, il rapporto tra la concezione della verità di Giovanni e quella di Tommaso. Questa valutazione, insieme a quella delle posizioni di Giovanni, Erveo, Durando e Pietro, ci consentirà di riflettere sulla categoria storiografica di tomismo, ossia quella categoria entro la quale sono inclusi gli autori che, dopo la morte di Tommaso d'Aquino, hanno fatto proprio il suo insegnamento, e sono stati così considerati degli esponenti della corrente filosofica cosiddetta 'tomista'. Utilizzeremo il caso al centro di questo lavoro per verificare la funzionalità e la pertinenza di questa categoria in un determinato periodo storico, cioè i primi

decenni del quattordicesimo secolo, e in un preciso contesto culturale, quello dell'Ordine domenicano. Il caso è specifico; esso è, tuttavia, rilevante, poiché riguarda un tema su cui si ritiene ci sia stato accordo tra i seguaci di Tommaso. Esso in realtà ci segnala due cose. Primo, un forte contrasto tra gli autori cosiddetti tomisti riguardo a un tema molto discusso come quello della verità; secondo, uno scarto importante rispetto all'approccio di Tommaso alla concezione di verità, sintomo di un'evoluzione di tale dibattito in una direzione diversa rispetto a quella tracciata da Tommaso. Concluderemo che occorre utilizzare con cautela una macro-categoria come quella di tomismo. Lo studio nel dettaglio delle singole teorie degli autori, nel preciso contesto in cui si sviluppano e si scontrano tra loro, ci dice che può essere più rilevante soffermarsi su ciò su cui i discepoli si distanziano da Tommaso, piuttosto che sui punti in comune.

Terza Parte

Le teorie della verità all'inizio del XIV secolo: l'Ordine domenicano e il tomismo

3.1 Tommaso e Giovanni: teorie della verità a confronto

Come abbiamo avuto modo di notare all'inizio di questo lavoro, Giovanni è considerato un esponente della cosiddetta corrente tomista²⁵⁵. Questa posizione deve tuttavia essere messa alla prova tramite lo studio delle sue dottrine. Per quanto riguarda il tema della verità, sebbene Giovanni si collochi in continuità con Tommaso, come abbiamo visto, allo stesso tempo elabora la propria concezione tenendo conto degli interrogativi sollevati dagli autori del suo tempo. La sua riflessione si sviluppa, così, in un contesto filosofico diverso rispetto a quello di Tommaso, e questo dato deve essere tenuto in considerazione. Nel periodo immediatamente successivo alla morte di Tommaso (1274), il suo insegnamento costituisce un punto di riferimento cruciale, in particolare per gli autori domenicani, i quali si trovano dapprima a dover difendere le teorie di Tommaso dagli attacchi provenienti dall'Ordine francescano a seguito delle condanne dottrinali di Parigi e Oxford, del 1277. Questa unità domenicana intorno alla figura di Tommaso non si traduce necessariamente in una completa accettazione e replica delle sue posizioni; emerge, infatti, la necessità di aggiornare e rielaborare il suo pensiero, al passo con i dibattiti in corso. Questo processo di sviluppo e aggiornamento è particolarmente evidente nel dibattito sulla verità, dove gli autori si confrontano con nuove categorie filosofiche, prima tra tutte quella dell'essere soggettivo e oggettivo. Pur collocandosi all'interno della tradizione tomista, Giovanni contribuisce a una nuova articolazione della riflessione sul concetto di verità e sul ruolo dell'atto di conoscenza. Giovanni prende le mosse dalla concezione corrispondentista di verità di Tommaso, ponendo al centro della propria concezione la relazione di adeguazione o conformità, e il necessario riferimento a un intelletto. Tuttavia, introduce alcune variazioni significative rispetto alla dottrina di Tommaso, variazioni che andiamo adesso ad approfondire tenendo conto di quanto è emerso dalla Prima e dalla Seconda Parte del presente lavoro.

²⁵⁵ Cfr. Grabmann, *La scuola tomistica italiana* cit.; Jellouschek, *Johannes von Neapel* cit.; Jellouschek, *Quaestio magistri Ioannis de Neapoli* cit. Per i riferimenti bibliografici sul tomismo e la corrente tomista, si veda la nota 318, pp. 164-165.

I punti principali su cui Giovanni si distanzia da Tommaso sono tre. Un primo punto riguarda l'identificazione di uno dei due *relata* della relazione di adeguazione, che per Tommaso è costituito in senso generico dall'intelletto, mentre per Giovanni è costituito dall'atto d'intendere. La centralità dell'atto d'intendere nella definizione di verità di Giovanni dipende strettamente dalla sua teoria delle relazioni, come abbiamo visto. Un secondo punto di distanza riguarda l'attribuzione della verità intesa come relazione di adeguazione alle cose, che Giovanni, al contrario di Tommaso, esclude fermamente. Un terzo punto, infine, riguarda i portatori della verità: per Giovanni, la verità risiede in ogni facoltà conoscitiva, secondo una distinzione che riguarda la modalità con cui la verità vi esiste, soggettivamente o oggettivamente; per Tommaso, invece, la verità esiste in senso proprio solamente nell'intelletto che compone e che divide. Per ciascuno di questi punti, richiamiamo i principali passi di Giovanni e di Tommaso, che abbiamo analizzato nelle prime due Parti di questo lavoro, i quali consentono di individuare e discutere le differenze tra le concezioni dei due autori.

Per quanto riguarda il primo punto, cioè la relazione di adeguazione e i suoi *relata*, Tommaso definisce genericamente la verità una relazione di adeguazione tra l'intelletto e la cosa²⁵⁶. Tommaso spiega la natura di questo tipo di verità ricorrendo alla nozione di 'trascendentale': la verità è classificabile tra i cosiddetti trascendentali in quanto esprime un modo generale dell'essere, in particolare aggiunge all'essere una relazione rispetto ad altro, ossia rispetto all'intelletto²⁵⁷. Porre l'intelletto nella relazione di adeguazione lascia aperte diverse possibilità ai suoi discepoli, in quanto l'intelletto può essere inteso, in senso generico, come il soggetto conoscente, oppure può essere inteso nella sua funzione cognitiva compiuta dall'atto d'intendere, o, ancora, come il contenuto dell'atto d'intendere stesso. Giovanni

²⁵⁶ Thomas de Aquino, QDV, q. 1, a. 1, pp. 5-6, lin. 166-169: «Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui concordet: quae quidem concordia adaequatio intellectus et rei dicitur»; *ivi*, a. 3, pp. 10-11, lin. 27-29: «Veri enim ratio consistit in adaequatione rei et intellectus».

²⁵⁷ *Ivi*, q. 1, a. 1, pp. 5-6, lin. 124-174: «Alio modo ita quod modus expressus sit modus generalis consequens omne ens; et hic modus dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod consequitur unumquodque ens in se; alio modo secundum quod consequitur unum ens in ordine ad aliud. [...] Si autem modus entis accipiat secundum modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter. Uno modo secundum divisionem unius ab altero; et hoc exprimit hoc nomen aliquid: dicitur enim aliquid quasi aliud quid; unde sicut ens dicitur unum, in quantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid, in quantum est ab aliis divisum. Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud; et hoc quidem non potest esse nisi accipiat aliquid quod natum sit convenire cum omni ente: hoc autem est anima, quae quodam modo est omnia, ut dicitur in III De anima. In anima autem est vis cognitiva et appetitiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, unde in principio Ethicorum dicitur quod bonum est quod omnia appetunt. Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum. [...] 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».

privilegia la seconda interpretazione, sostenendo che i *relata* della relazione di adeguazione non sono l'intelletto e la cosa, ma, più precisamente, l'atto d'intendere e la cosa²⁵⁸. Giovanni non si limita però a identificare l'atto d'intendere con uno dei due *relata* della relazione, ma aggiunge che, in un certo senso, la verità si identifica parzialmente con l'atto d'intendere stesso:

Veritas enim formaliter accepta est vel actus intelligendi cum perfectione quadam, seu rectitudine, quae perfectio et rectitudo consistit in adaequatione quadam et conformitate ad rem intellectam, ut expositum est; vel ipse respectus conformitatis [...]. Magis autem videtur dicendum quod veritas dicit ipsum actum intelligendi cum respectu praedicto, quam quod dicat solum ipsum respectum; tum quia veritas non videtur esse nomen respectus, sed absoluti cum respectum²⁵⁹.

La verità non esprime soltanto la relazione di adeguazione o conformità (che Giovanni descrive anche come una perfezione o rettitudine che pertiene all'atto d'intendere), ma anche l'atto stesso. La ragione per cui, per Giovanni, l'atto deve essere incluso nella definizione di verità risiede nella posizione secondo la quale la verità consiste in una relazione reale. Secondo la teoria delle relazioni di Giovanni, discussa nel *Quodlibet* 11, *quaestio* 2, la relazione reale è caratterizzata dal fatto di essere una *res*, e di coincidere con il proprio fondamento, sebbene appartenente a una categoria diversa²⁶⁰. Nel caso della relazione di adeguazione espressa dalla verità, il fondamento della relazione è costituito dall'atto d'intendere, mentre il soggetto della relazione risiede nell'intelletto²⁶¹. Ne consegue che la verità coincide con il fondamento della relazione, cioè con l'atto d'intendere, e nello specifico, precisa Giovanni, con quell'atto che è retto, cioè conforme alla cosa conosciuta.

La realtà della relazione di adeguazione in cui la verità consiste, e la sua coincidenza con l'atto d'intendere retto, conduce al secondo punto su cui Giovanni ritiene di doversi distanziare da Tommaso, cioè la possibilità di attribuire la verità alle cose. Dal momento che la cosa

²⁵⁸ Ioannes de Neapoli, QD 31, *punctum* 2, p. 268b «Patet ergo quod veritas importat formaliter rectitudinem, seu perfectionem actus intelligendi cuiusunque intellectus, scilicet vel creati vel increati, secundum quam actus intelligendi est conformis rei intellectae».

²⁵⁹ QD 31, *punctum* 3, p. 269a.

²⁶⁰ *Quod.*, 11, q. 2, ff. 163vd-164ra: «Secundum declarandum est quod relatio realis est non solum modus realis, ut quidam dicunt, sed etiam est quaedam res. [...] Ergo relatio est vere ens reale seu res, et non solum modus realis. [...] Tertium declarandum est quod relatio realis non est alia res a fundamento suo, ut similitudo ab albedine, et sic de aliis».

²⁶¹ QD 31, *punctum* 3, p. 270a: «Veritas habet pro subiecto intellectum, et pro fundamento actum cognoscendi».

conosciuta non è portatrice di atti di conoscenza, ossia non ha la possibilità di relazionarsi cognitivamente a qualcosa, secondo Giovanni la verità non può essere attribuita alla cosa, ma soltanto all'atto d'intendere:

Veritas habet pro subiecto intellectum, et pro fundamento actum cognoscendi, et duplicem respectum etiam includit: unum quasi praesuppositive, qui scilicet est actus cognoscendi ad cognitum, et alium significative scilicet conformitatis actus praedicti ad obiectum, et differt primus respectus a secundo cum possit esse sine eo; contingit enim aliquid intelligere falso. Unde si in obiecto non est actus intelligendi, qui est fundamentum, nec respectus qui est actus ad obiectum, non est mirum si in eo non est veritas formaliter, quamvis sit in eo realiter conformitas. Vel dicendum brevius et forte melius quod, ut supra probatum est, veritas non solum dicit respectum conformitatis, sed etiam actum cognoscendi cum tali respectu; hic autem actus non est vere in obiecto, propter quod non est in eo veritas formaliter, quamvis sit in eo formaliter conformitas ad intellectum²⁶².

Per Giovanni, la verità esprime l'adeguazione del solo atto d'intendere alla cosa, e non viceversa, sebbene anche la cosa sia realmente coinvolta nella relazione di conformità. L'indagine sulla verità delle cose non viene svolta da Giovanni secondo il senso relazionale di verità, ma piuttosto in termini di causalità: le cose possono essere dette vere solo in quanto, attraverso il loro essere, costituiscono la causa della verità dell'intelletto umano, oppure sono l'effetto vero delle idee divine (nel caso delle cose naturali) o delle idee prodotte dall'intelletto umano (nel caso delle cose artificiali)²⁶³. Questi modi di intendere la verità non riguardano però la verità intesa come relazione di adeguazione, cioè la verità formalmente intesa; le cose non

²⁶² QD 31, *punctum* 3, 270a.

²⁶³ *Ivi*, *punctum* 2, p. 267b: «In aliquo autem est sicut in causa, et sic est in rebus naturalibus respectu intellectus nostri: ex hoc enim quod res est vel non est, oratio etiam interius a nobis concepta dicitur vera vel falsa, ut dicitur in Praedicamentis. Omnis enim res quantum ad entitatem suam nata est facere quantum est ex se veram de se aestimatione, et quantum ad hoc dicitur vera. Sed multae res in quantum habent aliquam similitudinem quantum ad aliqua exteriora accidentia cum aliis rebus, natae sunt facere falsam de se aestimationem in intellectu nostro, qui ab exterioribus accidentibus cognitionem accipit, et quantum ad hoc dicuntur falsae sicut aurichaleum dicitur falsum aurum, unde 5 Metaphysicae, t. 34, Philosophus dicit quod falsa dicuntur quae nata sunt apparere aut quae non sunt, aut qualia non sunt. Tertio modo dicitur esse veritas in aliquo ut in effectum. Et quia omnis effectus secundum quod huiusmodi imitatur causam suam, haec veritas consistit in imitatione quadam, et talis veritas dicitur esse in rebus artificialibus, in quantum imitantur veritatem artis artificis, et per oppositum dicitur esse falsitas in eis, in quantum eam non imitantur, vel in quantum imitantur falsam artem alicuius artificis. Et similiter dicitur esse veritas in omnibus rebus naturalibus, in quantum imitantur veritatem secundum suam speciem et entitatem ideae, sive artis divini intellectus, et per oppositum dicitur esse una res falso alia, ut stannum falsum argentum, quod scilicet non habet speciem argenti secundum quam imitetur ideam argenti, quae est in intellectu divino».

sono quindi sede di questo tipo di verità, per quanto esse costituiscano il termine correlativo dell'atto d'intendere, nella relazione di adeguazione.

Anche in Tommaso la relazione di adeguazione non è propriamente reciproca: essa è reale per il nostro intelletto, la cui conoscenza vera delle cose dipende dall'esistenza di queste, mentre è di ragione e accidentale per le cose, la cui verità non dipende dal loro essere conosciute da noi²⁶⁴. Tuttavia, ciò che Tommaso fa e non sembra fare Giovanni è di includere l'intelletto divino nella riflessione sulla verità: considerando le cose in rapporto all'intelletto divino, la relazione di adeguazione è una relazione reale ed essenziale, perché l'esistenza delle cose dipende dal loro rapporto con l'intelletto divino²⁶⁵. Sebbene le relazioni siano caratterizzate diversamente nella direzione che va dalla cosa all'intelletto o in quella inversa, e rispetto ai due tipi di intelletto, divino e umano, per Tommaso la verità è attribuibile a entrambi i *relata* della relazione. In Tommaso, la relazione di adeguazione svolge la duplice funzione di spiegare la verità sia dalla parte della cosa, sia da quella dell'intelletto: l'intelletto divino è vero in quanto principio di tutti gli enti; l'intelletto umano è vero nella misura in cui si rende adeguato alla cosa che conosce; le cose, infine, sono vere in quanto adeguate alle idee divine che corrispondono loro, e poiché sono tali da indurre un'adeguazione nell'intelletto umano che le conosce. Per Tommaso, così, la relazione di adeguazione esprime un senso sia ontologico sia epistemologico di verità. Dal punto di vista ontologico, la verità è attribuibile a tutti gli enti in virtù della loro relazione con l'intelletto divino; dal punto di vista epistemologico, la verità è attribuibile all'intelletto umano nel momento in cui si adegua a ciò che conosce, e nell'intelletto

²⁶⁴ ST, I, q. 16, a. 1, ad 1, p. 207: «Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de veritate rei, et excludit a ratione huius veritatis, comparisonem ad intellectum nostrum. Nam id quod est per accidens ab unaquaque definitione excluditur»; QDV, q. 1, a. 2, ad 4, p. 10, lin. 146-157: «Ad quartum dicendum quod Augustinus loquitur de visione intellectus humani, a qua rei veritas non dependet. Sunt enim multae res quae nostro intellectu non cognoscuntur; nulla tamen res est quam intellectus divinus non cognoscat actu, et intellectus humanus in potentia; cum intellectus agens dicatur quo est omnia facere, intellectus possibilis quo est omnia fieri. Unde in diffinitione rei verae potest poni visio in actu intellectus divini, non autem intellectus humani nisi in potentia, sicut ex superioribus patet».

²⁶⁵ ST, I, q. 13, a. 7, p. 153: «Quandoque vero relatio in uno extremorum est res naturae, et in altero est res rationis tantum. Et hoc contingit quodcumque duo extrema non sunt unius ordinis. Sicut sensus et scientia referuntur ad sensibile et scibile, quae quidem, inquantum sunt res quaedam in esse naturali existentes, sunt extra ordinem esse sensibilis et intelligibilis, et ideo in scientia quidem et sensu est relatio realis, secundum quod ordinantur ad sciendum vel sentiendum res; sed res ipsae in se consideratae, sunt extra ordinem huiusmodi. Unde in eis non est aliqua relatio realiter ad scientiam et sensum; sed secundum rationem tantum, inquantum intellectus apprehendit ea ut terminos relationum scientiae et sensus. Unde philosophus dicit, in V Metaphysicae, quod non dicuntur relative eo quod ipsa referantur ad alia, sed quia alia referuntur ad ipsa. Et similiter dextrum non dicitur de columna, nisi inquantum ponitur animali ad dextram, unde huiusmodi relatio non est realiter in columna, sed in animali»; *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 3, a. 3, p. 43: «Nam in omnibus quae secundum respectum ad invicem referuntur, quorum unum ab altero dependet, et non e converso, in eo quod ab altero dependet, relatio realiter invenitur, in altero vero secundum rationem tantum; sicut patet in scientia et scibili, ut dicit Philosophus».

la verità giunge a compimento. Dal momento che Tommaso considera entrambe le direzioni della relazione di adeguazione, dall'intelletto verso la cosa e viceversa, nella sua concezione è possibile tenere insieme sia il piano ontologico sia quello epistemologico.

Per Giovanni, invece, come visto, affermare che la relazione di adeguazione è un ente reale, significa attribuirle un preciso statuto ontologico, che la identifica in parte con l'atto d'intendere. Per questa ragione, tale relazione non può riguardare in alcun modo le cose conosciute, anche nel caso in cui le cose fossero considerate rispetto all'intelletto divino: la definizione relazionale di verità, che Giovanni riprende da Tommaso, non è attribuibile alle cose. In questo senso, la visione della verità di Giovanni non è definibile come 'ontologica', nel senso che non riguarda gli enti, ma, piuttosto, l'atto d'intendere tramite cui noi conosciamo le cose²⁶⁶.

L'enfasi di Giovanni sull'atto d'intendere si riflette nell'analisi della verità rispetto alle diverse facoltà conoscitive dell'anima, che fa emergere il terzo punto di distanza tra la concezione di Giovanni e quella di Tommaso. Tommaso approfondisce il rapporto tra la verità e le facoltà conoscitive per spiegare il funzionamento del processo di adeguazione, e individuare grazie a quale operazione l'intelletto è in grado di rendersi conforme alla cosa conosciuta. Secondo Tommaso, la conoscenza è un processo di assimilazione in cui gradualmente il soggetto conoscente si rende prima simile, e poi adeguato, a ciò che conosce. La somiglianza e l'adeguazione non avvengono secondo l'essere reale (l'intelletto e la cosa, l'uno immateriale e l'altra materiale, non divengono realmente la stessa cosa), bensì secondo l'essere intenzionale o formale (l'intelletto e la cosa condividono una stessa forma, diversa solo dal punto di vista numerico)²⁶⁷. Affinché vi sia propriamente adeguazione, Tommaso pone come requisito che vi sia una differenza tra i due termini della relazione. Questa differenza risiede nel giudizio prodotto della seconda operazione dell'intelletto, il quale è il risultato di un'azione

²⁶⁶ QD 31, *punctum* 3, p. 269b: «Non est verum quod quidam dicunt, quod veritas est conformitas intellectus ad rem et rei ad intellectum: sic, quod secundum eos, veritas est formaliter utrobique scilicet in re et in intellectu. Quamvis enim conformitas sit realiter rei ad intellectum, sicut ex converso, tamen, ut probatum est per tres rationes, solum conformitas intellectus ad rem est veritas formaliter dicta, et non conformitas rei ad intellectum, et per consequens veritas est formaliter in intellectu tantum, non autem in re extra»; *ivi*, *punctum* 2, p. 268a: «Intellectus dicitur verus non propter veritatem rei, unde nec Philosophus dicit quod, ex eo quod res vera est vel falsa, conceptus dicitur verus vel falsus, sed ex eo quod res est vel non est. Sed dicitur verus intellectus propter rectitudinem actus sui intelligendi, quia scilicet res recte intelligit, et per consequens dicitur verus secundum se formaliter; res autem dicuntur verae vel falsae propter aliquem ordinem ad intellectum»; *Quod.*, 6, q. 17, f. 81ra: «Esse enim archam verius convenit exemplato et effectui extra producto, quam arti, quae est eius causa et exemplar. Et esse hominem verius convenit Socrati, quam ideae intellectus divini, quae est exemplar et causa Socratis. Et similiter esse verum verius convenit acti intelligendi, quam rei extra, quae est exemplar et causa talis actus».

²⁶⁷ Si veda la Prima Parte, pp. 16-17.

intellettiva sufficientemente astratta e separata dalla cosa conosciuta, che rende la cosa manifesta in un modo nuovo rispetto a come essa è nel mondo extramentale, e costituisce il *proprium* dell'intelletto²⁶⁸. Nel senso e nella prima operazione dell'intelletto (ossia, l'apprensione dei concetti semplici) è presente una somiglianza (*similitudo*) della cosa, perché il senso ne riceve un'impressione materiale, e l'intelletto ne acquisisce una somiglianza formando la definizione grazie alla specie intelligibile. Ciò non equivale, tuttavia, a una vera e propria adeguazione. Il senso, inoltre, rispetto all'intelletto, è sede della verità solo perché la conformità *consegue* da un atto di percezione, ma tale conformità non è compresa essa stessa dal senso²⁶⁹. Questo elemento di conoscenza della relazione di adeguazione, che diventa essa stessa oggetto di conoscenza, è proprio soltanto del giudizio; perciò, per Tommaso, la verità esiste propriamente solo nell'intelletto componente e dividente²⁷⁰.

Giovanni recupera da Tommaso l'idea che la conoscenza della verità stessa, da parte della nostra azione del giudizio, renda per così dire speciale l'esistenza della verità nell'intelletto che compone e che divide. Tuttavia, Giovanni non ritiene che questa sia una ragione per limitare l'esistenza della verità soltanto alla seconda operazione dell'intelletto:

Cum praedicta conformitas, adaequatio, perfectio, seu rectitudo actus cognoscendi, quae est formaliter veritas, possit esse sensus ad sensibile, sicut intellectus ad intelligibile; sentimus enim sensibile sicuti est; veritas etiam formaliter accepta est in sensu sicut in intellectu, et in intellectu etiam ipsius quod quid est, seu in simplicium intelligentia eodem modo²⁷¹.

²⁶⁸ QDV, q. 1, a. 3, pp. 10-11, lin. 23-46: «Verum per prius invenitur in actu intellectus componentis et dividensis quam in actu intellectus quiditatem rerum formantis. 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 dividensis».

²⁶⁹ QDV, q. 1, a. 9, p. 29, lin. 16-42: «Veritas est in intellectu et in sensu, sed non eodem modo. In intellectu enim est sicut consequens actum intellectus, et sicut cognita per intellectum. [...] Sed veritas est in sensu sicut consequens actum eius; dum scilicet iudicium sensus est de re, secundum quod est, sed tamen non est in sensu sicut cognita a sensu. Etsi enim sensus vere iudicat de rebus, non tamen cognoscit veritatem, qua vere iudicat: quamvis enim sensus cognoscat se sentire, non tamen cognoscit naturam suam, et per consequens nec naturam sui actus, nec proportionem eius ad res, et ita nec veritatem eius».

²⁷⁰ QDV, q. 1, a. 3, p. 11, lin. 65-77: «Verum per prius dicitur de compositione vel divisione intellectus; secundo dicitur de diffinitionibus rerum, secundum quod in eis implicatur compositio vera vel falsa; tertio de rebus secundum quod adaequantur intellectui divino, vel aptae natae sunt adaequari intellectui humano».

²⁷¹ QD 31, *punctum* 3, p. 268b.

Qualsiasi tipo di atto può essere conforme alla cosa conosciuta, ossia può essere retto: nella rettitudine dell'atto consiste la verità, intesa da Giovanni come una relazione reale coincidente con il proprio fondamento, cioè l'atto stesso; la verità esiste perciò sia nel senso, sia nell'intelletto che apprende i concetti semplici. Il fatto che la verità possa esistere come oggetto conosciuto (*ut cognitum*) solo nell'intelletto componente e dividente viene evidenziato da Giovanni attraverso la distinzione tra la modalità soggettiva e oggettiva di esistenza della verità, la quale, come detto, non era stata ancora formulata ai tempi di Tommaso. Giovanni si serve di questa distinzione per specificare l'attribuzione della verità alle diverse facoltà conoscitive. Per Giovanni, la verità esiste in modo soggettivo in ogni facoltà: poiché la verità esprime la rettitudine di un atto di conoscenza, e qualsiasi tipo di atto di conoscenza può essere conforme all'oggetto suo proprio, la verità esiste soggettivamente (*subiective*) nel senso e nell'intelletto, in virtù dell'esistenza di questi atti nell'intelletto come nel loro soggetto. In quanto oggetto conosciuto, invece, secondo Giovanni la verità esiste solo nell'intelletto componente e dividente, dove la verità dell'enunciato è formulata e, al contempo, conosciuta, secondo la modalità oggettiva di esistenza (*objective*)²⁷². Con la propria concezione di adeguazione, quando riferita all'intelletto umano, Tommaso isola l'intelletto componente e dividente come l'unica sede appropriata della verità. Al contrario, Giovanni coinvolge l'intera anima umana, seguendo la distinzione tra esistenza soggettiva e oggettiva della verità, a seconda della facoltà conoscitiva considerata, una distinzione di cui Tommaso non si avvale.

Che conclusione possiamo trarre da tutto ciò? Il confronto tra Giovanni e Tommaso, che abbiamo qui riconsiderato, oltre a rendere conto delle differenze tra la concezione di Giovanni e quella di Tommaso, è utile anche per riflettere sulla ricezione dell'insegnamento di Tommaso all'interno dell'Ordine domenicano a Parigi. Nel caso di Giovanni, è evidente che Tommaso non costituisce il suo unico punto di riferimento teorico: l'attenzione quasi esclusiva alla verità dell'intelletto, alla realtà della relazione di adeguazione, e a ciò che questo comporta (la non reciprocità della relazione tra atto e cosa, e l'esclusione delle cose dall'attribuzione della verità) non sono aspetti che Giovanni recupera dall'insegnamento di Tommaso. Nella Seconda Parte

²⁷² QD 31, *punctum* 3, pp. 268b-269a: «Sed quodam singulari modo veritas est in intellectu componente et dividente, scilicet sicut cognitum in cognoscente; quando enim intellectus iudicat rem sic se habere ut ipse cognoscit seu apprehendit de ea, tunc primo cognoscit veritatem, et hoc est componere et dividere; hoc enim importat omnis oratio, quod scilicet sic sit in re extra sicut intellectus apprehendit, ut patet intuitu; conformitas ergo, seu rectitudo praedicta, quae est veritas formaliter, potest esse subiective in omni potentia cognoscitiva, sed ut apprehensa seu objective solum est in intellectu componente et dividente».

abbiamo fatto riferimento ad autori quali Egidio Romano e Goffredo di Fontaines, i quali hanno un'influenza sulla formazione del pensiero di Giovanni sulla verità, e ad autori domenicani quali Erveo Natale e Durando di San Porziano, in opposizione ai quali Giovanni mette a punto la propria concezione. Ne emerge un panorama sfaccettato di teorie che, per essere compreso appieno, richiede sia una considerazione delle fonti, sia un'analisi delle dinamiche interne al dibattito in cui gli autori sono più immediatamente coinvolti. Nella sezione successiva, dopo un breve riepilogo sul debito di Giovanni nei confronti delle sue altre fonti, cioè Egidio e Goffredo, richiameremo i punti di contrasto con i suoi contemporanei Erveo e Durando. Successivamente, introdurremo un'ultima concezione, quella del domenicano Pietro della Palude, il quale assume una posizione molto simile a quella di Giovanni. Esaminare la sua concezione contribuisce alla comprensione del dibattito sulla verità che è qui di nostro interesse, e ci consente di valutare con più precisione le posizioni che erano in conflitto tra loro a Parigi in quegli anni. Un'analisi attenta delle posizioni dottrinali coinvolte mostra come l'etichetta di 'tomismo' in questo, come anche in altri casi, è molto sfuggente e non rende giustizia alla varietà di posizioni che si incontrano all'interno della cosiddetta corrente tomista.

3.2 Concezioni della verità nell'Ordine domenicano a Parigi a inizio XIV secolo

Abbiamo visto in che modo Giovanni riceve la concezione di Tommaso sulla verità. Da una parte, Giovanni accoglie la definizione di verità intesa come una relazione di adeguazione o conformità, e pone l'accento sulla capacità che l'intelletto ha di rendersi conforme alla cosa che conosce. Dall'altra, però, i presupposti ontologici ed epistemologici cambiano. La premessa della concezione di Giovanni è che la verità, in quanto relazione reale, coincide in parte con il fondamento della relazione, costituito dall'atto d'intendere. La verità è infatti definita come l'atto retto o conforme, e non solamente come relazione di conformità. Dal punto di vista epistemologico, cambia la considerazione delle diverse facoltà conoscitive e della possibilità che i rispettivi atti siano conformi alla cosa conosciuta. Le facoltà non sono, tuttavia, trattate allo stesso modo: Giovanni si avvale di una nuova distinzione, quella tra essere in modo soggettivo e oggettivo, per differenziare il modo in cui la verità esiste nel senso e nelle due operazioni dell'intelletto. Queste discrepanze sono dovute al fatto che Giovanni non può ormai prescindere dalle concezioni di autori successivi a Tommaso. In particolare, nella Seconda Parte abbiamo individuato Egidio Romano e Goffredo di Fontaines come le principali fonti che Giovanni considera nell'elaborare la propria concezione della verità. Egidio e Goffredo, pur

non appartenendo all'Ordine domenicano e non essendo considerabili autori tomisti in senso stretto, sono state due autorità molto lette e utilizzate dagli autori domenicani agli inizi del quattordicesimo. Entrambi gli autori hanno un approccio alla verità di matrice aristotelica: nello specifico, seguono il sesto libro della *Metafisica*, dove Aristotele afferma che il vero e il falso si trovano nell'intelletto²⁷³. Sia Egidio sia Goffredo focalizzano l'attenzione sulla verità dell'intelletto, a discapito della verità delle cose; in questa corrente, più attenta all'aspetto gnoseologico della verità, si inserisce anche Giovanni.

Dalla concezione di Egidio, Giovanni recupera innanzitutto una caratterizzazione gnoseologica piuttosto che ontologica della verità²⁷⁴: la verità risiede nell'intelletto, e le cose sono dette vere in rapporto all'intelletto, quando sono conosciute. La verità in quanto relazione di adeguazione è, per Egidio, una relazione reale che, in quanto tale, non esiste nella cosa conosciuta, ma solo nell'intelletto, e inerisce in questo come nel suo soggetto (*ut in subiecto*)²⁷⁵. La caratterizzazione della verità come relazione reale, la non reciprocità della relazione (tale per cui la cosa non è soggetto di tale relazione), e l'esistenza della verità nell'intelletto come in un soggetto sono tutti aspetti che Giovanni condivide. Le trattazioni di Egidio e Giovanni si distanziano invece su due punti: in primo luogo, Giovanni difende una parziale identificazione tra la verità e l'atto d'intendere, una conseguenza della sua teoria delle relazioni, identificazione non affermata invece da Egidio; in secondo luogo, i due autori orientano il loro interesse verso questioni diverse. Mentre Egidio si concentra sull'atto intellettivo del giudizio spiegandone il collegamento con la verità, la quale esiste propriamente, come era per Tommaso, solo nell'intelletto componente e dividente, Giovanni si incentra sulle modalità di esistenza della verità, sia soggettiva sia oggettiva. Per Egidio, la verità si trova nell'intelletto *ut in subiecto*, e non ne discute le diverse modalità di esistenza; tale discussione è propria del dibattito immediatamente successivo, in cui è inserito Giovanni.

Quanto a Goffredo, nel sesto *Quodlibet*, q. 6 egli riconosce due sensi in cui la verità può essere intesa. Da una parte, in senso lato, essa è attribuibile alle cose. La verità è in questo caso intesa come un concetto trascendentale, cioè un modo che aggiunge all'essere una relazione rispetto a un intelletto, secondo la definizione di concetto trascendentale di Tommaso; oppure è intesa come una conformità in senso generico, secondo l'interpretazione che Goffredo dà della

²⁷³ Aristoteles, *Met.*, 6, 4, 1027b25-27.

²⁷⁴ Per una valutazione dettagliata e complessiva della concezione della verità di Egidio, si può vedere Conti, *Conoscenza e verità in Egidio Romano* cit.

²⁷⁵ Si veda la Seconda Parte, pp. 108-109, 114-115.

definizione di verità di Anselmo. Dall'altra, in senso stretto e maggiormente proprio, la verità è attribuibile all'intelletto, secondo una concezione corrispondentista della verità, dove la verità consiste nella relazione di adeguazione tra l'intelletto e la cosa conosciuta, e risiede nell'intelletto. È, infatti, l'intelletto che si adegua alla cosa, la quale, in quanto capace di muovere l'intelletto alla sua conoscenza, costituisce soltanto la causa della verità. Goffredo mostra così di non seguire la tradizione che privilegia una trattazione ontologica della verità, veicolata dagli scritti di Agostino, Anselmo e Avicenna, ma di prediligere un approccio di stampo aristotelico, che attribuisce la verità all'intelletto²⁷⁶. Le cose non possono dirsi vere per una verità loro intrinseca che hanno in virtù di loro stesse (*formaliter*), ma per il fatto di essere conoscibili e conosciute da un soggetto conoscente, che attribuisce loro la verità²⁷⁷. Questa distinzione tra la presenza della verità in qualcosa *secundum rem* e *secundum modum intelligendi* ricorre anche in Giovanni, quando concede che, dal punto di vista del modo in cui conosciamo le cose, sembra che queste siano vere, sebbene la verità risieda nella nostra conoscenza²⁷⁸. Per Goffredo, infine, il modo in cui la verità esiste nell'intelletto è soggettivo (*subiective*): la conoscenza delle cose, infatti, inerisce nell'intelletto come nel suo soggetto, e l'adeguazione in cui la verità consiste esprime, in fin dei conti, proprio la conoscenza vera che abbiamo delle cose, nel nostro intelletto²⁷⁹.

Dalla concezione di Goffredo, oltre all'approccio volto a enfatizzare la verità dell'intelletto, Giovanni recupera, come visto, un'attenzione per la dimensione soggettiva della verità, e l'esclusione delle cose dalla possibilità di essere definite vere in senso proprio, tramite argomenti che pongono in contrasto la bontà, che si trova nelle cose, e la verità, che si trova invece nell'intelletto²⁸⁰. Infine, si noti che nella discussione di Goffredo sulla verità non vi è un'esplicita distinzione delle operazioni intellettive e della loro capacità di adeguazione alla cosa conosciuta. Ciò differisce da Tommaso ed Egidio, i quali indicano il giudizio come il luogo in cui la verità si realizza in senso proprio, e costituisce invece un punto in comune con Giovanni, che non distingue le diverse operazioni quanto alla loro possibilità di adeguazione,

²⁷⁶ Cfr. Wippel, *The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines* cit., pp. 32-33.

²⁷⁷ Si veda la Seconda Parte, p. 95, e la nota 184 con il testo di Goffredo.

²⁷⁸ Si veda la Seconda Parte, pp. 94-95.

²⁷⁹ Si veda la Seconda Parte, p. 108, nota 207. Cfr. Wippel, *The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines* cit., p. 30: «Since this adequation and conformity of the intellect to the thing is really another way of describing the intellect's knowledge of that thing, and since such knowledge resides in the intellect as in its subject, it follows that truth itself formally resides in the intellect as in its subject rather than in the thing viewed as moving the intellect».

²⁸⁰ Si veda la Seconda Parte, pp. 114-115, nota 216.

ma solo quanto al possedere o meno la verità come oggetto stesso di conoscenza.

Tommaso in primo luogo, e poi Egidio e Goffredo, costituiscono quindi le fonti remote di Giovanni. Dalle sue questioni sulla verità, e dalle questioni degli autori con cui Giovanni era in contatto a Parigi, emerge il fatto che, tra il primo e il secondo decennio del quattordicesimo secolo, all'interno dell'Ordine domenicano, vi era un animato dibattito in corso sulla verità. In particolare, abbiamo identificato i principali oppositori di Giovanni con Erveo Natale e Durando di San Porziano. Vi sono tre aspetti principali su cui la concezione di Giovanni e quella dei due confratelli si differenziano: il primo risiede nell'identificazione dei due *relata* della relazione di adeguazione che esprime la verità; il secondo, nella possibilità di attribuire la verità formalmente intesa alla cosa conosciuta; il terzo, nella modalità di esistenza con cui la verità è detta esistere nell'intelletto. Come fatto nella sezione precedente rispetto alla concezione di Tommaso, riconsidereremo i punti delle posizioni di Giovanni, Erveo e Durando che evidenziano queste differenze. Lo scopo è rilevare l'entità della distanza tra le concezioni di questi autori, in vista di una riflessione sulla loro comune appartenenza alla cosiddetta corrente tomista.

Sebbene i tre autori condividano una visione corrispondentista della verità, secondo la quale la verità esprime una relazione di adeguazione o conformità, le rispettive concezioni di distanziano riguardo alla scelta dei due termini che sono posti in tale relazione. Per Giovanni, come abbiamo appena visto nel confronto con la posizione di Tommaso, ciò che si rapporta alla cosa conosciuta, ed è detto conforme a essa, è per Giovanni l'atto d'intendere e non genericamente l'intelletto²⁸¹. Erveo e Durando descrivono, invece, una relazione di conformità molto diversa, che riguarda esclusivamente la cosa che viene conosciuta, intesa secondo due diversi modi di essere: la cosa in quanto conosciuta, esistente come un oggetto nella nostra mente, deve essere conforme alla cosa che esiste fuori dalla mente, secondo un'esistenza soggettiva²⁸². La verità esprime, così, una conformità che coinvolge in modo diretto la sola

²⁸¹ QD 31, *punctum* 2, p. 268b «Patet ergo quod veritas importat formaliter rectitudinem, seu perfectionem actus intelligendi cuiuscunque intellectus, scilicet vel creati vel increati, secundum quam actus intelligendi est conformis rei intellectae».

²⁸² Durandus de Sancto Porciano, *In Sent.*, I, d. 19, q. 5, p. 66b: «Conformitas est inter esse apprehensum et esse in re, quia quale esse habet res tale apprehensum et non aliud. [...] Est enim veritas conformitas eiusdem ad seipsum secundum aliud et aliud esse, scilicet, esse intellectum et esse reale»; Hervaeus Natalis, *In Sent.*, I, d. 19, q. 3, p. 106a: «Veritas consistit in hoc quod res secundum id quod est sit conformis ad id quod ei attribuitur, sive ad id quod de ea intelligitur: sicut quando homo est albus, et dicitur vel apprehenditur esse albus, id quod apprehenditur de ipso, scilicet ipsum esse album, est conforme ei quod in natura rei inest sibi, ita quod eadem res bis accipitur. Uno modo secundum id quod habet in rerum natura. Alio modo secundum id quod de ea intelligitur ad quod actus intelligendi terminatur»; *Quod.*, 3, q. 1, art. 3, pp. 69c-d: «Veritas formaliter accepta est conformitas rei secundum id quod est ad illud quod de ea intelligitur in intellectu enunciativo».

dimensione della cosa. Rispetto alla definizione di verità di Tommaso (*adaequatio intellectus et rei*), che, come detto, lasciava margine di interpretazione rispetto al termine '*intellectus*', Erveo e Durando privilegiano una lettura incentrata sul contenuto dell'intelletto, piuttosto che sull'intelletto in sé o sui suoi atti, come invece fa Giovanni, allontanandosi in questo senso in misura maggiore da Tommaso, rispetto alla scelta compiuta da Giovanni. Nello specifico, il contenuto dell'intelletto inteso da Erveo e Durando si dà nella forma di un oggetto mentale che corrisponde alla cosa extramentale. Ciò suggerisce che, alla base della posizione dei due autori domenicani, vi sia un'ontologia degli oggetti mentali, tale per cui l'attenzione verso questi oggetti assume una maggiore rilevanza rispetto all'intelletto che ne consente l'esistenza. L'intelletto, per questi autori, costituisce soltanto la condizione che consente l'emergere della verità, ma non coincide con essa²⁸³. Per Giovanni, al contrario, l'atto d'intendere riveste un ruolo centrale: esso si relaziona con la cosa che viene conosciuta e, quando è conforme a essa, coincide con la verità. La verità, infatti, viene anche definita da Giovanni come la rettitudine o perfezione di un atto d'intendere che è conforme alla cosa²⁸⁴.

I diversi assunti circa i *relata* della relazione di conformità hanno un'implicazione riguardo alla determinazione dello statuto ontologico, se mentale o reale, della relazione. Nella concezione di Giovanni, il fatto che a essere in relazione siano due entità reali, ossia l'atto d'intendere e la cosa conosciuta, e che la verità costituisca una perfezione dell'atto, determina che la relazione di adeguazione sia reale²⁸⁵. Per la teoria delle relazioni di Giovanni, come richiamato nella sezione precedente, la definizione di verità non si limita alla sola relazione di conformità, bensì include anche l'atto d'intendere stesso, il quale costituisce il fondamento della relazione reale²⁸⁶. Al contrario, Erveo e Durando pongono la cosa extramentale e la cosa

²⁸³ Durandus de Sancto Porciano, *In Sent.*, I, d. 19, q. 5, p. 66b: «Et licet res non sit appraehensa nisi per actum qui est in intellectu subiective, tamen esse appraehensum dicit conditionem dominantem obiectum et non intellectum, nec actum intelligendi, quia intellectus ut sic non est appraehensum, sed appraehensio»;

²⁸⁴ Ioannes de Neapoli, QD 31, *punctum* 1, p. 267a: «Veritas est rectitudo actus intelligendi, seu commensuratio intellectus ad rem intellectam»; *ivi*, *punctum* 2, p. 268b: «Veritas importat formaliter rectitudinem, seu perfectionem actus intelligendi cuiusunque intellectus, scilicet vel creati vel increati, secundum quam actus intelligendi est conformis rei intellectae, non quidem quantum ad esse reale, ut scilicet sit talis actus intelligendi qualis est res, sed quantum ad hoc quod per actum intelligendi res talis apprehenditur qualis est».

²⁸⁵ QD 31, p. 271b: «Veritas non est aliquid fictum vel intentionale, sed est aliquid reale [...] in anima existens; non quidem quod sit animae potentia, habitus, vel passio, ut dicebatur in arguendo, sed est ipse actus cognoscendi cum rectitudine et conformitate ad cognoscibile, vel ipse respectus conformitatis ipsius actus ad obiectum»; *Quod.*, 6, q. 17, f. 79vd: «Veritas non dicit ens rationis, ut quidam dicunt, quia ens rationis non dicit perfectionem simpliciter».

²⁸⁶ QD 31, *punctum* 3, p. 269a: «Veritas enim formaliter accepta est vel actus intelligendi cum perfectione quadam, seu rectitudine, quae perfectio et rectitudo consistit in adaequatione quadam et conformitate ad rem intellectam, ut expositum est; vel ipse respectus conformitatis [...]. Magis autem videtur dicendum quod veritas dicit ipsum actum intelligendi cum respectu praedicto, quam quod dicat solum ipsum respectum; tum quia veritas

in quanto conosciuta come termini della relazione di adeguazione, la quale ha, così, il suo fondamento nella cosa, anziché nell'intelletto o nell'atto. La verità espressa dalla relazione di adeguazione consegue quindi da una condizione che la cosa conosciuta ha nella mente, e in questo consiste l'essere un ente di ragione²⁸⁷. Come vedremo riguardo al terzo aspetto che differenzia le concezioni di Giovanni, da un lato, e di Erveo e Durando dall'altro, il carattere reale o mentale assegnato alla verità si riflette sulla sua modalità di esistenza nell'anima che questi autori attribuiscono alla verità.

Il secondo punto di divergenza tra Giovanni e i suoi confratelli riguarda l'attribuzione della verità alla cosa conosciuta. Si tratta di una conseguenza del primo punto appena esaminato. Dal momento che, secondo Giovanni, la verità formalmente intesa coincide parzialmente con l'atto d'intendere, in quanto è una relazione reale, questo tipo di verità può essere attribuito soltanto al soggetto conoscente, che è il soggetto portatore degli atti di conoscenza. D'altronde, per Giovanni, l'unica direzione ammissibile nella relazione di adeguazione è quella che va direttamente dall'intelletto verso la cosa, e non quella inversa, proprio perché la cosa conosciuta non ha a sua volta atti che possa dirigere verso il conoscente²⁸⁸. Erveo sostiene la posizione opposta: la verità risiede anche nella cosa conosciuta, in particolare nella cosa conosciuta *in quanto* conosciuta, cioè considerata in quanto dotata di

non videtur esse nomen respectus, sed absoluti cum respectum»; *ivi*, p. 270a: «Veritas habet pro subiecto intellectum, et pro fundamento actum cognoscendi».

²⁸⁷ Durandus de Sancto Porciano, *In Sent.*, I, d. 19, q. 5, pp. 66a-b: «Ens rationis non est aliud quam denominatio obiecti ab actu rationis, secundum ea quae attribuntur rei solum ut cognita est. [...] Veritas est ens rationis, quia illud quod attribuitur rei solum secundum esse intellectum est ens rationis, sed veritas est huiusmodi»; q. 6, p. 66d: «Respectus rationis qualis est veritas quae non est aliud quam respectus conformitatis rei, ut intellecta est ad seipsam, ut existit [...] tanquam quidam modus conveniens rei solum ut est cognita»; Hervaeus Natalis, *Quod.*, 3, q. 1, art. 1, p. 68b: «Et ideo es alia opinio secunda principalis, scilicet quod entia rationis non dicunt aliquid existens realiter subiective in intellectu vel in aliqua natura reali, sed dicunt ea que consequuntur rem prout est obiective in intellectu».

²⁸⁸ Ioannes de Neapoli, QD 31, *punctum* 3, p. 269b: «Non est verum quod quidam dicunt, quod veritas est conformitas intellectus ad rem, et rei ad intellectum, sic quod secundum eos veritas est formaliter <in> utrobique, scilicet in re et in intellectu. Quamvis enim conformitas sit realiter rei ad intellectum, sicut ex converso, tamen [...] solum conformitas intellectus ad rem est veritas formaliter dicta, et non conformitas rei ad intellectum, et per consequens veritas est formaliter in intellectu tantum, non autem in re extra»; *ivi*, pp. 269b-270a: «Conformitas quae est relatio fundata super veritate est realiter in utroque, scilicet in intellectu et in re intellecta, et secundum idem nomen huius relationis utrumque refertur ad utrumque: intellectus enim est conformis rei intellectae, et ex converso. Sed non quaelibet conformitas est veritas, utpote conformitas duorum lapidum, sed solum conformitas rei et intellectus; nec etiam quaelibet talis, sed solum intellectus ad rem est veritas formaliter accepta, non autem conformitas rei ad intellectum»; *ivi*, p. 270a: «Nec hoc est inconveniens dicere, quia enim relatio conformitatis habet aliud fundamentum in cognoscente quam in cognito, non est mirum si ex fundamento habet speciale nomen et specialem quandam rationem, secundum quam non est in cognito: sicut aestimativa naturalis habet speciale nomen in homine propter speciale subiectum, quod est anima rationalis, et dicitur ratio particularis, secundum quod nomen non est in brutis, quamvis sit in eis aestimativa naturalis, ut communiter dicitur. [...] Unde si in obiecto non est actus intelligendi, qui est fundamentum, nec respectus qui est actus ad obiectum, non est mirum si in eo non est veritas formaliter, quamvis sit in eo realiter conformitas».

un essere oggettivo, proprio perché, in quanto ente di ragione, la verità è definita a partire da una condizione che è propria dell'oggetto mentale, piuttosto che dell'intelletto²⁸⁹.

Infine, il terzo punto che distingue la concezione di Giovanni da quella di Erveo e Durando riguarda le modalità di esistenza della verità. Poiché, per Giovanni, la verità coincide con un atto d'intendere retto, cioè l'atto che consente di conoscere la cosa in modo conforme a come essa è, e l'atto inerisce nel conoscente come nel suo soggetto, anche la verità inerisce nel soggetto conoscente, secondo un'esistenza soggettiva. Inoltre, dal momento che qualsiasi tipo di atto conoscitivo può dirsi conforme o difforme rispetto all'oggetto proprio (il senso rispetto al sensibile, e l'intelletto rispetto all'intelligibile), secondo Giovanni la verità esiste soggettivamente in ogni nostra facoltà conoscitiva. Tuttavia, nella seconda operazione dell'intelletto, quella che compone e divide i concetti, la verità esiste in un modo particolare, che compete solo a quella operazione, ossia come un oggetto conosciuto (*ut cognitum*). La ragione è che, per Giovanni, la seconda operazione intellettiva è in grado al contempo di formulare un enunciato e di sapere che quell'enunciato è vero; è in grado, cioè, di rendere la verità dell'enunciato un oggetto di conoscenza. In questo senso, la verità esiste sia *subiective* sia *objective* nell'intelletto componente e dividente²⁹⁰.

Erveo e Durando, invece, sostengono che la verità esiste soltanto in modo oggettivo nell'intelletto. La verità è infatti definita un ente di ragione che consegue dalla cosa in quanto conosciuta nell'intelletto; poiché l'esistenza della cosa 'in quanto conosciuta' si dà nella mente

²⁸⁹ Hervaeus Natalis, *In Sent.*, I, d. 19, q. 3, a. 2, pp. 106b-107a: «Unde formaliter loquendo veritas non convenit formaliter rei intellectae in ordine ad aliquid in intellectu prout intellectus est causa efficiens, sed tantum prout est cognoscens»; *Quod.*, 3, q. 1, a. 2, p. 69c: «In eo est veritas formaliter quando respondet ei quod est verum representative, sed, sicut ostensum est, propositio et conceptus mentis dicuntur vere representative, ergo illud quod est representatum per ipsas est verum formaliter. Sed illud quod est representatum per ipsos est obiectum intellectus, ergo veritas formaliter convenit obiecto intellectus non in esse reali, quia hoc omnes negant, ergo in esse obiectivo».

²⁹⁰ Ioannes de Neapoli, QD 31, *punctum* 1, p. 266b: «Sed haec opinio improbari potest quantum ad tria, quae dicit. Et primo, quantum ad hoc quod veritas non est in anima subiective, sed objective tantum. Hoc enim videtur esse contra Philosophum 6 Metaphysicae, t. 8, ubi docet quod bonum et malum sunt in rebus, verum autem et falsum sunt in anima; bonitas autem est subiective in re extra, quamvis sit objective in anima. Ergo veritas est subiective in anima. Nec potest dici quod Philosophus loquitur de veritate signi, cum loquatur de vero communiter accepto secundum quod distinguitur contra bonum»; *ivi*, *punctum* 3, pp. 268b-269a: «Cum praedicta conformitas, adaequatio, perfectio, seu rectitudo actus cognoscendi, quae est formaliter veritas, possit esse sensus ad sensibile, sicut intellectus ad intelligibile. Sentimus enim sensibile sicuti est; veritas etiam formaliter accepta est in sensu sicut in intellectu, et in intellectu etiam ipsius quod quid est, seu in simplicium intelligentia eodem modo. [...] sed quodam singulari modo veritas est in intellectu componente et dividente, scilicet sicut cognitum in cognoscente: quando enim intellectus iudicat rem sic se habere ut ipse cognoscit seu apprehendit de ea, tunc primo cognoscit veritatem, et hoc est componere et dividere. Hoc enim importat omnis oratio, quod scilicet sic sit in re extra sicut intellectus apprehendit, ut patet intuenti; conformitas ergo, seu rectitudo praedicta, quae est veritas formaliter, potest esse subiective in omni potentia cognoscitiva, sed ut apprehensa, seu objective, solum est in intellectu componente et dividente».

secondo una modalità oggettiva, e la verità designa una condizione della cosa in quanto conosciuta, allora la verità stessa esiste *objective* nell'intelletto (oltre che nella cosa conosciuta, come detto quanto al punto precedente)²⁹¹. Tuttavia, l'avverbio '*objective*' non è usato allo stesso modo dai due autori domenicani: mentre Durando attribuisce alla verità questo modo di esistere in accordo con il modo di esistere che la cosa conosciuta ha nella mente²⁹², Erveo sembra farne un uso che è in linea con quello di Giovanni. Per Erveo, la verità ha un'esistenza oggettiva non solo perché consegue da una condizione dell'oggetto, ma anche perché è essa stessa conosciuta²⁹³. Esistere *objective*, per la verità, significa esistere come oggetto conosciuto, vale a dire che la conformità essa stessa diviene oggetto di conoscenza per il nostro intelletto. Da un lato, vi sono quindi Giovanni ed Erveo che, sebbene in disaccordo sull'esistenza soggettiva della verità, attribuiscono lo stesso significato alla sua esistenza oggettiva, riferendosi alla verità che esiste nell'intelletto componente e dividente come oggetto conosciuto. Dall'altro, vi è Durando, il quale specifica che, con il termine '*objective*', non ci si riferisce primariamente alla verità in quanto oggetto conosciuto, ma, piuttosto, al suo essere un modo che si confà alla cosa solo in quanto conosciuta nell'intelletto. L'intento di Giovanni ed Erveo, allora, sembra quello di voler evidenziare lo statuto della verità nell'intelletto, nella sua possibilità di divenire essa stessa oggetto di conoscenza; Durando pone invece l'attenzione sulla cosa conosciuta e sulla sua esistenza oggettiva nell'intelletto, da cui consegue l'esistenza oggettiva della verità. La stessa terminologia, utilizzata nello stesso periodo storico e nello stesso contesto, assume in questo caso sfumature diverse: il modo oggettivo di esistenza, legato alla presenza di un oggetto nell'intelletto, può derivare alla verità da oggetti mentali preesistenti

²⁹¹ Durandus de Sancto Porciano, *In Sent.*, I, d. 19, q. 5, p. 66a: «Entia rationis dicuntur esse in anima non subjective sed objective [...]. Conformitas in repraesentando vel in cognoscendo non attenditur secundum aliquid quod sit subjective in intellectu, sed potius objective, quia conformitas in repraesentando vel cognoscendo praecise consistit in hoc quod repraesentans vel cognoscens repraesentat vel cognoscat rem sic esse sicut ipsa est. Sed talis conformitas attenditur solum secundum id quod se habet objective ad intellectum»; *ivi*, q. 6, p. 66d: «Veritas non est in intellectu subjective, quia quicquid est in intellectu subjective est res vera et non ratio tantum, veritas autem est ens rationis, ut probatur fuit in praecedente quaestione, ergo ipsa non est in intellectu subjective»; Hervaeus Natalis, *In Sent.*, I, d. 19, q. 3, a. 2, p. 106b: «Et sic ista conformitas quae veritas dicitur contingit rei et est in re quae intelligitur quasi in subiecto, secundum rationem intelligendi, non secundum esse quod habet in se circumscripto hoc quod est intelligi, sed prout est in intellectu objective. Et ideo talia dicuntur esse in intellectu sicut veritas et universale et consimilia; non quia dicant aliquam rem existentem in intellectu sicut in subiecto, sed quia non conveniunt rebus nisi prout sunt objective in intellectu».

²⁹² Durandus de Sancto Porciano, *In Sent.*, I, d. 19, q. 6, p. 66d: «Relinquitur ergo tertium, quod veritas sit in intellectu objective, non quidem sicut obiectum cognitum principaliter, sed ut quidam modus conveniens rei solum ut est cognita».

²⁹³ Hervaeus Natalis, *In Sent.*, I, d. 19, q. 3, a. 2, p. 107a: «Alio modo potest consequi veritas rem intellectam, non tantum quia conformitas sequitur, sed etiam quia conformitas intelligitur, vel dicitur, vel significatur: et sic est in intellectu cognoscente enunciabilia».

che costituiscono la relazione di adeguazione (concezione, questa, di Durando), oppure dal fatto che la verità stessa diviene oggetto di conoscenza (concezione di Giovanni ed Erveo).

Alla luce delle differenze evidenziate, il dibattito contemporaneo a Giovanni è definito, da un lato, dal carattere reale o mentale attribuito alla verità, e dall'altro, dal modo in cui è concepita l'esistenza della verità, e a quale dei *relata*, l'intelletto o l'oggetto, la verità è propriamente attribuibile. La posizione di Giovanni, in esplicito contrasto con quella di Erveo e Durando, non è però isolata all'interno del dibattito che stiamo delineando. Vi è almeno un altro autore domenicano, Pietro della Palude, che sostiene una posizione affine a quella di Giovanni, insistendo su una caratterizzazione cognitiva della verità. È un autore a mio avviso interessante, poiché anche la sua concezione della verità è in esplicita opposizione rispetto a quella di Erveo e Durando, e consente, così, di cogliere la polarizzazione presente nell'Ordine riguardo al problema della verità. Andiamo a esaminare i punti principali della concezione di Pietro per chiarire con più precisione quale fosse il panorama delle correnti sulla verità a Parigi, tra i domenicani, nel periodo che stiamo considerando.

3.2.1 La concezione della verità secondo Pietro della Palude

Pietro della Palude è un autore domenicano di origine francese, le cui opere principali sono il *Commento alle Sentenze*, alcuni sermoni, e un *Quodlibet* contenente undici questioni su temi teologici²⁹⁴. Pietro arriva al convento domenicano di St. Jaques nel 1310, dove entra in contatto in particolare con Erveo e Giovanni, con i quali, nel 1313, prende parte alla commissione incaricata di enumerare gli errori del confratello Durando. Nel 1314, Pietro diviene Maestro di Teologia. Prima di dedicarsi alla Teologia, Pietro si era formato in Legge, e la prospettiva giuridica lo accompagna in tutto il corso della sua carriera, conferendo un approccio pratico al suo modo di guardare alle questioni, e consentendogli di esprimersi al meglio nel commento al quarto libro delle *Sentenze*, contenente, appunto, anche temi di natura giuridica. Per quanto riguarda lo stile del suo *Commento alle Sentenze*, è stato notato che esso è caratterizzato dalla concessione di un ampio spazio alle diverse opinioni sulle questioni, e alle difficoltà riscontrate, piuttosto che al raggiungimento di conclusioni esaustive. Anche questo, però, deve essere considerato un tratto tipico dell'inizio del quattordicesimo secolo, periodo in

²⁹⁴ Per informazioni biografiche su Pietro della Palude si possono vedere in particolare Kaeppli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, vol. 3 cit., pp. 243-249; F. J. Roensch, *Early Thomistic School*, Priory Press, Dubuque-Iowa 1964, pp. 124-131; Dunbabin, *A Hound of God* cit. Per ulteriori riferimenti bibliografici, si veda la nota 139, p. 78, nella Seconda Parte.

cui i problemi si fanno più complessi, e non interessa tanto offrire conclusioni generali, quanto discutere tutte le posizioni in gioco e pervenire a più modeste, ma specifiche, conclusioni²⁹⁵. Sulla concezione della verità di Pietro della Palude non sono ad oggi presenti studi. È noto che Giovanni e Pietro lavorano a stretto contatto a Parigi, in particolare nella commissione incaricata di revisionare il *Commento alle Sentenze* del confratello Durando. Giovanni legge le *Sentenze* di Pietro Lombardo a Parigi tra il 1309 e il 1310, nel biennio precedente alla lettura di Pietro (1310-1311)²⁹⁶. Le posizioni di questi autori, insieme a quella di Erveo, che presiedeva la suddetta commissione, erano perciò ben note a ciascuno di loro.

Pietro riflette sulla verità in particolare nel *Commento alle Sentenze* (I, d. 19, q. 3, aa. 2-3), nella distinzione 19, dove Pietro discute delle persone divine, della verità, e della semplicità di Dio. Nel secondo e nel terzo articolo della terza *quaestio*, Pietro va a definire sia quel tipo di verità che è convertibile con l'ente, sia la verità nella sua accezione relazionale. Il primo tipo di verità coincide con l'entità delle cose: questa, infatti, è ciò che si rende conoscibile a un intelletto conoscente, essendo per natura atta a muovere l'intelletto alla conoscenza di sé. L'entità delle cose è quindi ciò che causa, in primo luogo, la conoscenza stessa, la quale può qualificarsi, in seconda battuta, come vera o come falsa. Pietro definisce questo tipo di verità 'verità in senso materiale' (*materialiter*), intendendo con '*materia*' l'essere causa della verità. Inoltre, le cose sono considerabili vere soltanto in senso equivoco: il fatto che le cose siano conosciute in modo vero o falso non dipende, infatti, in modo diretto dalla loro entità, bensì dal fatto che sono conoscibili – e conosciute – in modo adeguato (*debite*) o inadeguato (*indebite*) dall'intelletto. La caratteristica di "essere conoscibile", che è propria delle cose, rende quindi possibile la conoscenza del vero e del falso, ma le cose non sono definibili vere in senso proprio²⁹⁷. In senso proprio, Pietro attribuisce la verità alla conoscenza (*veritas cognitionis*), e

²⁹⁵ Per queste note biografiche si veda Dunbabin, *A Hound of God* cit., pp. 26-36.

²⁹⁶ Cfr. Duba, Schabel, *Remigio, Auriol, Scotus* cit.; Dunbabin, *A Hound of God* cit., p. 31. Come fa notare Jean Dunbabin, la prassi voleva che i baccellieri sentenziari si soffermassero in modo più approfondito sui problemi e le questioni che i baccellieri immediatamente precedenti avevano rilevato; ciò fornisce una prospettiva su quali fossero, di anno in anno, le questioni teoriche considerate più urgenti. Cfr. Dunbabin, *A Hound of God* cit., p. 32: «It was normal for each new bachelor to comment on the problems his immediate predecessors had found in the text (which has the consequence that the commentaries of any particular decade offer the historian a reasonably exact insight into the intellectual preoccupations of the day».

²⁹⁷ Petrus de Palude, *In Sent.*, I, d. 19, q. 3, a. 2, f. 213a: «Veritas quae convertitur cum ente est triplex. Prima quae praecedit verum et falsum sibi oppositum, tanquam aliquid commune, et est entitas cognoscibilis vel causans cognitionem; omnis enim entitas in quantum entitas et per id quod est ens actu nata est movere intellectum, et mensurare cognitionem, ita quod ista veritas est in omni ente quantum ad id quod est in ea materialiter, scilicet quantum ad entitatem. [...] Veritas quae convertitur cum ente est illa quae opponitur falsitati, quia ens ut est cognoscibile est ens prima veritate aequivoce dicta; prout autem est cognoscibile debite, sic est verum veritate opposita falsitati; sed prout est cognoscibile indebite, sic est falsum et verum veritate primo modo dicta sicut et

in particolare a quella conoscenza adeguata (*debita*), tramite la quale le cose sono conosciute così come esse sono al di fuori della mente²⁹⁸. Pietro si serve della coppia di aggettivi ‘*debita/indebita*’ per qualificare la conoscenza: vi è una conoscenza *debita* che è retta, corrispondente alla verità, quando la conoscenza è conforme alla cosa conosciuta; vi è invece una cognizione *indebita* che non è retta, corrispondente alla falsità, quando la conoscenza non è conforme alla cosa. Come nel caso della concezione di Giovanni, l’aspetto relazionale è evidenziato: la conoscenza è debita se conforme a ciò che l’intelletto conosce. Pietro specifica, tuttavia, che la verità non esprime soltanto questa relazione di conformità, così come non esprime la sola conoscenza o manifestazione della cosa²⁹⁹. La nozione di verità include, piuttosto, la nostra conoscenza con un rispetto adeguato (*cum respectu debito*) verso la cosa conosciuta; per Pietro, tale coincidenza della verità con la conoscenza stessa fa sì che la verità sia classificata tra gli enti reali³⁰⁰.

Includere la conoscenza e la relazione di conformità nella definizione di verità, per Pietro, significa considerare due aspetti della verità: un aspetto che definisce ‘materiale’, che coincide con la rappresentazione o conoscenza stessa della cosa, e un aspetto di natura relazionale e formale, ossia una relazione specifica diretta verso la cosa conosciuta, cioè la relazione di adeguazione³⁰¹. Qui, l’uso che Pietro fa del termine ‘*materialiter*’ è diverso dal caso precisato

ens; tamen, quia ens et secundum quod ens semper est natum facere veram aestimationem sui, et non falsam, falsam autem non nisi secundum quod est non ens, inde est quod verum quod convertitur cum ente potest etiam dici illud verum quod opponitur falso. Unde auricalcum secundum quod auricalcum natum est facere veram sui aestimationem, sed in quantum est non aurum, natum est facere falsam cognitionem; et ideo, sicut est auricalcum et non aurum, sic est verum auricalcum et falsum aurum, sicut supradictum est; et ideo bene dicit Augustinus: de isto vero, quod verum est id quod est».

²⁹⁸ *Ivi*, f. 210a: «Veritas cognitionis est repraesentatio, vel manifestatio, vel cognitio debita»; ff. 213a-213b: «Ista veritas formaliter nihil aliud est quam manifestatio debita rei, sive apprehensio rei talis qualis existit in rerum natura». Il termine ‘*manifestatio*’ per definire la verità è usato anche da Giovanni nella questione quodlibetale sulla verità, nel momento in cui Giovanni precisa che la verità non esprime soltanto la relazione di adeguazione e conformità, bensì la *manifestatio* e *apprehensio* conforme e adeguata alla cosa conosciuta: Ioannes de Neapoli, *Quod.*, 6, q. 17, f. 79vd: «Veritas formaliter dicta non dicit solum respectum conformitatis et adaequationis, sed magis dicit manifestationem et apprehensionem conformem et adaequatam rei intellectae». Sia Giovanni sia Pietro utilizzano la nozione di manifestazione per riferirsi a qualcosa che va oltre alla relazione di conformità con la cosa conosciuta, e che pone al centro l’intelletto e la sua conoscenza, verificandosi in esso: la manifestazione, o apprensione, della cosa ha origine nell’intelletto, tramite l’atto d’intendere.

²⁹⁹ Petrus de Palude, *In Sent.*, I, d. 19, q. 3, a. 2, f. 210a: «Nec dicit solam manifestationem, quia sic omnis cognitio manifestativa esset vera; nec solum ipsum modum [...]. Sed ista non includit solum respectum, ut probabitur, sed etiam fundamentum».

³⁰⁰ *Ivi*, f. 212b: «Veritas quae appropriatur cognitioni non dicit purum respectum cognitionis ad rem cognitam, nec ex converso, nec rei cognita ad se ipsam, ut isti ponunt, sed dicit cognitionem secundum quod est manifestatio cum respectu debito ad rem cognitam; et sic dicit ens reale, sicut ipsa cognitio». Gli autori (*ut isti ponunt*) a cui Pietro sta facendo riferimento sono Erveo Natale e Durando di San Porziano, come vedremo di seguito.

³⁰¹ *Ivi*, ff. 209b-210a: «Secunda conclusio est quod omnis veritas cognitionis prout ei proprie convenit distincta ab illa quae convertitur cum ente, importat similiter duo. Unum materialiter, scilicet repraesentationem

in precedenza: se prima aveva inteso il modo in cui le cose, tramite la loro entità, costituiscono la causa della verità, qui si riferisce invece alle cose considerate come contenuto della nostra conoscenza. Applicando la distinzione tra l'aspetto materiale e quello formale alla conoscenza vera di una rosa, ad esempio, si ha che la materia della verità è costituita dalla nostra rappresentazione, o conoscenza, della rosa, mentre la forma della relazione di adeguazione è tale per cui la nostra conoscenza è detta adeguata alla rosa extramentale. Ora, prosegue Pietro, se la manifestazione – che è il termine che Pietro utilizza come sinonimo di 'rappresentazione' e 'conoscenza'³⁰² – fosse considerata come un *respectus*, allora la verità della conoscenza includerebbe un duplice rispetto: uno, di nuovo, che si dà secondo un modo per così dire materiale (*quasi materialiter*), cioè, appunto, la manifestazione, e un altro che si dà secondo un modo per così dire formale (*quasi formaliter*), cioè il modo in cui la manifestazione, o conoscenza, si trova rispetto alla cosa conosciuta (modo che può essere o non essere adeguato)³⁰³. Tornando all'esempio della rosa, Pietro distingue due relazioni, una che indica la semplice relazione di conoscenza tra me e la rosa, e l'altra che indica un *modo* della mia conoscenza della rosa, adeguato o meno alla rosa stessa. Pietro sta qui considerando due possibili interpretazioni del concetto di manifestazione e, in entrambi i casi, difende una scansione tra un senso materiale e un senso formale che caratterizzano la nostra conoscenza delle cose.

L'individuazione di questi due rispetti nella definizione della verità richiama i due rispetti introdotti da Giovanni nella sua concezione, cioè il *respectus* secondo un modo presupposto (*praesuppositive*) e il *respectus* secondo il significato (*significative*), dove il primo esprime l'intenzionalità dell'atto verso la cosa conosciuta, e il secondo esprime la relazione di conformità tra l'atto e la cosa³⁰⁴. La prima relazione, quella di conoscenza, costituisce per Giovanni il necessario presupposto affinché possa esservi verità, o, nei termini di Pietro, costituisce la materia della verità, intesa come la manifestazione della cosa (nel secondo senso

ipsius cogniti, sive ipsam cognitionem ut est talis distincta ab omni alia entitate, qua non est cognitio; et tamen habet respectum determinatum ad illam rem intellectam, qui respectus in hac est quod res sit talis qualis est cognita; ita quod veritas cognitionis est repraesentatio, vel manifestatio, vel cognitio debita».

³⁰² Si veda il passo di Pietro nella nota 298, p. 157.

³⁰³ Petrus de Palude, *In Sent.*, I, d. 19, q. 3, a. 2, f. 210a: «Si autem manifestatio sit respectus, tunc veritas cognitionis includit duplicem respectum, scilicet manifestationem quasi materialiter, et modum se habenti ad manifestatum quasi formaliter».

³⁰⁴ Ioannes de Neapoli, QD 31, *punctum* 3, p. 270a: «Veritas habet pro subiecto intellectum, et pro fundamento actum cognoscendi, et duplicem respectum etiam includit: unum quasi praesuppositive, qui scilicet est actus cognoscendi ad cognitum, et alium significative, scilicet conformitatis actus praedicti ad obiectum, et differt primus respectus a secundo cum possit esse sine eo; contingit enim aliquid intelligere falsum».

di ‘*materialiter*’ che abbiamo individuato nella trattazione di Pietro). La seconda relazione, quella di conformità, costituisce per Giovanni il significato vero e proprio della verità, mentre Pietro la definisce come un modo formalmente inteso che la conoscenza ha rispetto alla cosa. L’uso che Pietro fa del termine ‘*formaliter*’ sembra qui riferirsi alla possibilità di adeguazione della nostra conoscenza a ciò che conosce, e, quindi, alla verità nel suo senso compiuto e retto (*debite*).

Pietro conclude questo passaggio sulle relazioni affermando che i due rispetti non devono essere considerati distinti: il secondo, cioè la relazione di adeguazione, non si aggiunge realmente al primo, cioè alla relazione di conoscenza, ma piuttosto lo specifica e lo determina, in termini di conformità³⁰⁵. La mia relazione di conoscenza rispetto alla rosa può, cioè, essere considerata semplicemente in quanto tale, oppure può essere valutata come adeguata o inadeguata rispetto alla rosa extramentale. In questo secondo caso, alla relazione di conoscenza è attribuito non solo un senso materiale, ma anche un senso formale: la *veritas cognitionis*, per Pietro, include entrambi questi sensi che caratterizzano la conoscenza in quanto relazione.

Dopodiché, come nelle trattazioni di Giovanni, Erveo e Durando, anche Pietro si occupa di individuare in quali facoltà conoscitive la verità esista, e le modalità in cui esista (soggettiva e/o oggettiva). Pietro si serve di tre distinzioni, per precisare dove la verità risieda: secondo la forma (*secundum rem formae*) – che è quella che andiamo ad analizzare e che ci interessa in questa sede –, secondo la causa (*secundum rem causae*), e secondo il segno (*secundum rem signi*). Secondo la causa, la verità si trova nelle cose, che costituiscono la causa della verità della nostra conoscenza, mentre secondo il segno la verità si trova nel discorso³⁰⁶. Secondo la natura che è propria della verità (*secundum rem formae*), Pietro sostiene che la verità intesa come conoscenza adeguata è attribuibile a ogni tipo di facoltà, sia sensitiva sia intellettuale: entrambi i tipi di conoscenza possono manifestare, o rappresentare, correttamente la cosa, in modo conforme alla cosa extramentale, sebbene, in un modo più proprio (*magis proprie*), la verità esiste nell’intelletto e segnatamente nella seconda operazione dell’intelletto, quella di composizione e divisione. In ognuna di queste facoltà e operazioni, la verità esiste in modo

³⁰⁵ Petrus de Palude, *In Sent.*, I, d. 19, q. 3, a. 2, f. 210a: «Vel dicendum quod veritas et falsitas sunt per se differentiae cognitionis, et debitum, et indebitum per se differentiae respectus cognitionis ad cognitum; et, quia inferius non ponit in numerum cum suo superiori, sicut paternitas et relatio non sunt duo respectus, ita respectus cognitionis ad cognitum, et debitus respectus, quem veritas determinate importat, non sunt duo respectus, sed sunt unus determinatus respectus».

³⁰⁶ *Ivi*, f. 213b: «Secundo potest considerari secundum rem causae, et sic secundum rem est in re quae est realis causa cognitionis [...]. Tertio potest considerari secundum rem signi, et sic veritas est secundum rationem signi in oratione vocis».

soggettivo³⁰⁷. Quest'ultima posizione sulla modalità di esistenza soggettiva della verità è chiaramente in linea con la posizione di Giovanni: per i due autori, la verità può inerire a ogni facoltà come nel suo soggetto, perché la verità coincide con l'atto d'intendere (per Giovanni) e con la conoscenza (per Pietro). E, come gli atti retti possono originarsi sia dal senso sia dall'intelletto, così la conoscenza debita può appartenere sia al senso sia all'intelletto. Pietro, però, afferma nel secondo articolo che la sede più appropriata per la verità è la seconda operazione intellettiva. Nel terzo articolo della *quaestio*, interrogandosi sulla modalità di esistenza oggettiva della verità, Pietro torna sul caso dell'intelletto componente e dividente, a cui aveva accennato nell'articolo precedente, e sul quale aveva anticipato che costituisce il luogo di esistenza più proprio della verità. Qui Pietro pone una distinzione tra la prima e la seconda operazione dell'intelletto, sostenendo che la verità esiste in modo oggettivo solo nell'intelletto componente e dividente, poiché soltanto qui può trovarsi come un oggetto (*obiectum*) conosciuto. Pietro, tuttavia, non si riferisce soltanto agli atti di conoscenza diretta che compongono e dividono i concetti, ma include anche la conoscenza riflessiva³⁰⁸. Questo costituisce un punto di distanza tra Pietro e Giovanni, il quale mette in dubbio l'esistenza della verità nella riflessione, ritenendo che possa darsi, eventualmente, solo *per accidens*³⁰⁹. Per Giovanni, come visto, comporre e dividere comprende la duplice azione di dire e di conoscere il vero al contempo: quando formulo l'enunciato vero "la rosa è rossa", non mi è richiesta un'operazione riflessiva per sapere che sto formulando un enunciato vero, ma è sufficiente un atto di conoscenza diretta. Nella concezione di Pietro, invece, è proprio l'atto riflessivo che ci consente di conoscere la verità dei nostri giudizi³¹⁰.

³⁰⁷ *Ivi*, ff. 213a-213b: «Primo [veritas] secundum rem formae, et sic secundum rem est in sola et omni cognitione debita, sive sensitiva, sive intellectiva, et huius ratio est quia ista veritas formaliter nihil aliud est quam manifestatio debita rei, sive apprehensio rei talis qualis existit in rerum natura vel <in> esse; sed hoc est commune omni cognitioni; ergo est in omni cognitione, licet magis proprie sit in componente et dividente sicut dicitur in sequenti articulo, et hoc est proprie esse in subiective».

³⁰⁸ Petrus de Palude, *In Sent.*, I, d. 19, q. 3, a. 3, f. 215a: «Est considerandum quod veritas proprie loquendo non est obiective in intellectu simplici, sed in solo componente et dividente, et solum in reflexo, et in nullo alio proprie loquendo, quia nihil est in potentia cognoscitiva, vel in cognitione obiective, nisi quod potest esse obiectum per eam cognitum. [...] Hoc enim est esse in potentia cognoscitiva obiective, sicut in potentia appetitiva est obiective solum appetibile, quod appetitus vel appeti potest. Sed veritas non potest cognosci nisi ab solo intellectu componente et reflexo, ergo in illo solo est obiective».

³⁰⁹ Si veda la Seconda Parte, pp. 109-113.

³¹⁰ *In Sent.*, I, d. 19, q. 3, a. 3, ff. 215a-215b: «Probatio minoris [...] quod veritas non cognoscitur nisi per actum intellectus reflexum (...), sed loquendo de veritate per respectum ad cognitionem alterius ab illo qui debet cognoscere veritatem, vel de veritate cognitionis alterius, tunc ipse potest eam cognoscere per cognitionem rectam, et non reflexam, quia omnis cognitio unius cognoscentis potest esse obiectum rectae cognitionis alterius cognoscentis. [...] Vel saltem [intellectus] divinus, qui, sine componere et reflexire, veritatem omnem apprehendit; et per consequens omnis veritas est in intellectus eius simplici et recto obiective».

Riassumendo, Pietro identifica la verità con un ente reale che consiste nella conoscenza stessa unitamente alla relazione di conformità con la cosa conosciuta, grazie alla quale la conoscenza può essere definita *debita*, adeguata. Egli sostiene che la verità esiste in modo soggettivo in ogni tipo di conoscenza, poiché coincide con la corretta comprensione o manifestazione della cosa, un'attività che può caratterizzare sia il senso sia l'intelletto. In modo più proprio, però, la verità esiste nell'intelletto componente e dividente, dove risiede in modo sia soggettivo sia oggettivo, come oggetto stesso di conoscenza, in particolare grazie all'operazione della riflessione.

Infine, Pietro rifiuta una precisa posizione sulla verità, che è la stessa rifiutata da Giovanni, ossia la posizione di Erveo e Durando sui *relata* della relazione di conformità e sulla sede della verità. Rifiuta, cioè, che la conformità avvenga tra l'oggetto mentale e la cosa extramentale, anziché tra la nostra conoscenza e la cosa, e che la verità sia attribuibile non solo all'intelletto, ma anche alla cosa conosciuta. L'argomento di cui si serve Pietro si basa sulla priorità della causa rispetto al suo effetto: l'azione precede la passione, in quanto ne è la causa, e così l'azione del conoscere precede la passione dell'essere conosciuto. La nostra conoscenza ha la priorità rispetto alla cosa che viene conosciuta, e perciò la verità è primariamente attribuibile alla conoscenza, e secondariamente alla cosa³¹¹. Non solo: Pietro aggiunge che la verità della conoscenza è intrinseca alla conoscenza, perché questa diviene conforme in virtù dell'atto d'intendere, il quale fa parte della sua natura ed è a essa intrinseco; al contrario, la verità pertiene in modo estrinseco alla cosa, perché le deriva da un'azione a essa esterna, cioè dalla nostra conoscenza, nel momento in cui la cosa subisce l'azione da parte del soggetto conoscente³¹².

Pietro elabora, così, la seguente gerarchia di ciò a cui la verità è attribuibile: in primo luogo, e formalmente, la verità risiede nella conoscenza; in secondo luogo, essa risiede nella cosa conosciuta, in virtù dell'essere conosciuta; in terzo luogo, nel discorso, poiché, dal fatto che la cosa è o non è, il discorso è detto vero o falso³¹³. La verità non solo risiede primariamente

³¹¹ *Ivi*, f. 211b: «Cognitio est vera per hoc quod ipsa est debite cognoscens. Unde res cognita est vera per cognosci, cognitio per cognoscere, sicut ignis est calefaciens per calefacere, aqua calefacta per calefieri; sicut ergo prius est cognoscere quam cognosci, sicut prius est agere quam pati, quia causa prior est effectui, et passio est effectus illius actionis; sic prius est veritas cognitionis quam rei cognitae».

³¹² *Ibidem*: «Veritas autem competit cognitioni intrinsece, quia competit ei ut est cognitio conformis, et per ipsum cognoscere, quod est ei intrinsecum, ei autem non convenit ut est cognita; illa enim esset veritas cognitionis ut est res quaedam. Nunc autem loquimur de veritate quae est propria cognitioni, ergo veritas per prius convenit cognitioni, cui convenit intrinsece, scilicet per cognoscere intrinsecum, quam rei cognitae, cui convenit extrinsece, scilicet per cognosci».

³¹³ *Ivi*, ff. 211b-212a: «Veritas formaliter et intrinsece nihil aliud est quam cognitio debita, et sicut res est

nella conoscenza, ma, secondo Pietro, essa rappresenta anche una sua perfezione. Egli definisce infatti la verità come una “affezione” della conoscenza, una sua proprietà che la rende perfetta, e che può competere alla cosa conosciuta solo attraverso un’attribuzione da parte della nostra conoscenza. In altre parole: quando conosco correttamente la rosa, la mia conoscenza si perfeziona ed è intrinsecamente vera, mentre la rosa è definibile ‘vera’ solo in modo estrinseco, in virtù della mia conoscenza adeguata³¹⁴.

I punti di contatto tra la concezione di Pietro e quella di Giovanni sono molteplici. Innanzitutto, i due autori condividono la stessa premessa per cui la verità è concepita come un ente reale, e non di ragione, e compete primariamente alla nostra conoscenza e al suo funzionamento tramite gli atti d’intendere. La verità è definita da entrambi una perfezione della conoscenza, o dell’atto, e, in quanto tale, Pietro pone l’accento sulla sua intrinsecità: essendo gli atti intrinseci alla nostra conoscenza, anche la verità è intrinseca alla conoscenza. Sebbene Giovanni non faccia uso della distinzione tra un modo intrinseco e uno estrinseco con cui la verità è attribuibile, rispettivamente, alla conoscenza e alle cose, il carattere interno dei nostri atti di conoscenza è al centro della sua concezione. Poiché la verità è la rettitudine dell’atto, e l’atto inerisce soggettivamente nell’anima, la verità stessa inerisce nell’anima come nel suo soggetto (*subiective*), e l’intelletto è definibile vero *secundum se*, a differenza delle cose, che sono vere solo rispetto all’intelletto³¹⁵. Proprio a causa di questa centralità del soggetto conoscente e dei suoi atti, la verità esiste, sia per Pietro sia per Giovanni, in modo soggettivo in ogni facoltà conoscitiva, e non nelle cose. La priorità dell’azione del soggetto (per Pietro), e il fatto che solo il soggetto possa rivolgersi intenzionalmente verso la cosa (per Giovanni), rendono il soggetto conoscente il luogo principale della verità. È, infatti, il soggetto che, in quanto parte attiva e agente della relazione, rende la cosa a sé manifesta in modo conforme a come essa è. Su questo punto, sia Pietro che Giovanni criticano la posizione di Erveo e Durando, secondo cui la verità è invece attribuibile anche alla cosa conosciuta.

prior modo suo, sic cognitio est prior veritate, quod id quod est formale in ea. Secundo vero ex veritate cognitionis est vera res cognita ut est cognita. Tertio autem oratio, quae ex quod res est vel non est, supple, ut cognita dicitur vera vel falsa. [...] Ergo veritas convenit multo magis et per prius cognitioni, quam rei».

³¹⁴ *Ivi*, ff. 212a-212b: «Nos autem dicimus quod cognitio est vera et per hoc quod est in se debita et recta: cum veritas sit bonitas, est affectio cognitioni, et non rei cognitae. Unde debet esse intrinseca ipsi cognitioni, licet includat respectum ad rem cognitam. [...] Veritas quae appropriatur cognitioni prius competit ei, quam cuiusque alteri, quod patet sic. Illi primo convenit veritas isto secundo modo dicta, cui convenit intrinsece et formaliter sicut perfectio proprio perfectibili; sed sic convenit ipsi cognitioni conferri aut per attributionem ad cognitionem».

³¹⁵ Ioannes de Neapoli, QD 31, *punctum* 2, p. 268a: «Dicitur verus intellectus propter rectitudinem actus sui intelligendi, quia scilicet res recte intelligit, et per consequens dicitur verus secundum se formaliter; res autem dicuntur verae vel falsae propter aliquem ordinem ad intellectum».

Il punto su cui la concezione di Pietro e quella di Giovanni sembrano divergere riguarda l'esistenza della verità nell'intelletto componente e dividente, indicata da Pietro come quella che avviene 'in modo più proprio' (*magis proprie*), e in particolare il ruolo da attribuire alla conoscenza riflessiva. A prima vista, l'espressione '*magis proprie*' richiama il '*quodam singulari modo*' con cui Giovanni introduce l'esistenza della verità nell'intelletto componente e dividente³¹⁶. Nella Seconda Parte, ho tuttavia proposto di interpretare il modo 'singolare' in cui, per Giovanni, la verità esiste nella seconda operazione intellettuale come legato al carattere unico dell'azione del comporre e del dividere. Questa consiste non solo nel formulare enunciati veri, ma anche nel sapere che quegli enunciati sono veri. Questo elemento conoscitivo proprio dell'intelletto componente e dividente fa sì che la verità esista in esso come una cosa conosciuta (*ut cognitum in cognoscente*), ma ciò non significa necessariamente che questo sia, per Giovanni, il modo più proprio in cui la verità esiste³¹⁷. Quanto all'operazione riflessiva, mentre per Giovanni essa non è necessaria affinché la verità sia colta come oggetto di conoscenza, per Pietro lo è. Pietro ha, infatti, una diversa concezione dell'azione del comporre e del dividere, ai cui atti di conoscenza diretta non attribuisce la capacità di conoscere il vero. Soltanto l'atto riflessivo può farci possedere la verità come oggetto conosciuto.

Nonostante queste differenze di carattere epistemologico, le posizioni che Pietro e Giovanni elaborano sulla verità mettono in luce gli stessi aspetti teorici, quali la centralità del soggetto conoscente, il raggiungimento di una perfezione della conoscenza, e l'esistenza della verità in modo sia soggettivo sia oggettivo. Ulteriore punto di contatto è che Pietro e Giovanni rifiutano la medesima posizione, cioè quella che definisce la verità una relazione di conformità tra la cosa reale e l'oggetto mentale corrispondente a essa, che classifica la verità come un ente di ragione, e la attribuisce anche alla cosa conosciuta – rifiutano, cioè, la posizione di Erveo e Durando. Se questi ultimi, come visto nella Seconda Parte, costituiscono il bersaglio principale di Giovanni, Pietro costituisce invece una voce a lui affine.

Che cosa l'analisi della verità in conclusione ci rivela? A Parigi, nei primi decenni del quattordicesimo secolo, vi è una spaccatura all'interno dell'Ordine domenicano sul tema della verità. Da una parte, si ha un approccio che potremmo definire 'ontologico', adottato da Erveo e Durando: la relazione di conformità espressa dalla verità riguarda la cosa. La cosa (mentale)

³¹⁶ Ioannis de Neapoli, QD 31, *punctum* 3, pp. 268b-269a: «Sed quodam singulari modo veritas est in intellectu componente et dividente, scilicet sicut cognitum in cognoscente; quando enim intellectus iudicat rem sic se habere, ut ipse cognoscit seu apprehendit de ea, tunc primo cognoscit veritatem, et hoc est componere et dividere». Si veda la Seconda Parte, pp. 105-106.

³¹⁷ Si veda la Seconda Parte, pp. 106-108.

è conforme a una cosa (extramentale), e le due cose hanno statuti ontologici differenti. La distinzione tra l'essere soggettivo e oggettivo viene utilizzata da Erveo e Durando per indicare i diversi modi in cui una cosa esiste, fuori e dentro la mente. Sostenere una visione di questo tipo, che postula un ulteriore livello di entità, cioè quello dell'*obiectum*, può avere due ragioni. Una è di coerenza metafisica: descrivere una relazione di conformità che mette in rapporto la cosa conosciuta con se stessa, anziché due entità diverse tra loro estranee, rende più diretta e coerente la possibilità che i *relata* corrispondano. La conformità è possibile proprio perché i *relata* sono costituiti da una stessa cosa esistente su due piani ontologici diversi – uno mentale e l'altro extramentale –, senza che sia necessario spiegare ulteriormente il funzionamento dell'adeguazione. La seconda ragione è di oggettività: limitare la verità alla dimensione della cosa conosciuta, e descriverla come un ente di ragione che consegue da una condizione che è propria dell'oggetto, e non del soggetto conoscente, ne evidenzia il carattere oggettivo.

Dall'altra parte, vi è un approccio per così dire 'epistemologico' alla verità, che è quello assunto da Giovanni e Pietro della Palude, dove la relazione di conformità non si dà tra cose, ma tra un atto di conoscenza e una cosa. Questa visione privilegia una semplificazione dell'ontologia: il piano degli oggetti mentali viene rimosso, e la possibilità di adeguazione risiede soltanto nel funzionamento della conoscenza umana, che è tale da rappresentare o manifestare, tramite i suoi atti, la cosa conosciuta sia nella facoltà sensitiva sia in quella intellettuale. Gli atti non costituiscono soltanto una condizione preliminare affinché due oggetti siano posti in relazione tra loro (come è nella visione 'ontologica' di Erveo e Durando), ma, piuttosto, fanno essi stessi parte di quella relazione di conformità espressa dalla verità.

Alla luce delle concezioni esaminate, Giovanni e i suoi confratelli possono essere ritenuti parte di una comune corrente tomista? In che misura ciò è eventualmente possibile, e quale è il significato delle loro posizioni rispetto all'insegnamento di Tommaso? Per rispondere a queste domande, è opportuno fornire in via preliminare qualche cenno sulla categoria di tomismo, delineando in particolare i caratteri che il tomismo assume all'inizio del quattordicesimo secolo.

3.3 Ripensare la categoria di tomismo

La categoria di tomismo è stata spesso utilizzata dagli studiosi, come detto, per indicare una corrente filosofica che è andata sviluppandosi a partire dalle dottrine di Tommaso³¹⁸. Essa

³¹⁸ Sulla categoria di tomismo e la corrente tomista si possono vedere Roensch, *Early Thomistic School* cit.; W. J. Courtenay, *Schools and Scholars in Fourteenth-Century England*, Princeton University Press, Princeton-New Jersey 1987; F. Kerr, *After Aquinas: Versions of Thomism*, Blackwell Publishing, Malden 2002; R. Cessario

è caratterizzata, in linea generale, da una continuità rispetto alle principali posizioni di Tommaso, ma presenta, al contempo, aspetti distintivi differenti, a seconda del contesto storico e filosofico considerato. Ciò rende difficile definire il tomismo in modo univoco. A cavallo tra il tredicesimo e il quattordicesimo secolo, sono state distinte in letteratura due fasi. La prima è immediatamente successiva alle condanne dottrinali di Parigi e Oxford a opera di Stefano Tempier e Roberto Kilwardby (1277), le quali avevano toccato anche alcune tesi sostenute da Tommaso. In questa fase, il tomismo si configura come il tentativo, da parte di autori appartenenti all'Ordine domenicano, di difendere le dottrine di Tommaso dagli attacchi provenienti in particolare dall'Ordine francescano. In questo periodo nasce una letteratura specifica, quella dei *Correctoria*, ossia opere composte in reazione al *Correctorium Fratris Thomae*, scritto dal francescano Guglielmo de la Mare allo scopo di correggere quelli che erano considerati errori dottrinali di Tommaso³¹⁹. Con i loro *Correctoria corruptorii*, i primi discepoli di Tommaso intendono scagionare quest'ultimo dalle critiche mosse da Guglielmo de la Mare; al contempo, cominciano a instaurarsi una tradizione e un senso di appartenenza comune tra gli esponenti dell'Ordine domenicano.

Quella che potremmo definire come la seconda fase dello sviluppo del tomismo, si colloca all'inizio del quattordicesimo secolo, sino alla canonizzazione di Tommaso (1323). Essa è contrassegnata da una crescente istituzionalizzazione del tomismo tramite i Capitoli generali dell'Ordine domenicano, con l'obiettivo di raggiungere un'uniformità e coesione dal valore non solo dottrinale, ma anche politico. L'Ordine domenicano, infatti, desiderava ristabilire la

O.P., *A Short History of Thomism*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2003; Lowe, *The Contested Theological Authority of Thomas Aquinas* cit.; A. A. Robiglio, *Tommaso d'Aquino tra morte e canonizzazione (1274-1323)*, in *Lecture e interpretazioni di Tommaso d'Aquino oggi: cantieri aperti. Atti del Convegno Internazionale di Studio (Milano 12-13 settembre 2005)*, A. Ghisalberti, A. Petagine, R. Rizzello (edd.), Litografie Domenicane, Torino 2005, pp. 197-216; M. J. F. M. Hoenen, R. Imbach, C. König-Pralong, *Thomistes allemands du XIVe siècle: lectures, stratégies d'appropriation, divergences: Introduction*, «in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*», 57 (2), 2010, pp. 227-244; A. Colli, *Tommaso prima del tomismo. Annotazioni per un'edizione critica della Lectura Thomasina (II Libro)*, in «*Divus Thomas*», 120 (2), 2017, pp. 163-194; I. Iribarren, *Thomism*, in *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy Between 500 and 1500*, H. Lagerlund (ed.), Springer, Dordrecht 2020, pp. 1919-1927; J. D. Wilkins, *Thomism as a Tradition of Understanding*, in «*The Thomist*», 85, 2021, pp. 247-293.

³¹⁹ Sulla letteratura dei *Correctoria*, si possono vedere P. Mandonnet, *Premiers travaux de polémique thomiste*, in «*Revue des sciences philosophiques et théologiques*», 7, 1913, pp. 46-70; P. Glorieux, *Les premières polémiques Thomistes: le Correctorium Corruptorii "Quare"*, Le Saulchoir, Kain 1927; *La Littérature des Correctoires: Simples notes*, in «*Revue Thomiste*», 33, 1928, pp. 69-96; R. Creytens, *Autour de la littérature des correctoires*, in «*Archivum Fratrum Praedicatorum*», 12, 1942, pp. 313-330; Roensch, *Early Thomistic School* cit.; M. D. Jordan, *The Controversy of the "Correctoria" and the Limits of Metaphysics*, in «*Speculum*», 57 (2), 1982, pp. 292-314; D. Burr, *The Correctorium Controversy and the Origins of the Usus Pauper Controversy*, in «*Speculum*», 60 (2), 1985, pp. 331-342; A. Oliva, *La deuxième rédaction du "Correctorium" de Guillaume de la Mare: les questions concernant la "I pars"*, in «*Archivum Franciscanum historicum*», 98, 2005, pp. 423-464.

credibilità di Tommaso, e la propria posizione nell'ambiente ecclesiastico, e in particolare rispetto all'Ordine francescano, il quale continuava a costituire il principale oppositore dell'insegnamento di Tommaso. Sebbene, in questo periodo, tutti gli esponenti della corrente tomista intendano difendere politicamente, istituzionalmente e a livello universitario Tommaso e il suo insegnamento, questa ricerca di unitarietà non assicura una piena coerenza dottrinale all'interno dell'Ordine. Le discrepanze emergono su due livelli: da un lato, ogni autore può discostarsi, in diversa misura, da alcune concezioni di Tommaso; dall'altro, confrontando le posizioni di diversi autori di quello stesso periodo, possono esservi divergenze tra le loro concezioni, costituendo una pluralità e frammentarietà interna alla corrente tomista stessa.

Per illustrare meglio questo aspetto, consideriamo a titolo esemplificativo due passaggi da un testo classico di Tommaso sulla verità, il *De veritate*, in particolare dal primo e dal terzo articolo della prima *quaestio*, rispettivamente sulla definizione di verità e sulla verità dell'intelletto componente e dividente. Di questi, richiameremo qui quelli che, ai discepoli di Tommaso, dovevano essere sembrati dei punti di indeterminatezza lasciati da Tommaso, e rispetto ai quali i discepoli hanno preso posizione con le proprie interpretazioni. Cominciamo dalla definizione di verità nel primo articolo del *De veritate*:

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 rei³²⁰.

Da questo passaggio, come abbiamo già avuto modo di anticipare confrontando le concezioni di Tommaso e di Giovanni, i discepoli di Tommaso si interrogano sul *relatum* della relazione di adeguazione che Tommaso identifica con l'intelletto. Giovanni, ad esempio, non pone l'intelletto nella relazione con la cosa conosciuta, bensì i suoi atti, così come gli atti delle altre facoltà conoscitive. Per Giovanni, la verità risiede e coincide parzialmente con l'atto d'intendere stesso, e, dal momento che l'atto d'intendere (in questo caso, l'atto intellettivo) ha un'esistenza soggettiva nell'intelletto, anche la verità risiede nell'intelletto. D'altra parte, abbiamo visto come, nella sua concezione, Pietro della Palude si riferisca in senso generico alla

³²⁰ QDV, q. 1, a. 1, pp. 5-6, lin. 166-174.

conoscenza (*cognitio*) che è conforme alla cosa conosciuta: il suo focus non sta tanto nell'individuare un ente – sia esso l'intelletto, l'atto d'intendere, il contenuto dell'atto o cose simili – che si relaziona alla cosa, quanto nel porre l'attenzione sul prodotto del nostro processo conoscitivo, la conoscenza appunto, che deve corrispondere alla cosa conosciuta. Autori come Erveo e Durando, invece, modificano il paradigma, mantenuto in diverso modo da Giovanni e Pietro, secondo il quale il *relatum* costituito dall'intelletto pertiene alla dimensione del soggetto conoscente (per Giovanni consiste, infatti, nell'atto del soggetto, e per Pietro consiste nella conoscenza del soggetto). Erveo e Durando ritengono che la relazione di adeguazione sia costituita dalla cosa esterna e da un oggetto mentale che le corrisponde. Mentre è mantenuto un rapporto tra una dimensione mentale e una extramentale, della dimensione mentale non viene enfatizzato il soggetto conoscente con i suoi atti, bensì il *contenuto* oggettuale degli atti del soggetto. Questo può essere interpretato come un tentativo di conferire una maggiore coerenza alla relazione di adeguazione, dal momento che i due *relata* sono costituiti in un certo senso dallo stesso ente, cioè la cosa conosciuta, inteso secondo due diversi modi di essere, nella mente e fuori da essa.

Quest'ultima riflessione ci porta a considerare il secondo testo di Tommaso, tratto dal terzo articolo della prima *quaestio* del *De veritate*, dove il punto di indeterminatezza riguarda ciò che rende possibile l'adeguazione:

Dicendum quod sicut verum per prius invenitur in intellectu quam in rebus, ita etiam per prius invenitur in actu intellectus componentis et dividensis quam in actu intellectus quiditatem rerum formantis. Veri enim ratio consistit in adaequatione rei et intellectus; idem autem non adaequatur sibi ipsi, sed aequalitas diversorum est³²¹.

Tommaso afferma che l'adeguazione può avvenire soltanto tra entità diverse. Per lui, questa differenza intercorre tra la cosa conosciuta e l'intelletto che compone e che divide, tramite il giudizio da esso prodotto³²². Come già esaminato, Erveo e Durando sostengono che

³²¹ QDV, q. 1, a. 3, pp. 10-11, lin. 23-30.

³²² QDV, q. 1, a. 3, p. 11, lin. 30-46: «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 dividensis».

la relazione di adeguazione avviene tra la cosa esterna e la cosa nella mente. L'elemento di diversità tra i due termini della relazione consiste nella modalità d'essere che la cosa ha, soggettiva fuori dalla mente, e oggettiva dentro la mente. Non si tratta, tuttavia, di enti così diversi da richiedere un'ulteriore spiegazione del meccanismo di adeguazione: l'adeguazione sembra essere sufficientemente chiara, dal momento che la cosa nella mia mente si rende conforme a se stessa, semplicemente secondo un diverso modo d'essere. In questo senso, nella posizione di Erveo e Durando, il processo di adeguazione sembra acquisire una certa coerenza. Il costo di questa soluzione, però, è quello di proporre un'interpretazione del testo di Tommaso che si discosta in modo significativo da una sua lettura più letterale. Perché proprio questa soluzione? La scelta di Erveo e Durando è possibile alla luce della distinzione tra essere soggettivo e oggettivo, che consente a questi autori di riferirsi a una stessa cosa distinguendone i modi di esistenza.

In virtù di questa stessa distinzione, anche Giovanni e Pietro interpretano a loro modo la posizione di Tommaso. Secondo i due autori, ciò che si rapporta con la cosa è l'atto di conoscenza. Gli atti sono enti che possiedono una propria esistenza soggettiva, e che ineriscono nell'intelletto come nel loro soggetto. Essi sono, quindi, entità diverse rispetto alla cosa conosciuta, e la conformità avviene nella conoscenza stessa (secondo Pietro), o nell'atto d'intendere (secondo Giovanni). Per questa ragione, la verità esiste anch'essa in maniera soggettiva nell'intelletto.

Questi esempi mostrano due punti importanti. Primo, che la concezione della verità di Tommaso è tutt'altro che esaustiva e risolta, agli occhi dei discepoli, i quali si trovano nella condizione di recepire una dottrina che lascia alcuni margini di interpretazione. La concezione di Tommaso, così, non è recuperata in modo univoco dagli autori cosiddetti tomisti. Il secondo punto è che la concezione di Tommaso è interpretata da questi autori attraverso nuovi strumenti concettuali propri del dibattito successivo a Tommaso, primo tra tutti la distinzione tra essere soggettivo e oggettivo. Questa distinzione porta, infatti, Giovanni, Pietro, Erveo e Durando a interrogarsi sulla collocazione metafisica dei *relata* della relazione di adeguazione, e della verità stessa, specificandone la modalità di esistenza. Da un lato, Giovanni e Pietro scelgono di privilegiare la dimensione cognitiva del soggetto conoscente e la sua capacità di perfezionare la propria conoscenza pervenendo alla verità, una verità che risiede nell'intelletto come nel suo soggetto; dall'altro, Erveo e Durando si focalizzano sulla dimensione della cosa vera conosciuta e sulla sua esistenza nell'intelletto in modo oggettivo. È proprio alla luce della distinzione tra

essere soggettivo ed essere oggettivo che è possibile comprendere lo sforzo di questi autori di interpretare Tommaso coerentemente con lo sviluppo del dibattito a loro contemporaneo. Il carattere della ricezione di Tommaso da parte dei tomisti, all'inizio del quattordicesimo secolo, si manifesta attraverso l'analisi di dettagli teorici di questo tipo.

Il caso della verità mostra come non sia opportuno parlare di tomismo, almeno riguardo a questo periodo, nei termini di una corrente di pensiero compatta e del tutto fedele all'insegnamento di Tommaso, come talvolta il tomismo è stato descritto in letteratura. Frederick Roensch, ad esempio, nel suo studio *Early Thomistic School*, che costituisce uno dei capisaldi degli studi sul tomismo, e in particolare sulla prima corrente tomista successiva alla morte di Tommaso, supporta una tesi di questo tipo. Roensch afferma che i primi autori tomisti non solo difendono Tommaso dagli attacchi dottrinali, ma ne recepiscono e interpretano le sue posizioni nell'esatto modo in cui Tommaso le aveva elaborate, pur con un minimo margine di indipendenza di pensiero³²³. Il giudizio di Roensch deve essere tuttavia strettamente limitato ai discepoli immediatamente successivi alla morte di Tommaso. La concezione di Giovanni sulla verità e il dibattito di cui egli fa parte mostrano, infatti, che la fedeltà dottrinale di cui parla Roensch non può essere estesa agli autori di inizio quattordicesimo secolo, neanche nella discussione di una nozione centrale nella filosofia di Tommaso, come quella di verità. Questi autori tomisti hanno un atteggiamento diverso verso Tommaso: lo spirito di indipendenza diviene a mano a mano più accentuato, e il tentativo di approfondire le dottrine di Tommaso conduce questi autori verso direzioni molto lontane da quelle che erano le effettive posizioni di Tommaso. Il tipo di analisi che abbiamo compiuto nel presente lavoro può essere condotto in letteratura su altri problemi filosofici. Mi limito a menzionare, a titolo esemplificativo, un altro caso simile a quello qui esaminato, studiato da Fabrizio Amerini, sulla questione del principio

³²³ Roensch, *Early Thomistic School* cit., p. 19: «In order to support the thesis that these early Dominicans not only defended St. Thomas, but understood his teaching in exactly the same way he did himself, the bibliographical résumés will be followed by the doctrinal analysis of some of the work of the defenders named above»; pp. 314-316: «The critical editions of some of the writings of his defenders, when analyzed against the background of the conflicts of their time, reveal that these men understood and accepted the teachings of the Angelic Doctor as he himself understood them. This means that they were Thomists, in the true sense of the word, at least in the fundamental methodology and doctrines which, at that time, characterized the personal theological system of Aquinas. [...] The medieval writers, who were Thomists, were such, because they understood and adhered to the particulars doctrines of St. Thomas which were a matter of controversy at that time. [...] In this analysis an attempt has been made to prove that these first followers of St. Thomas truly understood his teaching and firmly adhered to it throughout the academic discussions in which they were involved. This is not to say that these defenders of Aquinas never deviated from the Angelic Doctor. The spirit of independent thinking which St. Thomas himself had so effectively defended at Paris, and which he encouraged among his students, is evident in these early Thomists».

di individuazione tra i domenicani italiani all'inizio del quattordicesimo secolo³²⁴. Questo costituisce un altro caso in cui i discepoli di Tommaso si sono nettamente divisi nell'interpretazione della sua dottrina, a confermare il fatto che questa seconda corrente di autori tomisti, a differenza della prima, si fa rappresentante della complessità della ricezione di Tommaso. Se ampliassimo lo sguardo ad altre dottrine elaborate da autori tomisti attivi in questo periodo, è quindi probabile che emergano panorami altrettanto compositi, costituiti da teorie che non sono riducibili alle posizioni di Tommaso, integrandole, modificandole e superandole in certa misura. Un'analisi di questo tipo, tuttavia, ci porterebbe lontano, e va al di là degli obiettivi del presente lavoro.

³²⁴ F. Amerini, *The Reception of Thomas Aquinas' Philosophy in the Dominican Studia of the Roman Province in the Fourteenth Century*, in *Philosophy and Theology in the Studia of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts*, K. Emery, Jr., W.J. Courtenay, S.M. Metzger (edd.), 2012, pp. 139-164.

Conclusion

Nel presente lavoro ho esaminato e discusso la concezione della verità di Giovanni di Napoli nei suoi aspetti filosofici, inserendo la sua teoria in un duplice contesto storico. Da un lato, il punto di riferimento da cui Giovanni prende le mosse, ossia la concezione della verità di Tommaso d'Aquino, e, dall'altro, il contesto in cui Giovanni è collocato, agli inizi del quattordicesimo secolo, costituito dal dibattito sulla verità tra gli esponenti dell'Ordine domenicano, a Parigi. Appartenente alla cosiddetta corrente tomista, Giovanni si colloca infatti nel periodo che è contrassegnato dalla difesa dell'insegnamento di Tommaso, sotto attacco da parte dell'Ordine francescano in seguito alle condanne dottrinali del 1277, ma anche da tentativi di nuove interpretazioni filosofiche da parte degli stessi autori domenicani. Essere un filosofo tomista, in quel periodo, significa affrontare una situazione complessa, in cui il tentativo era quello di tenere insieme passato e presente: tenere in considerazione le dottrine di Tommaso, e al contempo comprendere l'evoluzione dei dibattiti filosofici, rielaborando o adattando quelle dottrine in modo consono alle esigenze dei tempi. Attraverso questo lavoro, mi sono proposta di mettere in luce la complessità storico-filosofica appena evidenziata, utilizzando come caso esemplare quello del dibattito sulla verità, in particolare nella dottrina di Giovanni, un autore il cui pensiero resta ancora in gran parte inesplorato.

Due sono stati gli obiettivi principali del mio lavoro. Un primo obiettivo è stato analizzare la concezione della verità offerta da Giovanni nelle sue *Quaestiones disputatae* e nei *Quodlibeta*, e discuterne il significato filosofico. In questo senso, il lavoro costituisce un approfondimento e un ampliamento di precedenti ricerche da me svolte, confluite in parte in un articolo che ho dedicato a questo tema (*Truth and human intellect in John of Naples' Quaestiones disputatae*, 2023). Un secondo obiettivo è stato contribuire a fare luce sui caratteri della tradizione tomista all'inizio del quattordicesimo secolo. Per fare ciò, si è reso necessario confrontare la posizione di Giovanni rispetto a quella di Tommaso, da un lato, e alle posizioni degli interlocutori cronologicamente più vicini a Giovanni, quali Erveo Natale, Durando di San Porziano e Pietro della Palude, dall'altro. Tramite questo confronto è stato possibile delineare in un modo più preciso le direzioni del dibattito sulla verità ai tempi di Giovanni. Ne è emerso un quadro composito, caratterizzato da una spaccatura interna all'Ordine domenicano, e focalizzato su aspetti e argomenti molto distanti rispetto a quelli di Tommaso. La nostra analisi

costituisce un esempio significativo di come la categoria di ‘tomismo’, sotto la quale sono raggruppati regolarmente questi autori, racchiuda al suo interno posizioni in realtà diversificate e non sempre allineate con l’insegnamento di Tommaso. Tali differenze emergono non solo per la varietà delle interpretazioni, ma anche per la diversità stessa delle questioni in gioco. Il contributo di questo lavoro risiede, così, in uno studio teorico e interpretativo la cui portata non si limita alla dottrina della verità di Giovanni, ma mira anche a precisare e chiarire i tratti di un dibattito più ampio, quello sulla verità tra i domenicani, a Parigi. La presente indagine deve essere vista come un contributo volto a ripensare le caratteristiche distintive del tomismo proprie di quel periodo storico.

Ho sviluppato il lavoro in tre Parti. Nella Prima Parte ho ricostruito la concezione della verità di Tommaso, ponendo in particolare l’attenzione su quegli aspetti dottrinali significativi per Giovanni e per il dibattito in cui era inserito. La Seconda Parte è stata dedicata all’analisi della teoria della verità di Giovanni, considerata anche rispetto alle sue fonti immediatamente precedenti, cioè Goffredo di Fontaines ed Egidio Romano, e ai suoi principali oppositori, Erveo Natale e Durando di San Porziano. La Terza Parte è stato luogo di riflessione su due punti. In primo luogo, sulle scelte teoriche di Giovanni rispetto alle altre posizioni che abbiamo considerato nelle precedenti Parti. Ho qui presentato la concezione della verità di un ultimo autore domenicano e confratello di Giovanni, Pietro della Palude, la cui posizione offre un ulteriore spunto di riflessione per descrivere il dibattito sulla verità che era in corso all’interno dell’Ordine domenicano. Pietro è infatti un domenicano che elabora una posizione sulla verità molto simile a quella di Giovanni, anch’egli in aperta polemica con Erveo e Durando. In secondo luogo, si è riflettuto sul carattere della corrente tomista e sul significato di questa etichetta storiografica, alla luce dell’indagine svolta.

Dalla Prima Parte è emersa una doppia prospettiva con cui Tommaso studia la nozione di verità, l’una ontologica e l’altra epistemica. Attraverso la celebre definizione della verità come una relazione di adeguazione tra l’intelletto e la cosa, Tommaso discute sia la verità delle cose, sia la verità dell’intelletto. Le cose possono dirsi vere rispetto all’intelletto divino, perché adeguate alle idee divine che corrispondono loro, ma anche rispetto all’intelletto umano, per l’attribuzione della verità da parte nostra alle cose. Quest’ultimo è un tipo di verità che le cose hanno in senso improprio, poiché deriva loro solo ordinatamente al nostro intelletto. Tuttavia, vi è un senso secondo il quale la verità delle cose può essere considerata loro intrinseca, in virtù della loro forma sostanziale, nella misura in cui le cose sono tali da indurre l’intelletto umano

a una vera apprensione di sé. Dalla parte dell'intelletto umano, la verità si dà poiché l'intelletto è in grado di adeguarsi alle cose che conosce. Nello specifico, l'adeguazione avviene grazie all'operazione dell'intelletto componente e dividente, quando il giudizio prodotto da questa operazione rende manifesta la cosa conosciuta in modo conforme a come essa è. Tale adeguazione è definita da Tommaso anche come 'rettitudine', che porta l'intelletto a un perfezionamento. Nelle opere di Tommaso, la riflessione sul concetto-chiave di rettitudine subisce un'evoluzione: esso è dapprima inteso come coincidente con la nozione di adeguazione, e questo suggerisce una continuità tra la definizione di Tommaso e quella di Anselmo, che aveva utilizzato questa nozione per indicare la conformità di ogni ente rispetto al proprio principio, e anche la funzione propria assegnata da Dio a ciascun ente. Successivamente, segnatamente nella *Summa theologiae*, Tommaso si distanzia dalla concezione di Anselmo incentrata sull'ontologia, ed enfatizza invece il rapporto tra le cose e un intelletto conoscente, privilegiando così un approccio alla verità di tipo gnoseologico.

Nella sua concezione della verità come relazione di adeguazione, dunque, Tommaso assume così una posizione che oscilla tra una descrizione ontologica della verità e una gnoseologica. Giovanni, come abbiamo esaminato nella Seconda Parte del lavoro, abbandona l'interpretazione ontologica della verità, a favore di un'interpretazione gnoseologica. Le nozioni di rettitudine e di adeguazione presenti nella dottrina di Tommaso rivestono un ruolo centrale anche nella concezione della verità di Giovanni, e sono attribuibili agli atti di conoscenza. Giovanni definisce infatti la verità in due modi: come una relazione di adeguazione reale tra l'atto d'intendere e la cosa conosciuta, e come la rettitudine dell'atto quando è conforme alla cosa. La nozione di rettitudine è utilizzata per qualificare l'atto che è adeguato a ciò che l'intelletto conosce, e costituisce una perfezione dell'atto d'intendere. Secondo Giovanni, la verità non è espressa soltanto dalla relazione di conformità tra l'atto e la cosa, ma anche dall'atto stesso, che assume la proprietà di essere retto quando è conforme alla cosa. Ho argomentato che Giovanni assume questa posizione a causa della sua concezione della relazione, esposta soprattutto nei *Quodlibeta*, in cui Giovanni afferma che una relazione reale è una *res* che, ontologicamente, coincide con il fondamento della relazione stessa. La relazione di adeguazione che esprime la verità, allora, coincide con l'atto d'intendere, il quale costituisce il fondamento di tale relazione.

Secondo Giovanni, qualsiasi tipo di atto, sia esso del senso o dell'intelletto, può essere conforme alla cosa conosciuta, ossia può essere retto; la verità risiede perciò in ogni facoltà

conoscitiva. Infine, la fondazione ontologica della verità nell'atto d'intendere ha un'implicazione sulla modalità in cui la verità è detta esistere. Giovanni distingue tra due tipi di modi di essere: uno soggettivo, contraddistinto dall'inerire in un soggetto, e uno oggettivo, cioè un'esistenza come oggetto mentale. Si tratta di una distinzione concettuale che si sviluppa nel periodo immediatamente successivo a Tommaso e che ai tempi di Giovanni è ormai comunemente accettata. Per Giovanni, dal momento che l'atto d'intendere esiste nell'anima come un accidente che inerisce nel proprio soggetto, la verità esiste in modo soggettivo (*subjective*) sia nel senso sia nell'intelletto. Se la verità coincide con l'atto d'intendere, allora il modo di esistere dell'atto determina il modo in cui esiste la verità stessa. Se considerata, però, in quanto oggetto di conoscenza, la verità può esistere anche in modo oggettivo (*objective*), e ciò avviene solo nell'intelletto componente e dividente, nell'operazione del giudizio grazie alla quale formuliamo enunciati veri e, al contempo, conosciamo anche che quegli enunciati sono veri.

Le differenze tra la concezione di Giovanni e quella di Tommaso non sono di poco conto. Abbiamo mostrato nella Terza Parte del nostro lavoro che i tre principali punti di distanza tra i due autori riguardano la definizione dei due *relata* della relazione di adeguazione, la possibilità di attribuire la verità alla cosa conosciuta, e l'esistenza della verità rispetto alle nostre facoltà conoscitive. Nella Seconda Parte si è reso necessario contestualizzare la concezione di Giovanni, affiancando l'analisi della sua posizione a quella dei suoi principali interlocutori. Questi sono i domenicani Erveo Natale e Durando di San Porziano, che, per quanto divisi su molti argomenti, condividono la medesima concezione della verità. Anche la loro posizione è classificabile tra le teorie corrispondentiste della verità: la verità esprime una relazione di adeguazione o conformità. Tuttavia, i termini tra i quali questa relazione si stabilisce non sono l'atto d'intendere e la cosa, come sostiene Giovanni, bensì la cosa esterna e l'oggetto mentale che le corrisponde. Secondo Erveo e Durando, quando conosciamo una cosa, nel nostro intelletto è presente un oggetto mentale costituito dalla cosa stessa che esiste nell'intelletto secondo un modo di essere oggettivo, cioè il tipo di esistenza che una cosa ha nell'intelletto in quanto conosciuta. Se vi è conformità tra la cosa nel suo essere oggettivo e la cosa extramentale presa nel suo essere soggettivo, si ha la verità. La relazione che la verità esprime ha come suo fondamento l'oggetto esistente nell'intelletto e consegue da esso: la verità è definita perciò un ente di ragione da Erveo e Durando. Ontologicamente, essa non ha altra esistenza che quella dell'*objectum*, che è il fondamento della relazione. La verità così considerata, infine, può

esistere solo nell'intelletto componente e dividente, e in nessun'altra facoltà conoscitiva, in modo oggettivo.

Giovanni prende apertamente le distanze da questa concezione, e questo atteggiamento è un'interessante testimonianza della presenza di un vero e proprio dibattito in corso in quegli anni, a Parigi, all'interno dell'Ordine domenicano. In primo luogo, rifiutando che la relazione di conformità avvenga tra l'oggetto mentale e la cosa extramentale, Giovanni rifiuta il fatto che la verità esista anche nella cosa conosciuta. In secondo luogo, egli rifiuta che la sola modalità di esistenza della verità sia quella oggettiva. Pur concedendo che la verità esista *objective* nella seconda operazione dell'intelletto, perché lì la verità esista come oggetto conosciuto, secondo Giovanni la verità esista innanzitutto *subjective* in qualsiasi facoltà conoscitiva, poiché qualsiasi atto di conoscenza – esistente soggettivamente nell'anima – può essere conforme rispetto alla cosa conosciuta.

Il dibattito contemporaneo a Giovanni è così definito, da un lato, dalla questione del carattere reale o mentale attribuito alla verità, e dall'altro, dal modo in cui è concepita l'esistenza della verità (anche in relazione alle diverse facoltà conoscitive), e a quale dei due *relata* la verità è propriamente attribuibile, se l'intelletto o la cosa conosciuta. In questo dibattito abbiamo inserito un ulteriore autore, Pietro della Palude, la cui concezione della verità si colloca a fianco a quella di Giovanni, e in opposizione a quella di Erveo e Durando. La concezione di Pietro è stata introdotta nella Terza Parte del lavoro, e costituisce il primo studio condotto sulla sua teoria della verità. Pietro discute quella che egli chiama 'verità della conoscenza' (*veritas cognitionis*) nel *Commento alle Sentenze* e, in linea con la concezione di Giovanni, Pietro sostiene che la verità è espressa da una relazione '*debita*', cioè adeguata, tra il soggetto conoscente e la cosa conosciuta, e che tale relazione non esprime in modo completo la definizione di verità. Insieme alla relazione occorre infatti considerare anche la conoscenza stessa, motivo per cui la verità è definita un ente reale. Sempre in linea con la concezione di Giovanni, per Pietro tale verità risiede soggettivamente in ogni facoltà conoscitiva, e oggettivamente solo nell'intelletto che compone e che divide.

Confrontando i quattro autori domenicani e recuperando quanto era stato precisato nella Prima Parte a proposito di Tommaso d'Aquino, nella Terza Parte ho definito 'ontologico' l'approccio alla verità di Erveo e Durando, riferendomi alla loro ontologia degli oggetti mentali, e alla relazione di adeguazione che, per i due autori, si fonda nella cosa. Ho, invece, definito 'epistemologico' l'approccio di Giovanni e Pietro, poiché la definizione di verità da loro

elaborata ha il suo fulcro nel soggetto conoscente e nei suoi atti di conoscenza. Tale approccio epistemologico svolge però anche la funzione di fondare ontologicamente la verità: in Giovanni, la verità ha il suo fondamento nell'atto d'intendere, e in Pietro nella conoscenza. In questo senso, allora, si tratta anche di due teorie ontologiche diverse: quella condivisa da Erveo e Durando, che potremmo definire una "ontologia della cosa", e quella di Giovanni e Pietro, che potremmo definire una "ontologia del soggetto conoscente".

L'esame della concezione di Giovanni e la discussione sul dibattito parigino sulla verità si sono rivelati d'interesse non soltanto in sé, ma anche per caratterizzare con più precisione una categoria storiografica, quella di tomismo, quando applicata ad autori di inizio quattordicesimo secolo. Questa categoria è stata spesso utilizzata al fine di evidenziare i tratti comuni degli autori, a discapito di un approfondimento delle singole dottrine. Un tale approfondimento sembra essere invece non solo ricco, ma anche necessario a comprendere in che modo il pensiero filosofico si sia sviluppato tra i discepoli di Tommaso. Ho riflettuto sulla categoria di tomismo nella conclusione della Terza Parte del lavoro.

Il contesto filosofico all'inizio del quattordicesimo secolo stava acquisendo in certa misura autonomia rispetto al pensiero di Tommaso. Per quanto, tra gli autori domenicani, il dibattito prenda le mosse dai punti principali delle concezioni di Tommaso, esso comincia a intraprendere direzioni che divergono dalle riflessioni di Tommaso in modo significativo, grazie anche all'introduzione di nuovi concetti e nuove distinzioni. Il caso della verità, che abbiamo studiato nel presente lavoro, rappresenta un caso paradigmatico dell'evoluzione in corso del dibattito: il presupposto imprescindibile per autori domenicani come Giovanni, Pietro, Erveo e Durando è la concezione di Tommaso basata sulla relazione di adeguazione tra l'intelletto e la cosa conosciuta. Tuttavia, vi sono delle differenze evidenti. In primo luogo, i termini della relazione di adeguazione vengono ripensati o messi in discussione: al posto dell'intelletto, Giovanni pone l'atto d'intendere in rapporto con la cosa, mentre Erveo e Durando eliminano ogni riferimento al soggetto conoscente, sostenendo che i *relata* della relazione sono costituiti dalla cosa conosciuta nei suoi due modi di essere, fuori e dentro la mente. Sorgono, inoltre, nuovi interrogativi sulla verità dell'intelletto e delle cose. Riguardo all'intelletto, non è più sufficiente affermare che la verità esiste in esso, ma vi è il tentativo di specificare il modo in cui ciò avviene, secondo la distinzione tra 'esistenza soggettiva' e 'esistenza oggettiva'. La discussione sulle modalità di esistenza della verità secondo le categorie di '*esse subjective*' ed '*esse objective*' rappresenta il tratto forse più caratteristico del dibattito parigino sulla verità,

agli inizi del quattordicesimo secolo. Al contempo, si apre un dibattito sull'esistenza della verità nelle cose: se ciò sia possibile e in che misura, e secondo quali accezioni (ad esempio, formalmente, causalmente, o materialmente).

Come si giunge a una tale evoluzione del dibattito? Dalle concezioni esaminate nel corso del lavoro, emerge un cambiamento nell'orizzonte epistemico e ontologico, rispetto a quello del periodo di Tommaso. In particolare, si sta sviluppando una nuova ontologia riferita alla dimensione della cosa conosciuta, un'ontologia che assume l'esistenza di oggetti mentali ulteriori, non riducibili alla rappresentazione del fantasma o della specie intelligibile. Tale dimensione è presente in concezioni in cui la verità esprime un'adequazione: a essere adeguato alla cosa non sarà, allora, tanto il soggetto conoscente, quanto piuttosto la cosa che esiste in esso, come oggetto mentale. È questa la concezione di Erveo e Durando.

È possibile che lo sviluppo dell'ontologia nella direzione degli oggetti mentali e, più in generale, l'affinarsi di teorie sull'intenzionalità, abbia portato questi autori ad avvertire l'esigenza di collocare metafisicamente anche la verità stessa. Collocare la verità, quindi, nelle cose o nell'anima specificandone la modalità di esistenza, oggettiva o soggettiva. Per autori come Erveo e Durando, la verità consegue dalla cosa in quanto conosciuta nell'intelletto, ed è quindi un ente di ragione esistente nell'intelletto in modo oggettivo, e nella cosa stessa in quanto conosciuta. Giovanni e Pietro, in opposizione alla relazione di adeguazione incentrata sulla dimensione della cosa e non avvalendosi di un'ontologia degli oggetti mentali, pongono al centro della loro concezione il soggetto conoscente e i suoi atti: definiscono la verità un ente reale dotato di un essere soggettivo, e inerente nell'anima come nel suo soggetto. Questa nuova considerazione dei modi d'essere delle cose pone gli autori di fronte alla scelta di privilegiare il lato interno della conoscenza, formato da oggetti mentali corrispondenti a cose esterne, oppure privilegiare il lato per così dire esterno, ponendo in rapporto il soggetto conoscente con la cosa extramentale. Nel mio lavoro ho definito il primo approccio 'internalista', e il secondo 'esternalista'. Giovanni si situa a cavallo tra questi due approcci. Abbiamo ipotizzato che, con la scelta di non definire un'ontologia degli oggetti mentali, e di porre in relazione con la cosa direttamente i nostri atti, Giovanni intenda evidenziare non solo la relazione di corrispondenza, ma anche e soprattutto la capacità degli atti di conoscenza di tendere verso le cose e riferirsi a esse.

Come si può evincere da questo riepilogo dei punti cruciali e di novità che caratterizzano il dibattito parigino sulla verità all'inizio del quattordicesimo secolo, la concezione di Tommaso

rimane in gran parte sullo sfondo. Essa costituisce la base teorica a partire dalla quale gli autori successivi elaborano le proprie concezioni in linea con lo sviluppo di nuove questioni, terminologie e orizzonti teorici. Leggere e conoscere Tommaso non significa, quindi, recuperarlo appieno e imitarlo, bensì ripensarlo e aggiornarlo rispetto al contesto presente. Autori come Giovanni, Pietro ed Erveo possono essere considerati ‘tomisti’, nella misura in cui tutti hanno come punto di riferimento l’insegnamento di Tommaso, lo hanno studiato, insegnato, difendendone la possibilità di insegnamento all’interno dell’Università e, nel caso di Giovanni, vi è stata anche una difesa personale della figura di Tommaso, durante le fasi del suo processo di canonizzazione. Tuttavia, nonostante l’importanza del tema della verità trattato da Tommaso, questi autori tomisti si sono profondamente divisi. A partire dalla definizione di Tommaso di verità come ‘adeguazione tra la cosa e l’intelletto’, i tipi di adeguazione a cui si riferiscono Giovanni, Pietro, Erveo e Durando non sono definiti allo stesso modo, e hanno implicazioni opposte. Studiando le differenze tra le loro concezioni, è evidente che esse sono state sviluppate sulla base di posizioni ontologiche ed epistemologiche successive a Tommaso. Questi autori prendono le mosse dalla dottrina di Tommaso, per giungere a conclusioni teoriche che sono loro proprie, rispondono a precisi quesiti, e acquisiscono significato se considerate nel contesto in cui emergono, stimulate e arricchite dal dibattito in corso.

Appendice

La presente appendice contiene la trascrizione della *quaestio disputata* 31 di Giovanni di Napoli. La trascrizione è stata fatta sulla base dell'edizione del 1618 di Domenico Gravina, che è stata posta a confronto con il manoscritto Tortosa, Biblioteca Capitulare, 244. Gli interventi di modifica rispetto al manoscritto hanno riguardato soltanto la punteggiatura. L'edizione conserva infatti un testo molto corretto, e il confronto con il manoscritto non ha fatto emergere punti necessari di qualche intervento. Ho mantenuto la suddivisione in *puncta*, presente nell'edizione seicentina e segnalata nel manoscritto. Sebbene nella *quaestio* 31 non avvenga, nella maggior parte delle questioni disputate Giovanni dedica quello che è chiamato "primo punctum" alla spiegazione del significato dei termini che compaiono nel titolo della questione. Tale pratica è definita *declaratio* o *expositio terminorum*, ed è un tratto distintivo del genere letterario della *quaestio disputata* nell'ambiente bolognese, nel quattordicesimo secolo. Essendosi Giovanni formato a Bologna, la suddivisione tematica delle sue questioni disputate potrebbe costituire un esempio di quello stile bolognese che è stato ben descritto da Roberto Lambertini³²⁵. La trascrizione qui presentata è da considerarsi un testo di lavoro; in futuro, sarà certamente utile e necessario realizzare un'edizione critica della questione, cosa che non è stata possibile in questa sede.

³²⁵ Cfr. R. Lambertini, *Intentions in Fourteenth-Century Bologna: Jandun, Alnwick and the Mysterious "G"*, in *Medieval analyses in language and cognition: acts of the Symposium The Copenhagen School of Medieval Philosophy, January 10 - 13, 1996*, R. L. Friedman, S. Ebbesen, (edd.), Royal Danish Academy of Sciences and Letters, Copenhagen 1999, pp. 431-452.

Quaestio disputata XXXI

Ioannes de Neapoli, *Quaestiones disputatae*, in *Quaestiones Variae Parisiis Disputatae Solemnis Doctoris F. Ioannis De Neapoli Ord. Praed.*, D. Gravina (ed.), Vitalis, Napoli 1618, pp. 264-272.

/ 264 / Utrum veritas formaliter dicta se habeat ad intellectum subiective vel obiective.

Et primo videtur quod obiective, quia communiter dicitur quod ens et verum convertuntur. Sed ens se habet obiective ad intellectum, secundum enim Avicennam in *Metaphysica* sua, capitulo 5: “primum, quod cadit in conceptione intellectus est ens”. Ergo, et verum se habet obiective ad intellectum.

Praeterea, Augustinus dicit in libro 2 *Soliloquiorum*, capitulo 5: “Verum est id quod est”. Sed esse est subiective in re extra, obiective autem in intellectu. Ergo et veritas similiter. Nec potest dici quod Augustinus loquitur de veritate improprie dicta, quia qui diffinit proprie loquitur, et diffinitio proprie convenit diffinito.

Praeterea, omne quod est in anima, aut est figmentum purum, ut est chimaera, etc., aut est aliquid intentionale, ut universale, aut est aliquid reale, ut potentia, passio, etc. Sed non potest dici quod veritas sit figmentum, vel pure intentionale, quia veritas est finis realis scientiae speculativae, ut dicitur 2 *Metaphysicae*, t. 3, nec etiam potest dici, ut videtur, quod sit in anima sicut aliquid reale; omne enim tale, ut Philosophus docet 2 *Ethicorum*, vel est potentia, quod nullus diceret de veritate; vel est passio, quae cum sit in appetitu sensitivo tantum, qui non est capax veritatis, veritas dici non potest; vel est habitus, qui etiam, ut videtur, veritas dici non potest: habitus enim generatur ex multis actibus, veritas autem potest esse in uno tantum actu, ut de se patet. Ergo veritas non est in anima, sed in re extra.

Praeterea, respectus non relinquit fundamentum suum, sed est in eodem subiecto cum ipso. Sed verum, ut communiter dicitur, addit supra ens respectum cognoscibilitatis, sicut bonum appetibilitatis. Ergo veritas est in ente subiective, et non in intellectu.

Praeterea, id quod est obiecto ratio immutandi potentiam non est subiective in potentia, sed in ipso obiecto. Sed veritas videtur esse ratio ipsi enti immutandi potentiam intellectivam, cum, ut iam dictum est, verum videatur esse idem quod ens intelligibile. Ergo veritas est in

obiecto cognito subiective, et non in intellectu cognoscente.

Praeterea, sicut se habet bonitas et appetibilitas ad rem bonam et appetitam, sic se habet veritas et intelligibilitas ad rem veram et intellectam. Sed bonitas et appetibilitas est subiective in re extra bona. Ergo etc.

Praeterea, propter quod unumquodque, et illud magis. Sed conceptus videtur esse verus propter veritatem rei: ex eo enim quod res est vel non est, oratio dicitur vera vel falsa, ut dicitur in Praedicamentis. Ergo veritas per prius et magis est in re extra quam in intellectu.

Praeterea, si extrema sunt in aliquo, et medium videtur esse in eo; medium enim capit naturam extremorum. Sed verum est medium inter ens et bonum: primo nam secundum ordinem intellectus est ens, secundo verum, tertio bonum. Entitas autem et bonitas sunt in re extra: bonum enim et malum sunt in rebus, ut dicitur 6 Metaphysicae, t. 8. Ergo et veritas est in re extra subiective et non in intellectu.

Praeterea, idem non potest se habere obiective et subiective respectu eiusdem. Sed verum obiective se habet ad intellectum, est enim obiectum intellectus, ut communiter dicitur. Ergo non potest esse in intellectu subiective.

Praeterea, omnis relatio Dei ad creaturam est realiter in creatura et secundum rationem in Deo. Sed veritas quandam relationem adaequationis importare videtur: est enim adaequatio rei et intellectus. Ergo veritas qua res naturales dicuntur verae in ordine ad intellectum divinum est realiter in rebus et secundum rationem tantum in intellectu divino, et pari ratione veritas qua dicuntur verae res artificiales est realiter in rebus artificialibus et secundum rationem tantum in intellectu nostro. Sicut enim se habent res naturales ad intellectum divinum, sic et res artificiales ad intellectum nostrum. / 265 / Et confirmatur ratio, quia relatio omnis dependentiam quandam importare videtur, res autem naturales dependent ab intellectu divino et non ex converso; et similiter res artificiales ab intellectu nostro. Omnis autem res vel est naturalis vel artificialis. Ergo generaliter veritas dicendam est esse in rebus, non in intellectu.

Sed contra est quod Philosophus dicit 6 Metaphysicae, t. 8, quod verum et falsum sunt in intellectu, bonum autem et malum in rebus. Sed bonitas est subiective in re bona. Ergo et veritas est subiective in intellectu.

Respondeo. Ad evidentiam huius quaestionis quatuor facienda sunt. Primo, ponendae sunt tres opiniones quae sunt circa hanc quaestionem cum suis fundamentis, quas non credo esse veras, et improbandae. Secundo, ponenda est opinio quam credo esse veram, et approbandam. Tertio, ex hoc concludam duas conclusiones, quae sunt ad declarationem huius

quaestionis. Quarto, respondebitur ad fundamenta trium opinionum reprobatarum.

Primum punctum

Quantum ad primum horum sciendum est quod circa hanc quaestionem sunt tres opiniones quas, ut dixi, non credo esse veras.

Quidam enim dicunt quod veritas simpliciter et essentialiter est rei entitas quidditativa, secundum quam fertur ad intellectum obiective; veritas autem quae est in intellectu est veritas diminuta. Hoc autem probant tripliciter.

Primo sic. Unumquodque sicut se habet ad entitatem, sic et ad veritatem: eadem nam est dispositio rerum in esse et veritate, ut dicitur 2 Metaphysicae, t. 4. Sed entitas rei extra est entitas simpliciter respectu entitatis rei diminutae, quae est in anima subiective. Ergo etc.

Praeterea, perfectius est veritas in eo quod est verum quam in signo veri. Sed illud quod est in intellectu dicitur verum, quia est signum veritatis quae est in re extra. Ergo etc.

Praeterea, unumquodque perfectius est in ente absoluto quam in dependenti. Sed veritas est in re sicut in exemplari, in intellectu autem sicut in exemplato; exemplatum autem dependet ab exemplari et non ex converso. Ergo etc.

Sed haec opinio stare non potest propter tria. Primo, quia est contra Philosophum 5 et 6 Metaphysicae, ubi distinguit ens quod significat entitatem rei ab eo quod significat veritatem. Ergo differt entitas rei et veritas. Idem etiam Philosophus dicit expresse 6 Metaphysicae, t. 8, quod bonum et malum sunt in rebus, verum autem et falsum in mente. Nec potest responderi dicendo quod verum et falsum sunt in mente seu in intellectu sicut obiecta, seu obiective; sic enim sunt bonum et malum in appetitu, et per consequens in anima. Nec etiam potest dici quod Philosophus loquitur de veritate signi, seu de veritate diminuta, cum Philosophus loquatur de vero in genere, secundum quod ratione distinguitur contra bonum.

Praeterea, secundo, positivum non potest esse subiective in pura negatione seu privatione; sed veritas est aliquid positivum, sicut autem verum est ens esse, sic verum est non ens non esse: verum est etiam caecitatem esse in oculo et tenebram esse in aere; verum est etiam rosam esse pulcherrimum florem nulla rosa existente in rerum natura, sicut Augustinus dicit 4 super Genesim ad lit. c. 7, quod senarius numerus est vere numerus perfectus, etiam nullis rebus numeratis in rerum natura existentibus. Immo secundum eum ibi, etiam ab aeterno: omne autem verum aliqua veritate est verum. Ergo etc.

Et confirmatur ratio, quia eadem veritate est vera haec propositio “rosa est pulcherrimus flos” rosa existente in rerum natura et non existente.

Praeterea, tertio, communiter diffinitur veritas (et est diffinitio Isaac in libro de Diffinitionibus) quod veritas est adaequatio rei et intellectus; sed adaequatio est realiter et subiective in adaequato, sicut motio est in moto, ut dicitur 3 Physicorum, t. 19, non in movente, et sicut omnis relatio est realiter in dependente. Intellectus autem saltem noster, ut cognoscitivus, est adaequatus rebus, et res sunt adaequantes sibi intellectum nostrum, quia ex eo quod res est vel non est, ut iam allegatum est supra, oratio dicitur vera vel falsa. Ergo etc. Ad argumenta facta pro hac opinione respondebitur infra.

Secunda opinio est quod veritas nihil est aliud quam conformitas rei ad suum exemplar seu prototypum, quod secundum Papiam idem est quod principium seu principale. Secundum autem interpretationem idem videtur esse quod primum exemplar seu figura; dicitur enim a protos, quod est primum, et typus, quod est figura. Hoc autem probant per inductionem. Veritas nam rei naturalis videtur esse in conformitate quadam ad ideam intellectus divini, rei autem artificialis ad ideam intellectus artificis; veritas autem intellectus nostri videtur stare in conformitate ad rem extra; veritas autem orationis in conformitate ad conceptum nostrum, unde secundum hanc opinionem veritas nihil aliud est quam entitas rei cum respectu conformitatis / 266 / praedicto ad suum principium, et per consequens est subiective non in intellectu tantum, sed etiam in ente quocunque, secundum hanc opinionem.

Et videtur haec opinio posse approbari diffinitionem veritatis quam Augustinus ponit in libro de Vera Religione, c. 36, Veritas est summa similitudo principii, quae sine ulla dissimilitudine est; ex qua diffinitione videtur haec opinio ortum habuisse.

Sed nec haec opinio stare potest propter tria. Primo, quia veritas per prius et perfectius dicitur de veritate divini intellectus et divinae essentiae quam de veritate creata quacunque; divinus autem intellectus et divina essentia, et generaliter omnia divina, carent prototypo et exemplari. Ergo ratio veritatis communiter acceptae non consistit in conformitate ad suum prototypum seu principium. Sed dicet forte aliquis quod sicut veritas dicitur de creatura, ut de exemplato et principiato, sic dicitur de Deo, ut de exemplari et principio. Sed hoc nihil est, quia aut veritas proprie convenit Deo, et sic illa non est propria ratio veritatis, aut convenit ei solum, ut exemplari, et non proprie, et hoc est inconveniens dicere, quia sic veritas non vere diceretur de Deo, sicut nec lapideitas, quamvis in Deo sit exemplar lapidis.

Praeterea, secundo, veritas non minus invenitur in intellectu Angeli quam in nostro, immo magis et in utroque invenitur ratione conformitatis ad res intellectas, quia scilicet res sic intelliguntur sicut sunt, unde Philosophus dicit 5 Metaphysicae, t. 14, verum est esse quod est

et non esse quod non est; sed res intellectae non comparantur ad intellectum Angelicum, ut ad prototypum et exemplar, nec ex converso. Ergo etc. Si dicatur quod veritas intellectus Angelici consistit in conformitatem ad intellectum divinum, qui est eius prototypus, hoc nihil est, quia etiam bonitas et entitas Angeli et omnis entis creati consistit in conformitate ad entitatem et bonitatem divinam, nec tamen illa est propria ratio bonitatis et entitatis communiter acceptae, seu in quantum sunt talia, scilicet bonitas et entitas. Sed convenit eis in quantum sunt quaedam creata et participata, et similiter dicendum est in proposito.

Et confirmantur hae ambae rationes, quia, cum verum quod convenit rebus naturalibus, artificialibus et intellectui (de quo loquitur haec opinio) convertatur cum ente, sicut ratio entis convenit exemplari et exemplato, et ei quod respectu alicuius non est exemplar, nec exemplatum, sic et ratio veritatis convenit etiam divino intellectui et Deo ut principio, et intellectui nostro, cuius cognitio principiatur a rebus, et intellectui Angelico, qui nec est principium, nec principiatur a rebus. Unde incongrue veritatis ratio dicitur esse in conformitate ad suum principium seu exemplar. Ex quibus duabus rationibus patet quod illud quod dicunt quidam (quod veritas est relatio mensurati, vel quod dicunt alii, quod veritas est adaequatio passive accepta, seu habitudo intellectus ad rem intellectam, ut moti ad movens) est imperfecte dictum, nec verificatur nisi de veritate intellectus nostri, non autem de veritate intellectus divini vel angelici, ut de se patet, quae est perfectior veritas quam nostra. Sed bene potest dici, ut patebit per ea quae infra dicentur, quod veritas est conformitas et adaequatio intellectus ad rem, sive tamen intellectus sit adaequatus et conformatus rebus ab ipsis, ut in nobis, sive sit adaequans et conformans sibi res, ut in Deo, sive sit neutrum, sed ambo, scilicet intellectus et intelligibile, sint adaequata et conformata a tertio, ut in angelo.

Praeterea, tertio, si veritas consistit in conformitate ad suum principium et exemplar, quaero de illo exemplari et principio: aut est verum, et sic procederetur in infinitum in principiis et exemplaribus, aut non est verum, et hoc est contra Philosophum 2 Metaphysicae, tex. 4, ubi dicit quod sicut ignis, qui est aliis causa caloris, est calidissimus, sic principia veritatis aliorum debent esse verissima. Ad auctoritatem Augustini adductam pro hac opinione infra respondebitur.

Tertia opinio est quod veritas formaliter accepta est adaequatio seu conformitas rei, ut est quaedam res in se ad seipsam, ut intelligitur ab intellectu, sic quod res eadem bis accipitur. Uno modo secundum illud esse quod habet in rerum natura. Alio modo secundum illud quod de ea intelligitur: et quando inter haec duo est conformitas, sic quod res intelligitur ut est, seu est ut

intelligitur, tunc est veritas formaliter accepta, ut dicunt. Hoc autem sic probant. Philosophus 5 et 6 Metaphysicae distinguit ens secundum animam, quod dicit significare veritatem, ab ente reali, quod dividitur in decem genera, ex quo videtur relinqui quod veritas non dicat aliquid reale. Ergo non dicit aliquid realiter existens in anima, sed potius relationem quandam rei ad seipsam, ut est intellecta, quae relatio videtur esse ens rationis, et non reale, ut dicit haec opinio.

Sed haec opinio improbari potest quantum ad tria quae dicit. Et primo, quantum ad hoc quod veritas non est in anima subiective, sed obiective tantum. Hoc enim videtur esse contra Philosophum 6 Metaphysicae, t. 8, ubi docet quod bonum et malum sunt in rebus, verum autem et falsum sunt in anima; bonitas autem est subiective in re extra, quamvis sit obiective in anima. Ergo veritas est subiective in anima. Nec potest dici quod Philosophus loquitur de veritate signi, cum loquatur de vero communiter accepto secundum quod distinguitur contra bonum. / 267 /

Secundo, potest improbari quantum ad hoc quod dicit quod veritas non consistit in conformitate rei et intellectus, sed in conformitate rei ad seipsam. Intelligere enim cum sit actio manens in agente, ut dicitur 9 Metaphysicae, tex. 16, nihil reale ponit in re intellecta; unde et res intelligitur non per aliquem actum qui sit in ea, sed solum in intelligente. Idem ergo est dicere quod veritas consistit in conformitate rei, ut est quaedam res in se, ad eam, ut intelligitur ab intellectu, et dicere quod consistit in conformitate rei intellectae ad intellectum intelligentem, seu adaequatione, non quidem, ut ipse exponit, quod actus intelligendi sit talis ut res intellecta, sed quia intellectus per actum intelligendi apprehendit rem talem esse qualis est. Et tamen hoc secundum dictum ipse negat et improbat. Hoc enim est dicere quod veritas est rectitudo actus intelligendi, seu commensuratio intellectus ad rem intellectam, et utrumque dictum ipse improbat.

Tertio, potest haec opinio improbari quantum ad hoc quod dicit quod veritas est nomen secundae intentionis et non nomen rei. Communiter nam dicitur quod sicut bonum est quoddam verum, cum sit quoddam particulare intelligibile, sic verum est quoddam bonum, cum sit quoddam particulare appetibile; bonum autem et finis idem sunt, ut dicitur 2 Physicae, t. 31. Verum igitur est quoddam bonum et quidam finis, scilicet intellectus; non enim posset fingi cuius alterius, et maxime quantum ad scientias theoreticas. Unde dicit Philosophus 2 Metaphysicae, t. 3, quod finis theoriae est verum, practicae autem opus; et idem dicit in principio Ethicorum “Omnis ars et omnis doctrina bonum quoddam appetere videtur”. Sed nomen secundae intentionis non potest habere rationem finis et boni respectu alicuius realis; unde etiam secundum Philosophum in 3 Metaphysicae, t. 4, mathematica, quae abstrahunt a

motu, abstrahunt a ratione boni, unde dicit quod in mathematicis non est bonum. Ergo multo magis nomina secundarum intentionum non possunt habere rationem finis et boni. Responsio autem ad argumentum factum pro hac opinione infra ponetur.

Secundum punctum

Quantum autem ad secundum, his opinionibus dismissis, videtur dicendum quod sicut dicitur multipliciter esse sanitas in aliquo, sic et veritas. In aliquo enim dicitur esse sanitas, ut communiter dicitur, sicut in causa, ut in medicina; in aliquo autem sicut in signo, ut in urina; in aliquo vero ut in effecto, sicut in pulsu seu motu processivo; in aliquo tandem ut in subiecto, ut in animali. Sic et veritas in aliquo est ut in signo, et sic est in oratione vocali vel scripta; vox enim significat interiorem conceptum praesentibus, scriptura autem tempore vel loco absentibus. Unde dicitur oratio vel scriptura vera vel falsa, quae verum vel falsum conceptum significat.

In aliquo autem est sicut in causa, et sic est in rebus naturalibus respectu intellectus nostri: ex hoc enim quod res est vel non est, oratio etiam interius a nobis concepta dicitur vera vel falsa, ut dicitur in Praedicamentis. Omnis enim res quantum ad entitatem suam nata est facere quantum est ex se veram de se aestimationem, et quantum ad hoc dicitur vera. Sed multae res in quantum habent aliquam similitudinem quantum ad aliqua exteriora accidentia cum aliis rebus, natae sunt facere falsam de se aestimationem in intellectu nostro, qui ab exterioribus accidentibus cognitionem accipit, et quantum ad hoc dicuntur falsae, sicut aurichaleum dicitur falsum aurum, unde 5 Metaphysicae, t. 34, Philosophus dicit quod falsa dicuntur quae nata sunt apparere aut quae non sunt, aut qualia non sunt.

Tertio modo dicitur esse veritas in aliquo ut in effecto. Et quia omnis effectus secundum quod huiusmodi imitatur causam suam, haec veritas consistit in imitatione quadam, et talis veritas dicitur esse in rebus artificialibus, in quantum imitantur veritatem artis artificis, et per oppositum dicitur esse falsitas in eis, in quantum eam non imitantur, vel in quantum imitantur falsam artem alicuius artificis. Et similiter dicitur esse veritas in omnibus rebus naturalibus, in quantum imitantur veritatem secundum suam speciem et entitatem ideae, sive artis divini intellectus, et per oppositum dicitur esse una res falso alia, ut stannum falsum argentum, quod scilicet non habet speciem argenti secundum quam imitetur ideam argenti, quae est in intellectu divino.

Et de hac veritate loquendo potest verificari prima et secunda opinio; haec nam veritas est quidditas vel essentia rei, ut consistit in imitatione prototypi seu exemplaris sui, sive illud

exemplar sit in intellectu nostro quantum ad artificialia, sive in intellectu divino quantum ad naturalia. Et de hac veritate videtur loqui Augustinus in libro 2 de Soliloquiis cum dicit quod verum est id quod est, et in libro de Vera Religione, c. 36, dicit idem quod veritas est summa similitudo principii, quae sine ulla dissimilitudine est. Et Avicenna dicit quod veritas uniuscuiusque rei est proprietas sive esse quod stabilitum est ei. Et Anselmus dicit in Dialogo de Veritate, c. 12 quod veritas est rectitudo sola mente perceptibilis: rectum enim est quod concordat suo principio, quamvis prima definitio possit intelligi de veritate secundo modo dicta.

Quarto modo veritas est in aliquo formaliter, et sic est tantum in intellectu quo / 268 / cunque, scilicet divino, angelico, et humano. Et haec veritas nihil est aliud quam quaedam rectitudo seu perfectio actus intelligendi, prout scilicet intelligit res intellectus sicut sunt, ut hominem esse quod est etc. Et hoc expresse dicit frater Thomas super ultimo capitulo 6 Metaphysicae.

Quod autem veritas formaliter accepta non sit in re exteriori, sed solum in intellectu subiective, potest probari tripliciter.

Primo, quia sicut bonum est quoddam verum, sic verum est quoddam bonum, scilicet intellectus, ut communiter dicitur et supra declaratum est; est enim quoddam particulare appetibile ab intellectu naturali appetitu, ex quo possumus duo concludere. Et primum est quod veritas est formaliter in intellectu, bonum autem est subiective in eo quod dicitur esse bonum; bonum enim et malum sunt in rebus, ut dicitur 6 Metaphysicae. Secundum est quod veritas est perfectio quaedam intellectus; bonitas enim rei est eius perfectio, perfectio autem intellectus veritas dici non potest, nisi dicatur quod est vel actus intelligendi, quod non est verum quia contingit aliquid intelligere falsum, vel perfectio quaedam actus intelligendi, et hoc est verum sicut ex contra falsitas est eius defectus.

Praeterea, secundo, sicut illud est formaliter sanum in ordine ad quod omnia alia dicuntur sana, sic illud est formaliter verum in ordine ad quod omnia dicuntur vera. Sed huiusmodi est intellectus, ut supra declaratum est. Oratio enim, vel scriptura dicitur vera, quia est signum huius veritatis; res autem naturalis vel artificialis quia tanquam effectus imitatur hanc veritatem; quaedam autem dicuntur vera quia nata sunt facere de se veram aestimationem. Ergo etc.

Et confirmatur ratio, quia contrarium est de appetitu respectu boni et de intellectu respectu veri: appetitus enim dicitur bonus, quia est de bono, ut de virtute, etc. et non ex converso; non enim virtus est bona quia appetitur, vel quia est appetibilis a bono appetitu, sed secundum se,

ut de se patet. Sed ex contra, intellectus dicitur verus non propter veritatem rei, unde nec Philosophus dicit quod ex eo quod res vera est vel falsa, conceptus dicitur verus vel falsus, sed ex eo quod res est vel non est. Sed dicitur verus intellectus propter rectitudinem actus sui intelligendi, quia scilicet res recte intelligit, et per consequens dicitur verus secundum se formaliter; res autem dicuntur verae vel falsae propter aliquem ordinem ad intellectum, ut supra dictum est.

Praeterea, tertio, sicut bonum nominat illud ad quod terminatur appetitus, sic verum illud ad quod terminatur intellectus. Sed ut communiter dicitur actus intellectus perficitur per hoc quod intelligibile est in intellectu; actus autem appetitus per hoc quod appetens tendit et inclinatur in appetibile, cum appetitus sit quaedam tendentia et inclinatio appetentis in appetibile. Quamvis enim, sicut intelligibile est in intellectu intentionaliter per actum intelligendi, sic appetibile sit in appetitu per actum appetendi, et neutrum sit in neutro secundum suum esse reale; tamen processus intellectus sistit in cognoscente, et per consequens sistit in intellectu, et ibi perficitur. Nec quantum est ex inclinatione intellectus tendit vel inclinatur intelligens in rem extra in suo esse reali habendam. Sufficit enim intelligenti secundum quod huiusmodi habere rem, ut intellectam, seu ipsam intelligere, quod idem est; sed processus appetitus non sistit in ipso appetitu, quia actus appetitus est inclinatio quaedam appetentis in appetibile in suo esse reali extra obtinendum, unde sistit in re extra. Non enim sufficit appetenti rem appetere, seu habere eam ut appetitam, sed ulterius per ipsum appetere tendit et inclinatur ad eam realiter obtinendam. Sic quod primo intelligendum est quod appetibile est in appetitu secundum quandam intentionalem existentiam, ut expositum est; et tandem appetens tendit per appetere in appetibile secundum suum esse reale obtinendum. Ergo verum est in intellectu, bonum autem in re extra, ut etiam dicitur 6 Metaphysicae, t. 8. Patet ergo quod veritas importat formaliter rectitudinem, seu perfectionem actus intelligendi cuiuscunque intellectus, scilicet vel creati vel increati, secundum quam actus intelligendi est conformis rei intellectae, non quidem quantum ad esse reale, ut scilicet sit talis actus intelligendi qualis est res, sed quantum ad hoc quod per actum intelligendi res talis apprehenditur qualis est. Et haec de secundo principali.

Tertium punctum

Quantum autem ad tertium, ex hac determinatione tres conclusiones possumus elicere.

Et prima est quod cum praedicta conformitas, adaequatio, perfectio, seu rectitudo actus cognoscendi, quae est formaliter veritas, possit esse sensus ad sensibile, sicut intellectus ad intelligibile (sentimus enim sensibile sicuti est), veritas etiam formaliter accepta est in sensu

sicut in intellectu, et in intellectu etiam ipsius quod quid est, seu in simplicium intelligentia eodem modo. Unde Philosophus dicit 3 de Anima quod sicut sensus propriorum sensibilibus semper sunt veri, sic et intellectus ipsius quod quid est; sed quodam singulari modo veritas est / 269 / in intellectu componente et dividente, scilicet sicut cognitum in cognoscente: quando enim intellectus iudicat rem sic se habere ut ipse cognoscit seu apprehendit de ea, tunc primo cognoscit veritatem, et hoc est componere et dividere. Hoc enim importat omnis oratio, quod scilicet sic sit in re extra sicut intellectus apprehendit, ut patet intuiti; conformitas ergo, seu rectitudo praedicta, quae est veritas formaliter, potest esse subiective in omni potentia cognoscitiva, sed ut apprehensa, seu obiective, solum est in intellectu componente et dividente. Et sic loquitur Philosophus 3 de Anima et 6 Metaphysicae, ubi dicit quod verum et falsum est solum in intellectu componente et dividente.

Secunda conclusio est quasi quaedam declaratio omnium praedictorum, scilicet quid est veritas et in quo. Veritas enim formaliter accepta est vel actus intelligendi cum perfectione quadam, seu rectitudine, quae perfectio et rectitudo consistit in adaequatione quadam et conformitate ad rem intellectam, ut expositum est; vel ipse respectus conformitatis, sive talis respectus sit realis propter realem dependentiam, ut in rebus, sive non, sed solum secundum rationem, ut in Deo et in angelo, quorum intellectiones a rebus intellectis non dependent. Nihilominus hoc non obstante in intellectu Dei vel angeli est realis conformitas ad res intellectas, et per consequens veritas. Sicut quamvis in Deo non sit realis respectus dominii, est tamen in eo reale dominium. Magis autem videtur dicendum quod veritas dicit ipsum actum intelligendi cum respectu praedicto, quam quod dicat solum ipsum respectum, tum quia veritas non videtur esse nomen respectus, sed absoluti cum respectu, tum quia communiter dicitur simile de vero, prout dicitur de obiecto, quod scilicet significat ens cum respectu cognoscibilitatis, non solum ipsum respectum.

Haec autem conformitas quae est formaliter veritas est septem modis in aliquo. Primo modo, sicut in fundamento in actu cognoscendi quocunque. Secundo modo, sicut in subiecto in quacunque potentia cognoscitiva. Tertio modo, sicut cognitum in cognoscente, et sic est solum in intellectu componente et dividente. Quarto modo, sicut in signo, et sic est in oratione et scriptura. Quinto modo, sicut in causa respectu veritatis quae est in intellectu nostro, et sic est in rebus extra quantum scilicet ad earum entitatem, quia ex eo quod res est vel non est conceptus noster dicitur verus vel falsus. Sexto modo, est in aliquo sicut in effecto, et sic est in rebus naturalibus respectu intellectus divini, et in rebus artificialibus respectu intellectus nostri.

Septimo modo, veritas est in aliquo solum secundum nostrum modum intelligendi, non secundum rem, et sic est in obiecto quod vere intelligitur.

Ad cuius evidentiam sciendum est quod cum respectus non relinquat suum fundamentum, sic imaginandum est de veritate, sicut de actu intelligendi: actus autem intelligendi, quamvis secundum rei veritatem sit solum in cognoscente, est enim actio manens in agente, ut dicitur 9 Metaphysicae, t. 16, tamen secundum nostrum modum intelligendi videtur esse in obiecto extra. Et hoc propter duo. Primo, quia ex actionibus transeuntibus in exteriorem materiam, tanquam ex nobis magis notis oportet quod intelligamus actiones manentes in agente, tanquam minus notas nobis; res autem ad quam terminatur actio transiens est actionis subiectum, ut Philosophus dicit 3 Physicorum. Et secundum quod Auctor Sex Principiorum, c. de Actione, actio est secundum quam in id quod subiicitur agere dicimur. Ergo et res intellecta, secundum quod huiusmodi, cum ad seipsam secundum quod huiusmodi, secundum nostrum modum intelligendi, intelligatur terminari actus intelligendi, poterit dici secundum nostrum modum intelligendi subiectum actus praedicti. Secundo propter modum significandi, qui consequitur modum intelligendi: sicut nam dicimus aerem illuminatum et aquam calefactam passive, sic et rem intellectam; illuminatio autem et calefactio sunt subiective in aere et in aqua. Ergo et actus intelligendi est in re intellecta, secundum quod huiusmodi secundum nostrum modum intelligendi. Veritas ergo, quae est quaedam perfectio actus intelligendi, quamvis realiter non sit formaliter nisi in cognoscente, tamen secundum nostrum modum intelligendi est etiam in obiecto cognito.

Tertia conclusio est quod ex hoc etiam patet quod non est verum quod quidam dicunt, quod veritas est conformitas intellectus ad rem et rei ad intellectum, sic quod secundum eos veritas est formaliter <in> utrobique, scilicet in re et in intellectu. Quamvis enim conformitas sit realiter rei ad intellectum, sicut ex converso, tamen, ut probatum est per tres rationes, solum conformitas intellectus ad rem est veritas formaliter dicta, et non conformitas rei ad intellectum, et per consequens veritas est formaliter in intellectu tantum, non autem in re extra.

Hanc tamen opinionem per unam rationem sic probant. In iis quae referuntur ad invicem secundum relationem super veritatem fundatam, utrumque refertur ad aliud secundum idem nomen, et per consequens relatio talis est subiective in utroque termino, ut patet de similitudine et aequalitate. Sed veritas est huiusmodi relatio, cum dicat conformitatem intellectus et rei. Ergo etc.

Sed ad hoc dicendum est quod confor / 270 / mitas quae est relatio fundata super veritatem

est realiter in utroque, scilicet in intellectu et in re intellecta, et secundum idem nomen huius relationis utrumque refertur ad utrumque: intellectus enim est conformis rei intellectae, et ex converso. Sed non quaelibet conformitas est veritas, utpote conformitas duorum lapidum, sed solum conformitas rei et intellectus; nec etiam quaelibet talis, sed solum intellectus ad rem est veritas formaliter accepta, non autem conformitas rei ad intellectum, ut supra probatum est. Nec hoc est inconveniens dicere, quia enim relatio conformitatis habet aliud fundamentum in cognoscente quam in cognito, non est mirum si ex fundamento habet speciale nomen et specialem quandam rationem, secundum quam non est in cognito: sicut aestimativa naturalis habet speciale nomen in homine propter speciale subiectum, quod est anima rationalis, et dicitur ratio particularis, secundum quod nomen non est in brutis, quamvis sit in eis aestimativa naturalis, ut communiter dicitur. Et sicut similitudo est realiter in exemplari et imagine, et tamen in exemplari dicitur exemplaritas, non autem in exemplato, sed solum imago, et ex converso, in exemplato dicitur imago, non autem in exemplari.

Et si dicatur quod non est simile, quia nomen exemplaritatis praeter respectum similitudinis dicit respectum causalitatis, qui non est in imagine, et ex converso nomen imaginis dicit respectum causali, qui non est in exemplari, dicendum quod est per omnia simile: quia sicut in exemplari sunt quatuor, scilicet subiectum, ut cuprum, lignum, etc., fundamentum scilicet figura, et duplex praedictus respectus, sic et veritas habet pro subiecto intellectum, et pro fundamento actum cognoscendi, et duplicem respectum etiam includit: unum quasi praesuppositive, qui scilicet est actus cognoscendi ad cognitum, et alium significative scilicet conformitatis actus praedicti ad obiectum, et differt primus respectus a secundo cum possit esse sine eo; contingit enim aliquid intelligere falsum. Unde si in obiecto non est actus intelligendi, qui est fundamentum, nec respectus qui est actus ad obiectum, non est mirum si in eo non est veritas formaliter, quamvis sit in eo realiter conformitas.

Vel dicendum brevius et forte melius quod, ut supra probatum est, veritas non solum dicit respectum conformitatis, sed etiam actum cognoscendi cum tali respectu; hic autem actus non est vere in obiecto, propter quod non est in eo veritas formaliter, quamvis sit in eo formaliter conformitas ad intellectum. Et haec de tertio principali.

Quartum punctum

Quantum autem ad quartum, respondendum est ad argumenta facta pro opinionibus improbatis.

Et ad primum factum pro prima opinione dicendum quod, sicut unumquodque se habet

ad entitatem, sic se habet ad veritatem causaliter vel effective dictam, non autem formaliter, ut per supradicta patet: haec nam veritas differt a rei entitate, et sic etiam exponendum est illud Philosophi, eadem est dispositio rerum in esse et veritate, scilicet de veritate quae est in rebus, non autem de veritate formaliter dicta.

Vel potest dici quod, sicut supra declaratum est, sicut cognitio secundum rem est in cognoscente tantum, secundum autem nostrum modum intelligendi in cognoscibili, quia videtur secundum nostrum modum intelligendi ad cognoscibile terminari, sic et veritas quae dicit rectitudinem cognitionis est realiter in cognoscente, sed secundum nostrum modum intelligendi in cognoscibili; et sic veritas non est aliud quam entitas rei, ut est cognoscibilis et conformabilis intellectui. Et quia sicut res se habet ad entitatem, sic se habet ad cognoscibilitatem – maxime enim entia sunt maxime cognoscibilia, et minima minime, et ea quae sunt medio modo sunt medio modo cognoscibilia (eadem enim, ut communiter dicitur, sunt principia essendi et cognoscendi, scilicet passive, idest quibus quantum est ex se res cognoscitur) – idcirco dicitur quod res sicut se habet ad esse, sic se habet ad veritatem, seu quod eadem est dispositio rerum in esse et veritate. Non autem intelligendum est hoc eo modo, quo dicebatur in arguendo.

Ad secundum factum pro eadem opinione dicendum quod illud quod est in intellectu est signum veri, quod dicitur verum causaliter, effective, et obiective, ut expositum est. Sed non est signum eius quod est formaliter verum; immo illud quod est in intellectu est verum formaliter, sed sic est signum veri oratio voce prolata vel scripta.

Ad tertium adductum pro eadem opinione dicendum quod veritas intellectus divini et angelici non dependet nec exemplatur a rebus, sed ex converso res exemplantur et dependent ab intellectu divino; veritas autem angelici intellectus a veritate intellectus divini; veritas autem intellectus nostri non exemplatur, sed dependet sicut a causa analogia, et non principali, sed secundaria a rerum entitate, non ab earum veritate. Nec sequitur quod propter hoc sit / 271 / minus formaliter et perfecte veritas in intellectu nostro quam in rebus, sicut nec sanitas est minus formaliter in animali quam in medicina, quae est causa analogia, et secundaria, non principalis sanitatis animalis.

Ad illud autem quod adducebatur pro secunda opinione dicendum quod illa inductio, per quam probat intentum suum, est insufficiens, quia non extendit se ad veritatem divinam et angelicam, ut per duas rationes primas adductas contra illam opinionem supra declaratum est. Et ad auctoritatem Augustini, quae pro eadem opinione adducebatur, dicendum quod Augustinus diffinit ibi veritatem, ut communiter dicitur, non simpliciter, sed secundum quod

appropriatur Filio. Vel dicendum quod Augustinus diffinit ibi veritatem non simpliciter et formaliter, sed secundum quod attribuitur rebus naturalibus in ordine ad intellectum divinum, qui est earum principium.

Ad illud autem quod adducebatur pro tertia opinione, potest responderi tripliciter. Primo dicendo quod sicut lapis dicitur habere esse reale extra animam, et in anima esse non reale, quia species lapidis, quae est in anima, licet sit quaedam res in se, alias esset nihil, non tamen est res quae est lapis; sic et Philosophus distinguit ens reale quod dividitur in decem Praedicamenta ab esse quod significat veritatem, non quia veritas formaliter accepta non sit res alicuius generis, sed quia veritas, quae est de re alicuius generis, puta substantiae, non est illa res, nisi forte per accidens, cum intellectus reflectitur ad cognoscendam rem illam, quae est veritas, et tunc etiam differt non solum ratione, sed etiam realiter, sicut obiectum et actus, seu actus conditio. Vel dicendum secundo quod quia aliqua habent esse quod significat veritatem, non autem dicunt rem alicuius generis, ut caecitatem esse in oculo, tenebram in aere, etc. Idcirco distinguit Philosophus esse quod significat verum ab eo quod dividitur in decem genera; quamvis enim veritas talium sit res alicuius generis, tamen talia quae dicuntur vera obiective non dicunt rem alicuius generis, cum dicant puram negationem, seu privationem.

Vel dicendum tertio quod veritas formaliter dicta est in anima res quaedam alicuius generis, sed eadem veritas, ut est in obiecto secundum nostrum modum intelligendi, non est res aliqua alicuius generis, secundum quod huiusmodi, cum non sit in eo realiter. Et haec de quarto principali, et de toto.

Ad primum ergo factum in oppositum dicendum quod ens et verum causaliter, effective, et obiective acceptum convertuntur, cum sint idem subiecto; verum autem formaliter acceptum, quod est in intellectu, convertitur cum ente, sicut manifestatum cum manifesto, ut communiter dicitur, et hoc totum supra declaratum est.

Ad secundum dicendum eodem modo, quod Augustinus non intendit ibi diffinire verum formaliter dictum, sed causaliter, effective et obiective dictum. Et vero sic accepto illa diffinitio proprie convenit, et non metaphorice. Nec est inconueniens aliquid metaphorice dictum proprie diffiniri, sicut si aliquis diceret quod sanitas medicinae est virtus causativa sanitatis.

Ad tertium dicendum quod veritas non est aliquid fictum vel intentionale, sed est aliquid reale, ut supra probatum est, in anima existens; non quidem quod sit animae potentia, habitus, vel passio, ut dicebatur in arguendo, sed est ipse actus cognoscendi cum rectitudine et conformitate ad cognoscibile, vel ipse respectus conformitatis ipsius actus ad obiectum, ut supra

declaratum est. Philosophus autem in textu allegato non intendit simpliciter enumerare omnia quae sunt in anima, cum praeter illa tria sit in ea sua essentia, actus intelligendi, et multa talia, sed intendit solum enumerare illa quae sunt principia in nobis alicuius operationis. Et hac sunt solum illa tria: aliquando enim homo agit ex passione, puta ex ira; aliquando ex habitu, sicut quando homo operatur ex arte; quandoque vero ex nuda potentia, sicut quando homo incipit operari ante acquisitionem habitus.

Ad quartum dicendum quod respectus cognoscibilitatis non relinquit suum fundamentum, quod est entitas rei, sed est in eodem subiecto cum ipso, scilicet in obiecto cognito; sed talis respectus non est veritas formaliter accepta, sed potius ipse actus cognoscendi cum respectu conformitatis ad cognoscibile, seu ipse respectus conformitatis actus ad obiectum, ut supra declaratum est. Illud autem dictum commune, quod verum addit supra ens respectum cognoscibilitatis, intelligendum est de vero non formaliter dicto, sed de vero obiective dicto, eo modo quo veritas dicitur esse in aliquo non sicut in subiecto, sed sicut in obiecto, ut supra declaratum est.

Ad quintum dicendum per interemptionem minoris. Veritas enim formaliter accepta, cum sit subiective in intellectu, non est ratio ipsi obiecto immutandi cognoscitivam potentiam; veritas etiam accepta obiective non est ratio ipsi obiecto immutandi potentiam, sed potius est quidam respectus, saltem secundum rationem, qui consequitur obiectum ex hoc quod recte cognoscitur a cognoscente. Ratio autem quae est obiecto immutandi potentiam secundum / 272 / ordinem intelligendi praeintelligitur ipsi actui cognitionis.

Ad sextum dicendum quod non est simile de bonitate formaliter accepta et de veritate, cum bonitas sit in re extra, veritas autem in intellectu, ut superius declaratum est. Veritas autem obiective accepta sic se habet ad rem veram, sicut bonitas formaliter accepta ad rem bonam. Unde de tali veritate loquendo comparatio illa habet veritatem.

Ad septimum dicendum quo conceptus dicitur verus vel falsus non propter veritatem vel falsitatem rei, sed propter eius entitatem vel non entitatem, propter quod Philosophus non dicit ex eo quod res est vera vel falsa, etc., sed ex eo quod res est vel non est, ut superius declaratum est.

Ad octavum dicendum per interemptionem maioris: possunt enim extrema esse in aliquo, ut albedo et nigredo in superficie, absque hoc quod in eo sit medium. Et praeterea quamvis sit quidam ordo inter haec nomina, ens, verum et bonum, non tamen verum debet dici proprie medium inter illa, nisi forte solum quantum ad talem ordinem; unde non oportet dicere quod sit

subiective in eo in quo sunt illa duo, sicut nec quantitas est subiective in angelo, in quo est substantia et qualitas, inter quae duo secundum ordinem praedicamentorum videtur esse media quantitas, et simile posset declarari per multa alia exempla.

Ad nonum dicendum quod verum formaliter acceptum se habet ad intellectum subiective et non obiective, nisi forte in actu reflexo, et hoc est per accidens. Unde non est idem verum quod subiective se habet ad intellectum et obiective. Vel dicendum per interemptionem maioris: idem enim potest se habere ad intellectum subiective et obiective, ut cum intellectus intelligit actum suum, seu speciem intelligibilem, seu verbum, seu aliquid huiusmodi.

Ad decimum et ultimum dicendum quod, quamvis relatio conformitatis rerum naturalium ad intellectum divinum, vel artificialium ad nostrum, sit realiter in rebus propter realem dependentiam ipsarum et solum secundum rationem in intellectu divino vel nostro, quia a rebus talibus non dependet, tamen conformitas est realiter in intellectu nostro ad res artificiales et etiam in intellectu divino ad res naturales, sicut et in Deo est reale dominium respectu creaturae, propter quod est realiter dominus, quamvis in eo sit solum secundum rationem respectus dominii, ut superius declaratum est. Et haec conformitas est veritas formaliter accepta, non autem conformitas rerum ad intellectum, ut superius dictum est, sed talis conformitas debet dici veritas effective accepta, non formaliter.

Bibliografia

Manoscritti

Tortosa, Biblioteca Capitular, ms. 244 [Ioannes de Neapoli, *Quodlibeta et Quaestiones disputatae*]

Napoli, Biblioteca Nazionale, ms. VIII.B.28 8 [Ioannes de Neapoli, *Quodlibeta*]

Parigi, Bibliothèque Mazarine, ms. 898, ff. 211rb-215ra [Petrus de Palude, *In Sententias I-IV*, I, d. 19, q. 3]

Fonti primarie

Aegidius Romanus, *In I Sententiarum*, Octaviani Scoti (ed.), Venezia 1521

Aegidius Romanus, *Quodlibeta* 4, 6, in *Quodlibeta*, Hieronymi Nempaei (ed.), Lovanio 1646

Anselmus Cantuariensis, *De veritate*, in S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi *Opera Omnia*, t. I, Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 1984

Aristoteles, *De anima*, 3, in *L'anima*, G. Movia (a cura di), Bompiani, Milano 2001

Aristoteles, *Metaphysica*, 6, in *Metafisica*, G. Reale (a cura di), Bompiani, Milano 2004

Avicenna, *Metaphysica*, 5, in *Avicennae perhypatetici philosophi ac medicorum facile primi opera*, ed. Venezia 1508

Durandus de Sancto Porciano, *In sententias theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri quatuor*, I, d. 19, q. 5, apud Gasparem a Portonaris, Lione 1560

Godefridus de Fontibus, *Quodlibet* 6, in *Les Quodlibets cinq, six et sept*, M. De Wulf, J. Hoffmans (edd.), Institut Supérieur de Philosophie de l'Université, Lovanio 1914

- Hervaeus Natalis, *Quodlibet* 3, q. 1, in *Hervei Natalis Britonis Quodlibeta Hervaei subtilissima Hervaei Natalis Britonis theologi acutissimi quodlibeta undecim cum octo ipsius profundissimis tractatibus*, per Georgium Arrivabenum, Venezia 1513 (rep. Ridgewood, NJ, Gregg Press, 1966)
- Hervaeus Natalis, *In quatuor Libros Sententiarum*, I, d. 19, q. 3, in *Hervei Natalis Britonis In quatuor Libros sententiarum Commentaria quibus adiectus est eiusdem auctoris Tractatus de potestate Papae*, apud viduam Dyonisii Moreau & Dyonisium Moreau filium, Parigi 1647 (rep. Farnborough Hants, Gregg Press, 1966)
- Ioannes de Neapoli, *Quaestiones disputatae*, in *Quaestiones Variiae Parisiis Disputatae Solemnis Doctoris F. Ioannis De Neapoli Ord. Praed.*, D. Gravina (ed.), Vitalis, Napoli 1618
- Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, in *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. IV, Ex Typographia Polyglotta S. C. De Propaganda Fide, Roma 1888
- Thomas de Aquino, *Summa contra Gentiles*, in *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. XIII, Ex Typographia Polyglotta S. C. De Propaganda Fide, Roma 1918
- Thomas de Aquino, *Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, in *S. Thomae Aquinatis Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, R. P. Mandonnet (a cura di), t. I, Lethielleux, Parigi 1929
- Thomas de Aquino, *Sententia libri Metaphysicae*, in *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, R. Spiazzi, Marietti, Torino-Roma 1964
- Thomas de Aquino, *Quaestiones disputatae de anima*, in *Quaestiones disputatae. Volumen II*, P. Bazzi, M. Calcaterra, T. S. Centi, E. Odetto, P. M. Pession (a cura di), Marietti, Roma 1965
- Thomas de Aquino, *Quaestiones disputatae de potentia*, in *Quaestiones disputatae. Volumen II*, P. Bazzi, M. Calcaterra, T. S. Centi, E. Odetto, P. M. Pession (a cura di), Marietti, Roma 1965
- Thomas de Aquino, *Sententia Libri Ethichorum*, 10, 6, in *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. XXLVII, vol. II, Ad Sanctae Sabinae, Roma 1969
- Thomas de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, in *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. XXII, vol. I, fasc. II, Ad Sanctae Sabinae, Roma 1970

Thomas de Aquino, *De ente et essentia*, in *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. XLIII, Ad Sanctae Sabinae, Roma 1976

Thomas de Aquino, *Expositio libri Peryermeneias*, in *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. I (1), Vrin, Roma-Parigi 1989

Thomas de Aquino, *Expositio libri Posteriorum*, in *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. I (2), Vrin, Roma-Parigi 1989

Fonti secondarie

J. A. Aertsen, *Medieval Reflections on Truth. Adaequatio rei et intellectus*, VU Boekhandel, Amsterdam 1984

J. A. Aertsen, *Truth as Transcendental in Thomas Aquinas*, in «Topoi», 11, 1992, pp. 159-171

J. A. Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Brill, Leida-New York-Colonia 1996

F. Amerini, *Realism and Intentionality: Hervaeus Natalis, Peter Aureoli, and William Ockham in Discussion*, in *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, S. F. Brown, T. Kobusch, T. Dewender (edd.), Brill, Leida-Boston 2009, pp. 239-260

F. Amerini, *Tommaso d'Aquino, la verità e il Medioevo*, in «Annali del Dipartimento di Filosofia (Nuova Serie)», 15, 2009, pp. 35-63

F. Amerini (a cura di), *Later Medieval Perspectives on Intentionality*, in «Quaestio», 10, 2010

F. Amerini, *The Reception of Thomas Aquinas' Philosophy in the Dominican Studia of the Roman Province in the Fourteenth Century*, in *Philosophy and Theology in the Studia of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts*, K. Emery, Jr., W.J. Courtenay, S.M. Metzger (edd.), 2012, pp. 139-164

- F. Amerini, *Tommaso d'Aquino e l'intenzionalità*, ETS, Pisa 2013
- F. Amerini, *Thomas Aquinas and Hervaeus Natalis on First and Second Intentionality*, in «Topoi», 41, 2022, pp. 159-169
- E. Bayerri-Bertomeu, *Los códices medievales de la Catedral de Tortosa*, Porter-Libros, Barcellona 1962
- B. C. Bazán, *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*, Brepols, Turnhout 1985
- M. T. Beonio Brocchieri Fumagalli, *Durando di S. Porziano. Elementi filosofici della terza redazione del Commento alle Sentenze*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1969
- J. Beumer, *Die Kritik des Johannes von Neapel O.P. an der Subalternationslehre des hl. Thomas von Aquin*, in «Gregorianum», 37 (2), 1956, pp. 261-270
- P. Biller, *Introduction: John of Naples, Quodlibets, and Medieval Theological Concern with the Body*, in *Medieval Theology and the Natural Body*, P. Biller, A. J. Minnis (edd.), York Medieval Press, Woodbridge 1997, pp. 3-12
- C. Bolyard, *Medieval Epistemology: Augustine, Aquinas, and Ockham*, in *Epistemology: the Key Thinkers*, S. C. Hetherington (ed.), Continuum, New York 2012, pp. 99-123
- F. Bottin, *Filosofia medievale della mente*, Il Poligrafo, Padova 2005
- J. P. Boyer, *Les Baux et le modèle royal: une oraison funèbre de Jean Regina de Naples (1334)*, in «Provence Historique», 181, 1995, pp. 427-452
- C. Briggs, P. Eardley, *A Companion to Giles of Rome*, Brill, Leida-Boston 2016

- C. Brouwer, *How Did Robert Grosseteste and Thomas Aquinas Read Anselm's Definition of Truth?*, in *Anselm of Canterbury: Communities, Contemporaries and Criticism*, G. Gasper, M. Healy-Varley, G. Younge (edd.), Brill, Leida-Boston 2021, pp. 199-215
- J. E. Brower, S. Brower-Toland, *Aquinas on Mental Representation: Concepts and Intentionality*, in «The Philosophical Review», 117 (2), 2008, pp. 193-243
- D. Burr, *The Correctorium Controversy and the Origins of the Usus Pauper Controversy*, in «Speculum», 60 (2), 1985, pp. 331-342
- M. Cameron, *Truth in the Middle Ages*, in *The Oxford Handbook of Truth*, M. Glanzberg (ed.), Oxford University Press, Oxford 2018, pp. 50-74
- F. Canaccini, *Giovanni Regina: A Theologian at the Court of King Robert in Naples During Boccaccio's Time*, in «Heliotropia», 15, 2018, pp. 161-172
- R. Cessario O.P., *A Short History of Thomism*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2003
- B. Coffey, *The Notion of Order according to St. Thomas Aquinas*, in «The Modern Schoolman», 27, 1949, pp. 1-18
- A. Colli, *Tommaso prima del tomismo. Annotazioni per un'edizione critica della Lectura Thomasina (II Libro)*, in «Divus Thomas», 120 (2), 2017, pp. 163-194
- A. D. Conti, *Intelletto ed astrazione nella teoria della conoscenza di Egidio Romano*, in «Bollettino dell'istituto storico italiano per il medio evo», 95, 1989, pp. 123-164
- A. D. Conti, *Conoscenza e verità in Egidio Romano*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 3, 1992, pp. 305-361
- A. D. Conti, *Esistenza e verità: forme e strutture del reale in Paolo Veneto e nel pensiero filosofico del tardo medioevo*, Istituto storico italiano per il Medio Evo, Roma 1996

- A. D. Conti, *Second Intentions in the Late Middle Ages*, in *Medieval analyses in language and cognition: acts of the Symposium The Copenhagen School of Medieval Philosophy, January 10 - 13, 1996*, R. L. Friedman, S. Ebbesen, (edd.), Royal Danish Academy of Sciences and Letters, Copenhagen 1999, pp. 453-472
- A. D. Conti, *Giles of Rome's Questions on the Metaphysics*, in *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, G. Galluzzo, F. Amerini (edd.), Brill, Boston 2013, pp. 255-276
- A. Côté, *L'objet et la cause de la connaissance selon Godefroid de Fontaines*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 54 (3), 2007, pp. 409–29
- W. J. Courtenay, *Schools and Scholars in Fourteenth-Century England*, Princeton University Press, Princeton-New Jersey 1987
- W. J. Courtenay, *Parisian Scholars in the Early Fourteenth Century: A Social Portrait*, Cambridge University Press, Cambridge 1999
- W. J. Courtenay, *Academic Formation and Careers of Mendicant Friars: A Regional Approach*, in *Studio e studia: le scuole degli Ordini mendicanti tra XIII e XIV secolo: atti del XXIX Convegno internazionale, Assisi, 11-13 ottobre 2001*, Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo, Spoleto 2002, pp. 199-217
- W. J. Courtenay, *Durand in His Educational and Intellectual Context*, in *Durand of Saint- Pourçain and His Sentences Commentary: Historical, Philosophical, and Theological Issues*, A. Speer, F. Retucci, T. Jeschke, G. Guldentops (edd.), Peeters, Lovanio 2014, pp. 13-34
- R. Creytens, *Autour de la littérature des correctoires*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», 12, 1942, pp. 313-330
- M. David, *The Correspondence Theory of Truth*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2022 Edition)*, E. N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/truth-correspondence/>

- A. de Guimarães, *Hervé Noël (†1323). Etude biographiques*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», 8, 1938, pp. 5-81
- L. M. de Rijk, *Critical Edition with a Study on the Medieval Intentionality Debate up to ca. 1350*, in *Giraldus Odonis OFM Opera philosophica*, vol 2: *De intentionibus*, L. M. de Rijk (ed.), Brill, Leida-Boston 2005, pp. 19-372
- M. De Wulf, *Un théologien-philosophe du XIIIe siècle. Étude sur la vie, les oeuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines*, Hayez, Bruxelles 1904
- J. Decorte, *Giles of Rome and Henry of Ghent on the Reality of Real Relation*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 7, 1996, pp. 183-211
- F. Del Punta, S. Donati, C. Luna, *Egidio Romano*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 42, Roma 1993, pp. 319-341
- L. Dewan, “*Obiectum*”. *Notes on the Invention of a Word*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 48, 1981, pp. 37-96
- L. Dewan, *St. Thomas's Successive Discussions of the Nature of Truth*, in ‘Sanctus Thomas de Aquino Doctor hodiernae Humanitatis’. *Miscellanea offerta dalla Società Internazionale Tommaso d'Aquino al suo direttore prof. Abelardo Lobato, O.P. per il suo LXX gentiliaco*, D. Ols (ed.), Libreria editrice vaticana, Roma 1995, pp. 153-168
- L. Dewan, *A Note on Metaphysics and Truth*, in «Doctor Communis. Nova Series» 2, 2002, pp. 143-153
- L. Dewan, *Is Truth a Transcendental for St. Thomas Aquinas?*, in «Nova et Vetera», 2 (1), 2004, pp. 1-20
- T. Dewender, *Der Ontologische Status der Relationen nach Durandus Von St.-Pourçain, Hervaeus Natalis und Petrus Aureoli*, in *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, S. F. Brown, T. Dewender, T. Kobusch (edd.), MA, Leida-Boston 2009, pp. 287-307

- J. Dijs, *Hervaeus Natalis' Theory of Intentions*, in *Dal convento alla città. Filosofia e teologia in Francesco da Prato O.P. (XIV secolo)*, F. Amerini (ed.), Zella Editore, Firenze 2008, pp. 179-195
- J. Dijs, E. P. Bos, F. A. J. De Haas, *Hervaeus Natalis, De secundis intentionibus, Distinctiones I&II: critical edition with introduction and indices*, Dissertazione, Leiden University, 2012
- J. P. Doyle, *Hervaeus Natalis on Intentionality: its Direction, Context, and Some Aftermath*, in «Modern Schoolman», 83 (2), 2006, pp. 85-124
- W. Duba, C. Schabel, *Ni chose, ni non-chose. The Sentences-Commentary of Himbertus de Garda, OFM*, in «Bulletin de philosophie médiévale», 53, 2011, pp. 149-232
- W. Duba, C. Schabel, *Remigio, Auriol, Scotus, and the Myth of the Two-Year Sentences Lecture at Paris*, in «Recherches de théologie et philosophie médiévales», 84 (1), 2017, pp. 143-179
- W. Duba, *Dante, Paris, and the Benefactor of Saint-Jacques*, in «Vivarium», 58, 2020, pp. 65-88
- J. Dunbabin, *A Hound of God. Pierre de la Palud and the Fourteenth-Century Church*, Clarendon Press, Oxford 1991
- C. Dutilh Novaes, *Truth, Theories of*, in *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, H. Lagerlund (ed.), Springer, Dordrecht 2011
- E. Kent, W. J. Courtenay, S. M. Metzger (a cura di), *Philosophy and Theology in the Studia of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts: Acts of the XVth International Colloquium of the Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, University of Notre Dame, 8-10 October 2008*, Brepols, Turnhout 2012
- G. Emery, *Ad aliquid: Relation in the Thought of St. Thomas Aquinas*, in Matthew Lamb (ed.), *Theology Needs Philosophy*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2016, pp. 175-201

- C. Fabro, *The Intensive Hermeneutics of Thomistic Philosophy: the Notion of Participation*, «The Review of Metaphysics», 27 (3), 1974, pp. 449-491
- T. P. Fallon, *The Notion of Truth in Hervaeus Natalis*, Dissertation, University of Toronto, 1967
- R. L. Friedman, C. D. Schabel, I. Balcoyiannopoulou, *Peter of Palude and the Parisian Reaction to Durand of St. Pourçain on Foreknowledge and Future Contingents*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», 71, 2001, pp. 183-300
- R. L. Friedman, *The Sentences Commentary, 1250-1320. General Trends, The Impact of the Religious Orders, and the Test Case of Predestination*, in *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard: Current Research*, vol. 1, G. R. Evans (ed.), Brill, Leida 2002, pp. 41-128
- R. L. Friedman, *Dominican Quodlibetal Literature, ca. 1260-1330*, in *Theological Quodlibeta in the Middle Ages: Volume 2: The Fourteenth Century*, C. Schabel (ed.), Brill, Leida 2007, pp. 401-91
- R. L. Friedman, *Act, Species, and Appearance. Peter Auriol on Intellectual Cognition and Consciousness*, in *Intentionality, Cognition, and Mental Representation in Medieval Philosophy*, G. Klima (ed.), Fordham University Press, New York 2015, pp. 141-165
- G. Galluzzo, *Il tema della verità nell'“Expositio Libri Peryermeneias” di Tommaso d'Aquino*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 11, 2000, pp. 217-257
- G. Galluzzo, *Aristotele e Tommaso d'Aquino sul problema della definizione*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 13, 2002, pp. 137-192
- G. Galluzzo, *Aquinas on Mental Being*, in «Quaestio», 10, 2010, pp. 83-97
- G. C. Garfagnini, *Una eredità difficile: l'ideale teocratico agli inizi del XIV secolo. Il Tractatus de potestate pape di Pietro de Palude*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 3, 1992, pp. 245-270
- È. Gilson, *Being and Some Philosophers*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1952

- È. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1955
- C. Girard, *The Realm of Entia Rationis and its Boundaries: Hervaeus Natalis on Objective Being*, in «Recherches de Théologie et Philosophie médiévales», 87 (2), 2020, pp. 349-369
- M. Glanzberg (ed.), *The Oxford Handbook of Truth*, Oxford University Press, Oxford, 2018
- P. Glorieux, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, vol. 1, Le Saulchoir, Kain 1925
- P. Glorieux, *Les premières polémiques Thomistes: le Correctorium Corruptorii "Quare"*, Le Saulchoir, Kain 1927
- P. Glorieux, *La Littérature des Correctoires: Simples notes*, in «Revue Thomiste», 33, 1928, pp. 69-96
- P. Glorieux, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, vol. 2, Vrin, Parigi 1935
- P. Glorieux, *Les Premières Polémiques Thomistes II: Le Correctorium Corruptorii "Sciendum"*, Vrin, Parigi 1956
- M. Grabmann, *La scuola tomistica italiana nel XIII e principio del XIV secolo*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 15 (2/3), 1923, pp. 98-104
- C. Grellard, *Epistemology*, in *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, H. Lagerlund, (ed.), Springer, Dordrecht 2011, https://doi.org/10.1007/978-1-4020-9729-4_154
- A. Hall, G. Klima, J. Paasch, *Consciousness and Self-Knowledge in Medieval Philosophy*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge 2018
- J. Hamesse, *La vie culturelle, intellectuelle et scientifique à la cour des papes d'Avignon*, Brepols, Turnhout 2006
- H. Hansen, *Relations*, in *The Routledge Companion to Medieval Philosophy*, R. Cross, J. T. Paasch (edd.), Routledge, New York 2021, pp. 96-106

- P. J. Hartman, *Durand of St.-Pourçain and Thomas Aquinas on Representation*, in «History of Philosophy Quarterly», 30 (1), 2013, pp. 19-34
- P. J. Hartman, *Causation and Cognition: Durand of St.-Pourçain and Godfrey of Fontaines on the Cause of a Cognitive Act*, in *Durand of Saint-Pourçain and His Sentences Commentary: Historical, Philosophical, and Theological Issues*, A. Speer, G. Guildtops, T. Jeschke (edd.), Peters, Lovanio 2014, pp. 229-56
- P. J. Hartman, *Durand of St.-Pourçain and John Buridan on Species: Direct Realism with and without Representation*, in *Questions on the Soul by John Buridan and Others: A Companion to John Buridan's Philosophy of Mind*, G. Klima (ed.), Springer, Dordrecht 2017, pp. 107-129
- P. J. Hartman, *The Relation-Theory of Mental Acts: Durand of St.-Pourçain on the Ontological Status of Mental Acts*, in *Oxford Studies in Medieval Philosophy*, vol. 7, R. Pasnau (ed.), Oxford University Press, Oxford 2019, pp. 186-211
- P. J. Hartman, *Durand of St.-Pourçain's Theory of Modes*, in «Journal of the History of Philosophy», 60 (2), 2022, pp. 203-226
- M. G. Henninger, *Aquinas on the Ontological Status of Relations*, in «Journal of the History of Philosophy», 25 (4), 1987, pp. 491-515
- M. G. Henninger, *Relations. Medieval theories 1250-1325*, Clarendon Press, Oxford 1989
- M. J. F. M. Hoenen, R. Imbach, C. König-Pralong, *Thomistes allemands du XIVe siècle: lectures, stratégies d'appropriation, divergences: Introduction*, «in Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 57 (2), 2010, pp. 227-244
- I. Iribarren, *The Scotist Background in Hervaeus Natalis's Interpretation of Thomism*, in «The Thomist», 66 (4), 2002, pp. 607-627
- I. Iribarren, *Durandus of St Pourçain. A Dominican Theologian in the Shadow of Aquinas*, Oxford University Press, Oxford 2005

- I. Iribarren, *Theological Authority at the Papal Court in Avignon: The Beatific Vision Controversy*, In *La vie culturelle, intellectuelle et scientifique à la cour des papes d'Avignon*, J. Hamesse (ed.), Brepols, Turnhout 2006, pp. 227-301
- I. Iribarren, *Thomism*, in *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy Between 500 and 1500*, H. Lagerlund (ed.), Springer, Dordrecht 2020, pp. 1919-1927
- C. J. Jellouschek, *Johannes von Neapel und seine Lehre vom Verhältnisse zwischen Gott und Welt: ein Beitrag zur Geschichte der ältesten Thomistenschule*, Mayer & Comp., Vienna 1918
- C. J. Jellouschek, *Quaestio magistri Ioannis de Neapoli O. Pr. "Utrum licite possit doceri Parisius doctrina fratris Thomae quantum ad omnes conclusiones eius" hic primum in lucem edita*, in *Xenia Thomistica*, L. Theissling, S. Szabó (edd.), Typis Polyglottis Vaticanis, Roma 1925, pp. 73-104
- M. D. Jordan, *The Controversy of the "Correctoria" and the Limits of Metaphysics*, in «*Speculum*», 57 (2), 1982, pp. 292-314
- E. Karger, *Was Adam Wodeham an Internalist or an Externalist?*, in *Intentionality, Cognition, and Mental Representation in Medieval Philosophy*, G. Klima (ed.), Fordham University Press, New York 2015, pp. 186-203
- T. Kaeppli, *Note sugli scrittori domenicani di nome Giovanni di Napoli*, in «*Archivum Fratrum Praedicatorum*», 10, 1940, pp. 48-76
- T. Kaeppli, *Dalle pergamene di S. Domenico di Napoli*, in «*Archivum Fratrum Praedicatorum*», 32, 1962, pp. 285-326
- T. Kaeppli, *Antiche biblioteche domenicane in Italia*, in «*Archivum Fratrum Praedicatorum*», 36, 1966, pp. 5-80
- T. Kaeppli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, vol. 2, Ad S. Sabinae, Roma 1975, pp. 495-498

- T. Kaeppli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, vol. 3, Ad S. Sabinae, Roma 1980, pp. 243-249
- S. Kelly, *The New Solomon: Robert of Naples (1309-1343) and Fourteenth-Century Kingship*, Brill, Leida-Boston 2003
- F. Kerr, *After Aquinas: Versions of Thomism*, Blackwell Publishing, Malden 2002
- P. King, *Rethinking Representation in the Middle Ages: a Vade-Mecum to Medieval Theories of Mental Representation*, in *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*, H. Lagerlund (ed.), Ashgate, Burlington 2007, pp. 81-100
- M. Klein, *Mental Gaze and Presence: Hervaeus Natalis, Peter Auriol, and John Buridan on Objects of Cognition*, in «Recherches de Théologie et Philosophie médiévales», 87 (2), 2020, pp. 371-391
- G. Klima, *Medieval and Early Modern Epistemology*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge 2020
- M. Kosteletzky, «*Verbum*», *Thomas Aquinas and the «Via negativa»*, in *The Word in Medieval Logic, Theology and Psychology. Acts of the XIIIth International Colloquium of the Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale (Kyoto, 27 September-1 October 2005)*, C. S. F. Burnett, T. Shimizu (edd.), Brepols, Turnhout 2009, pp. 261-272
- A. Krempel, *La Doctrine de la relation chez saint Thomas*, Vrin, Parigi 1952
- N. Kretzmann, *Aquinas's Philosophy of Mind*, in «Philosophical Topics», 20, 1992, pp. 77-101
- W. Künne, *Conceptions of Truth*, Oxford University Press, Oxford 2003
- H. Lagerlund (a cura di), *Knowledge in Medieval Philosophy*, Bloomsbury Academic, Londra 2018

- H. Lagerlund, *Buridan's Internalism*, in *Interpreting Buridan: Critical Essays*, S. Johnston and H. Lagerlund (edd.), Cambridge University Press, Cambridge 2024, pp. 88-100
- R. Lambertini, *Intentions in Fourteenth-Century Bologna: Jandun, Alnwick and the Mysterious "G"*, in *Medieval analyses in language and cognition: acts of the Symposium The Copenhagen School of Medieval Philosophy, January 10 - 13, 1996*, R. L. Friedman, S. Ebbesen, (edd.), Royal Danish Academy of Sciences and Letters, Copenhagen 1999, pp. 431-452
- R. Lambertini, *Giles of Rome*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2019 Edition), E. N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/giles/>
- A. J. Lisska, *Axioms of Intentionality in Aquinas' Theory of Knowledge*, in «International Philosophical Quarterly», 16 (4), 1976, pp. 305-322
- S. J. Livesey, *Johannes de Regina de Napoli, Dominican Theologian, d. c. 1350*, in *Encyclopaedia for the Middle Ages-Online. A Supplement to LexMA-Online*, Brepols, Turnhout 2007. In *Brepolis Medieval Encyclopaedias*: <http://www.brepolis.net>
- B. J. F. Lonergan, *Verbum: Word and Idea in Aquinas*, vol. 2, University of Toronto Press, Toronto 1997
- E. Lowe, *The Contested Theological Authority of Thomas Aquinas: the Controversies between Hervaeus Natalis and Durandus of St. Pourcain, 1307-1323*, Routledge, New York 2003
- S. Macdonald, *Theory of Knowledge*, in *Cambridge Companion to Aquinas*, N. Kretzmann, E. Stump (ed.), Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 160-195
- A. Maier, *Zur Textüberlieferung einiger Gutachten des Johannes de Neapoli*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», 40, 1970, pp. 5-27
- M. E. Malgieri, *La stoppa, il fuoco, il cielo e Dio. L'articolo 156 del Sillabo di Tempier e Giovanni di Napoli*, in «Bulletin de Philosophie Médiévale», 64, 2022, pp. 313-341

- M. E. Malgieri, *Il dolore dell'anima separata. Giovanni di Napoli e il consolidamento dell'escatologia tomista*, in «Noctua», 10 (1), 2023, pp. 106-134
- P. Mandonnet, *Premiers travaux de polémique thomiste*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 7, 1913, pp. 46-70
- M. Mantovani, *Due questioni inedite di Giovanni di Napoli su temi gioachimiti*, in «Florensia», 13/15, 1999-2000, pp. 259-280
- M. Mantovani, 'Veraciter, sed non evidenter'. *Due questioni quodlibetali inedite di Giovanni di Napoli sul tema della creazione*, in «Salesianum», 61, 1997, pp. 463-482
- J. M. March, *Cuestiones cuolibéticas de la Biblioteca Capítular de Tortosa*, in «Estudios Eclesiásticos», 6, 1927, pp. 150-163
- J. Marenbon, *Relations and the Historiography of Medieval Philosophy*, in «British Journal for the History of Philosophy», 24, n. 3, 2016, pp. 387-404
- E. Marmursztejn, *A Normative Power in the Making: Theological Quodlibeta and the Authority of the Masters at Paris at the End of the Thirteenth Century*, in *Theological Quodlibeta in the Middle Ages: Volume 1: The Thirteenth Century*, C. Schabel (ed.), Brill, Leida 2006, pp. 345-402
- B. D. Marshall, *Thomas, Thomisms, and Truth*, in «The Thomist», 56 (3), 1992, pp. 499-524
- F. Merta, *Die Lehre von der Visio beata in den Quodlibeta und Quaestiones disputatae des Johannes von Neapel O.P. († 1336)*, Dissertazione Inaugurale, Monaco 1964
- P. Michaud-Quantin, *Le droit naturel chez Jean de Naples*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 29, 1962, pp. 268-287
- P. Moya Cañas, C. Rodríguez Rodríguez, *La rectitud es una cierta adecuación: la noción de verdad en Anselmo de Canterbury y Tomás de Aquino*, in «Teología y Vida», 54 (4), 2013, pp. 651-677

- J. Müller, *Adaequatio as Assimilatio*, «Vivarium», 57 (3/4), 2019, pp. 341-372
- P. Nold, *How Influential Was Giovanni Di Napoli, OP, in Avignon?*, in *Philosophy and Theology in the Studia of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts: Acts of the XVth International Colloquium of the Société Internationale Pour l'Étude de La Philosophie Médiévale*, University of Notre Dame, 8-10 October 2008, K. Emery, W. J. Courtenay, S. M. Metzger (edd.), Brepols, Turnhout 2012
- J. O'Callaghan, *Verbum Mentis: Philosophical or Theological Doctrine in Aquinas*, in «Proceedings of the American Catholic Philosophical Association», 74, 2000, pp. 103-119
- A. Oliva, *La deuxième rédaction du "Correctorium" de Guillaume de la Mare: les questions concernant la "I pars"*, in «Archivum Franciscanum historicum», 98, 2005, pp. 423-464
- M. Olszewski, *Dominican Theology at the cCrossroads: a Critical Edition and Study of the Prologues to the Commentaries on the Peter Lombard's Sentences by James of Metz and Hervaeus Natalis*, Aschendorff, Münster 2010
- J. Owens, *Judgment and Truth in Aquinas*, in «Mediaeval Studies», 32, 1970, pp. 138-158
- J. Owens, *Aquinas on Knowing Existence*, in *St. Thomas Aquinas on the Existence of God*, ed. J. Catan, The State University of New York Press, Albany 1980
- C. Panaccio, *From Mental Word to Mental Language*, in «Philosophical Topics», 20 (2), 1992, pp. 125-147
- C. Panaccio, *Le Discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*, Seuil, Parigi 1999
- C. Panaccio, *Aquinas on Intellectual Representation*, in *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, D. Perler (ed.), Brill, Leida-Boston-Colonia 2001, pp. 185-201
- C. Panaccio, *Ockham's Externalism*, in *Intentionality, Cognition, and Mental Representation in Medieval Philosophy*, G. Klima (ed.), Fordham University Press, New York 2015, pp. 166-185

- C. Panaccio, *Linguistic Externalism and Mental Language in Ockham and Buridan*, in *Questions on the Soul by John Buridan and Others: A Companion to John Buridan's Philosophy of Mind*, G. Klima (ed.), Springer, Dordrecht 2017, pp. 225-37
- R. Pasnau, *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1997
- R. Pasnau (ed.), *Mind and Knowledge*, Cambridge University Press, New York 2002
- R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature: A Philosophical Study of Summa Theologiae Ia 75-89*, Cambridge University Press, Cambridge 2002
- R. Pasnau, *Abstract Truth in Thomas Aquinas*, in *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*, H. Lagerlund (ed.), Routledge, Londra 2007, pp. 33-61
- D. Patterson, *What Is a Correspondence Theory of Truth?*, «Synthese», 137, n. 3, 2003, pp. 421-444
- D. Perler, *Peter Auriol vs. Hervaeus Natalis on Intentionality. A Text with Introductory Remarks*, in «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-Age», 61, 1994, pp. 227-262
- D. Perler, *Things in the Mind: Fourteenth-Century Controversies over "Intelligible Species"*, in «Vivarium», 34 (2), 1996, pp. 231-253
- D. Perler, *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Brill, Leida 2001
- D. Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Klostermann, Francoforte 2002
- M. Pickavé, *Human Knowledge*, in *The Oxford Handbook of Aquinas*, B. Davies (ed.), Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 311-326

- M. Pickavé, *Causality and Cognition: an Interpretation of Henry of Ghent's Quodlibet V, q. 14*, in *Intentionality, Cognition, and Mental Representation in Medieval Philosophy*, G. Klima (ed.), Fordham University Press, New York 2015, pp. 46-80
- G. Pini, *Species, Concept, and Thing: Theories of Signification in the Second Half of the Thirteenth Century*, in «Medieval Philosophy and Theology», 8, 1999, pp. 21-52
- G. Pini, *Giles of Rome*, in *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*, C. Schabel (ed.), Brill, Leida-Boston 2006, pp. 233-286
- G. Pini, *Cognitive Acts*, in *The Routledge Companion to Medieval Philosophy*, R. Cross, J. Paasch (edd.), Routledge, Londra 2023, pp. 225-230
- P. Porro, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2012
- P. Porro, *Una periferia o un centro? Filosofia e teologia allo Studium di Napoli in Età sveva e angioina*, in *Centres and Peripheries in the History of Philosophical Thought. Centri e periferie nella storia del pensiero filosofico. Essays in Honour of Loris Sturlese*, N. Bray, D. Di Segni, F. Retucci, E. Rubino (edd.), Brepols, Turnhout 2021, pp. 223-246
- M. Räsänen, *Thomas Aquinas's Relics as Focus for Conflict and Cult in the Late Middle Ages. The Restless Corpse*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2017
- A. A. Robiglio, *Tommaso d'Aquino tra morte e canonizzazione (1274-1323)*, in *Lecture e interpretazioni di Tommaso d'Aquino oggi: cantieri aperti. Atti del Convegno Internazionale di Studio (Milano 12-13 settembre 2005)*, A. Ghisalberti, A. Petagine, R. Rizzello (edd.), Litografie Domenicane, Torino 2005, pp. 197-216
- F. J. Roensch, *Early Thomistic School*, Priory Press, Dubuque-Iowa 1964
- T. Scarpelli Cory, *Aquinas on Human Self-Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge 2013

- T. Scarpelli Cory, *Aquinas's Intelligible Species as Formal Constituents*, «Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale», 31, 2020, pp. 261-309
- C. Schabel (a cura di), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages: Volume 1: The Thirteenth Century*, Brill, Leida 2006
- C. Schabel (a cura di), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages: Volume 2: The Fourteenth Century*, Brill, Leida, 2007
- P. M. Schaff, *Jean de Naples*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, 8, Letouzey et Ané, Parigi 1923
- R. Schneider, *Die Trinitätslehre in den Quodlibeta und Quaestiones disputatae des Johannes von Neapel O.P. († 1336)*, Ferdinand Schöningh, Monaco 1972
- J. B. Schneyer, *Der Beitrag des Johannes Regina von Neapel zur Entwicklung eigener Predigtreihen*, in «Theologische Quartalschrift», 144, 1964, pp. 216-227
- J. B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350*, vol. 3, Aschendorff, Münster 1971
- K. J. Schut, *Politics and Power in the Works of John of Naples*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», 3, 2018, pp. 37-79
- K. J. Schut, *A Dominican Master of Theology in Context: John of Naples and Intellectual Life Beyond Paris, ca. 1300-1350*, Dissertazione, Centre for Medieval Studies, University of Toronto, 2019
- K. J. Schut, *Jews and Muslims in the Works of John of Naples*, in *Medieval Encounters. Jewish, Christian and Muslim Culture in Confluence and Dialogue*, vol. 25 (5/6), U. Simonsohn (ed.), Brill, Leida 2019, pp. 499-552
- K. J. Schut, *The Next Best Thing to a Saint? Peter Lombard and the Sentences in the Principia of John of Naples*, in «Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales», 84 (2), 2017, pp. 343-381

- P. Sheenan, *Aquinas on Intentionality*, in *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, A. Kenny (ed.), Anchor, New York 1969, pp. 307-321
- A. Speer, F. Retucci, T. Jeschke, G. Guldentopos, *Durand of Saint-Pourçain and His Sentences Commentary. Historical, Philosophical, and Theological Issues*, Peeters, Lovanio 2014
- L. Spruit, *Species Intelligibilis: From Perception to Knowledge. Classical Roots and Medieval Discussions*, vol. 1, Brill, Leiden-New York-Colonia 1993
- L. Spruit, *Species Intelligibilis: From Perception to Knowledge. Renaissance Controversies, Later Scholasticism, and the Elimination of the Intelligible Species in Modern Philosophy*, vol. 2, Brill, Leiden-New York-Colonia 1993
- P. T. Stella, *Zwei unedierte Artikel des Johannes von Neapel über das Individuationsprinzip*, in «Divus Thomas», 29, 1951, pp. 129-166
- P. T. Stella, *Giovanni Regina di Napoli, O.P., e la tesi di Giovanni XXII circa la visione beatifica*, in «Salesianum», 35, 1973, pp. 53-99
- P. T. Stella, *Gli “Articuli parisienses, qui doctrinam eximii doctoris beati Thomae de Aquino tangunt vel tangere asseruntur” nella accezione di Giovanni Regina di Napoli*, in «Salesianum», 37, 1975, pp. 39-67
- P. T. Stella, *Padrinato e madrinato battesimali a Napoli sull’inizio del sec. XIV: due questioni quodlibetali inedite di G. R. di Napoli O.P.*, in *Historiam perscrutari. Miscellanea di studi offerti al prof. Ottorino Pasquato*, M. Maritano (ed.), Editrice L.A.S., Roma 2002, pp. 409-421
- E. Stump, *Aquinas’s Account of the Mechanisms of Intellective Cognition*, in «Revue Internationale de Philosophie», 52, n. 204 (2), 1998, pp. 287-307
- K. H. Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics, 1250-1345*, Brill, Leida 1988

- K. H. Tachau, *Some Aspects of the Notion of Intentional Existence at Paris, 1250-1320*, in *Medieval analyses in language and cognition: acts of the Symposium The Copenhagen School of Medieval Philosophy, January 10 - 13, 1996*, R. L. Friedman, S. Ebbesen, (edd.), Royal Danish Academy of Sciences and Letters, Copenhagen 1999, pp. 331-354
- H. Taieb, *The 'Intellected Thing' (res intellecta) in Hervaeus Natalis*, in «Vivarium», 53, 2015, pp. 26-44
- M. Teeuwen, *The Vocabulary of Intellectual Life in the Middle Ages*, Brepols, Turnhout 2003
- R. J. Teske, *Hervaeus Natalis*, in *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, J. J. E. Gracia, T. N. Noone (edd.), Blackwell Publishing, Malden-Oxford-Melbourne-Berlino 2002
- V. Tosi, *Il principio di individuazione nei Quodlibeta di Giovanni di Napoli*, in «DILEF. Rivista digitale del Dipartimento di Lettere e Filosofia», 2, 2022, pp. 36-62
- V. Tosi, *Truth and human intellect in John of Naples' Quaestiones disputatae*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 34, 2023, pp. 385-425
- Z. V. Toth, *Peter of Palude on Divine Concurrence: An Edition of his In II Sent., D. I, Q. 4*, in «Recherches de Theologie Et Philosophie Medievales», 83 (1), 2016, pp. 49-92
- Z. V. Toth, *Peter of Palude and the Fiery Furnace*, in «History of Philosophy Quarterly», 37 (2), 2020, pp. 121-142
- T. Turley, *An Unnoticed quaestio of Giovanni Regina di Napoli*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», 54, 1984, pp. 281-291
- M. Tweedale, *Representation in Scholastic Epistemology*, in *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*, H. Lagerlund (ed.), Ashgate, Aldershot 2007, pp. 64-79

- S. Visser, T. Williams, *Anselm on Truth*, in *The Cambridge Companion to Anselm*, B. Davies (ed.), Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 204-221
- G. Wasserman, *Thomas Aquinas on Truths about Nonbeings*, in «Proceedings of the American Catholic Philosophical Association», 80, 2006, pp. 101-113
- I. P. Wei, *Intellectual Culture in Medieval Paris: Theologians and the University, c. 1100- 1330*, Cambridge University Press, Cambridge 2012
- J. F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines. A Study in Late Thirteenth-Century Philosophy*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1981
- J. F. Wippel, *The Role of the Phantasm in Godfrey of Fontaines' Theory of Intellection*, in *L'homme et son univers au moyen âge (Actes du septième congrès internationale de philosophie médiévale [30 Août-4 Septembre 1982])*, vol. 2, C. Wenin (ed.), 1986, pp. 573–582
- J. F. Wippel, *Truth in Thomas Aquinas*, «The Review of Metaphysics», 43 (2), 1989, pp. 259-326
- J. F. Wippel, *Truth in Thomas Aquinas, Part II*, «The Review of Metaphysics», 43 (3), 1990, pp. 543-567
- J. F. Wippel, *Godfrey of Fontaines at the University of Paris in the Last Quarter of the Thirteenth Century*, in *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte (Miscellanea Mediaevalia, 28)*, J.A. Aertsen, K. Emery, Andreas Speer (edd.), De Gruyter, Berlino-New York 2001, pp. 359-89
- J. F. Wippel, *Godfrey of Fontaines*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2024 Edition), E. N. Zalta, U. Nodelman (edd.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/godfrey/>>
- M. Whitfield, *Aquinas on Relations: a Topic Which Aquinas Himself Perceives as Foundational to Theology*, in «European Journal for the Study of Thomas Aquinas», 38, 2020, pp. 15-32

J. D. Wilkins, *Thomism as a Tradition of Understanding*, in «The Thomist», 85, 2021, pp. 247-293

M. Yrjonsuuri, *William Ockham and Mental Language*, in *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*, H. Lagerlund (ed.), Ashgate, Aldershot 2007, pp. 101-115

J. Zupko, *Intellect*, in *The Routledge Companion to Medieval Philosophy*, R. Cross, J. Paasch (edd.), Routledge, Londra 2023, pp. 225-230