

INDICE

Indice	1
Introduzione	5
I. Ruggero Marston critica Tommaso d'Aquino	11
1. Introduzione	11
2. Un episodio di condanna: tre punti di vista	12
3. La critica di Marston al <i>verbum in divinis</i>	28
4. Il <i>verbum mentis</i> nel Commento alle Sentenze di Tommaso d'Aquino	33
a) <i>In I Sententiarum</i> , d. 27, q. 2, a. 1	33
b) <i>In I Sententiarum</i> , d. 27, q. 2, a. 2 e le due redazioni	40
c) Digressione: un problema storiografico	48
5. L'ostilità di Marston nei confronti di Tommaso	50
6. Marston sul <i>verbum in humanis</i> : «Controversia est verborum tantum et non rei»	53
7. La critica di Marston al <i>verbum in humanis</i>	62
8. Conclusione	68
Appendice I: Confronto fra la <i>reportatio</i> di Marston e il <i>Commento alle Sentenze</i> di Tommaso	73
Appendice II: Confronto e ricostruzione delle redazioni successive (<i>In I Sent. d. 27, q. 2, a. 2</i>)	75
II. L'evoluzione della dottrina del <i>verbum mentis</i> nelle opere di Tommaso d'Aquino	79
1. Introduzione	79
2. Prima fase: la teoria della duplice accezione di <i>verbum</i>	80
a) <i>Commento alle Sentenze</i>	80
b) <i>De veritate</i>	82
c) Caratteristiche della dottrina nella prima fase	91
3. Seconda fase: accezione personale e conseguente adattamento della dottrina del <i>verbum</i>	92
a) <i>Summa contra Gentiles</i>	92
b) <i>De potentia</i>	107

c) <i>De rationibus fidei e Compendium Theologiae</i>	115
d) <i>Summa Theologiae</i>	121
e) <i>Expositio libri Peryermenias</i>	128
f) Caratteristiche della dottrina nella seconda fase	132
4. Terza fase: avvicinamento ad Agostino	133
a) <i>Quodlibet V</i>	133
b) <i>Commento al Vangelo di Giovanni</i>	138
c) Caratteristiche della dottrina nella terza fase	149
5. Conclusione	150
III. Pier di Giovanni Olivi critica Tommaso d'Aquino sul <i>verbum</i>	153
1. Introduzione	153
2. Olivi e il rifiuto della filosofia	153
3. Cenni storici e datazione del Trattato de Verbo	156
4. <i>Tractatus de Verbo</i> : una traduzione	157
5. Analisi del Trattato	172
6. La critica di Olivi al <i>verbum</i> di Tommaso	183
7. La dottrina del <i>verbum mentis</i> di Pier di Giovanni Olivi	188
8. Conclusione	189
IV. La difesa domenicana del <i>verbum mentis</i>	191
1. Introduzione	191
2. Il clima di tensione	191
3. I <i>Correctoria</i>	193
4. Il dibattito generale intorno al <i>verbum</i>	205
a) Giovanni di Parigi (Jean Quidort)	207
b) Goffredo di Fontaines	216
c) Un anonimo critica Egidio Romano	222
5. Tommaso di Sutton difende Tommaso d'Aquino	228
6. Il <i>De natura verbi intellectus</i>	239
a) Il <i>De natura verbi intellectus</i> : una traduzione	240
b) Analisi del Trattato	250
7. Herveus Natalis	260

a) <i>Tractatus de Verbo</i>	261
b) <i>De quatuor materiis</i>	275
8. Conclusione	277
V. Teorie interpretative e riflessioni sulla teoria del <i>verbum mentis</i>	279
1. Introduzione	279
2. Rassegna bibliografica	281
3. Lo statuto ontologico del <i>verbum mentis</i>	292
a) Due modelli interpretativi	292
b) Il tema della rappresentazione	295
c) Proposta interpretativa sullo statuto ontologico del <i>verbum mentis</i>	298
4. Realismo o Rappresentazionalismo?	308
a) Le interpretazioni degli studiosi	308
b) Un falso problema	312
c) Il realismo tomista di John O'Callaghan	314
d) Annotazioni critiche	318
5. Un altro filone interpretativo	320
a) John Arthos e la parola interiore nell'ermeneutica di Gadamer	320
b) Tommaso e la “inherent reflexivity”	326
c) Il tema della riflessione nei testi di Tommaso d'Aquino	332
6. Conclusione	339
Appendice: Gadamer e il <i>verbum mentis</i> di Tommaso d'Aquino	343
a) <i>Logos e verbum in Verità e Metodo</i>	343
b) Il <i>De natura verbi intellectus</i> e il <i>De differentia verbi divini et humani</i> secondo Gadamer	349
c) Le differenze tra il <i>verbum</i> divino e il <i>verbum</i> umano e la metafora dello specchio	354
d) Il linguaggio non è riflessivo	361
Conclusione	365
Bibliografia	371

Introduzione

Comprendere cosa sia il linguaggio e quale sia la sua natura è uno dei problemi principali che la ricerca filosofica ha affrontato ed affronta tuttora. La domanda riguardo al linguaggio nasce agli albori della filosofia, ma è con Platone che la ricerca filosofica progredisce acquisendo l'idea della discorsività del linguaggio. Il pensiero, come già aveva colto Platone, procede utilizzando il linguaggio, servendosi non solo di parole ed espressioni, ma anche della sintassi e della grammatica. Già Agostino lo aveva affermato: ognuno pensa e conosce attraverso la sua lingua. È interessante: ognuno non solo pensa, ma soprattutto conosce. Il fatto che anche la conoscenza avvenga attraverso il linguaggio è un elemento fondamentale, poiché fa emergere il problema se il conoscere sia fin dall'inizio condizionato appunto dal linguaggio o viceversa se il modo di apprendere condizioni la formazione del linguaggio. Più radicalmente ancora, già in età medievale ci si interrogava se la natura del pensiero fosse eminentemente linguistica¹. In ogni caso il riconoscimento della discorsività del linguaggio, porta con sé una serie di conseguenze che coinvolgono anche l'ambito della determinazione della natura del linguaggio. Se, infatti, la lingua è una componente essenziale del processo della conoscenza, determinare la sua natura diventerà più complicato, in quanto non sarà possibile considerarla un mero strumento caratterizzato dall'arbitrarietà e regolato dalla convenzione.

Questi problemi emergono in modo dirompente nell'età moderna, quando nascono discipline come l'ermeneutica e la semantica; anche nel Medioevo i maestri hanno affrontato questi problemi, proponendoli in modo inevitabilmente diverso. Le

¹ Robert Pasnau, *Aquinas on thought's linguistic nature*, «The Monist», 80 (1997), 558-575. In questo saggio, Pasnau determina se per Tommaso tra linguaggio e pensiero ci sia una somiglianza di tipo semantico o una di tipo sintattico. Nella somiglianza di tipo semantico, partendo dal presupposto che esiste un accordo tra ciò che pensiamo e ciò che esprimiamo, si giunge ad affermare che l'essere umano pensa in virtù della formulazione di enunciati appartenenti ad una sorta di linguaggio naturale interiore che ricalca quello esteriore, in una prospettiva che è possibile considerare di stampo decisamente platonico-agostiniano. Nell'altra somiglianza, invece, si individua una corrispondenza sintattica, poiché, come nel linguaggio per formare frasi complesse si parte dalle singole parole, così nel pensare per formare pensieri complessi si parte da unità concettuali semplici. Secondo Pasnau, Tommaso difende una versione limitata della seconda prospettiva, in quanto considera che a singole parole corrispondono singoli concetti, ma non sembra considerare valida nell'ambito del pensare la distinzione funzionale tra nomi e verbi che esiste nel linguaggio parlato e scritto. Perciò, secondo Pasnau, la nozione di linguaggio mentale per Tommaso sembra essere più metaforica che effettiva.

problematiche relative al rapporto tra linguaggio e pensiero, infatti, emergono a partire dal famoso *incipit* del vangelo di Giovanni *In principio era il Verbo*. In questo contesto il linguaggio, ed in particolare la parola, assumono un ruolo essenziale in quanto sono gli strumenti attraverso cui si esprime la potenza creatrice di Dio.

Tommaso d'Aquino è forse nella storia della filosofia medievale il maestro a cui è stato dedicato il maggior numero di studi. Tuttavia, la vastità della sua opera e la profondità del suo pensiero sono tali da riservare sorprese e soddisfazioni a chi intraprende ancora oggi un lavoro sui suoi testi. Il presente lavoro prende avvio da un filone interpretativo piuttosto recente e sotto molti aspetti inesplorato, che ha affiancato l'esame del pensiero di Tommaso intorno al *verbum mentis* con la ripresa e l'impiego compiuto da Gadamer di tale dottrina. Nella terza parte di *Verità e Metodo*, infatti, il filosofo tedesco riprende la dottrina del *verbum mentis* di Tommaso, per esplicitare le sue tesi intorno al linguaggio come *medium*. Tenendo come sfondo questa interessante interazione tra pensiero medievale e pensiero contemporaneo, che nell'ambito della ricerca contemporanea rappresenta forse la prospettiva privilegiata dalla quale riscoprire l'attualità del pensiero medievale, nel presente lavoro di ricerca si è proposto uno studio della dottrina del *verbum mentis* di Tommaso e del dibattito sorto intorno a tale dottrina che va ad inserirsi all'interno del più ampio scontro dottrinale tra i due ordini mendicanti avvenuto al volgersi del XIII secolo.

Lo studio della dottrina di Tommaso si è svolto di pari passo con lo studio del dibattito intorno ad essa. Se da un lato, infatti, gli studi relativi alle lotte dottrinali tra i due ordini mendicanti alla fine del XIII secolo sono piuttosto numerosi, manca ancora un esame dello scontro in relazione alla dottrina del *verbum*, sia dal punto di vista storiografico che dal punto di vista più teoretico e concettuale. La necessità di comprendere lo sviluppo della dottrina del *verbum mentis* di Tommaso alla luce degli scontri dottrinali del Trecento, tuttavia, non rappresenta una scelta arbitraria, ma si è rivelato il percorso privilegiato e quasi obbligato per comprendere a fondo il significato e lo sviluppo di tale dottrina.

La dottrina del *verbum mentis* nasce e si sviluppa originariamente in relazione a questioni di teologia trinitaria, e, nello specifico, a questioni relative alla seconda Persona della Trinità. Il *verbum mentis* o *interius* è, infatti, il corrispettivo umano del

verbo divino ed il parallelismo tra i due serve a chiarire problematiche tipiche della speculazione teologica. Con Tommaso d'Aquino e con l'elaborazione da lui compiuta, il *verbum mentis* acquisisce un'importante valenza filosofica all'interno della teoria della conoscenza. Tommaso sviluppa tale dottrina compiendo una sintesi tra la gnoseologia aristotelica e la dottrina del *verbum cordis* di Agostino. I maestri francescani criticano l'uso che Tommaso fa della dottrina del *verbum cordis* inserita in una prospettiva conoscitiva di ispirazione prettamente aristotelica. I maestri domenicani si impegnano a difendere la dottrina dell'Aquinate da queste accuse.

I primi due capitoli della presente dissertazione sono dedicati a mostrare il legame tra le modificazioni della dottrina del *verbum mentis* che Tommaso opera nel corso della sua attività filosofica e teologica e le critiche elaborate dai francescani, in particolare da Ruggero Marston. Inoltre, il confronto tra la dottrina del *verbum mentis* di Tommaso e le critiche mosse dai francescani ha rivelato da un lato come le tesi sul *verbum mentis* dell'Aquinate siano state condizionate da tali critiche, dall'altro ha mostrato come il pensiero dell'Aquinate intorno al *verbum mentis* si sviluppi in stretto rapporto con il suo pensiero teologico sul Verbo divino. Anzi è proprio a partire dalla critica e da un episodio di condanna che ha indirettamente colpito le dottrine teologiche dell'Aquinate, che la dottrina del *verbum mentis* subisce la sua particolare evoluzione. L'interazione tra pensiero teologico e filosofico si rivelerà essenziale non solo per lo sviluppo della dottrina del *verbum*, ma anche per una corretta comprensione delle critiche francescane.

I primi due capitoli, il primo in cui viene analizzata la critica di Marston e il secondo in cui si presenta la dottrina del *verbum mentis* di Tommaso e la sua evoluzione costituiscono una sorta di unità dato che lo studio di questi due temi è proseguito parallelamente durante il momento della ricerca. La scelta di presentare prima le critiche di Marston e in seguito la dottrina dell'Aquinate, va ricompresa proprio in relazione alla dipendenza dell'evoluzione della dottrina di Tommaso dalle critiche francescane.

I capitoli terzo e quarto rappresentano un ulteriore ampliamento della ricerca, e sono dedicati alla documentazione sia storiografica che contenutistica del dibattito intorno al *verbum*. Il terzo capitolo, infatti, è dedicato all'esame della critica che Pier di Giovanni Olivi solleva alla dottrina del *verbum mentis* di Tommaso, critica che si trova in

particolare nel cosiddetto *Tractatus de verbo*, di cui si propone una traduzione italiana. Il quarto capitolo illustra la temperie culturale del periodo e la difesa intrapresa dai domenicani alla dottrina del *verbum* di Tommaso. L'attenzione è stata rivolta soprattutto alla letteratura dei *Correctoria*, a Tommaso di Sutton e a Herveus Natalis. Una parte del capitolo, inoltre, è dedicata alla “ricollocazione” dell'operetta apocrifia *De natura verbi intellectus*, attribuita in passato a Tommaso d'Aquino, che acquisisce nuovo valore proprio nel suo inserimento all'interno del dibattito sul *verbum mentis*.

Dal punto di vista metodologico, il presente lavoro si è concentrato sul riferimento ai testi e alle fonti, mantenendo una costante attenzione al contesto in cui tali testi sono stati prodotti, al fine di ricomprendere le dottrine anche alla luce degli avvenimenti del periodo. Ad un approccio di tipo storiografico è stato alternato un approccio maggiormente teoretico nella fase di comprensione delle tesi intorno al *verbum mentis* e delle problematiche concettuali che tali tesi presentavano. Tale approccio è stato prevalente nella seconda parte del presente lavoro, in particolare nel capitolo conclusivo, dedicato alle interpretazioni contemporanee della dottrina del *verbum mentis* di Tommaso e alla risoluzione di problemi interni alla dottrina che tali interpretazioni rilevano e tentano di risolvere. Nello specifico, si fa riferimento ai due principali filoni interpretativi contemporanei: il primo, che a partire dall'esegesi del pensiero dell'Aquinate compiuta da Maritain e Gilson, si è sviluppato maggiormente nell'ambito della filosofia anglo-americana, e il secondo sviluppatosi a partire dalla ripresa della nozione di *verbum mentis* compiuta da Gadamer. Il primo filone interpretativo, come si vedrà, propone interessanti spunti per la discussione contemporanea sulla filosofia della mente e interessanti questioni esegetiche, rilevando temi lasciati spesso insoluti dall'Aquinate, anche se tuttavia propone soluzioni e alternative spesso troppo radicali. Il secondo filone ermeneutico, pur fornendo un'interpretazione affascinante e originale della dottrina del *verbum mentis* di Tommaso, sembra non essere il punto di partenza adatto per il tentativo di restituire il pensiero originale del Dottore angelico.

Il presente lavoro di ricerca, dunque, si propone anche di evitare queste derive e di presentare un'interpretazione la più vicina ed aderente possibile agli intenti originari dell'Aquinate, illustrando il significato e il ruolo di una dottrina poco nota e del

dibattito intorno ad essa.

Capitolo I

Ruggero Marston critica Tommaso d'Aquino

1. *Introduzione*

Sul finire del tredicesimo secolo i due principali ordini mendicanti, francescani e domenicani, vissero momenti di forte tensione provocata dal dibattito in merito a dottrine ritenute decisive dal punto di vista filosofico. Furono oggetto di discussione le tesi legate all'unicità o alla pluralità della forma sostanziale, e all'ilemorfismo universale, dottrine che avevano significative ricadute anche in ambito teologico. All'interno di tale dibattito, oltre a tali problematiche, deve essere inserita anche la discussione attorno alla dottrina del *verbum mentis*, sorta all'interno del medesimo ambiente polemico che ha prodotto il *Correctorium fratris Thomae*² e i successivi *Correctoria* di risposta dei maestri domenicani.

I contrasti sulla nozione di *verbum mentis*, sorti nell'ambito delle dispute di teologia trinitaria, subito dopo la morte dell'Aquinate si trasformarono in un vero e proprio dibattito sul modo di intendere la natura stessa del linguaggio. Benché siano disponibili importanti ed anche recenti studi sulla concezione del *verbum mentis* di Tommaso, tuttavia la polemica sul *verbum mentis* non è stata ancora oggetto di un'indagine rigorosa.

La discussione concernente la dottrina del *verbum mentis* si acuisce in maniera significativa con il francescano inglese Ruggero Marston³, che seguendo Giovanni Peckham, di cui era stato discepolo sia a Parigi che ad Oxford, intraprende una critica

2 J.-P. Torrell, *Initiation à Thomas d'Aquin, sa personne et son oeuvre*, Édition du Cerf, Paris 2002, 446. Il *Correctorium fratri Thomae* di Guglielmo de la Mare consiste in una lista di 118 tesi, che rappresentano altrettanti errori dell'Aquinate. In risposta a tale opera, redatta nel 1279 e divenuta ben presto documento ufficiale dell'ordine, verranno prodotti i cosiddetti *Correctoria corruptorii*, dei testi in cui si difende la dottrina di Tommaso dalle correzioni e dalle implicite accuse presenti nel testo di Guglielmo. Se è vero che in un momento iniziale, subito dopo la redazione del *Correctorium*, l'ordine domenicano mantiene un profilo piuttosto basso e una misurata polemica, a partire dal 1286 invece intraprende un'attiva opposizione ai francescani, ordinando ai frati di impegnarsi efficacemente a promuovere la dottrina dell'Aquinate e minacciando la sospensione dei privilegi accordati dall'ordine ai suoi maestri nel caso di insegnamento di dottrine contrarie a quelle di Tommaso (453).

3 G. I. Etzkorn e I. C. Brady, *Prolegomena*, in Fr. Rogeri Marston O.F.M. *Quodlibeta quatuor ad fidem codicum nunc primum edita*, studio et cura G. I. Etzkorn et I. C. Brady, Collegio san Bonaventura, Grottaferrata 1994 (Bibliotheca Franciscana scholastica Medii Aevi, 26), 7*-36*. Sedicesimo lettore ad Oxford e dodicesimo nel convento di Canterbury, Marston compie i suoi studi a Parigi probabilmente tra il 1268 e il 1271, dove Peckham gli assegna il successivo incarico di lettore conventuale a Cambridge. Dopo qualche anno, nel 1272, Marston torna ad Oxford dove ottiene l'*inceptio* nell'anno scolastico 1282, per poi dedicarsi all'insegnamento disputando questioni e *quodlibeta*.

ben argomentata e spesso caustica al modo in cui Tommaso impiega la dottrina agostiniana del *verbum cordis* sia a livello teologico, sia a livello linguistico e gnoseologico.

L'obiettivo di questa indagine è quello di ricostruire nel dettaglio le modalità con cui si struttura la critica di Ruggero Marston intorno alla dottrina del *verbum mentis* di Tommaso d'Aquino. Si tratterà di comprendere la natura e il valore delle critiche che Marston muove all'Aquinate, attraverso il riferimento costante ai testi dei due pensatori medievali.

2. Un episodio di condanna: tre punti di vista

In questo contesto assume un particolare rilievo la questione disputata *de emanatione aeterna*, disputata tra il 1282 e il 1283. Nella *questio* VI Marston critica la dottrina del *Verbum in divinis* elaborata da Tommaso nel *Commento alle Sentenze*. In quest'opera, l'Aquinate oltre a sostenere la tesi tradizionale secondo cui il termine *verbum* è un nome proprio ed esclusivo della seconda persona della Trinità, afferma anche che, con il termine *verbum*, sia lecito fare riferimento non solo al Figlio, ma a Dio considerato nella sua totalità. In questo modo il termine *verbum* deve essere considerato non solo un nome personale, ma anche un nome essenziale di Dio.

A partire dal II secolo d. C, sulla scorta dell'*incipit* del vangelo di Giovanni, i pensatori cristiani hanno impiegato il termine *logos* per riferirsi a Cristo. Anche nel mondo latino il suo corrispettivo *verbum* è diventato il nome con cui riferirsi alla seconda Persona della Trinità, cioè al Figlio, poiché Egli procede dal Padre per via di intelligenza⁴, così come il verbo, che è sia parola che concetto, deriva (è concepito) da un atto dell'intelletto. A partire dalle teorie medievali dei nomi divini, e dall'interpretazione di certi passi tratti dal *De Trinitate* di Agostino e dal *Monologion* di Anselmo⁵, viene riconosciuta la possibilità di attribuire al nome *verbum* non solo l'accezione personale, ma anche un'accezione essenziale, ritenendo che con tale termine

4 B. Mondin, *Dizionario enciclopedico di filosofia teologia e morale*, Massimo, Milano 1994, 896-897 e R. L. Friedman, *Medieval Trinitarian Thought from Aquinas to Ockham*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, 18.

5 Anselmo, *Monologion*, c. 63: «Uniusquisque in Trinitate se ipsum et omnes alios dicit». Il Lombardo attribuisce al vescovo d'Ipbona la seguente citazione: Petri Lombardi *In I Sent.*, d. 27: «Verbum, secundum quod sapientia est et essentia, hoc est quod Pater; secundum quod verbum, non hoc est quod Pater, quia verbum non est Pater, et verbum relative».

sia possibile riferirsi non solo al Figlio, ma a tutta la Trinità. Questa possibilità deriva dalla constatazione della molteplicità di accezioni e di usi del verbo *dicere* in riferimento a Dio. Dal momento che ad ogni atto di dire si produce un *verbum* e dal momento che con il verbo *dicere* è possibile riferirsi ad una persona della Trinità (accezione personale), o a tutte e tre le Persone (accezione essenziale), allora ci si chiede se anche il termine *verbum* possa essere utilizzato in questo duplice modo parlando di Dio. Alessandro di Hales propone tale duplice accezione anche se poi la rifiuta⁶ e Bonaventura da Bagnoregio riconosce espressamente che *aliqui* sostenevano⁷ questa posizione. Se da un lato il *verbum* è stato considerato prevalentemente nella sua accezione personale come un nome proprio della seconda Persona della Trinità, dall'altro, tuttavia, l'accezione essenziale di tale termine non è mai stata considerata eretica o eterodossa, anche se talvolta è stata rifiutata per le conseguenze problematiche che avrebbe potuto comportare. Per questo, la maggior parte degli autori medievali ha preferito riservare al nome di *verbum* solo l'accezione personale⁸. Infatti, sostenere che

6 Alexandri de Hales *Summa Theologica, studio et cura PP. Collegii s. Bonaventurae*, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1924, t. I, l. I, pars II, inq. II, tract. II, sect. I, quaest. II, c. II, 616: «Loqui vel dicere accipitur in divinis multipliciter. Aliquando dicitur essentialiter, non connotando aliquid in creatura, ut cum dicitur 'Pater dicit se vel loquitur', accipitur essentialiter, sed tamen cointelligitur aliquo modo Verbum, quia cointelligitur intelligentia, quae appropriatur Filio: istud enim dicere nihil aliud est quam intelligere [...] Aliquando vero notionaliter, ut cum dicitur 'Pater loquitur Verbum', idem est Patrem Verbum dicere quod generare; [...] Aliquando vero accipitur notionaliter et connotat effectum in creatura, ut cum dicitur 'Pater loquitur in Filio nobis'. Aliquando vero accipitur essentialiter et connotat effectum indistincte trium personarum, Iob 1, 12: *Locutus est Dominus ad Satan*. Aliquando vero connotat effectum appropriatum, ut cum dicitur Matth. 10, 20: *Non enim vos estis qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri, qui loquitur in vobis*».

7 Bonaventura da Bagnoregio, *In primum librum Sententiarum*, in *Opera Omnia*, t. I: *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1882, *In I Sent.*, d. 27, p. II, art. unicus, q. 1, 482. Probabilmente il riferimento è ad Alberto Magno che riconosce la possibilità di una duplice accezione di *verbum*. Alberto Magno, *In I Sententiarum*, d. 27, a. 4: «Ex hoc patet, quod *dicere* dicitur essentialiter, et personaliter: et ideo dico sine praesudicio, quod *verbum* accipitur tribus modis. Uno modo, secundum quod convertitur cum dicto manifestante intellectum dicentis: et sic dicitur generaliter respectu cujuscumque dicentis. [...] Et primo modo unusquisque dicit se, et quilibet alium».

8 A. F. Von Gunten, *In principio erat Verbum. Une évolution de saint Thomas en théologie trinitaire*, in *Ordo sapientiae et amoris. Hommage au Professeur Jean-Pierre Torrell O.P.*, Édition universitaires Fribourg Suisse, Fribourg 1993, 123. In altre parole la distinzione fra l'accezione personale e l'accezione essenziale si basa sulla possibilità che il verbo veicoli o una relazione reale, necessaria per attribuire il nome verbo alla seconda Persona della Trinità (poiché le persone divine si distinguono attraverso una relazione reale), oppure la possibilità di veicolare solamente una relazione di ragione. Paissac sostiene che Tommaso utilizza il nome di verbo con una certa ambiguità. Il verbo, infatti, come può essere riservato alla denominazione di una Persona, allo stesso modo può designare semplicemente l'essenza divina, contrariamente al nome di Figlio, il quale è significativo esclusivamente di una Persona. Cfr. H. Paissac, *Théologie du Verbe*, Les Éditions du Cerf, Paris 1951.

il nome *verbum* è un nome essenziale di Dio, può condurre a posizioni non del tutto ortodosse, o per lo meno problematiche, giacché, ponendo l'accento sull'unità dell'essenza divina, si rischia di compromettere la distinzione tra le Persone. Si rischia, infatti, di cadere nel cosiddetto errore di Sabellio che consiste nel negare la distinzione reale fra le persone divine, considerando Padre, Figlio e Spirito Santo semplici nomi di Dio⁹.

È nel contesto di queste sottili distinzioni teologiche che ci è stato tramandato un episodio, la cui ricostruzione risulta tutt'altro che facile. Di esso sono pervenute tre testimonianze che lo riportano sotto tre differenti punti di vista.

Il manoscritto Lat. 95,59 conservato presso il Lincoln College di Oxford contiene il *Commento alle Sentenze* di Tommaso e a margine riporta quello che Leonard Boyle¹⁰ ha identificato come il *Commento* romano alle *Sentenze*. Al folio 81va si trova un segno che rimanda al margine inferiore del manoscritto (f. 81vb)¹¹ in cui si legge:

Communitas parisiensis modo tenet quod uerbum tantum personaliter dicatur,
et quod etiam frater thomas modo in hoc consentit. Non quod distinctio hic
posita sit erronea, set quia sancti communiter non utuntur hoc nomine nisi
personaliter¹².

9 A Sabellio, condannato nel 220 circa a Roma da Callisto, è ascritta un'eresia detta "monarchismo" che nacque nel II secolo per contrastare quelle concezioni di Dio, presenti nella religione giudaica e nella filosofia ellenica, che tendevano a considerare Dio come un'unità di persona incompatibile con la Trinità. In risposta a questo atteggiamento si produsse da un lato il monarchismo detto "modalista" poiché riduceva le persone divine a semplici modi, dall'altro il monarchismo detto "patripassiano" secondo cui Dio stesso, sotto il nome di Cristo, avrebbe sofferto e patito la morte. Questo errore era noto ai medievali a causa delle dottrine di Prepositino e di Gilberto di Poitiers. Nessuno dei due autori venne condannato, Gilberto sfuggì la condanna durante il Concilio di Reims del 1148, anche se l'indirizzo teologico della scuola porretana di cui fu l'iniziatore trovò la condanna nel 1210 con Almarico di Bène. Cfr. *Nuovo dizionario patristico di antichità cristiane*, Marietti, Genova-Milano 2008, vol. II, 3329 (voce Monarchiani); vol. III, 4631 (voce Sabellio-Sabelliano) e Giuseppe Angelini, *L'ortodossia e la grammatica. Analisi di strutture e deduzione storica della teologia trinitaria di Prepositino*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1972, 185 e P. Tito S. Centi, *Introduzione*, in Tommaso d'Aquino, *Somma Teologica*, v. 24, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1985, 9.

10 L. E. Boyle, *'Alia lectura fratris Thome'*, «*Mediaeval Studies*», 45 (1983), 421-422. Per una panoramica completa della questione, oltre a Boyle si veda: H. F. Dondaine, *'Alia lectura fratris Thome?'* (*Super I Sent.*), «*Mediaeval Studies*», 42 (1980), 308-336 e M. F. Johnson, *'Alia lectura fratri thome': A List of New Test of St Thomas Aquinas found in Lincoln College*, Oxford, MS. Lat. 95, «*Recherches de Théologie ancienne et médiévale*», 57 (1990), 37.

11 Boyle, *'Alia lectura fratris Thome'*, 424 (n. 65).

12 Johnson, *'Alia lectura fratris thome': A List of New Test of St Thomas Aquinas found in Lincoln College*, Oxford, MS. Lat. 95, 59.

È stato possibile risalire all'autore e ricostruire il contesto in cui è stata scritta questa nota a margine. In effetti, il manoscritto, in cui la nota è stata trovata, contiene il *Commento alle Sentenze* che Tommaso ha redatto a Parigi tra il 1252 e il 1256. Boyle ritiene che le numerose note a margine siano identificabili con il secondo *Commento* al primo libro delle *Sentenze* che l'Aquinate avrebbe iniziato a redarre durante gli anni di insegnamento presso lo *Studium* di Roma tra il 1265 e il 1269, commento a cui fanno riferimento Tolomeo da Lucca e Bernardo Gui¹³. Gli articoli riportati in margine sarebbero, allora, la *reportatio* di un allievo che avrebbe seguito le lezioni in cui Tommaso commentava le *Sentenze* presso lo *Studium* di Santa Sabina¹⁴. Boyle, inoltre, riesce a rintracciare il nome di colui che riporta il secondo *Commento* a margine del manoscritto. A partire da un'iscrizione in parte danneggiata¹⁵, Boyle riconosce che il manoscritto apparteneva a Iacobus Raynucii, futuro priore generale dell'ordine (1281) e futuro vescovo di Firenze (1286), che fu il primo lettore dello *studium* domenicano di Città di Castello nel 1273. Secondo Boyle, Iacobus¹⁶ sarebbe stato uno degli allievi di Tommaso nello *studium* di Santa Sabina, e avrebbe trascritto nel manoscritto del *Commento* parigino la *reportatio* del *Commento* romano a cui lui stesso avrebbe assistito¹⁷.

Curata da Boyle, è recentemente uscita l'edizione critica di queste note a margine

13 Tolomeo da Lucca, *Historia ecclesiastica nova*, 23.15: «Scripsit etiam eo tempore quo fuit Rome, de quo dictum est supra, iam magister existens, primum super Sententias, quem ego vidi Luce sed inde subtractus nusquam ulterius vidi», in A. Dondaine, *Les "Opuscola fratris Thomae" chez Ptolémée de Lucques*, «Archivum Fratrum Praedicatorum» 31 (1961), 155. La testimonianza di Bernardo Gui si rifà direttamente a quella di Tolomeo, in H. F. Dondaine, «*Alia lectura fratris Thome?*» (*Super 1 Sent.*), 308.

14 Boyle, '*Alia lectura fratris Thome*', «*Mediaeval Studies*» 45 (1983), 421-422.

15 Boyle, '*Alia lectura fratris Thome*', 428. Dalla ricostruzione di Boyle l'iscrizione appare la seguente: «Frater Iacobus Ray. Peresinus debet recipere de fratre <Nicola de Mediolano> xliij. Sol. pro isto libro. Et pro predicta pecunia predictus frater <Nicola promisit>», il resto dell'iscrizione rimane illeggibile.

16 Boyle afferma che il nome completo è Iacobus Raynucii de Alexiis de Castelbuono. Nella *cronica* di s. Domenico di Perugia si parla di questo personaggio; si danno notizie di questo predicatore che fu prima generale dell'ordine e poi anche vescovo. A. Maiarelli (a cura di), *La cronaca di s. Domenico di Perugia*, Centro italiano di studi dell'alto Medioevo, Spoleto 1995, 54: «[12]Frater Iacobus Raynucii sacerdos, fuit graciosus predicator et lector arectinus et castellanus, lucanus, urbevetanus, in Tuscia provincialis vicarius, et perusinus ac etiam romanus in Sancta Sabina tempore quo curia erat in Urbe. Qui et fuit in pluribus capitulis diffinitor, postmodum prior perusinus, demum factus prior in Sancta Sabina, per papam Honorium de Sabello residente ibidem, propter suam laudabilem viam et celebrem opinionem que de ipso erat in romana curia, factus est episcopus florentinus; qui et in sua episcopali sede modico tempore requiescens infra mensem migravit ad Dominum ac sepultus in ecclesia suorum fratrum sub M^occ^olxxx^ov^o (f. 29r-v)».

17 Boyle, '*Alia lectura fratris Thome*', 427-428.

che costituiscono il *Commento* romano alle *Sentenze*¹⁸. Gli articoli arrivano indicativamente in corrispondenza della distinzione 18, con un supplemento di quattro articoli in corrispondenza della distinzione 23¹⁹. Tommaso, infatti, giunto a Santa Sabina per insegnare, misurando direttamente la scarsa preparazione dei suoi allievi e testando l'inadeguatezza degli strumenti didattici, decide di commentare una seconda volta le *Sentenze*, ma ben presto si risolse a comporre egli stesso un testo che illustrasse esaurientemente la dottrina cristiana, in modo adatto a tutti gli scolari, anche a quelli più inesperti. Tommaso interruppe così la stesura del *Commento* romano per dedicarsi alla redazione della *Summa Theologiae*.

La nota a margine riportata sopra, tuttavia, si trova in corrispondenza della distinzione 27 che, da quanto si è detto, non è una delle distinzioni commentate a Roma. In particolare, la nota si trova in corrispondenza dell'articolo in cui Tommaso si chiede *utrum verbum in divinis dicatur essentialiter vel personaliter tantum*²⁰. È interessante notare che, sebbene il *Commento* si interrompa qualche distinzione prima, Iacobus ha ritenuto necessario porre una sorta di avvertimento in corrispondenza a tale questione. Esaminando la nota nel complesso si apprendono due fatti: che la «comunità di Parigi» (*communitas parisiensis*), cioè l'insieme dei maestri della facoltà di Parigi, «ora ritiene che il *verbum* si dica solo personalmente» (*modo tenet quod verbum tantum personaliter dicatur*) e «che anche Tommaso ora acconsente a ciò» (*et quod etiam frater Thomas modo in hoc consentit*), cioè anche per Tommaso il termine *verbum* designa solamente la seconda Persona della Trinità. Iacobus precisa che la decisione presa dalla comunità di Parigi non inficia in nessun modo il valore della *distinctio hic posita*, cioè della distinzione in cui è contenuta e della distinzione linguistica dei due sensi di *verbum*²¹.

18 Thomas Aquinas, *Lectura romana in primum Sententiarum Petri Lombardi*, edited by L. E. Boyle O.P and J. F. Boyle, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 2006.

19 Dondaine, '*Alia lectura fratris Thome?*', 309. Nell'edizione del *Commento* romano Boyle specifica: «[...] the *Lectura romana* contains a prolog, ninety-seven articles covering distinction 1-17 and 23, and three short notes on distinctions 3 and 24». Cfr. Thomas Aquinas, *Lectura romana in primum Sententiarum Petri Lombardi*, 1.

20 Tommaso d'Aquino, *In I Sent.*, a. 2, q. 2, d. 27. Con il termine *distinctio* la nota a margine fa riferimento alla suddivisione tradizionale del testo dei *Commenti alle Sentenze*; la distinzione infatti corrispondeva a degli ampi capitoli in cui ciascun libro era suddiviso.

21 Con l'espressione *distinctio hic posita*, si potrebbe fare riferimento sia alla suddivisione del testo, dal momento che i *Commenti alle Sentenze* erano divisi nelle cosiddette "distinzioni", sia alla distinzione tra i due sensi di *verbum* appena presentata.

La nota prosegue illustrando il motivo della scelta della comunità di Parigi di privilegiare l'accezione personale del *verbum* e la spiegazione proposta sembra basarsi su una constatazione. Iacobus, infatti, afferma che la comunità di Parigi ha preso una tale decisione, non perché sia erroneo considerare il *verbum* un nome essenziale oltre che personale, ma perché i santi generalmente usano il nome di *verbum* solo nell'accezione personale. Con il termine *sancti* si fa generalmente riferimento agli autori riconosciuti dalla Chiesa, cioè a quegli autori il cui insegnamento costituisce fonte di autorità teologica e i cui testi devono essere costante riferimento dottrinale, perché approvati dai concili o da documenti ufficiali della Chiesa²².

Dal modo in cui è stata redatta, questa breve nota a margine ci offre indirettamente preziose informazioni per ricostruire l'episodio a cui si fa riferimento. A livello sintattico il periodo si organizza con una sola frase principale (*communitas parisiensis modo tenet*) a cui sono subordinate tutte le altre. Da tale costruzione si evince che la comunità di Parigi ora ritiene che (*modo tenet quod*) il *verbum* debba essere considerato solo un nome personale e ritiene inoltre che (*et quod*) anche Tommaso acconsente a ciò. Tale costruzione è molto interessante perché riferisce indirettamente che non è Tommaso ad acconsentire a ciò, ma è la comunità di Parigi a credere che Tommaso sia d'accordo. Iacobus non dice espressamente che Tommaso si è dichiarato d'accordo con la tesi di Parigi, ma afferma che Parigi ritiene che anche Tommaso ha finito per acconsentire a tale decisione. Ciò rivela l'esistenza di una polemica in relazione a queste tematiche che non poteva non coinvolgere anche le opinioni dell'Aquinate. Inoltre, la frase in cui Iacobus precisa che le due accezioni del termine *verbum* distinte da Tommaso non devono essere considerate erranee, ha il tono complessivo di una rapida giustificazione. Iacobus sente il dovere di ricordare la posizione attuale dell'università di Parigi e del suo maestro, ma si affretta a specificare che, comunque, la tesi sostenuta nel *Commento* non è una tesi che possa considerarsi erronea, cioè non è una tesi da condannare o una

22 In Tommaso tuttavia non è possibile identificare i *sancti* con i Padri della Chiesa *tout court*, in quanto la criteriologia teologica è ancora in una fase embrionale presso il Dottore Angelico. Nella *Summa Theologiae* (I^a, c.1, a. 8) Tommaso distingue le diverse tipologie di testi in base alla loro autorità. Egli distingue in ordine di importanza: le Scritture, i testi dei *doctores ecclesiae*, e i testi dei filosofi. Cfr. G. Berceville, *L'autorité des Pères selon Thomas d'Aquin*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 91 (2007), 129-144; 130-131: «Nous serons alors mieux à même de rejoindre un Thomas d'Aquin, en deça de cette critériologie moderne, dans le dispositions qu'il entretenait à l'égard des auteurs jouissant d'une reconnaissance officielle dans l'Église pour la pureté et la sûreté de leur doctrine, les « *sancti* », et les principes qui orientaient sa lecture de leurs œuvres».

posizione tale da porre chi la sostiene al di fuori dell'ortodossia. Iacobus sembra dire fra le righe: la tesi della duplice accezione del *verbum* è una tesi che Tommaso ha sostenuto, ma che ora, in seguito alla decisione della comunità parigina, non sostiene più; tuttavia, tale tesi non viene scartata in quanto eretica o eterodossa, ma semplicemente per coerenza con le autorità, che hanno preferito l'accezione personale.

Dal punto di vista terminologico è necessario capire a chi intenda riferirsi Iacobus quando parla di *communitas parisiensis*. Il termine *communitas* individua senza dubbio una collettività²³, nella fattispecie l'insieme dei maestri di teologia dell'università di Parigi che hanno deciso di privilegiare l'accezione personale di *verbum*. Tuttavia non ci sono documenti ufficiali che testimonino una presa di posizione dell'università parigina in questo senso, se non questa nota a margine e altre due fonti che saranno esaminate in seguito²⁴ che si trovano nella questione disputata *de emanatione aeterna* di Ruggero Marston. È indubitabile che in questa nota si faccia riferimento allo stesso episodio riportato nelle altre due.

Un altro termine su cui è necessario soffermarsi è l'avverbio *modo*, che Boyle rende con il significato di “ora”²⁵; Iacobus dice che *ora*, quindi attualmente, cioè nel momento in cui egli scrive, la comunità di Parigi ha privilegiato l'accezione personale del termine *verbum*. Diventa necessario perciò datare il momento in cui Iacobus redige questa nota e riporta il *Commento* romano alle *Sentenze* nel manoscritto che contiene il *Commento* parigino. Già Dondaine per primo aveva ipotizzato che il manoscritto risalisse a prima del 1286, poiché in quell'anno va collocata la morte di Iacobus Raynucii²⁶. Boyle,

23 Nel *Chartularium Universitatis Parisiensis*, pur comparando molto di rado, il termine *communitas* viene impiegato per indicare di volta in volta un gruppo di persone vincolate e unite tra di loro da una regola (nel caso degli ordini religiosi) o da uno statuto (nel caso dell'università). Cfr. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, (ed.) DENIFLE Heinrich e CHATELAIN Emile, t. 1, Paris 1889, I, 64: «[Diffinimus] quod a communitate Ordinis provideatur conventui Parisiensis in subsidio duorum magistrorum et trius bacellariorum»; *Chartularium*, II, 215: «Primus est dicere et asserere pertinaciter, quod non est obediendum alicui prelato precipienti quibusdam professoribus regule Ordinis beati Francisci quod deponant quosdam habitus curtos et strictos difformes ab habitus communitatis aliorum dicte regule professorum», *Chartularium*, II, 363: «[...] qui sunt et erant de collegio et communitate dicte facultatis».

24 Se si scorre il *Chartularium Universitatis Parisiensis* non si trovano condanne alla dottrina della duplice accezione del nome *verbum*, o deliberazioni nel senso della nota a margine di Iacobus. In seguito si esamineranno altre due fonti, un passo tratto dalla *quaestio* 6 della questione disputata *de emanatione aeterna* di Ruggero Marston, e una nota a margine contenuta in uno dei manoscritti che contengono questa questione.

25 Boyle, 'Alia lectura fratris Thome', in «Mediaeval Studies», 45 (1983), 68.

26 Dondaine, 'Alia lectura fratris Thome?', 308-309. Iacobus muore pochi mesi dopo la nomina episcopale.

inoltre, nota che Iacobus diventa generale dell'ordine nel 1281 e vescovo di Firenze nel 1286. Nel manoscritto però si fa riferimento a questo personaggio con il semplice appellativo di 'frater'; è probabile, dunque, che esso fosse in possesso e avesse venduto il manoscritto prima di diventare generale e in seguito vescovo. Boyle, inoltre, ipotizza che Iacobus, in possesso della sua personale *reportatio* del *Commento* romano alle *Sentenze*, avesse acquistato il manoscritto contenente il *Commento* parigino appositamente per corredarlo del *Commento* romano²⁷. A partire da queste informazioni è possibile datare con una certa precisione la stesura della *reportatio* nel manoscritto. Nel manoscritto si trova un'iscrizione che segnala l'atto di vendita del manoscritto di Iacobus ad un confratello, che Boyle indica in Nicola da Milano²⁸. Ebbene per Boyle tale vendita deve essere avvenuta tra il 1273 e il 1283, anno in cui Nicola avrebbe rinunciato all'insegnamento per dedicarsi completamente ad una vita di preghiera²⁹.

Complessivamente, dunque, si possono stabilire alcuni dati importanti: è incontestabile che la trascrizione del *Commento* romano alle *Sentenze* sia avvenuta dopo il 1268, quando Tommaso abbandona il progetto di un nuovo *Commento alle Sentenze* e intraprende il nuovo progetto della *Summa Theologiae* proprio tra il 1266 e il 1268. Quindi è probabile che Iacobus, ancora studente, abbia assistito al secondo commento alle *Sentenze*, poi, una volta giunto il momento per lui di intraprendere a sua volta la carriera dell'insegnamento, abbia trascritto la sua personale *reportatio* nel manoscritto. Inoltre, nel *Commento* romano Tommaso non giunge a commentare la distinzione 27 delle *Sentenze*, e, infatti, proprio in corrispondenza ad essa si fa presente il cambio di *opinio* dell'Aquinate, in linea con le scelte dottrinali di Parigi. Quindi, se secondo Boyle la compravendita del manoscritto è avvenuta tra il 1273 e il 1283, ma più probabilmente tra il 1273 e il 1281 (prima che Iacobus diventi generale dell'ordine), Iacobus avrebbe trascritto la sua *reportatio* qualche anno prima, quando era appena emerso il problema del cambio di *opinio* di Tommaso³⁰ e Iacobus sente il bisogno di fare riferimento e giustificare il proprio maestro in merito a tali fatti. Questa probabile

27 Boyle, '*Alia lectura fratris Thome*', 428 (n. 68).

28 Cfr. n. 14.

29 Boyle, '*Alia lectura fratris Thome*', 428 (n. 68).

30 Come si avrà modo di vedere più avanti, Tommaso sostiene la duplice accezione del nome *verbum* nelle sue prime due opere, il *Commento alle Sentenze* redatto tra il 1252 e il 1256, e le *quaestiones disputatae De veritate* disputate tra il 1256 e il 1259.

datazione ci riporta direttamente alla seconda fonte da esaminare, che rappresenta la testimonianza diretta di un episodio riportata da Ruggero Marston, in cui il problema della duplice accezione del *verbum* emerge con forza.

Nella *quaestio* VI della questione disputata *de emanatione aeterna*, chiedendosi *utrum verbum dicatur essentialiter vel notionaliter*³¹ tantum, Marston afferma:

Ego tamen praesens fui parisiis et corporeis auribus audivi, quando incepit cantor de perona, assidente magistro girardo de abbatisvilla, presentibus fratre thoma de aquino et frate ioanne de pecham et aliis doctoribus sacrae theologiae usque ad xviii vel circiter, ubi haec opinio fuit excommunicata solemniter tamquam contraria sanctorum assertionibus et doctrinae, et praecipue augustini et anselmi, ut patuit in opponendo.³²

In questo breve passo Marston afferma di essere stato testimone oculare di una discussione, avvenuta in ambito universitario in cui è stata *solemniter excommunicata* la tesi della duplice accezione del termine *verbum*. Prendendo in esame le espressioni e la terminologia impiegata da Marston si notano alcuni elementi rilevanti. Prima di tutto il francescano afferma non solo di essere stato presente (*praesens fui*), ma utilizzando l'espressione *corporeis auribus audivi* egli intende avvertire il lettore che ciò che riporta non è frutto della sua invenzione. Dicendo al lettore che egli ha sentito “con orecchie corporee”, cioè con le sue proprie orecchie, vuole convincere della veridicità della sua testimonianza. Inoltre, Marston con tale espressione sembra quasi opporsi alla testimonianza di Iacobus, il cui tono sminuiva il valore della condanna. Il francescano sembra voler sottolineare che egli ha sentito espressamente, in quanto presente, che l'opinione di Tommaso è stata solennemente condannata, opponendosi così ai tentativi di conferire poca importanza, o quanto meno sminuire, l'episodio e il suo valore, come presumibilmente tentavano di fare i domenicani e come ci suggerisce il tono della fonte

31 Il termine *notionaliter* va inteso come un sinonimo dell'avverbio *personaliter*. Con tale termine si fa riferimento alle cosiddette 'nozioni', cioè alle proprietà o relazioni che si riconoscono presenti in Dio. Esse sono cinque: paternità, filiazione, processione, innascibilità e spirazione comune. Al figlio si addice la nozione di filiazione, quindi quando si afferma che il *verbum* si dice *notionaliter*, significa che si dice secondo la nozione di filiazione, quindi si addice al Figlio, alla seconda persona della Trinità (Tommaso d'Aquino, *In I Sent.*, d. 26, q. 2, a. 3).

32 Fr. Rogeri Marston O.F.M *Quaestiones disputatae de emanatione aeterna, de statu naturae lapsae et de anima*, Ad claras aquas, Florentiae 1932, 116-117.

precedentemente analizzata. Subito dopo Marston specifica l'occasione in cui si è svolto l'episodio, che avvenne quando «inceptit cantor de perona». Marston, infatti, fa riferimento all'*inceptio*, un momento preciso e codificato all'interno della vita delle università medievali. Con il termine *inceptio*, infatti, si designava la cerimonia in cui un baccelliere diventava ufficialmente maestro di teologia. Tale cerimonia aveva la duplice funzione di sancire l'inizio ufficiale della carriera del maestro attraverso il conseguente assolvimento dei propri compiti e il riconoscimento del ruolo appena ottenuto da parte degli altri maestri. La cerimonia si svolgeva in due momenti temporalmente distinti: il primo, in cui il baccelliere, sempre accompagnato dal maestro, richiedeva la *licentia incipiendi* e il secondo in cui incominciava solennemente ad insegnare tenendo una lezione inaugurale³³.

Quindi, l'episodio riportato da Marston si svolge durante l'*inceptio* di un personaggio che viene chiamato *cantor de perona*³⁴, di cui, tuttavia, non si hanno altre notizie. Dalle parole di Marston, dunque, si comprende che si tratta di un evento connotato da una certa solennità e ufficialità; il francescano fornisce un elenco essenziale dei presenti, riportando il nome di quelli presumibilmente più degni di nota. Per primo nomina Gerardo d'Abbeville, che presiedeva l'*inceptio*, tra i presenti (*praesentibus*), cioè tra quei maestri che assistevano alla cerimonia, il francescano ricorda Tommaso d'Aquino e Giovanni Peckham. Subito dopo accenna alla presenza di altri *doctores sacrae theologiae*, intendendo con questa espressione i maestri di teologia, cioè coloro i quali insegnavano all'interno dell'università³⁵. Il francescano, inoltre, specifica il numero dei maestri presenti: oltre a Tommaso d'Aquino, Gerardo d'Abbeville e Giovanni Peckham, ci sarebbero stati all'incirca altri 18 maestri. È probabile, visto il numero complessivo e piuttosto cospicuo dei presenti, che ci fosse l'intero corpo docente della facoltà di teologia. Marston ricorda il numero consistente dei partecipanti e il loro rango³⁶, per dimostrare al lettore quanto l'occasione fosse solenne e ufficiale, e conseguentemente quanto sia significativo e rilevante quello che vi

33 O. Weijers, *Terminologies des Universités au XIII siècle*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1987, 407-416.

34 Non si hanno notizie in merito a questo personaggio. Perona è il nome latino dell'odierna Péronne città francese del dipartimento della Somme nella Piccardia.

35 Weijers, *Terminologies des Universités*, 147.

36 *Ibid.*: «[...] *magister* était le terme usuel pour les gradués de la faculté des arts, tandis que dans la facultés supérieures, celui qui obtenait le grade, était plus souvent appelé *doctor*».

accadde.

Il francescano si appresta a spiegare l'accaduto: la tesi dell'accezione essenziale del *verbum* fu *solemniter excommunicata*. Ora, scomunicare una dottrina significa rifiutarla e conseguentemente proibirne l'insegnamento. In generale, il verbo *excommunicare* è molto usato nei documenti ufficiali dell'università di Parigi³⁷. Nell'edizione critica del passo sopraccitato i curatori propongono come variante del termine *excommunicata* il termine *reprobata* che significa condannata, rigettata³⁸. In entrambi i casi, sia per l'impiego del termine *excommunicata* sia per l'uso di *reprobata*, il significato appare chiaro: la tesi dell'accezione essenziale del *verbum* è stata solennemente condannata, cioè la comunità riunita per l'*inceptio* ha stabilito in modo solenne, quindi in maniera ufficiale, che questa tesi non può essere sostenuta se si vuole restare nell'ambito della tradizione dell'insegnamento parigino. L'impiego del termine *excommunicata* enfatizza sicuramente la gravità dell'accaduto, poiché rimanda ad un atto codificato dalle conseguenze pesantissime per il soggetto che lo subisce. Con l'uso di tale termine Marston rivela non solo l'importanza, ma anche la gravità della condanna della duplice accezione³⁹ di *verbum*.

Marston passa a spiegare la causa della “scomunica” di questa *opinio*: essa sarebbe contraria alle asserzioni dei santi Padri⁴⁰ e della dottrina tradizionale. Come nel primo

37 Nel primo volume del *Chartularium*, il verbo *excommunicare* compare 52 volte, quindi abbastanza frequentemente. Un solo esempio: tale verbo viene usato nella famosa condanna del 1270 promulgata dal vescovo Tempier. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, H. Denifle et E. Chatelain éd., t. 1, Paris 1889, p. 486: «Isti sunt errores condempnati et excommunicati cum omnibus, qui eos docuerint scienter vel assuerint, a domino Stepano, Parisiensis episcopo, anno domini M CC LXX die mercurii post festum beati Nicholai hyemalis». Nell'episodio presente non è possibile tuttavia parlare di una vera e propria scomunica, in quanto non c'è traccia nei documenti ufficiali. Si dovrà parlare piuttosto di condanna. Inoltre, Bianchi rileva che non sarebbe del tutto corretto parlare di *excommunicatio* in riferimento a dottrine, dal momento che la scomunica colpisce esclusivamente delle persone. Lo studioso, tuttavia, riconosce che questo uso era invalso già nella stessa condanna del 1270 di Stefano Tempier. Cfr. L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Pierluigi Lubrina Editore, Bergamo 1990, 35 e n. 169.

38 Du Cange C., *Glossarium, Glossarium mediae et infimae latinitatis*, IV Band, Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, Graz-Austria 1954, 135-136 (cfr. voci: *reprobare, reprobatio*). In corrispondenza alla voce *reprobatio* vengono distinti due significati quello di *rejectio* e quello appartenente al linguaggio tecnico forense di *refutatio*.

39 Nell'episodio riportato da Marston si condanna il fatto che il *verbum* possa essere considerato un nome essenziale di Dio, perciò si condanna la tesi dell'accezione essenziale di *verbum*. Condannando questa tesi, tuttavia, si condanna automaticamente anche la tesi della duplice accezione di *verbum*, ovvero la tesi che sostiene che il *verbum* sia un nome personale e un nome essenziale.

40 Il termine 'Padri' va inteso in senso ampio e non secondo la definizione ecclesiastica di Padre della Chiesa.

documento analizzato, anche qui si afferma che la tesi della duplice accezione del *verbum* è contraria all'insegnamento dei santi Padri, ma, rispetto alla nota a margine esaminata precedentemente, si aggiunge che è contraria anche alla dottrina. In particolare, seguendo Bonaventura, Marston precisa che tale tesi risulta essere in contrasto principalmente con Agostino e Anselmo⁴¹; sembra perciò che nell'episodio di cui è stato testimone, il motivo principale della condanna sia proprio il contrasto con le autorità teologiche. In effetti, sia Agostino che Anselmo ritengono che il *verbum* designi in maniera pressoché esclusiva la seconda Persona della Trinità e nei loro scritti privilegiano l'accezione personale. Marston conclude il riferimento all'episodio accennando al momento in cui si è giunti a *excommunicare* l'accezione essenziale del termine *verbum*. Il francescano impiega l'espressione *ut patuit in opponendo*, che rimanda ad un momento preciso della *disputatio*. La cerimonia *dell'inceptio* prevedeva una *disputatio* in cui il candidato, affiancato dal proprio maestro, assumeva il ruolo del *respondens*⁴². La *disputatio* era un evento ben regolamentato e preciso: il maestro proponeva un tema, la *quaestio*, e presentava i primi argomenti pro e contro, il *respondens* elaborava una prima soluzione provvisoria, a cui venivano mosse delle obiezioni elaborate dall'*opponens*, infine, il *respondens* confutava le obiezioni e concludeva risolvendo la questione⁴³. Quindi, tornando all'episodio, è chiaro che l'impossibilità di sostenere l'accezione essenziale del *verbum*, sarebbe emersa nel momento centrale della *disputatio*, in cui l'*opponens* criticava, elaborando delle obiezioni, la soluzione provvisoria del *respondens*. Nello specifico furono mosse delle obiezioni (*in opponens*) al *cantor* di *perona* sulla validità dell'accezione essenziale di *verbum* in Dio, e tutti i maestri presenti si sono trovati d'accordo⁴⁴.

41 Bonaventura da Bagnoregio, *In I Sent.*, d. 27, p. II, q. I, 482. Agostino d'Ippona, *De Trinitate*, VI, 2, 3: «*Et Verbum erat apud Deum, Verbum quidem solus Filius accipitur, non simul Pater et Filius, tamquam ambo unum Verbum*» e *De Trinitate*, XV, 17, 29: «*Et tamen non frustra in hac Trinitate non dicitur Verbum Dei nisi Filius*». Anselmo, *Monologion*, c. 63: «*Constat enim ipsum esse imaginem et filium eius cuius est verbum*».

42 Weijers, *Termonologies des Universités*, 409.

43 Weijers, *Termonologies des Universités*, 339.

44 L'impressione che deriva dal racconto di Marston è che l'episodio si sia svolto nel modo seguente: il *cantor de perona*, durante la sua *inceptio* ha sostenuto la duplice accezione del termine *verbum*. In quel periodo storico all'interno dell'università si consumava lo scontro tra mendicanti e secolari e Gerardo di Abbeville è un noto secolare che si batté duramente nel corso di questo scontro. È probabile allora che i maestri mendicanti, trovatisi di fronte ad una dottrina piuttosto inusuale, abbiano condannato la tesi dell'accezione essenziale di *verbum*, più per motivi polemici che per questioni di ortodossia. Tommaso che aveva sostenuto tale opinione, si trova d'accordo nel condannare tale tesi.

Solo Marston riporta questo episodio, perciò, non potendo fare i dovuti confronti, è possibile proporre solamente una datazione relativa, tenendo conto della presenza a Parigi dei personaggi citati dal francescano. In questo modo gli studiosi sono riusciti a circoscrivere un periodo di tempo piuttosto limitato. Indicativamente, infatti, l'episodio va collocato tra l'inizio del 1269 e il 1271. Nell'introduzione all'opera, i curatori affermano che tale *inceptio*, per quanto si può dedurre dai dati a disposizione, avrebbe avuto luogo dopo l'ottobre del 1269. Marston afferma che all'*inceptio* erano presenti Giovanni Peckham, Tommaso d'Aquino e Gerardo d'Abbeville maestro del *cantor de perona*. Sappiamo che Tommaso torna a Parigi per il secondo ciclo di insegnamento già nel 1268 e prima del 14 settembre, data di inizio ufficiale dell'anno accademico⁴⁵, per poi rimanervi fino al 1272. Per quanto riguarda Giovanni Peckham sappiamo che il francescano si trova a Parigi a partire dal 1269 fino al 1272, fu maestro reggente per il biennio 1270-1271, e dopo il 1272 si diresse ad Oxford. Gerardo d'Abbeville fornisce invece il termine *ante quem* nella datazione dell'episodio. Egli infatti lascia Parigi nell'estate del 1271, e si reca ad Ambianum, dove muore nello stesso anno⁴⁶. Inoltre, era uso richiedere le *inceptiones* dopo la festa di ognissanti ad anni alterni, e negli anni dispari⁴⁷.

Nel complesso, le modalità con cui questo episodio è stato presentato, rendono evidente l'intento polemico teso a colpire direttamente non solo la dottrina dell'Aquinate, ma anche la sua stessa figura. In tale episodio non è discussa direttamente la tesi di Tommaso, ma quella del *Cantor de Perona*. In quest'occasione Tommaso si trova d'accordo con i francescani nel sostenere la condanna dell'accezione essenziale di *verbum*. Dieci anni dopo, ovvero nel momento in cui Marston riporta l'episodio, esso diventa il pretesto per muovere una vera e propria condanna all'Aquinate. Non solo

Quando Marston riporta l'episodio, in un contesto differente in cui non è più necessaria l'alleanza fra minori e predicatori contro i secolari, ma in un momento in cui, anzi, i due ordini solo in aperta lotta fra loro, i francescani rinfacciano a Tommaso di aver sostenuto una opinione che era stata condannata.

45 Torrell, *Initiation a Thomas d'Aquin*, 264-265.

46 Etzkorn e Brady, *Prolegomena*, p. 10*.

47 *Ibid.* I curatori dell'opera, tuttavia, riconoscono che non ci sono documenti del periodo, e, basandosi su documenti del XIV secolo in cui l'*inceptio* veniva istituita solitamente dopo il mese di gennaio o febbraio, ritengono più probabile che il *prebendarius* di *Perona* abbia ottenuto la sua licenza o nei primi mesi del 1269 o del 1270. Inoltre i curatori fanno riferimento a quanto dice Glorieux, secondo il quale anche il Maestro *Nicolaus de Torculari* avrebbe tenuto il suo *principium* all'inizio del 1270, quindi è probabile che anche lo stesso *cantor* di *Perona* l'abbia ottenuto nello stesso momento. Cfr. P. Glorieux, *Répertoire des Maîtres en théologie de Paris au XIII siècle*, I, Paris 1933, 19.

Tommaso sostiene una tesi che è stata *solemniter excommunicata* perché incompatibile con la dottrina della Chiesa, ma tale evento è accaduto in un'occasione ufficiale in cui erano presenti praticamente tutti i maestri di teologia dell'università di Parigi, Tommaso compreso. Marston è molto attento a delineare il contesto in cui l'episodio è avvenuto e ad enfatizzare la gravità della condanna, in questo modo ne accresce il valore e getta discredito sulla figura dell'Aquinate e sul prestigio della sua dottrina. Perciò, dal momento che l'episodio ne fornisce l'occasione, i francescani lo utilizzano per gettare discredito sul secondo soggiorno parigino di Tommaso.

Per altro, l'episodio può fornire un interessante quanto inusuale punto di vista sugli impegni che Tommaso dovette affrontare nel suo secondo ciclo di insegnamenti presso l'università di Parigi; è noto, infatti, che Tommaso non trattò solo di questioni dottrinali, ma si occupò anche dei rapporti tra i mendicanti e i secolari⁴⁸. L'episodio rivela un Tommaso alleato con i francescani contro i secolari.

In relazione a ciò, è tuttavia necessario distinguere due momenti temporali distinti: il momento in cui l'episodio è accaduto, e cioè presumibilmente intorno al 1270; e il momento in cui l'episodio viene ricordato e riportato da Marston. Egli, infatti, scrive la q. 6 del *de emanatione aeterna* tra il 1282 e il 1283, più di una decina d'anni dopo l'episodio, in un clima diverso rispetto a quello del 1270. Se, dunque, nel momento in cui l'episodio si è svolto, la condanna era rivolta al *cantor* e francescani e domenicani avevano costituito un fronte comune nella lotta contro i secolari, nel momento in cui Marston scrive sono i due ordini a scontrarsi.

È legittimo interrogarsi sulle motivazioni che hanno spinto il francescano a riportare questo episodio accaduto una decina d'anni prima. Bisogna ricordare che, subito dopo la morte di Tommaso, la tensione fra i due ordini mendicanti inizia ad aumentare, tanto da impegnare l'ordine francescano in un'aperta opposizione al pensiero filosofico e teologico dell'Aquinate, e quello domenicano nella strenua difesa della propria autorità di riferimento. Questo clima di tensione raggiungerà l'apice con le condanne di Parigi e Oxford del 1277⁴⁹.

È evidente allora che non è solo il dovere di cronaca che spinge Marston a riportare

48 Torrell, *Initiation a Thomas d'Aquin*, 2

49 Si tratterà ampiamente della condanna del 1277 e del clima di tensione in cui si scontrano domenicani e francescani nel capitolo IV.

l'episodio della condanna della tesi dell'accezione essenziale di *verbum*, quanto piuttosto la volontà di mostrare polemicamente che l'autorità di riferimento dei Predicatori aveva sostenuto tesi considerate in contrasto con le dottrine della Chiesa e con l'autorità dei Padri.

Alla luce di questa ricostruzione si comprende meglio la nota a margine presentata precedentemente: Iacobus non solo precisa che la dottrina di Tommaso è in perfetto accordo con quella sostenuta dalla *communitas parisiensis*, ma specifica anche che la tesi della duplice accezione del *verbum* non sarebbe erranea, esattamente il contrario di quanto sostiene Marston.

Da questi due passi emerge con evidenza sia la tensione tra i due ordini, sia l'intento di ciascuno: la volontà di criticare la dottrina del Dottore angelico da parte dei Minori e l'esigenza di difendere il maestro da parte dei Predicatori.

È interessante osservare che, nel racconto di Marston, la tesi dell'accezione essenziale di *verbum* non viene attribuita direttamente a Tommaso e, se si considerasse il passo slegato dal contesto e dal suo autore, potrebbe non sembrare un attacco diretto nei confronti dell'Aquinate⁵⁰. Ma il tono polemico di questo passo viene evidenziato da una nota a margine riportata dai curatori dell'edizione critica del testo di Marston⁵¹, presente in un manoscritto che contiene la q. 6 del *De emanatione aeterna*, dove in corrispondenza alla *reportatio* dell'episodio si legge:

Fratre Thoma. - Unde est quod Thomas fuit presens illi excommunicationi et tamen primo super Sententias dicit quod Verbum in divinis dicitur essentialiter et notionaliter, dist 26, probl. [2]? Respondeo: forte fecit librum primum Sententiarum ante excommunicationem. Quod patet, quia in parte prima Summe tenet quod non dicitur nisi notionaliter. Require ibi q. 34, probl. primo⁵².

50 A. Callebaut, *Jean Peckham et l'Augustinisme*, «Archivum Franciscanum Historicum», 18 (1925), 459. Callebaut cerca di dimostrare come Giovanni Peckham non debba essere considerato l'iniziatore della polemica dei francescani contro Tommaso d'Aquino e i domenicani. Nel dimostrare la sua tesi, l'autore cita l'episodio riportato da Marston come prova del fatto che spesso molti testi, come questo, sono interpretati a torto come accusatori.

51 Tale nota è riportata anche da Callebaut, *Jean Peckham et l'Augustinisme*, 460; H.-G. Nissing, *Sprache als Akt bei Thomas von Aquin*, Brill, Leiden-Boston 2006, 122 e da von Gunten, *In principio erat Verbum*, 120.

52 Rogeri Marston *Quaestiones disputatae de emanatione aeterna*, q. 6, 117.

Questa nota a margine si trova in uno dei manoscritti impiegati per la preparazione dell'edizione critica delle questioni disputate di Ruggero Marston. È il cod. *conv. supp.* 123 Bibl. Laurenziana di Firenze, che dai curatori dell'edizione viene identificato con la lettera F. In corrispondenza della questione 6 del *de emanatione aeterna*, in cui Marston riporta l'episodio precedentemente analizzato, a margine si trova questa annotazione. Essa si apre chiedendosi, con una interrogativa diretta, come sia stato possibile che Tommaso fosse presente alla “scomunica” di una tesi da lui stesso sostenuta. La nota, dunque, inizia confermando la presenza di Tommaso alla condanna dell'opinione, quindi avvallando la testimonianza di Marston, e prosegue confermando che Tommaso nel primo libro del *Commento alle Sentenze* ha sostenuto la duplice accezione del termine *verbum*. Dopo questa sostanziale conferma della veridicità di quanto ha riportato Marston, l'autore della nota cerca di spiegare perché Tommaso, che aveva sostenuto la tesi della duplice accezione del termine *verbum*, si ritrovi poi d'accordo con i francescani nella scomunica di tale opinione. L'autore della nota risponde optando per la soluzione più probabile: Tommaso ha potuto sostenere quella condanna, perché forse scrisse il *Commento alle Sentenze* prima della condanna stessa (*forte fecit librum primum Sententiarum ante excommunicationem*), e poi cambiò opinione, tanto che nella prima parte della *Summa Theologiae* egli sostiene che il *verbum* è solo un nome personale. È probabile che questa nota sia stata redatta per cercare di chiarire le modalità attraverso cui si è svolto l'episodio, facendo riferimento alla cronologia delle opere dell'Aquinate. Tale nota non sembra avere né l'intento di difendere Tommaso, né quello di criticarlo; sembra invece avere il tono di un'annotazione esplicativa, ad uso del lettore che affrontava il testo di Marston⁵³.

Complessivamente le tre fonti qui riportate, documentano, ognuna in maniera diversa, la presenza di un dibattito intorno al *verbum* che coinvolgeva direttamente l'Aquinate e che può essere inserito all'interno dello scontro fra i due ordini mendicanti alla fine del XIII secolo. Al di là del semplice riferimento polemico di Marston nei confronti dell'Aquinate, si tratta di vedere quali siano le ragioni concettuali per cui il

53 La mancanza di un evidente intento accusatorio o di difesa non rende possibile dire se si tratti di una nota redatta da un francescano o da un domenicano. Tuttavia, visto che si trova all'interno del manoscritto che contiene le *quaestionis disputatae* di Marston, è più probabile che si tratti di un frate minore.

francescano critica la nozione di *verbum* elaborata da Tommaso sia a livello teologico sia a livello gnoseologico.

3. *La critica di Marston al verbum in divinis*

La critica puntuale che Marston svolge sul tema del *verbum*, oltre a derivare dal clima di tensione tra francescani e domenicani, dipende anche da una reale opposizione di carattere filosofico e teologico intorno alla natura di tale concetto⁵⁴. Marston critica Tommaso per il modo in cui impiega la filosofia, lo accusa di essere un teologo troppo influenzato dalla *philosophia mundana*⁵⁵ e di indulgere in essa pensando di raggiungere quella verità che si trova solo nella Rivelazione. Per questo motivo Marston inserisce Tommaso fra i cosiddetti *theologi philosophantes*, cioè fra coloro che, non tenendo conto della solida semplicità dei santi, si appellano esclusivamente alla sapienza umana («*theologi philosophantes, qui, utinam non ex fastu humanae sapientiae sanctorum solidam simplicitatem contempsissent*»)⁵⁶. Contro Tommaso e in generale contro tutti i

54 L'ostilità di Marston e la forte opposizione all'Aquinato ha spesso portato la critica a considerare Marston non certo un autore che si distingueva per originalità: cfr. G. Cairola, *L'opposizione a S. Tommaso nelle «Quaestiones disputatae» di Ruggero Marston*, in *Scholastica ratione historico-critica instauranda: Acta congressus scholastici internationalis Romae anno Sancto MCML celebrati*, Ed. Pontificium Athenaeum Antonianum, Romae 1951, 447-460. In seguito, tuttavia, è stato molto rivalutato non solo in relazione all'elaborazione di certe tematiche gnoseologiche in cui mediava il pensiero di Agostino con Aristotele e Avicenna, ma anche in relazione alle critiche che muove a Tommaso che risultano argomentate, precise e tutt'altro che prive di fondamento.

55 F. X. Putallaz, *Figure francescane alla fine del XIII secolo*, Jaca book, Milano 1994, 31. Marston, discutendo e criticando la teoria dell'intelletto agente di Tommaso, si riferisce a lui in questi termini. Rogeri Marston *Quaestiones disputatae de anima*, q. III, 273: «Haec idcirco dixerim, quod quidam, philosophico nectare inebriati, praedictis rationibus tamquam demonstrationibus innitentes, negant intellectum agentem esse lucem primam».

56 Rogeri Marston *Quaestiones disputatae de anima*, q. 7, 360. Gilson afferma che questa espressione, non necessariamente negativa, è utilizzata in ambiente francescano per indicare quei teologi che impiegano la filosofia nell'esercizio delle loro funzioni: cfr. E. Gilson, *Les «Philosophantes»*, «Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 19 (1952), 135-140. Schönberger fa notare che la scoperta di nuovi testi porta a modificare la posizione di Gilson, secondo cui i teologi filosofanti si sarebbero distinti non dai teologi veri e propri ma dai veri e propri filosofi. Cfr. R. Schönberger, *La scolastica medievale*, Vita e Pensiero, Milano 1997, 119. L'idea, già di Gilson, secondo cui l'espressione *theologi philosophantes* non ha una connotazione esclusivamente negativa, viene ripresa da Michaud-Quantin e Lemoine, i quali mostrano gli sviluppi dell'espressione nel corso del XII secolo: P. Michaud-Quantin – M. Lemoine, *Pour le dossier des «Philosophantes»*, «Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 35 (1968), 17-22. Anche Tommaso d'Aquino impiega questa espressione (Tommaso d'Aquino, *In librum beati Dionysii de Divinis Nominibus expositio, cura et studio fr. Ceslai Pera*, Marietti, Torino-Roma 1950, c. 13, l. 4, 372, 1000: «neque etiam dicit se solum defecisse a laudando significationes praedictas sicut theologi philosophantes de rebus divinis»), ma non sembra conferirvi una particolare connotazione negativa, a differenza di quanto fanno sia Bonaventura, sia Marston. Per quest'ultimo, infatti, come rilevano gli studiosi, tale espressione assumerà una chiara valenza negativa a causa del fatto che l'impiego della filosofia viene

'teologi filosofanti', Marston propone un atteggiamento di adesione alla *simplicitas*, cioè si appella a quella semplicità razionale invocata anche da Bonaventura⁵⁷, che determina un atteggiamento di umiltà intellettuale e di ragionevole adesione alle parole dei santi, contro la complessità artefatta e inutile dei filosofi⁵⁸. Il richiamo alla *simplicitas* assume per Marston il significato di una dichiarazione di intenti e rappresenta una indicazione di metodo ben precisa. Come si è visto, nella q. 6 del *De emanatione aeterna*, Marston critica la dottrina del *verbum* di Tommaso, elaborata nel *Commento alle Sentenze*, ma prima di criticarla egli la espone in maniera sufficientemente dettagliata⁵⁹.

Marston presenta la dottrina dell'Aquinate, e mostra che per il Dottore angelico il *verbum* è l'immagine della cosa conosciuta concepita nell'intelletto conoscente («similitudo rei intellecta prout est concepta in intellectu»). Marston cita direttamente il *Commento* dell'Aquinate⁶⁰, riportando in particolare il passo in cui Tommaso riconosce la possibilità che il *verbum* in Dio possa considerarsi in due modi⁶¹. È piuttosto inusuale che gli autori medievali citino passi di altri autori quasi alla lettera, ma, come rileva

avvertito come un avvicinamento alle posizioni di Aristotele e di Averroè, e conseguentemente come un allontanamento dall'insegnamento dei Padri, e in particolar modo da Agostino. Cfr. Putallaz, *Figure francescane del XIII secolo*, 29-30.

57 Bonaventura da Bagnoregio dedica un'intera *collatio* a illustrare gli errori compiuti dai filosofi che hanno cercato la verità rifiutando la semplicità della fede. Cfr. *Collationes in Hexaemeron*, in S. Bonaventurae *Opera omnia*, t. V: *Opuscula varia theologica*, Ex Typographia Collegi S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1891, *Collatio* VII, 11: «Haec ergo est medicina, scilicet gratia Spiritus Sancti. Hunc medicum et hanc gratiam philosophia non potest attingere. Quid ergo gloriaris, qui nescis per scientiam tuam nec infirmitatem tuam nec eius causam nec medicum nec medicinam?».

58 Marston, *Questiones disputatae de anima*, q. I, 208: «Quamvis ista multum subtiliter videantur dici et sapientiam sapere philosophicam et mundanam, tamen aut ea non capit mea simplicitas aut usquequaque non continent veritatem». L'atteggiamento di rifiuto della filosofia *tout court* ha spesso portato gli interpreti a considerare Marston «avversario delle novità», in: cfr. Cairola, *L'opposizione a S. Tommaso*, 134.

59 Per un confronto anche visivo del testo di Marston e di quello di Tommaso si veda l'Appendice I.

60 Marston, *Quaestiones disputatae de emanatione aeterna*, q. 6, 116: «Propterea dicunt alii aliter, quod Verbum in divinis accipitur notionaliter et essentialiter, sicut amor, qui tamen proprius est Spiritui Sancto».

61 Tommaso d'Aquino, *Commentarium in Lib. I Sententiarum in Thomae Aquinatis Opera Omnia*, v. 7, studio ac labore Stanislai Eduardi Fretté et Pauli Maré, Vivés, Parisiis 1873, d. 27, q. 2, a. 2: «Cum enim verbum sit similitudo ipsius rei intellectae, prout est concepta in intellectu, et ordinata ad manifestationem, vel ad se, vel ad alterum; ista species in divinis potest accipi dupliciter: vel secundum quod dicit id quo aliquid formaliter in divinis intelligitur; et sic, cum ipsa essentia per se intelligatur et manifestetur, ipsa essentia erit verbum; et sic verbum et intellectus et res cuius est verbum, non differunt nisi secundum rationem, sicut in divinis differunt quo intelligitur et quod intelligitur et quod intelligit; vel secundum quod species intellecta nominat aliquid distinctum realiter ab eo cuius similitudinem gerit; et sic verbum dicitur personaliter, et convenit filio, in quo manifestatur pater, sicut principium manifestatur in eo quod est a principio per modum intellectus procedens».

Putallaz⁶², Marston non è nuovo a questo genere di operazioni, soprattutto quando si tratta di riportare un testo con lo scopo di criticarlo. Probabilmente il francescano cita quasi alla lettera il testo di Tommaso proprio per evitare le accuse di aver travisato o male interpretato il testo, accuse che andrebbero inevitabilmente ad inficiare qualsiasi critica. Egli riporta parola per parola il passo per dimostrare che quella che si appresta a criticare è la dottrina autentica di Tommaso, quella che anche i difensori domenicani possono ritrovare nei suoi testi.

Marston riporta interamente il ragionamento dell'Aquinate. In primo luogo, Tommaso afferma che il *verbum* può essere considerato come ciò con cui si conosce formalmente (*illud quo aliquid formaliter intelligitur in divinis*) e dal momento che Dio non ha bisogno di una specie per conoscere ma conosce per mezzo della sua essenza, allora lo strumento con cui conosce sarà identico all'oggetto conosciuto, differenziandosi così soltanto secondo ragione. In questo modo il *Verbum* può dirsi *essentialiter*, poiché nell'atto conoscitivo il *verbum* corrisponde all'essenza divina⁶³. Quando invece si fa riferimento a qualcosa che è distinto realmente, nella fattispecie il Figlio generato dal Padre, allora in questo caso il *Verbum* sarà un nome personale, poiché in questo caso il *verbum* viene utilizzato come un termine relativo che comporta una relazione reale⁶⁴. La differenza fondamentale tra i due casi consiste nel tipo di relazione che il significato del termine *verbum* veicola in un caso e nell'altro. Nel primo caso il *verbum* comporta una relazione di ragione che non ammette una distinzione reale tra gli elementi della relazione, nella fattispecie l'oggetto conosciuto (*quod intelligitur*) e lo strumento per mezzo del quale Dio conosce non sono distinti (*quo intelligitur*); nel secondo caso, invece, il nome *Verbum* comporta una relazione reale in cui i due termini relati sono distinti realmente. In questo secondo caso, la parola *verbum* ha la medesima funzione del nome di Figlio, che, in quanto nome relativo, esprime primariamente una

62 Putallaz, *La connaissance de soi au XIII siecle*, 139.

63 Rogeri Marston *Quaestiones disputatae de emanatione aeterna*, q. 6, 116: «Cum enim Verbum sit similitudo rei intellectae prout est concepta in intellectu, ista species in divinis potest accipi dupliciter: vel secundum quod dicit illud quo aliquid formaliter intelligitur in divinis», ita quod illud 'quod intelligitur' et 'quo intelligitur' differant sola ratione, sicut in Deo differunt tantum secundum rationem 'quod intelligitur' et 'quo intelligitur', «et sic, cum essentia per se ipsam intelligatur, ipsa essentia est Verbum»».

64 *Ibid.*: «Vel potest ipsa species accipi prout «nominat aliquid distinctum realiter ab eo cuius similitudinem gerit, et sic Verbum tantum personaliter» accipitur, quia, ut dicunt, licet Verbum dicatur relative, non tamen primo modo, sed secundo, quia non significat rem relationis, sed rem cui annexa est relatio, sicut scientia vel sapientia».

relazione reale⁶⁵.

Dopo aver presentato la dottrina di Tommaso, Marston si appresta a criticarla, e per prima cosa propone il racconto dell'episodio dell'*opinio excommunicata*. Il racconto dell'episodio assume la funzione di primo argomento contro la tesi della duplice accezione del termine *verbum*. Gli argomenti successivi che risultano più pregnanti a livello concettuale, vengono introdotti dall'avverbio *praeterea*. Nella prospettiva marstoniana, dunque, il racconto dell'episodio costituirebbe già la prova sufficiente per convincere il lettore riguardo all'insostenibilità della tesi dell'Aquinate. Tale tesi, infatti, prima ancora di essere confutata con delle argomentazioni filosofiche, è rifiutata nei fatti.

La prima obiezione proposta da Marston consiste nell'affermare che il *verbum* non può essere considerato nome essenziale, poiché esso, al pari del nome *filius*, comporta sempre una relazione reale⁶⁶. Questo perché – spiega Marston – così come il Figlio è generato dal Padre, anche il *Verbum* è prodotto da colui che parla.

L'argomento successivo si basa sul riconoscimento del fatto che gli unici che si sono occupati di queste tematiche sono Agostino e Anselmo, perciò, afferma Marston, è necessario basarsi sui loro insegnamenti per poter parlare del *verbum*⁶⁷. Il francescano, allora, propone alcune considerazioni tratte dagli insegnamenti del vescovo d'Ippona. Partendo dalla constatazione che il Verbo divino è eterno e formato in atto, mentre quello umano è finito e formabile, Agostino ha affermato che in Dio l'unico verbo formato in atto è il Figlio, perciò il *Verbum* si dirà solo *personaliter*⁶⁸. Per rendere più facile la comprensione di queste tematiche Marston riprende un esempio di Agostino⁶⁹, elaborato instaurando un paragone prima fra la conoscenza umana sensibile e quella

65 *Ibid.*: «Dicunt ergo quod, si Verbum “importet relationem realem”, dicitur tantum notionaliter; si vero relationem rationis, ut quando essentia intelligit se et quaelibet persona intelligit se et aliam per essentiam, sic est Verbum essenziale et comune».

66 Rogeri Marston *Quaestiones disputatae de emanatione aeterna*, q. 6, 117: «Praeterea, quando dicit quod Verbum non dicit rem relationis, falsum dicit, nam dicit eadem relationem quam Filius. Eadem enim est relatio Verbi ad dicentem, quae est Filii ad Patrem».

67 *Ibid.*: «Praeterea, cum materiam de Verbo non habeamus nisi ab Augustino et Anselmo, eius secutore, debemus ipsorum processui in materia ista multum inniti».

68 Rogeri Marston *Quaestiones disputatae de emanatione aeterna*, q. 6, 117-118: «Et infra, [...]dans differentiam inter verbum nostrum et Verbum aeternum Dei, docet diffuse quod in solo Deo est Verbum sempiternum, semper actu formatum, nec est in eo Verbum nisi tale, videlicet actu formatum, cum tamen in nobis sit verbum formabile. Cum igitur in Deo non sit Verbum actu formatum nisi solus Filius, patet quod aut deductio Augustini nihil valet de Verbo aut tantum est Verbum notionale».

69 *Ibid.*: «Quod ut evidentius pateat simplicibus, explicanda sunt magis exempla Augustini».

intelligibile, poi fra quella intelligibile e quella divina. Come l'uomo per ricordare attualmente deve produrre nell'*acies intelligentiae* una rappresentazione che sia immagine della specie conservata nella memoria, allo stesso modo quando Dio conosce genera il *Verbum* che è in qualche modo simile alla *species* generata nella memoria⁷⁰. Marston ammette che, quando Dio conosce se stesso (e quindi tutta la sua scienza) e produce il Verbo, tale *verbum* possa riferirsi a tutta la Trinità, tuttavia nega che con il termine *verbum* sia possibile fare riferimento all'essenza divina. Questo perché, spiega Marston, nell'atto conoscitivo umano, si produce un *verbum* che esprime la cosa conosciuta e non la mente che lo ha prodotto; allo stesso modo in Dio, quando il Padre genera il *Verbum*, genera qualcosa di distinto e in parte diverso da sé e non esprime semplicemente solo l'essenza divina che lo ha generato⁷¹. Così come, infatti, il *verbum* umano non è identico all'intelletto che lo ha prodotto, allo stesso modo il Figlio non è identico al Padre che lo ha generato.

A questo punto Marston, sempre riprendendo Agostino, elenca gli elementi necessari per la produzione del *verbum*, sia nell'uomo, sia in Dio⁷². Il primo elemento, indispensabile per la produzione del *verbum*, è la *conversio intellectus super intelligibile*, che consiste in una sorta di volgersi dell'intelletto su se stesso verso gli intelligibili contenuti nella memoria. Marston afferma che tale movimento è comune a tutte le persone della Trinità ed è essenziale. Infatti, è in relazione a questo atto che in

70 *Ibid.*: «Quod ut evidentius pateat simplicibus, explicanda sunt magis exempla Augustini. Sicut ergo res sensibilis suam speciem gignit in oculo, quae species, quia per ipsam video rem extra, est mihi ratio videndi, sic etiam ex specie alicuius quae est in memoria, si velim de ipso actualiter recordari, gignitur quaedam species similis illi quae est in memoria in acie intelligentiae, et tunc actualiter cognosco, quia ex quo de non-intelligentiae, in actu factus sum actu intelligens, oportet circa meum intellectum aliquam mutationem fieri in aliquo absoluto, et istud absolutum est species genita de thesauro memoriae expressa in acie intelligentiae. Similiter Deus Pater, intuens se, gignit, et intelligens dicit sive exprimit Verbum sibi omnino simile, quod quidem simile est speciei genitae de memoria in nostra cognitione intellectuali».

71 *Ibid.*: «Unde, quamvis Pater, intelligendo se et Spiritum Sanctum et omnia quae eius scientia continentur, concipiat Verbum ut sic tota Trinita a Verbo dicatur, non tamen essentia potest dici Verbum, sicut nec creatura potest dici Verbum – sicut etiam, cum intelligo lapidem actu, non dicitur lapis verbum mentis meae».

72 Rogeri Marston *Quaestiones disputatae de emanatione aeterna*, q. 6, 119: «Ex iam dictis patet quod ad formationem verbi, prout de ipso loquitur Augustinus, tria concurrunt, et hoc tam prout existit in Deo quam prout est in mente humana. Primum est conversio intellectus super intelligibile; secundum est cognitio vel similitudo genita de thesauro memoriae; tertium est expressio per verbum rei dictae vel intellectae». Marston parla di questa argomento anche nella questione 7 del *quodlibet* IV: Rogeri Marston *Quodlibeta quatuor*, q. 7, 376: «Ad productionem Verbi in divinis tria concurrunt: primum est conversio intellectus super intellegibile; secundum est cognitio vel similitudo genita de thesauro memoriae; tertium est expressio per verbum rei dictae».

Dio il verbo *dicere* si dice *essentialiter*⁷³, tuttavia, specifica subito Marston, a questo “dire” non corrisponde la produzione di un *verbum*. Il secondo elemento è la *similitudo genita de thesauro memoriae*, che si identifica, secondo Marston, con la produzione del *verbum*, atto che può compiere solo il Padre in virtù della sua *vis conceptiva* e che corrisponde all'accezione *notionaliter* del verbo *dicere*⁷⁴. Il terzo elemento è l'*expressio per verbum rei dictae*⁷⁵, cioè l'espressione per mezzo del *verbum* della cosa detta o conosciuta. Anche questa volta, l'operazione, secondo Marston, è esclusiva del Padre; ogni persona, infatti, può dire osservando con l'intelletto, ma solo il Padre può dire producendo il Verbo⁷⁶.

4. *Il verbum mentis nel Commento alle Sentenze di Tommaso d'Aquino*

a) *In I Sententiarum, d. 27, q. 2, a. 1*

Nelle sue opere più importanti, Tommaso d'Aquino afferma che il *verbum* designa esclusivamente la seconda persona della Trinità, cioè il Figlio. Ma nel *Commento alle Sentenze* il giovane baccelliere ha un'opinione diversa. Nella distinzione 27 del primo libro del *Commento* al Lombardo, Tommaso afferma che il Verbo divino *potest personaliter et essentialiter accipi*⁷⁷.

La seconda questione della distinzione 27 contiene tre articoli⁷⁸ che si occupano complessivamente di determinare il significato e l'utilizzo del termine *verbum* in Dio. Dopo aver stabilito che il termine *verbum* si utilizza in modo proprio parlando di Dio (d. 27, q. 2, a. 1: *utrum verbum dicatur proprie in divinis*), Tommaso si chiede *utrum verbum dicatur personaliter* (d. 27, q. 2, a. 2). Ma è interessante prima di analizzare il

73 *Ibid.*: «Primum istorum, scilicet conversio intellectus super intelligibile, est commune tribus et est essentialiter, et hoc est dicere essentialiter, iuxta quod dicit Anselmus, *Monologion*, 48: “Rem cogitare, cuius memoriam habemus, hoc est eam mente dicere”; et 63: “Dicere nihil aliud est quam cogitando intueri”. Et huic dicere non respondet verbum».

74 *Ibid.*: «Secundum autem, scilicet similitudo genita de thesauro memoriae, hoc est verbum gignere, et hoc est tantum in hypostasis paterna ex vi conceptiva, id est ex perfectione essentiae radicaliter, in quantum tali proprietati coniungitur, et hoc est dicere notionaliter».

75 Rogeri Marston *Quaestiones disputatae de emanatione aeterna*, q. 6, 120: «Tertium vero, scilicet expressio per verbum rei dictae, est in quantum verbum perfectam similitudinem repraesentat rei dictae vel intellectae».

76 *Ibid.*: «Quaelibet persona dicit intellectualiter contuendo, sed solus Pater concipiendo».

77 Tommaso d'Aquino, *In I Sent.*, d. 27, q. 2, a. 2.

78 La distinzione 27 è costituita di due *quaestio*, la prima è costituita di due articoli: *utrum proprietates ad invicem distinguatur* e *utrum operatio personali praecedat secundum rationem relationem personae*, la seconda invece è composta di tre articoli: *utrum verbum dicatur proprie in divinis*, *utrum verbum dicatur personaliter*, *utrum verbum dicat semper respectum ad creaturam*.

secondo articolo, un breve riferimento al primo.

Da un punto di vista generale, nel *respondeo* dell'articolo 1, Tommaso fa quasi del tutto riferimento al verbo umano piuttosto che a quello divino. Egli, infatti, riferendosi alla *Glossa ordinaria al Vangelo di Giovanni*, distingue, tre tipi di verbo: il verbo del cuore, il verbo vocale e l'immagine di quello vocale («invenitur triplex verbum; scilicet cordis, et vocis, et quod habet imaginem vocis») ⁷⁹. La *Glossa* a cui Tommaso fa riferimento non è così esplicita e chiara nella distinzione fra i tre tipi di *verbum*, anche se da un passo del primo capitolo è possibile ricavare implicitamente tale distinzione ⁸⁰. Nella *Glossa*, infatti, si distingue un primo significato di *verbum*, inteso come ciò che è proferito e non permane (*quod profertur et transit*) che corrisponde a quello che Tommaso nel *Commento* chiama *verbum vocis*, cioè la parola pronunciata con la voce. In un secondo senso, il *verbum* è considerato come l'atto del pensare o il concetto (*cogitatio seu conceptio mentis*) che permane nella mente ed è paragonato all'atto attraverso cui si conosce la sostanza divina. Tale *verbum* corrisponde al *verbum cordis* che Tommaso riprende da Agostino. Nella *Glossa*, tuttavia, non è possibile rintracciare la terza tipologia di *verbum*, cioè quel *verbum* che possiede l'immagine della voce. Esso corrisponde alla parola rappresentata mentalmente, che si ha nel caso della preghiera in silenzio, quando le parole invece di essere pronunciate rimangono nell'interiorità ⁸¹. Come si avrà modo di vedere più avanti, mentre per Boezio la tripartizione del linguaggio consiste nella distinzione tra linguaggio parlato, scritto e mentale, qui Tommaso seguendo Agostino e Giovanni Damasceno opta per la tripartizione in linguaggio mentale, proferito e immaginativo.

Tornando al testo del *Commento*, dopo aver distinto tre tipi di *verbum*, Tommaso spiega che questa distinzione è necessaria poiché la parola pronunciata con la voce deriva da un'operazione corporea, cioè da un moto del corpo, ma, affinché questo moto possa avvenire, esso deve essere preceduto da una deliberazione o da un giudizio, da cui

⁷⁹ Tommaso d'Aquino, *In I Sent.*, d. 27, q. 2, a. 2.

⁸⁰ *Biblia latina cum Glossa ordinaria*, vol. 4. Brepols, Turnhout 1992, 223: «In principio erat Verbum, verbum dicit vel quod profertur et transit, ut quando dicitur deus vel aliquid huiusmodi. Vel cogitatio seu conceptio mentis quae ex mente nata cum ipsa mente permanet: ut quando cogitas vel divinam substantiam vel aliam rem. Hac similitudine ratio et sapientia dei quod ex deo nata omnia comprehendit verbum dicit».

⁸¹ F. Bottin, *Filosofia medievale della mente*, Il Poligrafo, Padova 2005, 57.

si produce il *verbum*⁸². Ma, continua Tommaso, come insegna Aristotele, se all'intelletto si addicono gli universali, mentre alle operazioni i singolari, dovrà esserci una facoltà intermedia che apprende le rappresentazioni particolari delle cose sulle quali avviene l'operazione e dovrà esserci anche un moto del corpo attuato dalle facoltà motorie. Tommaso paragona questa modalità operativa dell'intelletto ad una specie di sillogismo di cui la premessa maggiore si trova nell'intelletto, e corrisponde al verbo interiore; quella minore nella parte sensitiva, ed è l'immagine della parola vocale; mentre la conclusione consiste nell'espressione della parola, attraverso la voce⁸³. Tommaso fa riferimento qui ad un tipo particolare di sillogismo, cioè al sillogismo pratico, teorizzato dallo stesso Aristotele⁸⁴ e di cui l'Aquinate si è occupato ampiamente nel *Commento all'Etica Nicomachea*. Esso si differenzia dal sillogismo speculativo, poiché ha come oggetto realtà mutevoli e contingenti, si costituisce, infatti, da una premessa maggiore di carattere universale, da una premessa minore di carattere singolare e da una conclusione dal carattere eminentemente operativo⁸⁵. Non è un caso, allora, che il sillogismo pratico sia impiegato in ambito di etica e di filosofia morale. È interessante comprendere i motivi che hanno portato l'Aquinate a compiere questo paragone. Innanzitutto, è possibile riconoscere una vicinanza tra la modalità conoscitiva messa in campo nell'ambito della produzione del sillogismo pratico e l'operazione che porta alla produzione dei tre *verba* descritti nel *Commento*.

Tommaso impiega dunque una teoria semantica di stampo aristotelico in cui è

82 Tommaso D'Aquino, *In I Sent.*, d. 27, q. 2, a. 1: «Ad cuius intellectum sciendum est, quod in nobis, ut quaedam Glossa ordinaria super Ioan. dicit, invenitur triplex verbum; scilicet cordis, et vocis, et quod habet imaginem vocis; cuius necessitas est, quod cum locutio nostra sit quaedam corporalis operatio, oportet quod ad ipsam concurrant ea quae ad omnem motum corporalem exiguntur. Oportet autem ad hoc quod sit motus corporalis hominis, qui scilicet est per deliberationem, quod praecedat deliberatio et iudicium in parte intellectiva».

83 Tommaso D'Aquino, *In I Sent.*, d. 27, q. 2, a. 1: «Sed quia intellectus est universalium, et operationes singularium, ideo, ut dicitur 3 de anima, oportet esse quamdam virtutem particularem quae apprehendit intentionem particularem rei, circa quam est operatio; et tertio oportet quod sequatur motus in corpore per virtutes motivas affixas musculis et nervis; ut quasi videatur esse quidam syllogismus, cuius in parte intellectiva habeatur maior universalis, et in parte sensitiva habeatur minor particularis, et demum sequatur conclusio operationis particularis, per virtutem motivam imperatam; ipsa enim operatio se habet in operabilibus sicut conclusio in speculativis, ut dicitur 7 Metaphysica».

84 Aristotele, *De anima* III, c. XI, 434 a 16-21. (Cfr. *Anima*, a cura di G. Movia, Bompiani, Milano 2001).

85 L. Melina, *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all'Etica Nicomachea*, Città Nuova Editrice, Roma 1987, 70: «Se la ragione collega queste due proposizioni [la premessa maggiore universale e la premessa minore particolare], ciò che ne segue non è una mera affermazione come nel campo speculativo, ma l'immediata posa in opera di una decisione».

presupposta una reale e completa corrispondenza tra le parole e i concetti, in questo caso tra la parola proferita e il *verbum mentis*⁸⁶. Il paragone con il sillogismo pratico, dunque, è funzionale per spiegare come sia possibile il passaggio e la piena corrispondenza fra due oggetti ontologicamente diversi, il *verbum mentis* che è universale e intelligibile, e il *verbum vocis*, singolare e contingente. Come nel sillogismo pratico la premessa maggiore universale e la premessa minore singolare sono mediate da una facoltà intermedia, allo stesso modo l'*imago vocis*, in quanto oggetto intermedio fra i due, rende possibile il passaggio tra un oggetto intellettuale ed universale e un oggetto singolare e sensibile, mantenendo comunque una effettiva corrispondenza tra i due. Tommaso sembra considerare la parola proferita come l'immagine sensibile del *verbum mentis* e inoltre sembra riconoscere la possibilità di esprimere tale contenuto intellettuale attraverso un oggetto sensibile (la parola proferita) senza alcuno scarto.

Un altro aspetto interessante è legato più in generale alla scelta degli elementi che Tommaso inserisce nel confronto, ovvero il sillogismo e i diversi tipi di *verbum*. Il sillogismo pratico si caratterizza per il suo fine operativo, per il fatto che da esso consegue un agire morale. La prospettiva agostiniana, a differenza di quella aristotelica, ritiene invece che la conoscenza, anche intellettuale, conservi sempre, in ultima istanza, una sorta di “vocazione” pratica. Complessivamente, infatti, per Agostino la ricerca filosofica riguarda due oggetti: Dio e l'anima, e lo studio di tali oggetti è funzionale per la beatitudine. Non a caso il *verbum cordis* di Agostino si connota per essere un *verbum cum amore notitia*, e in tale concetto confluisce l'aspetto della conoscenza intellegibile funzionale all'azione di tipo pratico⁸⁷.

Da quanto detto, sembra che Tommaso, mantenendo come sfondo la teoria aristotelica della conoscenza e della significazione, che è ben riconoscibile dalla terminologia e dalla distinzione delle facoltà dell'anima, inserisca la teoria del triplice

86 È interessante quanto dice Agostino sulla corrispondenza tra parola interiore e concetto. Cfr. Agostino, *De Trinitate* XV, 10, 19: «Quisquis igitur potest intellegere verbum, non solum antequam sonet, verum etiam antequam sonorum eius imagines cogitatione volvantur: hoc enim est quod ad nullam pertinet linguam, earum scilicet quae linguae appellantur gentium, quarum nostra latina est».

87 Complessivamente è chiaro allora, da quanto si è detto che la dottrina del *verbum mentis* elaborata da Tommaso non è riconducibile né totalmente ad Aristotele, né totalmente ad Agostino, ma è evidente che l'Aquinata di volta in volta recupera aspetti che gli sono utili dall'uno e dall'altro.

verbo presente sia in Agostino sia in Giovanni Damasceno⁸⁸. Riferendosi, infatti, al *De fide orthodoxa* e al *De Trinitate*, Tommaso confronta le differenti espressioni con cui questi due autori fanno riferimento ai tre *verba*.

Tommaso mette a confronto le espressioni impiegate nella propria teoria del *verbum* con quelle di Agostino, di Giovanni Damasceno e di una fonte denominata semplicemente *aliis* con cui fa riferimento alla tripartizione di Anselmo d'Aosta⁸⁹ ripresa da Alberto Magno nel suo *Commento alle Sentenze*⁹⁰. Il testo di Anselmo risulta, infatti, molto diverso da come viene riportato sia da Tommaso sia da Alberto⁹¹. È verosimile supporre che Tommaso abbia ripreso questa tripartizione proprio da Alberto;

88 Tommaso D'Aquino, *In I Sent.*, d. 27, q. 2, a. 1: «Si ergo accipiatur locutio secundum quod est in parte intellectiva tantum, sic est verbum cordis, quod etiam ab aliis dicitur verbum rei, quia est immediata similitudo ipsius rei; et a Damasceno dicitur, quod est naturalis intellectus motus, velut lux eius et splendor; et ab Augustino dicitur verbum animae impressum. Secundum autem quod est in imaginatione, quando scilicet quis imaginatur voces quibus intellectus conceptum proferre valeat, sic est verbum quod habet imaginem vocis, et quod ab aliis dicitur verbum speciei vocis, et a Damasceno dicitur verbum in corde enuntiatum, et ab Augustino dicitur verbum animi sinu cogitatum. Secundum autem quod jam est in corporali actione per motum linguae et aliorum instrumentorum corporalium, dicitur verbum vocis; et a Damasceno verbum quod est Angelus, scilicet nuntius, intelligentiae, et ab Augustino verbum cum syllogismis pronuntiatum. Dico igitur, quod verbum vocis, et quod habet imaginem vocis, non potest dici in divinis, nisi metaphoricè; sed verbum cordis quod consistit in intellectu tantum, dicitur etiam per prius de Deo quam de aliis».

89 C. Panaccio, *Les discours intérieur*, Éditions du Seuil, Paris 1999, 165-167.

90 Alberto Magno, *In I Sent.*, d. 27, a. 7: «Magistri distinguunt etiam triplex verbum, scilicet rei, vocis, et speciei vocis». È interessante notare che le fonti di Tommaso, cioè Agostino, Anselmo e Damasceno sono presenti nel testo di Alberto. Inoltre per quanto riguarda il riferimento alla *Glossa al vangelo di Giovanni*, anche Alberto Magno fa riferimento ad un *Super Johannem* in cui si distinguono tre tipologie di *verbum*. Cfr. *In I Sent.*, d. 27, a. 7: «Super Joannem autem innuitur triplex verbum, scilicet cordis quod est in ipso conceptu antequam imagines vocum meditentur, et verbum quod habet imaginem vocis, et verbum vocis».

91 Anselmo d'Aosta, *Monologion*, c. 10: «Frequenti namque usu cognoscitur, quia rem unam tripliciter loqui possumus. Aut enim res loquimur signis sensibilibus, id est quae sensibus corporeis sentiri possunt sensibiliter utendo; aut eadem signa, quae foris sensibilia sunt, intra nos insensibiliter cogitando; aut nec sensibiliter nec insensibiliter his signis utendo, sed res ipsas vel corporum imaginatione vel rationis intellectu pro rerum ipsarum diversitate intus in nostra mente dicendo. Aliter namque dico hominem, cum eum hoc nomine, quod est 'homo', significo; aliter, cum idem nomen tacens cogito; aliter, cum eum ipsum hominem mens aut per corporis imaginem aut per rationem intuetur. Per corporis quidem imaginem, ut cum eis sensibilem figuram imaginatur; per rationem vero, ut cum eius universalem essentiam, quae est, 'animale mortale rationale', cogitat. Hae vero tres loquendi varietates singulae verbis sui generis constant. Sed illius quam tertiam et ultimam posui locutionis verba, cum de rebus non ignoratis sunt, naturalia sunt apud omnes gentes sunt eadem. Et quoniam alia omnia verba propter haec sunt inventa: ubi ista sunt, nullum aliud verbum est necessarium ad rem cognoscendam; et ubi ista esse non possunt, nullum aliud verbum est utile ad rem ostendendam. Possunt etiam non absurde dici tanto veriora, quanto magis rebus quarum sunt verba similia sunt et eas expressius signant. Exceptis namque rebus illis, quibus ipsis utimur pro nominibus suis ad easdem significandas, ut sunt quaedam voces velut 'a' vocalis, exceptis inquam his nullum aliud verbum sic videtur rei simile cuius est verbum, aut sic eam exprimit, quomodo illa similitudo, quae in acie mentis rem ipsam cogitantis exprimitur. Illud igitur iure dicendum est maxime proprium et principale rei verbum».

non è un caso, infatti, che Tommaso non citi esplicitamente la fonte taciuta anche dal suo maestro.

A titolo esplicativo è riportata una tabella che mette a confronto le varie espressioni riprese da Tommaso. Nella prima colonna sono presentate le espressioni impiegate dall'Aquinate. La seconda colonna della tabella riporta invece le espressioni riconducibili ad Anselmo presenti nel *Commento* di Tommaso, mentre la terza riporta la fonte di tali espressioni cioè il *Commento alle Sentenze* di Alberto Magno. La quarta e la sesta colonna riportano, invece, le espressioni che Tommaso attribuisce a Giovanni Damasceno e ad Agostino nel suo paragone. Infine nelle colonne quinta e settima, contrassegnate dai titoli delle opere di Giovanni Damasceno e Agostino, sono riportate le espressioni originali impiegate dai due autori.

Tommaso	Anselmo *	Alberto Magno <i>In I Sent., d. 27, a. 7</i>	Giovanni Damasceno*	<i>De fide orthodoxa, I 13</i> ⁹²	Agostino *	<i>De Trinitate, IX, 10, 15</i> ⁹³
<i>Verbum cordis</i>	Verbum rei	<i>Verbum rei</i>	Naturalis intellectus motus velut lux eius et splendor	<i>Naturalis mentis agitatio [...]veluti lux et ipsius splendor existens</i>	Verbum animae impressum	<i>Verbum dicitur animo impressum,</i>
<i>Imaginatio vocis</i>	Verbum speciei vocis	<i>Verbum speciei vocis</i>	Verbum in corde enuntiatum	<i>Verbum intimum quod in corde tantum loquimur</i>	Verbum animi sinu cogitatum	<i>Verba quae spatia temporum syllabis tenent [...]sive</i>

92 Giovanni Damasceno, *De fide orthodoxa. Versions of Burgundio and Cerbanus*, The Franciscan Institute St. Bonaventure, New York, 1955, I 13, : «Rursus verbum est naturalis mentis agitatio, qua movetur, et intelligit, et cogitat; veluti lux ipsius et splendor existens. Est praeterea verbum intimum, quod in corde tantum loquimur. Est denique verbum intelligentie nuntius, quod scilicet ore proferitur».

93 Agostino, *De Trinitate*, IX, 10, 15: «Aliter enim dicuntur verba quae spatia temporum syllabis tenent, sive pronuntientur, sive cogitentur; aliter omne quod notum est, verbum dicitur animo impressum, quamdiu de memoria proferri et definiri potest, quamvis res ipsa displiceat; aliter cum placet quod mente concipitur».

						<i>cogitentur</i>
<i>Verbum vocis</i>		<i>Verbum vocis</i>	Angelus, scilicet nuntius intellegentiae	<i>Verbum intelligentie nuntius, quod scilicet ore profertur</i>	Verbum cum syllogismis pronuntiatum	<i>Verba quae spatia temporum syllabis tenent sive pronuntientu r</i>

Nel riferire le espressioni impiegate da Giovanni Damasceno, l'Aquinate è rimasto fedele al testo del *De fide orthodoxa*, lo stesso non si può dire riguardo alle espressioni che Tommaso riconduce al *De Trinitate*. Come si evince dalla tabella, infatti, Tommaso modifica in maniera significativa le espressioni agostiniane. Per quanto riguarda per esempio il riferimento al *verbum vocis*, Tommaso attribuisce ad Agostino l'espressione *cum syllogismis pronuntiatum*. Tuttavia, come nota Nissing⁹⁴, a tale espressione impiegata da Tommaso andrebbe preferita la variante *cum syllabis pronuntiatum*⁹⁵ che si trova nell'edizione Parma del *Commento alle Sentenze* che si avvicina maggiormente al testo agostiniano a cui l'Aquinate si riferisce. Tuttavia, sembra che la fonte diretta da cui Tommaso ha ripreso tutti i riferimenti testuali che inserisce in questo articolo sia il *Commento alle Sentenze* di Alberto Magno e nello specifico proprio un articolo della distinzione 27⁹⁶. Alberto in questo articolo si occupa di stabilire quale sia il *verbum*

94 H.-G. Nissing, *Sprache als Akt bei Thomas von Aquin*, Brill, Leiden-Boston 2006, 124.

95 L'edizione Mandonett del 1929 riporta nel corpo del testo l'espressione *cum syllabis pronuntiatum* ed in nota la variante *sylogismis* tratta dal testo dell'edizione Parma. Cfr. *Commentarium in Lib. I Sententiarum in Thomae Aquinatis Opera Omnia*, v. 7, studio ac labore Stanislai Eduardi Fretté et Pauli Maré, Vivès, Parisiis 1873.

96 Alberto Magno, *Commentarii in I sententiarum*, Vivès, Parisiis 1893, d. 27, a. 7, 46: «Quinto et ultimo quaeritur, Ad cuius verbi similitudinem dicatur? Distinguit enim Augustinus in libro IX *De Trinitate* quadruplex verbum sic dicens: “Aliter enim dicuntur verba quae spatia temporum syllabis tenent sive pronuntientur, sive cogitentur: aliter omne quod notum est, verbum dicitur, animo impressum quamdiu de memoria proferri et diffiniri potest, quamvis res ipsa displiceat: aliter cum placet quod mente concipitur”. Ergo quadruplex est verbum, scilicet duplex cum syllabis scilicet cogitatum, et pronuntiatum: et duplex animae impressum placitae rei, et non placitae. Damascenus autem: “Verbum est naturalis intellectus motus secundum quem movetur, et intelligit, et cogitat, velut lux ejus et splendor. Verbum rursus est, quod internum et in mente promitur. Et rursus verbum est angelus intelligentiae”. Super Joannem autem innuitur triplex verbum, scilicet cordis quod est in ipso conceptu antequam imagines vocum meditetur, et verbum quod habet imaginem vocis, et verbum vocis. Magistri distinguunt etiam triplex verbum, scilicet rei, vocis, et speciei vocis».

sensibile con cui si possa parlare del Verbo *in divinis* («ad cuius verbi similitudinem in inferioribus dicatur verbum in divinis?»), e nel rispondere alla questione cita (direttamente) Agostino, Damasceno (e indirettamente) un commento al *Vangelo* di Giovanni e quelli che egli definisce *Magistri*. Il *Commento* a Giovanni corrisponde alla *Glossa* in Tommaso, mentre il riferimento ai *Magistri* di Alberto è identificabile con gli *alii* dell'Aquinate.

La lettura del primo articolo della questione, dunque, rivela come Tommaso sia impegnato nell'elaborazione della dottrina del *verbum mentis*, che sembra essere considerata il presupposto necessario per la risoluzione delle questioni relative al Verbo divino.

b) *In I Sent.*, d. 27, q. 2, a. 2 e le due redazioni

Tornando al secondo articolo della *quaestio: utrum verbum dicatur personaliter*, esso è suddiviso in due *quaestiuncolae*: la prima si chiede in maniera specifica se il *verbum* si dica solo *personaliter* o anche *essentialiter*; la seconda invece si chiede se, partendo dal presupposto che il verbo sia un nome personale, solo il Figlio possa essere considerato verbo.

Il *respondeo* alla prima *quaestiuncola* si apre con una constatazione: «Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt diversae opiniones»⁹⁷. Tommaso rileva fin da subito che la questione se il *verbum* serva a designare l'essenza divina o solo il Figlio, non prevede una soluzione univoca e uniformemente accettata. E tale diversità di opinioni è riconducibile, come lo stesso Tommaso mostra, alla presenza di diverse teorie sull'uso del verbo *dicere* in Dio. Egli, infatti, a prova di ciò, riporta due teorie su tale uso. La prima⁹⁸, che distingue tre sensi in cui tale verbo si può utilizzare, è riconducibile alle affermazioni di Alessandro di Hales nella *Summa theologica*⁹⁹, mentre la seconda¹⁰⁰, che

97 Tommaso d'Aquino, *In I Sent.*, d. 27, q. 2, a. 2.

98 Tommaso d'Aquino, *In I Sent.*, d. 27, q. 2, a. 2: «Quidam enim dicunt, quod dicere de Deo dicitur tripliciter: quandoque enim dicere idem est quod intelligere, et sic est essenziale; quandoque autem dicere idem est quod generare, et sic est notionale; quandoque autem dicere est idem quod creare, et sic dicere connotat respectum ad creaturam, et est essenziale. Dicunt igitur quod huic actui non respondet verbum nisi quantum ad secundum modum dicendi; et ideo quamvis dicere dicatur essentialiter et personaliter, tamen verbum non dicitur nisi personaliter. Sed hoc non videtur verum: quia non est intelligibile quod aliquid dicatur et non sit verbum; unde oportet quod quoties dicitur dicere toties dicatur verbum».

99 Alessandro di Hales, *Summa Theologica*, 616. Cfr. n. 5

100 Tommaso d'Aquino, *In I Sent.*, d. 27, q. 2, a. 2: «Alii dicunt quod dicere nihil aliud est in universali

distingue un *dicere ad se* e un *dicere ad alterum*, è riconducibile agli insegnamenti di Bonaventura¹⁰¹. Tommaso prosegue mostrando che da queste due teorie sui significati di *dicere* in Dio, deriva l'accezione personale di *verbum*¹⁰². L'Aquinate, allora, confuta l'idea secondo cui al nome di *verbum* si addice solo l'accezione personale e mostra conseguentemente che è possibile attribuire al termine *verbum* anche l'accezione essenziale¹⁰³. Il concetto dell'intelletto – afferma Tommaso – corrisponde o all'operazione stessa del conoscere (*operatio ipsa quae est intelligere*) o alla specie conosciuta (*species intellecta*)¹⁰⁴, nel senso che nel processo conoscitivo questi differenti elementi (l'operazione del conoscere e la specie) non sono distinguibili realmente, ma solo secondo ragione. Perciò, afferma Tommaso, dal momento che ad ogni atto conoscitivo viene prodotto un *verbum*, se in Dio il *verbum* è solo personale, quando il Padre conosce se stesso, conosce il Figlio quasi formalmente. Ma questo, afferma l'Aquinate, è già stato confutato precedentemente¹⁰⁵. Questa stessa

quam manifestare intellectum suum. Potest autem homo manifestare intellectum suum vel alteri, sicut verbo vocali, vel sibi ipsi, sicut verbo cordis. Ita dicunt, quod utroque modo Deus manifestat intellectum suum, scilicet condendo creaturam, quae est verbum ipsius, quasi verbum vocabile, et generando Filium, secundum quod manifestat se apud seipsum, et hoc est idem quod est verbum cordis. Unde dicunt, quod verbum dicunt de Deo semper est personale».

101 Bonaventura da Bagnoregio, *In I Sent.*, d. 27, art. unicus, q. I: «Propter hoc intelligendum, quod dicere idem est quod loqui; loqui autem est dupliciter, vel ad se, id est apud se, vel ad alterum. Loqui ad se nihil aliud est quam aliquid mente concipere. Mens autem concipit intelligendo, et intelligendo aliud concipit simile alii, intelligendo se concipit simile sibi, quia intelligentia assimilatur intellecto. Mens igitur dicendo se apud se concipit per omnia simile sibi; et hoc est verbum conceptum. - Alio modo dicere ad alterum est conceptum mentis exprimere; et huic dicere respondet verbum prolatum. Dicendum ergo, quod sicut in nobis dupliciter accipitur dicere, ita in Deo. Nam dicere Dei apud se, hoc est intelligendo concipere; et hoc dicere respondet verbum natum, id est Verbum aeternum. Alio modo dicere est exterius se exprimere, et sic idem est dicere quod se per creaturam declarare, et huic dicere respondet verbum creatum et verbum temporale».

102 Cfr. n. 77.

103 Tommaso d'Aquino, *In I Sent.*, d. 27, q. 2, a. 2: «Unde dicunt, quod verbum dictum de Deo semper est personale. Sed hoc non videtur verum: quia si inquiratur quid sit istud verbum quo aliquis sibi loquitur, non invenitur esse nisi conceptio intellectus».

104 Tommaso non afferma che il *verbum*, cioè il concetto dell'intelletto si identifichi realmente con l'operazione del conoscere o con la *specie intellecta*. Egli sta costruendo un paragone per dimostrare la legittimità dell'accezione essenziale in Dio. Tommaso sembra avere già presente come considerare all'interno del processo conoscitivo il *verbum mentis*. Nel corso delle opere successive, più che elaborare una dottrina del *verbum*, perfezionerà ed esprimerà nel giusto linguaggio quello che qui esprime ancora a fatica.

105 Tommaso d'Aquino, *In I Sent.*, d. 27, q. 2, a. 2: «Conceptio autem intellectus est vel operatio ipsa quae est intelligere, vel species intellecta. Unde oportet quod verbum vel dicatur ipsa operatio intelligendi, vel ipsa species quae est similitudo rei intellectae; et sine utroque istorum non potest quis intelligere: utrumque enim istorum est id quo quis intelligit formaliter. Et ideo impossibile est quod accipiendo hoc modo verbum, aliquis intelligat nisi verbo intellectus sui, quod sit vel operatio eius, vel ratio operationis ad eam, sicut medium cognoscendi se habens, quae est species rei intellectae. Unde cum pater intelligat se, si non esset ibi nisi verbum personale, quod est filius, oporteret quod pater

argomentazione, basata sulla nozione di operazione, viene riproposta in maniera più chiara e sistematica nella q. 4 delle *Quaestiones disputatae de veritate*, opera subito successiva al *Commento* in cui l'Aquinate sostiene ancora parzialmente l'accezione essenziale del *verbum*¹⁰⁶.

La parte seguente del *respondeo* di questo primo articolo richiede una breve digressione e una maggiore attenzione. Questo testo è pervenuto in una duplice redazione¹⁰⁷. La prima redazione, a cui si è già fatto riferimento nel paragrafo precedente, è il testo che Marston riprende e critica nella questione 6 del *De emanatione aeterna*, la medesima *quaestio* in cui Marston riporta l'episodio dell'*opinio excommunicata*. Analizzando, infatti, la tradizione manoscritta è stato possibile individuare due versioni di alcuni luoghi del *Commento alle Sentenze*, fra cui proprio questa parte della distinzione 27, cioè l'articolo 2, che si occupa specificamente del problema del *verbum*.

Adriano Oliva, in *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la Sacra doctrina*, analizza nel suo testo le tre grandi rettificazioni del cosiddetto *Primus Thome*¹⁰⁸. In relazione al passo della distinzione 27, Oliva nota che la seconda

intelligeret filio, quasi formaliter: et hoc supra improbatum est, dist. 5, quaest. 3, art. 1».

106 Tommaso d'Aquino, *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia iussu Leonis XIII. P. M. edita Quaestiones disputatae de veritate*, t. 22, cura et studiorum fratrum predicatorum, Sancta Sabina, Roma 1970, q. 4, a. 2, 123, 76-99: «Dicendum, quod verbum secundum quod in divinis metaphorice dicitur, prout ipsa creatura dicitur verbum manifestans Deum, proculdubio ad totam pertinet Trinitatem; nunc autem quaerimus de verbo secundum quod proprie dicitur in divinis. Quaestio autem ista in superficie videtur esse planissima, propter hoc quod verbum originem quamdam importat secundum quam in divinis personae distinguuntur. Sed, interius considerata, difficilior invenitur, eo quod in divinis invenimus quaedam quae originem important non secundum rem, sed secundum rationem tantum; sicut hoc nomen operatio, quae proculdubio importat aliquid procedens ab operante: et tamen iste processus non est nisi secundum rationem tantum; unde operatio in divinis non personaliter, sed essentialiter dicitur, quia in Deo non differt essentia, virtus et operatio. Unde non statim fit evidens, utrum hoc nomen verbum processum realem importet, sicut hoc nomen filius; vel rationis tantum, sicut hoc nomen operatio; et ita utrum personaliter vel essentialiter dicatur».

107 Per comprendere meglio la struttura del *respondeo* della *quaestio* e le due redazioni, si veda l'Appendice II dove sono accostate le due redazioni, per valutarne le differenze. Le due redazioni si trovano nel materiale manoscritto con un paragrafo introduttivo e uno conclusivo identici.

108 A. Oliva, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la Sacra doctrina: avec l'édition du prologue de son Commentaire de Sentences*, Vrin, Paris 2006, 103. Oliva indaga le cosiddette tre grandi rettificazioni che sono tre cambiamenti testuali particolarmente evidenti ed importanti all'interno del primo libro del *Commento alle Sentenze*, scoperte attraverso l'analisi del materiale manoscritto. Per ogni singola rettificaazione esistono gruppi di manoscritti che riportano la prima variante e gruppi di manoscritti (solitamente di numero più consistente) che riportano la seconda variante che è spesso diventata la versione definitiva anche nelle edizioni a nostra disposizione. Oliva perciò nel suo lavoro svela un Tommaso primissima maniera che egli chiama *Primus Thome*. Tali rettificazioni si trovano in corrispondenza dell'articolo 3 del Prologo, dell'articolo 2 nella distinzione 27 e della seconda distinzione con l'aggiunta di un intero articolo sugli attributi

redazione (denominata dall'autore testo A) è presente in 63 manoscritti contro i 13 in cui è presente la prima¹⁰⁹. Questa seconda redazione sviluppa sensibilmente la prima e anticipa tematiche elaborate nelle successive *Quaestiones disputatae de veritate*. La duplice redazione, inoltre, testimonia uno sviluppo della dottrina del *verbum*, che sembra aver modificato anche la dottrina del Verbo divino¹¹⁰. Molti studiosi, infatti, ritengono che le “hesitations”¹¹¹ di Tommaso relative alla dottrina del verbo divino siano la conseguenza di una concezione del *verbum mentis* non ancora univoca e perfezionata¹¹². Tuttavia, se è possibile, da un lato, considerare a ragione che nel *Commento alle Sentenze* la dottrina del *verbum mentis* di Tommaso sia ancora in fase di sviluppo, non sembra corretto affermare che Tommaso sostenesse l'accezione essenziale del termine *verbum* soltanto a causa di una dottrina del *verbum mentis* ancora *in fieri*.

Il testo della prima redazione è molto più breve rispetto a quello della seconda. Tommaso si limita, infatti, a dimostrare quanto ha affermato precedentemente, e cioè a spiegare le ragioni della duplice accezione di *verbum*. Nella prima redazione¹¹³, Tommaso definisce il *verbum* come la *similitudo rei intellectae*, ossia l'immagine della cosa conosciuta che egli considera dotata di alcuni caratteri specifici: è concepita

divini.

109 Oliva, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin*, 109.

110 Oliva, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin*, 123.

111 Paissac, *Theologie du Verbe*, 135. Paissac riconduce tali esitazioni ad una dottrina del *verbum mentis* non ancora completamente sviluppata a causa del legame che l'Aquinate conserva con la teoria aristotelica. Secondo l'autore, una volta abbandonato lo Stagirita, dopo essersi avvicinato ad Agostino, Tommaso riuscirà a risolvere quei problemi che rendevano problematica non solo la dottrina del *verbum mentis*, ma anche quella del Verbo divino la cui accezione esclusiva diverrà, come sembrava auspicabile, personale.

112 In relazione allo sviluppo della dottrina del *verbum mentis*, oltre ai già citati studi di Paissac e Oliva, si tengano presenti: H. Goris, *Free creatures of an eternal God, Thomas Aquinas on infallible foreknowledgwe and irresistibe will*, Stichting Thomasfonds, Nijmegen 1996, 169-179; B. Lonergan, *Conoscenza e interiorità, il Verbum nel pensiero di s. Tommaso*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1984; Nissing, *Sprache als Akt bei Thomas von Aquin*, 123-143; C. Panaccio, *Le discours intérieur, de Platon à Guillaume d'Ockham*, Édition du Seuil, Paris 1999, 179-186; F. Putallaz, *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1991, 145.

113 Tommaso d'Aquino, *In I Sent.*, d. 27, q. 2, a. 2: «Cum enim verbum sit similitudo ipsius rei intellectae, prout est concepta in intellectu, et ordinata ad manifestationem, vel ad se, vel ad alterum; ista species in divinis potest accipi dupliciter: vel secundum quod dicit id quo aliquid formaliter in divinis intelligitur; et sic, cum ipsa essentia per se intelligatur et manifestetur, ipsa essentia erit verbum; et sic verbum et intellectus et res cuius est verbum, non differunt nisi secundum rationem, sicut in divinis differunt quo intelligitur et quod intelligitur et quod intelligit; vel secundum quod species intellecta nominat aliquid distinctum realiter ab eo cuius similitudinem gerit; et sic verbum dicitur personaliter, et convenit filio, in quo manifestatur pater, sicut principium manifestatur in eo quod est a principio per modum intellectus procedens».

nell'intelletto ed è ordinata alla manifestazione. Tale manifestazione – specifica Tommaso – può avvenire a se stessa o ad altro. Egli riconosce, inoltre, che in Dio questa specie può essere intesa come ciò con cui qualcosa è conosciuto (*id quo aliquid formaliter in divinis intelligitur*), ma poiché Dio conosce non per mezzo di una specie, ma per mezzo della propria essenza, in Dio è l'essenza stessa ad essere conosciuta e manifestata, allora il *verbum* corrisponderà all'essenza. In questo caso, allora, il *verbum*, l'intelletto e la cosa conosciuta si differenziano solo per una relazione di ragione. Di conseguenza, preso in questa accezione in cui designa l'essenza divina, il *verbum* è un nome essenziale di Dio. Il *verbum* può essere considerato come ciò che indica qualcosa che è realmente distinto da ciò di cui è immagine (*similitudo*), e in questo secondo senso esso è realmente distinto da ciò di cui è *verbum*, e perciò può essere considerato un nome personale in quanto si addice alla Persona del Figlio.

Come nota Oliva, «dans la première rédaction, le sujet est traité d'un point de vue éminemment théologique, qui commande même la référence à la conception du verbe mental»¹¹⁴. In effetti, nella spiegazione della seconda accezione di *verbum*, si ha l'impressione che Tommaso adatti la sua concezione del *verbum mentis* ad esigenze dettate dalla teoria trinitaria. Sembra, infatti, che l'Aquinate compia uno sforzo per inserire coerentemente e per dimostrare la legittimità dell'accezione personale del *verbum* in Dio, poiché la sua teoria del *verbum mentis* prevede che esso corrisponda al concetto dell'intelletto prodotto nel processo conoscitivo che non si distingue in maniera reale dall'intelletto da cui è prodotto e dalla cosa conosciuta.

Nella seconda redazione¹¹⁵, invece, Tommaso sviluppa in maniera più ampia la

114 Oliva, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la Sacra doctrina*, 126.

115 Tommaso d'Aquino, *In I Sent.*, d. 27, q. 2, a. 2: «Et ideo dicendum est cum aliis, quod hoc nomen verbum ex virtute vocabuli potest personaliter et essentialiter accipi. Non enim significat tantum relationem, sicut hoc nomen pater, vel filius, sed imponitur ad significandum rem aliquam absolutam simul cum respectu, sicut hoc nomen scientia; sed in hoc differt, quia relatio quae importatur hoc nomine scientia, non est relatio originis, secundum quam referatur scientia ad illud a quo est; sed est relatio secundum quam refertur ad illud ad quod est, scilicet ad scibile; sed hoc nomen verbum importat relationem secundum quam refertur ad illud a quo est, scilicet ad dicentem. Hujusmodi autem relationes in divinis contingit esse dupliciter: quaedam enim sunt reales, quae requirunt distinctionem realem, sicut paternitas et filiatio, quia nulla res potest esse pater et filius respectu ejusdem; quaedam autem sunt relationes rationis tantum, quae non requirunt distinctionem realem, sed rationis, sicut relatio quae importatur in hoc nomine operatio. Habet enim operatio respectum implicitum ad operatorem a quo est: nec in divinis differunt operans et operatio, nisi ratione tantum. Si igitur relatio importata hoc nomine verbum, sit relatio rationis tantum, sic nihil prohibet quin essentialiter dicatur, et videtur sufficere ad rationem verbi, secundum quod a nobis in Deum transumitur; quia in nobis, ut dictum est, art. praec., nihil aliud est verbum nisi species intellecta, vel forte ipsa operatio intelligentis:

questione e utilizza alcune nuove acquisizioni. Elemento fondamentale è la distinzione tra il *verbum* inteso *ex virtute vocabuli* e il *verbum* inteso *in usu sanctorum*. Considerare un nome *ex virtute vocabuli* significa porre una separazione rispetto al modo in cui è stato utilizzato nelle Scritture. Con l'uso dell'espressione tecnica *ex virtute vocabuli*, Tommaso anticipa quella che nel secolo successivo diventerà una delle polemiche più accese, sorta in relazione alla possibilità di riconoscere o meno alle singole parole una *virtus sermonis*. Si tratta di capire, cioè, se le parole o le espressioni possano avere un significato primario e proprio che si distingue dall'*usus loquendi*, ossia il significato traslato o figurato impiegato nelle Scritture¹¹⁶. Con il riferimento all'uso *ex virtute vocabuli*, Tommaso esprime chiaramente la volontà di rimanere aderente al significato logico della parola. Il significato logico, quello proprio e non traslato della parola è quel significato che rimane più vicino all'ambito della speculazione filosofica.

Attraverso l'impiego del termine *verbum* inteso *ex virtute vocabuli*, l'Aquinate ricava l'accezione essenziale, dimostrando che il *verbum* non veicola in maniera immediata una relazione di origine (come i nomi 'padre' e 'figlio'), ma solo una relazione di ragione come quella che sussiste nell'intelletto umano fra gli elementi coinvolti nel processo conoscitivo. Tuttavia, secondo von Gunten, per giustificare l'accezione personale che deriva dall'*usus sanctorum*, Tommaso è costretto a ricorrere alla teoria del *verbum* di Agostino¹¹⁷.

Nell'ultima parte della seconda redazione, riprendendo la distinzione fra l'uso *ex virtute vocabuli* e l'uso *in usu sanctorum*, Tommaso anticipa alcune considerazioni che elaborerà in maniera più sistematica nel *De veritate*. Egli afferma:

et neutrum eorum realiter distinguitur ab essentia divina. Si autem importet relationem realem distinctionem exigentem, oportet quod personaliter dicatur, quia non est distinctio realis in divinis nisi personarum. Et est simile de amore, qui secundum eandem distinctionem essentialiter et personaliter dicitur, ut supra dictum est, dist. 18, quaest. 1, art. 1. Sed tamen in usu sanctorum et communiter loquentium est quod hoc nomen verbum relationem realiter distinguentem importat, ut dicit Augustinus, quod verbum idem est quod sapientia genita; et ideo ista quaestio parum valet, quia non est de re, sed de vocis significatione, quae est ad placitum; unde in ea plurimum valet usus, quia nominibus utendum est ut plures, secundum philosophum; de rebus autem judicandum secundum sapientes. Cum enim de rebus constat, frustra in verbis habetur controversia, ut dicit Magister, Lib. 2, dist. 14. Sed tamen ea quae in divinis dicuntur, non sunt extendenda nisi quantum sacra Scriptura eis utitur».

116 Si tratta di capire, cioè, se le parole o le espressioni possano avere un significato primario e proprio che si distingue dall'*usus loquendi*, ossia il significato traslato o figurato impiegato nelle Scritture. Cfr. F. Bottin, *Le antinomie semantiche nella logica medievale*, Editrice Antenore, Padova 1976, 181-182.

117 Von Gunten, *In principio erat Verbum. Une évolution de Thomas d'Aquin in théologie trinitaire*, 125-126.

Sed tamen in usu sanctorum et communiter loquentium est quod hoc nomen verbum relationem realiter distinguentem importat, ut dicit Augustinus, quod verbum idem est quod sapientia genita; et ideo ista quaestio parum valet, quia non est de re, sed de vocis significatione, quae est ad placitum; unde in ea plurimum valet usus, quia nominibus utendum est ut plures, secundum philosophum; de rebus autem iudicandum secundum sapientes. Cum enim de rebus constat, frustra in verbis habetur controversia, ut dicit Magister, Lib. 2, dist. 14. Sed tamen ea quae in divinis dicuntur, non sunt extendenda nisi quantum sacra Scriptura eis utitur.¹¹⁸

Tommaso sembra concludere che la questione di cui ha trattato fino ad ora, cioè se al *verbum* si possa attribuire anche l'accezione essenziale, vale poco (*ideo ista quaestio parum valet*), dal momento che non è una questione legata alle realtà divine, ma è legata solamente al significato delle parole (*de vocis significatione*), e per risolvere questo genere di questioni si deve impiegare una regola che egli ricava da Aristotele, secondo la quale si deve prediligere l'uso più comune e più frequente di una parola. Quindi, sebbene sia possibile riconoscere un duplice significato al termine *verbum*, si dovrà prediligere quello più utilizzato, cioè il significato *in usu sanctorum et communiter loquentium*. L'Aquinate riconosce che, se riguardo alle parole è necessario impiegare i significati più comuni, quindi adeguarsi all'uso dei *communiter loquentes*, riguardo alle realtà si deve giudicare secondo i sapienti. In questo modo Tommaso sembra giustificare le sue affermazioni riguardo alla sua personale elaborazione della dottrina del *verbum mentis*. Egli ha considerato il *verbum* come un nome dalla duplice accezione e ha spiegato tale duplicità riferendosi alla sua teoria gnoseologica e semantica. Tommaso, infatti, non si limita a mantenere l'accezione “tradizionale” del termine *verbum* (quella personale), ma a partire dalla propria teoria della conoscenza egli riconosce anche l'accezione essenziale. Subito dopo però, Tommaso invita a tralasciare tali questioni puramente linguistiche, affermando che riguardo alle realtà bisogna seguire l'insegnamento dei sapienti. L'espressione *sapientes* è utilizzata in contrapposizione al termine *plures* impiegato nella proposizione precedente¹¹⁹. Così come per le parole

118 Tommaso d'Aquino, *In I Sent.*, d. 27, q. 2, a. 2.

119 Tommaso nella frase «quia nominibus utendum est ut plures, secundum philosophum», cita Aristotele e in particolare Aristotele, *Organon*, a cura di Giorgio Colli, Adelphi Edizioni, Milano 2003, *Topici*, I, II, c. 3, 110a, 14-22, 439.

bisogna seguire i più, per le realtà bisogna seguire gli uomini saggi. Sapendo probabilmente di sostenere una dottrina non comune, Tommaso intende con questa espressione smorzare e alleggerire i toni delle sue affermazioni precedenti, ricorrendo una frase al senso comune con cui nessuno può istintivamente trovarsi in disaccordo. Risulta difficile, tuttavia, comprendere chi siano i *sapientes*. Sembrerebbe evidente a questo punto, dato che Tommaso rivede nei *sancti* un'autorità teologica, riconoscere nei *sapientes* un'autorità filosofica. Effettivamente potrebbe essere così, ma il fatto che non lo dica esplicitamente è forse una mossa voluta per evitare di prendere posizione in maniera troppo decisiva.

Tommaso conclude l'articolo con una citazione diretta dal testo del Lombardo in cui viene affermata l'inutilità del discorso attorno alle parole quando le cose sono conosciute, e ricorda che le parole dette riguardo a Dio non devono essere estese oltre all'uso che ne fa la Scrittura. Da queste affermazioni emerge chiaramente che l'Aquinate sostiene l'accezione essenziale del termine *verbum*, che gli viene suggerita dall'accezione essenziale del verbo *dicere* e dalla sua stessa concezione del *verbum mentis*, tuttavia, riconosce che più comunemente e nella Scrittura al *verbum* si attribuisce solo l'accezione personale. Nel *De veritate* Tommaso perfeziona questa tesi. Egli sostituisce alla terminologia *ex virtute vocabuli* e *in usu sanctorum* le espressioni *proprie* e *improprie*, e seppur affermando esplicitamente che il *verbum* in Dio è propriamente un nome personale, non rinuncia a considerare e a sostenere l'accezione essenziale, ricavata ancora una volta dalla propria teoria della conoscenza¹²⁰. Nelle opere successive al *De veritate*, Tommaso farà riferimento esclusivamente alla sola accezione personale, in molti casi riconoscendo che in Dio il *verbum* si dice *proprie* solo secondo questa accezione. Dalla propria teoria semantica, l'Aquinate riesce a ricavare e a sostenere solo l'accezione essenziale, e accetta l'accezione personale solo adeguandosi alla tradizione teologica di riferimento. Tommaso in seguito abbandona l'accezione essenziale del termine *verbum*, ma sembra non modificare la propria teoria semantica e quella cognitiva.

120 Tommaso d'Aquino, *De veritate*, q. 4, a. 2, 124, 136-145: «Unde verbum si proprie accipiatur in divinis, non dicitur nisi personaliter; si autem accipiatur communiter, poterit etiam dici essentialiter. Sed tamen, quia nominibus utendum ut plures, secundum philosophum, usus maxime est aemulandus in significationibus nominum; et quia omnes sancti communiter utuntur nomine verbi, prout personaliter dicitur, ideo hoc magis dicendum est, quod personaliter dicatur».

c) *Digressione: un problema storiografico*

Nel suo articolo *Theology and theory of the Word*¹²¹, Harm Goris si occupa della dottrina del *verbum mentis* nelle opere di Tommaso. Egli analizza lo sviluppo di tale dottrina nelle opere di Tommaso e il legame con due problemi teologici: l'accezione essenziale del termine *verbum* e la molteplicità di idee in Dio. Come altri studiosi, Goris distingue tre fasi dello sviluppo di tale dottrina: una fase iniziale che corrisponde al *Commento alle Sentenze*, una seconda intermedia che va dalla redazione delle questioni disputate *De veritate* fino alla prima redazione di *Summa contra Gentiles* I 53, infine una terza fase che comprende la terza redazione di *Summa contra Gentiles* I 53 e i testi successivi¹²². Nel secondo paragrafo, analizzando la prima fase dello sviluppo della teoria del *verbum mentis*, Goris anticipa un problema di datazione di cui tratterà in seguito. Lo studioso rileva che Leonard Boyle avrebbe riconosciuto che il testo del *Commento alle Sentenze* (I, d. 27, q. 2, a.2) riportato nell'edizione Mandonnet del 1929 fosse il *Commento* romano alle *Sentenze* composto a Roma tra il 1265 e il 1266, e avrebbe ritenuto inoltre che il testo posto in nota rappresentasse invece la redazione parigina del *Commento* composta tra il 1252 e il 1256¹²³. Da qui emergerebbe un serio problema relativo alla datazione del *Commento* romano alle *Sentenze*. Secondo la ricostruzione di Goris infatti, Tommaso a partire dalla terza redazione di *Summa contra Gentiles* I 53 abbandona l'accezione essenziale di *verbum* per impiegare esclusivamente quella personale. Tuttavia, se il *Commento* romano alle *Sentenze* è datato 1265-1266 è evidente che Tommaso avrebbe sostenuto l'accezione essenziale anche dopo averla definitivamente abbandonata. Tommaso redige i primi 53 capitoli della *Summa contra Gentiles* nel 1259 durante il suo primo anno di insegnamento parigino, inizia a rivedere i primi capitoli già a partire dall'anno successivo, e prosegue nella stesura del II e del III libro. Tra il 1264 e il 1265 Tommaso rivede per la terza volta i primi capitoli e redige contemporaneamente il IV libro. Sappiamo che Tommaso rivede il capitolo 53 del

121 Goris, *Theology and Theory of the Word in Aquinas the Augustinian* (edited by M. Dauphinais, B. David, M. Levering), The Catholic University of America Press, Washington D.C 2007, 62-78.

122 Goris, *Theology and Theory of the Word*, 63.

123 Goris, *Theology and Theory of the Word*, 65: «However there is a textual peculiarity about Aquinas's response in this *quaestiuncula*. Leonard Boyle has argued that the text in the Mandonnet edition of book I of the Commentary on the Sentences is in fact a second redaction by Thomas, composed in Rome in 1265-1266, while the text of the first redaction is (for the most part) rendered in a footnote in the same edition and dates from the first time Aquinas lectured on the Sentences in Paris, around 1252».

primo libro proprio mentre sta redigendo il capitolo 11 del IV libro in cui si occupa sempre del *verbum mentis*¹²⁴. Datando il *Commento* romano *alle Sentenze* durante i primi due anni del soggiorno di Tommaso in Italia (1265-1266), non si riesce a dare ragione del fatto che Tommaso nel 1265, mentre scrive la *Summa*, sostenga definitivamente l'accezione personale del termine *verbum* e l'anno seguente, commentando nuovamente le *Sentenze*, sostenga ancora la tesi della duplice accezione di *verbum*. Goris, dunque, oppone un ragionevole dubbio a questa datazione del secondo *Commento alle Sentenze*.

Il problema, tuttavia, va ricercato non nella datazione del *Commento* romano, quanto piuttosto sulle opere oggetto di considerazione. Goris afferma che Boyle ritiene che il testo dell'edizione Mandonnet sia il *Commento* romano mentre il testo in nota sia la prima redazione. Ma Boyle, nell'articolo citato da Goris¹²⁵, non fa riferimento all'edizione di Mandonnet, ma al Manoscritto del Lincoln College di Oxford, di cui abbiamo già parlato, in cui egli ritrova il famoso *Commento* romano *alle Sentenze*. Se poi si rivolge l'attenzione all'edizione di Mandonnet ci si accorge che in nota compare quella che Oliva ha riconosciuto essere la prima redazione del *Commento alle Sentenze*, mentre nel corpo del testo è presente la seconda e più famosa redazione.

Come si è visto, infatti, del *Commento alle Sentenze* I, d. 27, q. 2, a. 2 si posseggono due redazioni una successiva all'altra redatte probabilmente in un periodo di tempo molto ravvicinato tra loro. Oltre a questa duplice redazione, abbiamo quello che Leonard Boyle ha individuato essere il *Commento Romano alle Sentenze*. Le due redazioni successive e il *Commento* romano sono tre opere diverse e distinte tra loro. Goris, dunque, sembra confondere una delle due redazioni del *Commento* parigino con il *Commento* romano. Inoltre, il *Commento* romano edito da Boyle si interrompe alla distinzione 24 e in corrispondenza alla distinzione 27 del testo del *Commento* parigino a lato del quale è redatto, c'è la nota a margine citata precedentemente¹²⁶. In tale nota si afferma esplicitamente che la comunità di Parigi ha deciso di prediligere l'accezione personale del *verbum* e che anche Tommaso è d'accordo. Tale fonte è evidentemente una risposta al fatto che nel 1265 Tommaso non sosteneva più la duplice accezione del

124 Torrell, *Initiation à Thomas d'Aquin*, 150-151.

125 Boyle, *Alia lectura fratris Thomae*, 425.

126 Cfr. pagina 14.

verbum, ma che adeguandosi alla comunità di Parigi anche lui sosteneva solo l'accezione personale.

Dunque è evidente che il testo riportato da Mandonnet è la seconda redazione del *Commento* parigino alle *Sentenze* e non c'entra affatto con il *Commento* romano delle *Sentenze*. Perciò il testo a cui Goris si riferisce non può in nessun modo essere considerato il *Commento Romano alle Sentenze*.

5. *L'ostilità di Marston nei confronti di Tommaso*

Finora è stata esaminata la critica che Marston rivolge a Tommaso in relazione a teorie di carattere teologico. Ma come è già stato accennato, Marston critica la dottrina del *verbum mentis* di Tommaso, anche da un punto di vista più strettamente filosofico. Il maestro francescano sviluppa tale critica nel *Quodlibet* IV, che sarebbe stato disputato ad Oxford nella Quaresima nel 1284¹²⁷. Qui si farà riferimento solo alle questioni 18-20 nelle quali Marston si occupa specificamente del *verbum mentis*, anche se risulterà necessario fare qualche riferimento a questioni precedenti in cui emergono più o meno implicitamente accenni polemici a Tommaso d'Aquino.

Dal punto di vista strettamente contenutistico nel *quodlibet* l'indagine si svolge in relazione all'ambito delle cose divine e in relazione all'ambito delle creature, in particolare dell'uomo. Nelle *questiones* dalla 1 alla 14 Marston si occupa del Dio increato e del Dio incarnato. Per quanto riguarda la trattazione relativa al Dio increato, egli si interroga sui caratteri essenziali: cioè sulle proprietà (q. 1), sulla potenza conservativa (q. 2) sulla potenza produttiva (q. 3-4) e sulla prescienza divina (q. 5). Successivamente passa ad analizzare il carattere personale, analizzando la Persona del Figlio *in generali* (q. 6) e *in speciali* (q. 7-8). A partire dalla *quaestio* 9 si occupa invece del Dio incarnato e quindi della figura di Cristo indagando *circa naturae humane existentiam* (q. 9-11), *circa passionis ignominiam* (q. 12-13) e *circa ascensionis gloriam* (q. 14). Dopo alcune questioni dedicate alla Madre di Dio (q. 15-17), viene introdotto l'altro grande tema del *quodlibet* cioè l'indagine attorno alla creatura. Marston tratta per prima cosa *de creatura spirituali* analizzandola *in commune* (q. 18-20) e *in speciali* (q.

127 Etzkorn e Brady, *Prolegomena*, 69*. Per Alain Boureau, la discussione di questo *quodlibet* di Marston, che è considerato l'ultimo, dovrebbe essere fatta risalire alla Pasqua del 1283. Cfr., A. Boureau, *Théologie, science et censure au XIII siècle. Le cas de Jean Peckham*, 344.

21-22), poi della creatura corporea *de accidentali* (q. 23) e *de substantiali* (q. 24) e infine della creatura composta, cioè spirituale e corporea (q. 25-27). Le questioni finali del *quodlibet* sono dedicate a tematiche di vario genere legate al comportamento dei religiosi e ad episodi di carattere agiografico (q. 28-40).

Pressoché in tutte le questioni del *Quodlibet* si trova un riferimento, per lo più polemico e più o meno esplicito, a Tommaso d'Aquino. Nella questione 2 c'è un riferimento implicito a Tommaso che gli stessi curatori dell'edizione critica mettono in luce. Marston si sta chiedendo se Dio possa far esistere la materia senza la forma e risponde affermativamente. All'inizio del *respondeo* egli riporta l'opinione contraria, introdotta dall'espressione *dixerunt quidam* con la quale si riferisce implicitamente all'Aquinate. Marston precisa che da poco tempo «omnes magistri Parisius concorditer decreverunt quod dicere quod Deus non potest facere materiam exsistere sine forma, est erroneum»¹²⁸. L'uso dell'avverbio *concorditer* sottolinea il fatto che esisteva una concordanza comune rispetto a tale tematica e al contempo enfatizza il *quidam* utilizzato precedentemente. Insomma, Marston sembra suggerire che tutti la pensavano così, tranne alcuni, nella fattispecie Tommaso e alcuni discepoli, che avevano un'opinione non solo diversa ma unanimemente considerata erronea. In relazione all'espressione «omnes magistri Parisius concorditer decreverunt», i curatori dei *Quodlibeta* fanno notare una certa somiglianza con un'espressione utilizzata nel *Correctorium fratris Thomae* da Guglielmo de la Mare, che in relazione alla medesima tematica afferma: «unde omnes magistri concordaverunt nuper quod erroneum est dicere quod Deus non potest dare esse actu materie sine forma»¹²⁹.

L'ostilità nei confronti di Tommaso emerge ancora nella questione 8, in cui occupandosi della costituzione del Figlio, Marston si chiede se il *suppositum* del Figlio sia precedente alla filiazione stessa. Nel risolvere il problema Marston afferma che «secundum illos qui dicunt quod relationes et personae differunt solum sicut concretum et abstractum, impossibile est intelligere suppositum Filii aliquo modo praecedere filiationem, sicut nec Deum praecedere deitatem». Con l'espressione *illos qui dicunt*

128 Rogeri Marston *Quodlibeta quatuor*, q. 2, 369.

129 Cfr. Rogeri Marston *Quodlibeta quatuor*, q. 2, 369 e P. Glorieux (cur.), *Les premières polémiques thomistes: le Correctorium Corruptorii "Quare"*, Le Saulchoir, Kain 1927 (Bibliothèque thomiste, 9), a. 27. 116.

Marston si riferisce a Tommaso e i curatori dell'edizione notano che egli farebbe riferimento in particolare a due opere, al *Commento alle Sentenze* I, d. 33, q. 1, a.2 e alla *Summa Theologiae* I, q. 32, a. 2¹³⁰.

Nel *Commento alle Sentenze* Tommaso si chiede se le proprietà siano identificabili con le persone, e presenta tre differenti opinioni al riguardo, tra cui la tesi di Prepositino secondo cui le proprietà si identificano con le persone *secundum rem*. Ora, la posizione che Tommaso sostiene sembra essere la seguente: le proprietà e le persone sono identiche nella realtà in cui si trovano, ma differiscono solo *ratione*, cioè secondo la loro ragione e causa d'essere¹³¹. La posizione di Tommaso è differente da quella di Prepositino per il quale proprietà e persone si identificano *tout court*. Marston compie un'operazione ben precisa: egli riporta l'opinione di Tommaso ma, invece di riferirsi all'identità tra proprietà e persone, si riferisce all'identità tra le relazioni e le persone. Con questo sottile accorgimento la tesi di Tommaso si avvicina alla tesi di Prepositino, Marston però non manca di ricordare che Prepositino è stato *damnatum*, perchè la sua tesi scivolava pericolosamente verso l'eresia di Sabellio, che il francescano con zelo ricorda essere stata *communiter reprobata*¹³².

Già da questi primi esempi emerge con chiarezza l'ostilità di Marston nei confronti di Tommaso, ostilità che si basa, oltre che sul semplice intento polemico, anche su differenze inconciliabili a livello concettuale. Marston inoltre cerca di screditare il pensiero e la figura dell'Aquinate e per attuare al meglio tale azione il francescano impiega una modalità di confutazione ben precisa che si fonda da un lato sull'effettiva

130 Rogeri Marston *Quodlibeta quatuor*, q. 8, 377.

131 Tommaso d'Aquino, *In I Sent.*, d. 33, q. 1, a. 2: «Et ideo dicimus, quod proprietates et personae sunt idem re, sed differunt ratione, sicut et de proprietatibus et de essentia dictum est. Sed in hoc differt, quod ratio proprietatis et essentiae differt sicut ratio diversorum generum, ut dictum est; sed ratio proprietatis et personae differt sicut ratio abstracti et concreti in eodem genere acceptorum. In concreto autem est duo considerare in rebus creatis; scilicet compositionem, et perfectionem; quia quod significatur concrete, significatur ut per se existens, ut homo vel album. Similiter de ratione abstracti duo sunt, scilicet simplicitas, et imperfectio; quia quod significatur in abstracto, significatur per modum formae, cujus non est operari vel subsistere in se, sed in alio».

132 Rogeri Marston *Quodlibeta Quatuor*, q. 8, 377-378: «Quatenus tamen opinio haec multum appropinquat errori Praepositini damnato dicentis quod proprietates non sunt in personis sed sunt idipsum, a persona differentes solum sicut concretum et abstractum, sicut dicitur 'rogo tuam benignitatem, id est, te benignum'; non audeo rectam positionem hanc appellare, maxime quoniam, si proprietates solum secundum rationem different a personis, cum duae proprietates sint in una persona, utpote paternitas et spiratio in Patre (posito quod relationes solum inter se ratione different), et ita Filius et Spiritus sanctus solum different ratione, et sequeretur haeresis Sabelli communiter reprobata».

critica dei contenuti, dall'altra su una precisa scelta retorica. Egli, infatti, impiega una tecnica che è possibile rendere schematicamente come segue:

- 1) espone il quesito da risolvere;
- 2) presenta le argomentazioni favorevoli o contrarie alla tesi di partenza;
- 3) riporta la tesi contraria a quella che egli intende sostenere, tesi riconducibile direttamente ai testi dell'Aquinate;
- 4) critica questa tesi dimostrandone l'incoerenza attraverso almeno un'argomentazione razionale e dimostrandone l'insostenibilità poiché:
 1. è stata condannata,
 2. è riconducibile o le sue conseguenze sono riconducibili a tesi condannate,
 3. è contraria alle decisioni della comunità parigina,
 4. è contraria alla stessa fede cristiana.

L'elemento fondamentale e il carattere specifico del procedere polemico di Marston è che la critica è sempre “supportata” dall'esistenza di provvedimenti accademici e religiosi ufficiali che giustificano la critica stessa e rendono la tesi criticata un vero e proprio errore. La medesima modalità critica si ritrova, come si è già visto, nel *de emanatione aeterna* in cui Marston critica la dottrina del *Verbum* divino impiegando lo stesso tipo di confutazione, attraverso il riferimento al famoso episodio dell'*opinio excommunicata*. Ci sono altri casi, e non solo nel corso del quarto *Quodlibet*, in cui Marston critica le dottrine all'Aquinate utilizzando più o meno questo tipo di procedimento.

6. Marston sul *verbum in humanis*: «*Controversia est verborum tantum et non rei*»

Nel *Quodlibet* IV, all'interno dell'indagine sui caratteri generali e comuni della parte spirituale dell'uomo, Marston si propone di esaminare il *verbum* umano sotto tre punti di vista. Si occuperà infatti del *verbum mentis* 1) dal punto di vista della sua origine (*quantum ad principium*), chiedendosi se il verbo che si esprime in maniera attuale nella mente dell'uomo sia quello che l'uomo conosce formalmente, 2) in relazione al suo stesso atto di produzione (*quantum ad actum*), chiedendosi se il *verbum* sia identico alla visione, e infine 3) dal punto di vista del termine dell'atto conoscitivo (*quantum ad terminum*), chiedendosi se sia necessario che l'intelletto sia informato da una specie

generata simile a quella che si trova nella memoria¹³³.

I primi due quesiti, corredati da argomentazioni a favore e contro, vengono esposti da Marston rispettivamente nelle *quaestiones* 18 e 19, e il terzo invece viene esposto nella questione 20, dove viene risolto assieme ai precedenti. Tale *quaestio* diventa il luogo in cui il francescano espone in maniera compiuta la sua dottrina del *verbum mentis* in contrapposizione a quella dell'Aquinate.

È necessario analizzare tali questioni per comprendere la dottrina del *verbum mentis* di Ruggero e per comprendere a fondo la critica che egli muove alle tesi di Tommaso. Nello specifico si tratterà di capire se la dottrina che Marston critica è identificabile con le tesi del Dottore Angelico, dal momento che Marston accusa l'Aquinate di aver utilizzato, travisandola, la teoria del *verbum cordis* di Agostino.

Nel primo quesito Marston si domanda *utrum verbum expressum actualiter in mente sit illud quod cognoscit formaliter*¹³⁴, cioè se il *verbum* che si esprime in maniera attuale nella mente possa essere considerato l'oggetto vero e proprio della conoscenza intellettuale. L'espressione *verbum actualiter expressum* fa riferimento al procedimento con cui il *verbum*, emergendo dalla memoria, si rende presente nella mente del soggetto che conosce¹³⁵. Marston si chiede, dunque, se tale *verbum* sia l'oggetto della conoscenza. Il paragone fra il vedere e il conoscere fa da *leit motiv* alle argomentazioni a favore. Con un complesso intreccio di riferimenti, citazioni, interpretazioni dei testi di Agostino, Marston punta l'attenzione sulla somiglianza e sulla vicinanza tra il processo della conoscenza sensibile e quello della conoscenza intelligibile, poiché, come avremo modo di vedere in seguito, per il francescano, proprio tale somiglianza avrebbe ingannato Tommaso e i suoi nell'interpretazione del *verbum mentis*¹³⁶. Le obiezioni, invece, si basano sulla tesi secondo la quale il *verbum* non può essere la cosa conosciuta poiché

133 Rogeri Marston *Quodlibeta quatuor*, q. 18, 400.

134 Rogeri Marston *Quodlibeta quatuor*, q. 18, 400.

135 Da notare che è per Marston, non per Tommaso, che il *verbum* emerge dalla memoria.

136 Rogeri Marston *Quodlibeta quatuor*, q. 18, 400-401.

esso è il termine del processo conoscitivo¹³⁷. Nel primo argomento¹³⁸ si afferma che il *verbum* non può essere lo strumento per mezzo del quale l'intelletto conosce, poiché esso è il termine del processo conoscitivo e quindi non può essere il principio. Marston richiama indirettamente un aspetto essenziale della dottrina del *verbum mentis* elaborata dall'Aquinate. Per Tommaso il *verbum* in quanto concetto è il prodotto nel processo conoscitivo e quindi è il termine di tale processo¹³⁹. A partire da questa prima constatazione emerge chiaramente la divergenza sostanziale tra la posizione marstoniana e quella dell'Aquinate. La differenza tra le due posizioni si gioca sul ruolo da attribuire al *verbum*. È decisivo il modo in cui si considera il *verbum mentis*, o come l'oggetto che espresso attualmente nella mente è l'oggetto della conoscenza, o come il concetto proprio dell'intelletto che costituisce il termine del processo conoscitivo. Per Marston il *verbum* svolge il suo ruolo *durante* l'atto cognitivo, mentre per Tommaso esso è prodotto solo *dopo* che tale atto si è concluso.

Il secondo quesito, che si occupa del *verbum quantum ad actum*, è presentato nella brevissima *quaestio* 19 in cui vengono proposti soltanto un argomento a favore e uno contrario¹⁴⁰. Marston si chiede *utrum verbum sit idem quam visio*. Il senso di questa domanda si comprende per mezzo della citazione tratta dal *De Trinitate* di Agostino che accompagna l'unico argomento a favore esposto nella *quaestio*¹⁴¹. In *De Trinitate*, XV, 10, 18 Agostino confronta due modalità di definizione dei pensieri (*cogitationes*) che

137 Rogeri Marston *Quodlibeta quatuor*, q. 18, 402. L'identificazione del *verbum* con il termine del processo conoscitivo è un componente essenziale della teoria del *verbum mentis* dell'Aquinate che si ritrova fin dal *Commento alle Sentenze*. Cfr.: *In I Sent.*, d. 34, q. 2, a. 1: «Cum enim verbum dicat quamdam conceptionem intellectus, ista conceptio apud nos oportet quod consequatur aliquod lumen intellectuale, et saltem lumen intellectus agentis, et primorum principiorum ex quibus accipitur conclusio. Unde si consideretur sapientia apud nos secundum quod consistit in cognitione conclusionis quae mente accipitur, sic est idem quod verbum mentis; si autem consideretur sapientia secundum quod consistit in lumine intellectus agentis et cognitione primorum principiorum, sic praecedit verbum, quod est conceptio conclusionis; si autem accipiatur sapientia quae est adgenerata in mente discipuli per verbum magistri, sic sequitur verbum».

138 Rogeri Marston *Quodlibeta quatuor*, q. 18, 402: «Verbum est intellectualis operationis finis ergo non potest esse principium».

139 Tommaso d'Aquino, *De veritate*, q. 4, a. 2, p. 124, 100-125: «Unde, ad huius notitiam sciendum est quod verbum intellectus nostri, secundum cuius similitudinem loqui possumus de verbo divino, est id ad quod operatio intellectus nostri terminatur» e *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia iussu Leonis XIII. P. M. edita Summa contra Gentiles*, t. 13, cura et studiorum fratrum predicatorum, Roma 1918, I, c. 53, 150: «Haec autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis».

140 Rogeri Marston *Quodlibeta quatuor*, q. 19, 402.

141 *Ibid.*: «Quod sic, per Augstinum, *De Trinitate*, XV, cap. 15: «Foris cum haec per corpus fiunt, aliud locutio, aliud visio». Interius vero idem sunt locutio et visio».

traggono la loro origine dalle Scritture. Un primo modo di considerare i pensieri, afferma Agostino, deriva dal paragone con il linguaggio, dal momento che i pensieri sono le parole del cuore (*locutiones cordis esse cogitationes*). Il secondo modo, invece, è legato al fatto che i pensieri sono delle visioni. Agostino mostra tuttavia che queste due modalità di definizione dei pensieri, come parole o come visioni, non sono incompatibili tra loro, dal momento che nell'uomo, dal punto di vista corporeo, la parola e la visione sono distinte, mentre, quando avvengono internamente nell'anima sono la medesima cosa¹⁴². È proprio a partire da questa constatazione di Agostino che Marston si chiede se il *verbum* (che esprime interiormente la *cogitatio*) sia la stessa cosa della visione, cioè se ritenendo valida la tesi di Agostino, la parola interiore sia identificabile con la visione (interiore e intellettiva) come espressione dei pensieri. Ma sembra che Marston si spinga oltre, chiedendosi se il *verbum* sia identico all'atto della visione intellettiva, cioè all'atto di conoscenza attraverso cui il verbo stesso è prodotto. L'argomento a favore afferma che l'atto di generazione del *verbum* è identico all'atto con cui si produce la visione poiché interiormente la visione e la *locutio* sono identici. L'argomento contrario invece segue il medesimo ragionamento dei *contra* della questione precedente: dal momento che il *verbum* è il termine della visione (intellettiva) non può corrispondere all'atto del vedere¹⁴³.

La questione 20 si apre con il terzo e ultimo quesito in cui viene indagato il verbo interiore *quantum ad terminum cogitandi*, e Marston si chiede se sia necessario che l'intelletto venga informato per mezzo di una specie generata simile a quella che si trova nella memoria¹⁴⁴. A favore di tale tesi Marston afferma che, per formare il concetto, l'intelletto deve essere assimilato alla cosa concepita¹⁴⁵, e tale assimilazione può

142 Agostino, *De Trinitate*, XV, 10, 18: «Nec tamen quia dicimus locutiones cordis esse cogitationes, ideo non sunt etiam visiones exortae de notitiae visionibus, quando verae sunt. Foris enim cum per corpus haec fiunt, aliud est locutio, aliud visio: intus autem cum cogitamus, utrumque unum est. Sicut auditio et visio duo quaedam sunt inter se distantia in sensibus corporis, in animo autem non est aliud atque aliud videre et audire». Da notare il lieve slittamento, nella riproposizione di Marston. Nel *De Trinitate* Agostino si chiede se sia la stessa cosa considerare i pensieri parole del cuore o visioni, Marston invece si chiede se il *verbum* sia lo stesso della visione.

143 Rogeri Marston *Quodlibeta quatuor*, q. 19, 402: «Contra: Verbum est terminus visionis; ergo non est visio».

144 Rogeri Marston, *Quodlibeta quatuor*, q. 20, 403: «Ulterius quaerebatur, quantum ad terminum cogitandi, utrum necesse sit intellectum informari per speciem genitam similem illi quae est in memoria».

145 Sembra emergere qui l'influenza di tematiche proprie dell'aristotelismo, secondo cui la cosa da conoscere e l'intelletto affinché avvenga il processo conoscitivo devono diventare una cosa sola. È

avvenire soltanto per mezzo di una specie generata¹⁴⁶. Nella prospettiva marstoniana la specie è l'elemento necessario affinché possa prodursi un'assimilazione tra soggetto conoscente e oggetto, affinché si produca *ipso facto* la conoscenza vera e propria. Quindi è necessario che per conoscere l'intelletto sia informato dalla specie. Marston propone un'obiezione: l'intelletto non potrebbe essere informato per mezzo di una specie generata simile a quella che si trova nella memoria, poiché è impossibile che due accidenti dello stesso tipo, si trovino nel medesimo sostrato (*in eodem subiecto*)¹⁴⁷. Perciò non si potrebbero avere la *species* conservata nella memoria e una simile ad essa che informi l'intelletto nello stesso momento.

Nel *respondeo* della questione 20 Marston risponde ai tre quesiti. Accingendosi a risolvere la prima questione, Marston in una sorta di invocazione esorta il Verbo divino ad illuminare coloro che discutono del *verbum*, affinché sia possibile giungere ad una concordanza, dal momento che il dibattito intorno al *verbum*, riconosce il francescano, sarebbe un dibattito solo di parole e non di fatti (*verborum tantum et non rei*)¹⁴⁸.

Marston quindi afferma che le divergenze in merito alla dottrina del *verbum mentis* sarebbero legate solo alle parole, e dunque riconducibili solamente ad una mancanza di comprensione terminologica e linguistica, ma non ci sarebbe contrasto in merito alle *res*, quindi in merito ai contenuti delle dottrine. Tuttavia, il francescano non manca di informare il lettore sull'esistenza di questa divergenza. Il francescano impiega una specifica tecnica retorica e polemica su cui fonda la sua critica a Tommaso: affermando che intorno alla dottrina del *verbum* ci sarebbe solo un contrasto terminologico, egli sembra suggerire la presenza di un accordo fondamentale sui contenuti. Infatti, leggendo la *reportatio* marstoniana della dottrina del *verbum* di Tommaso, si ha la viva impressione che i due autori condividano la medesima teoria cognitiva. Marston presenta e interpreta la dottrina del *verbum mentis* di Tommaso alla luce della propria

possibile che, se non proprio da Aristotele, Marston ricavi questa nozione da Avicenna.

146 Rogeri Marston, *Quodlibet quatuor*, q. 20, 403: «Et quod sic probatur, quia intellectus ad hoc quod formet conceptum, oportet assimilari rei conceptae, et hoc non nisi per speciem genita. Ergo oportet talem esse».

147 *Ibid.*: «Contra: impossibile est duo accidentia eiusdem speciei esse in eodem subiecto; ergo cum memoria intellectiva sit potentia una, et species in abdito et in manifesto sint eiusdem speciei, ergo non possunt tales duae esse in una potentia».

148 *Ibid.*: «*Verbum* quod erat in principio apud Deum, et lux vera lucens in tenebris, illuminet nos loquentes de verbo ut controversiam verbi, quae est verborum tantum et non rei, sicut credo, possimus per illum qui fecit utraque unum, veraciter concordare, et nequaquam a nobis in ore vel in mente *verbum* auferat veritatis».

teoria conoscitiva. Questa operazione serve polemicamente a rendere la critica di Marston più efficace. Inserendo, infatti, la dottrina del *verbum* di Tommaso nel contesto di un'altra teoria generale della conoscenza, per il francescano sarà più facile elaborare una critica e riconoscere gli “errori” compiuti dall'Aquinate.

Quando Marston si appresta a risolvere la prima questione, cioè se il *verbum* espresso attualmente sia ciò che l'intelletto conosce formalmente, si legge:

Dico igitur quod duplex est operatio intellectualis: una est inquirendo antequam perfecte intelligat; alia est complete et perfecte intelligendo. Prima operatio intellectus est per speciem quae est in memoria: nisi enim talem speciem haberet, nequaquam posset se convertere ad actualiter recordandum. Per verbum vero completum formaliter intelligit, sicut credo; et hoc, quantum capio, volunt dicere sententialiter qui huiusmodi opinioni videntur in superficie contrarii.¹⁴⁹

Il francescano distingue per prima cosa due operazioni dell'intelletto, che sembrano essere l'una preliminare all'altra. La prima operazione consiste in una sorta di ricerca, investigazione preliminare (*una est inquirendo*), dopo la quale sembra svilupparsi la seconda che corrisponde al conoscere in maniera completa e perfetta (*alia est complete et perfecte intelligendo*). La prima operazione avviene per mezzo di una specie che si trova nella memoria; è solo attraverso tale specie che l'intelletto può rivolgersi in se stesso e ricordare in maniera attuale. Questa specie, dunque, ha la funzione di rendere presente all'intelletto quei contenuti che esso deve conoscere, richiamandoli dalla memoria. Con la seconda operazione dell'intelletto invece si produce un *verbum* che Marston definisce *completum* per mezzo del quale l'intelletto conosce formalmente. Marston sembra fare riferimento a due operazioni conoscitive per mezzo delle quali si conoscono le *res* spirituali che egli illustra nella q. 1 della questione disputata *de anima*, cioè la conoscenza *ab interiori* e quella *a superiori*¹⁵⁰. La *species* nella memoria sembra

149 Rogeri Marston *Quodlibeta Quatuor*, q. 20, 403-404.

150 Rogeri Marston *Questiones disputatae de anima*, q. I, 215: «Ad cuius evidentiam sciendum est quod anima tripliciter acquirit rerum notitiam: vel ab exteriori vel ab interiori vel a superiori, secundum quod Philosophus, in libro *De causis*, dicit in omni anima nobili triplicem esse operationem, videlicet animalem, rationalem et divinam. [...] Ab interiori autem secundum virtutem rationalem devenimus in rerum cognitionem. [...] Alius est etiam modus deveniendi in cognitionem rei mere spirituali a superiori».

essere la *species* propria della conoscenza *ab interiori* a partire dalla quale, per mezzo di un'altra immagine che attualizza tale conoscenza è possibile conoscere *a superiori* e produrre un *verbum completum*.

Marston prosegue notando che proprio a questa modalità conoscitiva farebbero riferimento quelli la cui opinione sembra in apparenza contraria a quella esposta da Marston («et hoc, quantum capio, volunt dicere sententialiter qui huiusmodi opinioni videntur in superficie contrarii») e allude a Tommaso e ai suoi discepoli¹⁵¹. Tuttavia, Tommaso non potrebbe accettare la dottrina delle due operazioni dell'intelletto esposta da Marston. L'accordo teorico c'è solo rispetto alla conclusione del passo riportato, in cui Marston riconosce che il *verbum* permette di conoscere formalmente. Ma è interessante notare come ancora una volta Marston suggerisca al lettore che la divergenza tra le due tesi è solamente apparente. Nell'invocazione di apertura il francescano si riferiva alla polemica intorno al *verbum* come ad una controversia più di parole che di fatti, così allo stesso modo qui egli dichiara che le due posizioni sembrano contrarie *in superficie*, cioè se le si considera in maniera non approfondita. Marston, dunque, compie un'operazione retorica ben precisa: minimizza la differenza fra la propria posizione e quella di Tommaso, per mostrare come l'Aquinate sia debitore del pensiero di Agostino per quanto riguarda la nozione di *verbum mentis*, che però avrebbe interpretato in maniera decisamente distorta.

Marston spiega le ragioni di questa divergenza apparente esponendo la dottrina cognitiva dell'Aquinate.

Nam dicunt quod per speciem, quae est in anima, fit intellectus in actu; quod quidem non potest esse in actu, cum talem speciem habeant dormiendo. Haec ergo species est principium intellectualis operationis, secundum modum superius dictum, quantum ad primum actum intellectus. Et intellectus inquirens et comparans format intentionem intellectam, quae est similitudo perfecta rei exterioris. Ex quo sequitur, ut dicunt, et bene, quod intellectus,

151 Tommaso d'Aquino, *In I Sent.*, d. 27, q. 2, a. 2: «Conceptio autem intellectus est vel operatio ipsa quae est intelligere, vel species intellecta. Unde oportet quod verbum vel dicatur ipsa operatio intelligendi, vel ipsa species quae est similitudo rei intellectae; et sine utroque istorum non potest quis intelligere: utrumque enim istorum est id quo quis intelligit formaliter». Il riferimento implicito a Tommaso è segnalato anche dai curatori dell'opera di Marston. Cfr. Rogeri Marston *Quodlibeta quatuor*, q. 20, 404, n. 1.

formando huiusmodi intentionem mediante specie quae est in memoria, sicut veraciter dicunt, ex quo sequitur quod fit ei perfecte similis. Quale est enim unumquodque, talia operatur.¹⁵²

È necessario tenere presente come in questo passo si intreccino differenti livelli: un primo livello è costituito dalla *reportatio* marstoniana della dottrina dell'Aquinate, e un secondo livello è costituito dal pensiero originale di Tommaso. Marston riporta il pensiero sul *verbum* dell'Aquinate, inserendolo però all'interno della propria teoria della conoscenza. Innanzitutto, il francescano afferma che Tommaso e i suoi discepoli riterrebbero che la *species* che si trova nell'anima porti l'intelletto alla sua attualizzazione, e per questa sua funzione la specie venga considerata come il principio dell'operazione conoscitiva. Marston però specifica che tale specie è il principio solo della *prima* delle due operazioni dell'intelletto appena distinte. Ebbene, la dottrina autentica ed originale dell'Aquinate ammette che l'intelletto venga attivato dalla *species*, ma non ammette che l'atto conoscitivo consista di due operazioni successive¹⁵³.

L'intelletto, prosegue Marston, indagando e confrontando forma una *intentio intellecta* che è l'immagine perfetta della realtà esterna oggetto della conoscenza. Nella teoria conoscitiva di Tommaso, in effetti, l'intelletto attualizzato dalla specie produce un'*intentio*, e *intentio intellecta* è proprio l'espressione che Tommaso impiega ampiamente per riferirsi al prodotto finale del processo conoscitivo oltre che per spiegare che cos'è il *verbum mentis*¹⁵⁴. Tuttavia, per Tommaso la produzione

152 Rogeri Marston *Quodlibet quatuor*, 404.

153 Tommaso distingue due operazioni dell'intelletto legate però a due modalità diverse di conoscenza e a oggetti epistemologicamente differenti, la definizione e il giudizio, ma non ammette che il processo conoscitivo consti di due operazioni distinte. Per le due operazioni dell'intelletto, definizione e giudizio, cfr.: *De veritate*, q. 1, a. 12, 35, 2-6: «Quia intellectus habet duas operationes: scilicet unam qua format quidditates, in qua non est falsum, ut philosophus dicit in III de anima; aliam qua componit et dividit». In relazione al *verbum* si veda *De veritate*, q. 4, a. 2, 123, 100-109: «Unde ad huius notitiam sciendum quod verbum intellectus nostri, secundum cuius similitudinem loqui possumus de verbo divino, est id ad quod operatio intellectus nostri terminatur, quod est ipsum intellectum, quod dicitur conceptio intellectus; sive sit conceptio significabilis per vocem incomplexam, ut accidit quando intellectus format quidditates rerum; sive per vocem complexam, quod accidit quando intellectus componit et dividit».

154 Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles* IV, c. 11, 32: «Dico autem intentionem intellectam id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quae quidem in nobis neque est ipsa res quae intelligitur; neque est ipsa substantia intellectus; sed est quaedam similitudo concepta in intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant; unde et ipsa intentio verbum interius nominatur, quod est exteriori verbo significatum. [...] Est autem de ratione interioris verbi, quod est intentio intellecta, quod procedat ab intelligente secundum suum intelligere, cum sit quasi terminus intellectualis operationis: intellectus enim intelligendo concipit et format intentionem sive rationem intellectam,

dell'*intentio intellecta* non corrisponde al momento iniziale del processo conoscitivo, ma a quello finale e conclusivo.

Marston afferma che l'intelletto produce *l'intentio inquirens et comparans*, impiegando gli stessi termini con cui aveva connotato, nel passo immediatamente precedente, la prima delle due operazioni dell'intelletto. A questo punto, Marston nota che Tommaso e i suoi discepoli affermano correttamente che l'intelletto diviene del tutto simile all'*intentio* che esso forma per mezzo della specie che si trova nella memoria («Ex quo sequitur, ut dicunt, et bene, quod intellectus, formando huiusmodi intentionem mediante specie quae est in memoria, sicut veraciter dicunt, ex quo sequitur quod fit ei perfecte similis»). Anche in questo caso, se è vero che Tommaso afferma l'identità fra conoscente e conosciuto nell'atto del conoscere¹⁵⁵, tuttavia egli non specifica mai che l'intelletto diventi tutt'uno con l'*intentio* o che la *species*, principio dell'atto intellettuale, provenga dalla memoria, o per lo meno da una memoria intesa in senso agostiniano¹⁵⁶. Il ruolo della memoria nella psicologia di Tommaso è molto diverso rispetto all'importanza che Agostino e i francescani in generale vi assegnano all'interno delle proprie teorie cognitive. In effetti, in Tommaso non ci sono trattazioni vere e proprie dedicate alla memoria, tranne un articolo nella *Summa Theologiae* e uno nel *De veritate*¹⁵⁷ in cui l'Aquinate si chiede se la memoria si possa considerare parte dell'anima intellettuale. Inoltre, Tommaso, nell'esposizione della sua teoria della conoscenza, non riporta mai le *species intelligibiles* alla memoria, a differenza di Marston. Tuttavia, è evidente che nella ricostruzione seppur polemica delle tesi dell'Aquinate, Marston fa riferimento alla *Summa contra Gentiles* e in particolare al capitolo 53 del libro I¹⁵⁸.

quae est interius verbum».

155 Tommaso d'Aquino, *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia iussu Leonis XIII. P. M. edita Summa Theologiae*, t. 4, cura et studiorum fratrum predicatorum, Roma 1928, I, q. 85, a. 2: «Intellectum enim in actu est in intelligente: quia intellectum in actu est ipse intellectus in actu».

156 Tommaso d'Aquino, *De veritate*, q. 10, a. 2, 301, 157-161: «quia cum intellectus possibilis sit stabilioris naturae quam sensus, oportet quod species in eo recepta stabilius recipiatur; unde magis possunt in eo conservari species quam in parte sensitiva».

157 Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 6, qui Tommaso si chiede *utrum memoria sit in parte intellectiva animae*; *De veritate*, q. 10, a. 2 in cui Tommaso si chiede *utrum in mente sit memoria*.

158 Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles* I, c. 53: «Et ut ab intellectu nostro ad divini intellectus cognitionem, prout est possibile, procedamus, considerandum est quod res exterior intellecta a nobis in intellectu nostro non existit secundum propriam naturam, sed oportet quod species eius sit in intellectu nostro, per quam fit intellectus in actu.[...] Ulterius autem considerandum est quod intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quandam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius, quam significat definitio. [...] Haec autem intentio intellecta, cum sit

Marston, perciò, riporta correttamente alcuni aspetti della concezione del *verbum* di Tommaso, ma li inserisce nel contesto della propria teoria cognitiva. Marston aggiunge di aver ricavato la teoria della duplice operazione dell'intelletto da un passo del *De Trinitate* di Agostino¹⁵⁹, in cui viene descritta la formazione del *verum verbum*, nel momento in cui il movimento incessante della mente che si muove da una cosa all'altra si fissa su ciò che conosciamo. In questo passo Marston intravede le due operazioni dell'intelletto, la prima quando Agostino afferma che la mente sembra spostarsi da una cosa all'altra («quod hac atque hac volubili quadam motione iactamus»), e la seconda quando l'intelletto, fissatosi su una conoscenza vera, produce il *verbum* («et tunc fit verum verbum, quando illud quod nos dixi volubili motione iactare, ad id quod scimus pervenit»).

7. La critica di Marston al *verbum* in humanis

Dopo aver presentato la concezione di Tommaso, Marston elabora la sua critica, prendendo le mosse dallo statuto epistemologico del *verbum* dell'Aquinate. Il francescano afferma:

Cum igitur concedunt omnes quod per intentionem intellectam sive per verbum intelligat rem tanquam per similitudinem rei, non potest talis intentio esse obiectum, cum sit ratio ducens in alterum. Non autem posset per verbum cognoscere speculando rem intellectam, sed tantum conferendo si in verbo cognosceret sicut in obiecto, sicut statua non est obiectum quo cognosco Herculem nisi tantum conferendo. Est igitur formale principium, cum sit forma quaedam intellectus per actum ipsius formata, modo quidem superius dicto.¹⁶⁰

quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili quae facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium: licet utrumque sit rei intellectae similitudo. Per hoc enim quod species intelligibilis quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem: quia quale est unumquodque, talia operatur. Et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formando huiusmodi intentionem, rem illam intelligat».

159 Agostino, *De Trinitate* XV, 15, 25: «Quid est, inquam, hoc formabile nondumque formatum, nisi quiddam mentis nostrae, quod hac atque hac volubili quadam motione iactamus, cum a nobis nunc hoc, nunc illud, sicut inventum fuerit vel occurrerit, cogitatur? Et tunc fit verum verbum, quando illud quod nos dixi volubili motione iactare, ad id quod scimus pervenit, atque inde formatur, eius omnimodam similitudinem capiens».

160 Rogeri Marston *Quodlibeta quatuor*, q. 20, 404.

Nel passo appena citato Marston formula la prima vera e propria critica alla concezione del *verbum mentis*, e più in generale, alla prospettiva cognitiva di Tommaso d'Aquino. Il passo riportato si apre con un'annotazione generale secondo la quale tutti concedono che l'intelletto conosce per mezzo dell'*intentio* o per mezzo del *verbum* come per mezzo di un'immagine della cosa. Per Tommaso il *verbum* non è il mezzo che veicola la conoscenza, ruolo che egli attribuisce alla specie intellegibile, ma è il prodotto e il termine della conoscenza. Per l'Aquinate il *verbum* è il risultato dell'avvenuta conoscenza di un oggetto. La polemica intrapresa da Marston si gioca proprio sul ruolo da attribuire al *verbum mentis* e sul continuo passaggio tra queste due concezioni, quella che considera il *verbum* come mezzo per conoscere e quella di Tommaso che considera il *verbum* come il termine del processo conoscitivo. Nell'interpretazione di Marston, il *verbum* di Tommaso svolge lo stesso ruolo della specie intellegibile.

Marston prosegue la sua critica riconoscendo che non è possibile considerare l'*intentio* o il *verbum* come l'*obiectum* che si conosce. A riprova del fatto che l'*intentio* (o il *verbum*) non può essere oggetto della conoscenza ma il mezzo attraverso il quale si conosce, Marston riporta un argomento ulteriore. Egli nota che, se si ritiene di poter conoscere una cosa semplicemente osservando il suo *verbum* («non autem posset per verbum cognoscere speculando rem intellectam»), non si giunge alla conoscenza della cosa conosciuta, dal momento che è possibile cogliere la cosa nel *verbum* solo attraverso il confronto tra la cosa e la sua immagine, così come – continua Marston – attraverso la statua di Ercole non è possibile conoscere Ercole se non attraverso il confronto tra Ercole e la sua statua. Marston propone implicitamente l'obiezione secondo cui, se si possiede un'immagine di una realtà (il *verbum* o l'*intentio*), non è possibile sapere cosa si conosce se non si conosce prima l'oggetto che tale immagine rappresenta. Con questo argomento il francescano mette seriamente in dubbio l'efficacia della teoria conoscitiva di Tommaso. Secondo Marston, se il *verbum* è un'immagine della cosa conosciuta, non è possibile – come sostiene Tommaso – che per mezzo di esso avvenga la conoscenza della cosa, poiché non si può conoscere una cosa per mezzo di un'immagine. Se non si conosce la cosa precedentemente, infatti, non si può sapere cosa l'immagine rappresenti. Questa critica è volta a minare l'impianto concettuale su

cui si fonda la nozione di *verbum*¹⁶¹ nell'interpretazione tomista. Perciò, conclude Marston il *verbum* (o *l'intentio*) devono essere considerati come il principio formale della conoscenza, poiché esso è una forma dell'intelletto formata per un atto dell'intelletto stesso.

Marston risolve il primo quesito che si chiede in che modo il *verbum* (o *l'intentio*) sia il principio formale del conoscere¹⁶². Il francescano afferma che l'intelligibile è prodotto dal non-intelligibile per mezzo di un mutamento (*mutatio*) nell'intelletto, e che tale mutamento avviene per mezzo di un'immagine attualmente generata che determina la conoscenza in atto. La specie, infatti, è indispensabile all'intelletto nel processo conoscitivo in quanto porta all'atto l'intelletto e dà l'avvio al processo conoscitivo. Inoltre, non è sufficiente che la specie sia presente nella memoria, poiché la specie non si identifica con l'intelletto. È dunque necessario che la specie venga attualmente espressa nell'intelletto per portare all'atto l'intelletto stesso e permettere la conoscenza. Marston, dunque, ha dimostrato che il *verbum* attualmente espresso è ciò che l'intelletto conosce formalmente poiché è per mezzo del *verbum* che l'intelletto viene portato all'atto e può conoscere. Il *verbum*, quindi, per Marston è il principio del processo conoscitivo, è lo strumento e il mezzo con cui si conosce.

Marston chiarisce e completa la *quaestio* rispondendo alle obiezioni presentate nella questione 18. La prima obiezione consiste nell'affermare che il *verbum* non è il principio, ma il termine del processo conoscitivo¹⁶³. Il francescano risponde a questa obiezione riconoscendo che il *verbum*, così come lo intende Tommaso, può essere considerato il termine del processo conoscitivo, solo della prima operazione in cui l'intelletto indaga e confronta. Esso tuttavia è principio della seconda operazione in cui

161 Questa critica avrà molta fortuna presso i francescani e sarà ripresa anche da Enrico di Gand e da Guglielmo d'Ockham per criticare la teoria delle *species intelligibilis*. Cfr. R. Pasnau, *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, 222; 250-252.

162 Rogeri Marston *Quodlibet quatuor*, q. 20, 405: «Quod posset alicui simplici declarari via duplici. Uno modo sic: intellectus relatione dicitur ad intelligibile et ad rem intellectam. Intellectus autem essentialiter refertur ad intelligibile et non e converso, ut cum intellectus fit intelligens de non-intelligente, quod fiat aliqua mutatio circa intellectum per quam referatur; quae non potest esse nisi similitudo actualiter genita, ipsum ad cognitionem determinans in actu. Nam illa quae est in memoria, impossibile est quod actu assimilet in quantum talis, cum solum perficiat intellectum in actu primo et fit principium, ut dictum est».

163 Rogeri Marston *Quodlibeta quatuor*, q. 20, 402: «Contra: verbum est intellectualis operationis finis, ergo non potest esse principium».

l'intelletto conosce in maniera completa¹⁶⁴. Per il francescano, infatti, il *verbum mentis* di Tommaso non è il *verbum completum* (definito da Agostino *cum amore notitia*), e perciò non lo considera il termine dell'intero processo conoscitivo. Egli considera il *verbum* di Tommaso solo come il termine della prima operazione dell'intelletto e come il principio della seconda.

Rispondendo alle altre tre obiezioni Marston ribadisce, anche grazie ai testi di Agostino, che il *verbum* attualmente espresso è ciò che l'intelletto conosce in quanto principio della seconda operazione. Esso è il termine solo della prima operazione dell'intelletto e principio della seconda¹⁶⁵. Per comprendere a fondo il contenuto e il valore delle critiche che Marston rivolge all'Aquinate è necessario distinguere tre elementi che si con-fondono nella discussione di Marston, e cioè la concezione autentica del *verbum mentis* elaborata da Tommaso, la ricostruzione che ne propone Marston, e infine le critiche che il francescano rivolge a tale teoria.

Per quanto riguarda la dottrina di Tommaso sinteticamente si può affermare che il *verbum mentis* è il prodotto del processo della conoscenza intellettiva, che inizia a partire dalla specie intellegibile. Il *verbum*, inoltre, si connota per essere il concetto dell'intelletto. Marston, invece, riportando la dottrina di Tommaso, considera il *verbum* all'interno della distinzione dei due tipi di conoscenza. Egli pone il *verbum* come termine solo della prima operazione dell'intelletto e come principio formale della seconda operazione dell'intelletto. Infine, il francescano critica la tesi secondo la quale il *verbum* sia il prodotto del processo conoscitivo in cui sia possibile ottenere una conoscenza vera della cosa (la critica al fatto che l'*intentio* non possa essere l'*obiectum*), poiché il *verbum* in quanto *similitudo rei*, è un'immagine della cosa e, secondo Marston, conoscere l'immagine della cosa non corrisponde a cogliere direttamente la cosa.

Marston si appresta a risolvere il secondo quesito presentato nella breve *quaestio* 19, in cui si chiede se il *verbum* sia identico alla visione, ovvero se il *verbum* corrisponda

164 Rogeri Marston *Quodlibeta quatuor*, q. 20, 405: «Ad argumenta in oppositum facile est videre: concedo enim quod verbum est finis operatonis intellectualis, illius utique operationis quae est in inquirendo, non autem illius quae est intuendo, sed est illius operationis principium, ut dictum est».

165 Rogeri Marston *Quodlibeta quatuor*, q. 20, 406: «Quod quidem verbum principium est formale actualis notitiae secundum Augustinum», e ancora 408: «Concedit igitur quod verbum est effectus cognitionis primo modo dictae, quoniam ex conversione animae supra se gignit sui similitudinem qua se cognoscit».

all'atto della visione intellettuale¹⁶⁶. Marston risponde al quesito ricorrendo ad una citazione di Agostino tratta dal libro XV del *De Trinitate*¹⁶⁷, in cui il vescovo d'Ippona riconosce la necessità che si produca un *verbum*, che nasca dalla scienza che conserviamo nella memoria, che sia identico a tale scienza. Marston, quindi, riconosce che il *verbum* si identifica con la *visio*, cioè con l'atto intellettuale, poiché è immagine preferita di quello che conserviamo nella memoria¹⁶⁸. È interessante notare che il testo di Agostino riportato da Marston presenta una variazione rispetto a quello originale. Nel *Quodlibet* IV, riportando le parole di Agostino si legge: «Necesse est, ait, cum verbum loquimur», mentre nell'originale di Agostino si trova: «Necesse est, cum verum loquimur». Nel testo riportato da Marston il termine *verum* è sostituito con il termine *verbum*. Non è detto che Marston abbia volutamente modificato il testo *ad hoc*, anche perché l'aver sostituito *verum* a *verbum* rende tutto il passaggio piuttosto ripetitivo, è probabile che Marston avesse semplicemente un codice corrotto. Il significato con cui Marston impiega il passaggio di Agostino è chiaro: mostrare come il *verbum* possa identificarsi con la visione, in quanto *similitudo* espressa attualmente di ciò che è contenuto nella memoria.

All'obiezione secondo la quale il *verbum* non può identificarsi con la *visio* poiché ne sarebbe il termine, Marston risponde affermando che il *verbum* non può essere considerato il termine della visione, poiché se ne fosse il termine sarebbe la locuzione esteriore con la quale si parla, ma la locuzione esteriore è qualcosa di corporeo mentre la *visio* è spirituale¹⁶⁹. Egli specifica, riprendendo ancora una volta Agostino, che il

166 La tesi secondo la quale il *verbum* corrisponderebbe all'atto della conoscenza è una teoria sostenuta prevalentemente dai francescani, anche se si avrà modo di vedere in seguito, come anche i domenicani la faranno in un certo modo loro. Rispetto a Marston, Pier di Giovanni Olivi enfatizzerà l'identità fra atto dell'intelletto e *verbum*.

167 Agostino, *De Trinitate* XV, 10, 19: «Necesse est enim cum verum loquimur, id est, quod scimus loquimur, ex ipsa scientia quam memoria tenemus, nascatur verbum quod eiusmodi sit omnino, cuiusmodi est illa scientia de qua nascitur. Formata quippe cogitatio ab ea re quam scimus, verbum est quod in corde dicimus».

168 Rogeri Marston *Quodlibeta quatuor*, q. 20, 408: «Ad secundam questionem respondeo per Augustinum, *De Trinitate*, XV, cap. 13: «Necesse est enim cum verbum loquimur, id est, quod scimus loquimur, ex ipsa scientia quam memoria tenemus, nascatur verbum quod eiusmodi sit omnino, cuiusmodi est illa scientia de qua nascitur. Formata quippe cogitatio ab ea re quam scimus, verbum est quod in corde dicimus». Et infra, cap. 15, docet quod solus Deus habet Verbum sempiternum quia suum Verbum semper est actu formatum, nostrum vero aliquando formabile; non est autem verbum, sicut nisi quod est actu formatum. Verbum igitur, proprie loquendo, est similitudo actualiter expressa in acie intelligentiae».

169 Rogeri Marston *Quodlibeta quatuor*, q. 20, 409: «Ad argumentum in oppositum, respondeo primo sic: uno modo locutio sicut dicere est illud quo verbum formatur; alio modo accipitur locutio pro ipso

verbum si identifica con la *visio* proprio per la comunanza di natura spirituale che questi due elementi condividono¹⁷⁰. Inoltre, Marston determina di che natura siano queste *visiones* che sono identificabili con il *verbum*, riprendendo la distinzione che Agostino compie nel *De Genesi ad litteram* in cui distingue i tre tipi di visione¹⁷¹. Il francescano, dunque, identifica il *verbum* con il terzo genere di visione, quella intellettuale che produce la conoscenza con amore.

Marston, infine, risolve il terzo ed ultimo quesito, cioè se sia necessario informare l'intelletto per mezzo della specie generata simile a quella che si trova nella memoria. Il francescano considera tale quesito già risolto, poiché afferma che per conoscere è necessario che l'intelletto sia assimilato alla cosa da conoscere per mezzo di una specie che lo informi attualmente¹⁷². Egli risponde all'obiezione secondo la quale non era possibile affermare che l'intelletto fosse informato da una specie generata simile a quella che si trova nella memoria perché la memoria intellettiva è un'unica potenza e non può essere informata contemporaneamente da due *species* della stessa specie, dal momento

locuto vel locutione interiori expresso. Sicut enim possis dicere quod arbor 'flore floritione' et 'flore flore', sic possum dicere 'loquimur locutione', quae illud est per quod locutionem exprimimus; et primo modo concedo quod locutio idem est quod visio, non secundo».

170 Rogeri Marston *Quodlibeta quatuor*, q. 20, 409: «Vel potest dici forte magis secundum mentem Augustini quod, quando dicit 'cum haec interius fiunt, sunt idipsum, exterius vero non', non intendit aliud nisi [quod] ipsa visio qua interius videtur et ipsum quo videtur sunt eiusdem generis quia utrumque est spirituale; cum vero exterius, unum corporale et aliud spirituale».

171 Agostino, *De Genesi ad litteram*, XII, 6, 15: «[...] tria genera visionum occurrunt: unum per oculos, quibus ipsae litterae videntur; alterum per spiritum hominis quo proximus et absens cogitatur; tertium per contuitum mentis, quo ipsa dilectio intellecta conspicitur. In his tribus generibus, illud primum manifestum est omnibus: in hoc enim videtur coelum et terra, et omnia quae in eis conspicua sunt oculis nostris. Nec illud alterum, quo absentia corporalia cogitantur, insinuare difficile est: ipsum quippe coelum et terram, et ea quae in eis videre possumus, etiam in tenebris constituti cogitamus; ubi nihil videntes oculis corporis, animo tamen corporales imagines intuemur, seu veras, sicut ipsa corpora vidimus, et memoria retinemus; seu fictas, sicut cogitatio formare potuerit. Aliter enim cogitamus Carthaginem quam novimus, aliter Alexandriam quam non novimus. Tertium vero illud quo dilectio intellecta conspicitur, eas res continet, quae non habent imagines sui similes, quae non sunt quod ipsae», e *De Genesi ad litteram*, XII, 7, 16: «Haec sunt tria genera visionum, de quibus et in superioribus libris aliquid diximus, sicut res postulare videbatur, non tamen earum numerum commemoravimus; et nunc breviter eis insinuatis, quoniam suscepta quaestio flagitat ut de his aliquanto uberius disseramus, debemus ea certis et congruis signare nominibus, ne assidue circumloquendo moras faciamus. Primum ergo appellemus corporale, quia per corpus percipitur et corporis sensibus exhibetur. Secundum spiritale; quidquid enim corpus non est et tamen aliquid est, iam recte spiritus dicitur: et utique non est corpus, quamvis corpori similis sit, imago absentis corporis, nec ille ipse obtutus quo cernitur. Tertium vero intellectuale, ab intellectu; quia mentale, a mente, ipsa vocabuli novitate nimis absurdum est, ut dicamus».

172 Rogeri Marston *Quodlibeta quatuor*, q. 20, 409: «Ad tertiam quaestionem patet per iam dicta; nam necesse est ad hoc quod actu intelligat, quod actualiter assimiletur per speciem actualiter informantem».

che è impossibile che due accidenti della stessa specie si trovino nello stesso soggetto. Marston risponde affermando che la memoria e l'intelletto sono due facoltà diverse e quindi è possibile che l'intelletto sia informato da una specie identica a quella che si trova nella memoria¹⁷³.

8. Conclusione

Tommaso, nell'elaborazione della dottrina del *verbum mentis*, riprende la nozione agostiniana di *verbum cordis*, e la interpreta alla luce della traduzione boeziana del famoso passo del *De interpretatione*¹⁷⁴ su cui lo stesso Aristotele fonda il suo triangolo semantico. Boezio considera le *passiones animae* come dei concetti, e la dottrina del *verbum mentis* di Tommaso risente di questo strettissimo legame instaurato tra l'ambito conoscitivo e quello linguistico, a cui egli affianca la teoria del *verbum cordis* e, in generale, la psicologia agostiniana che ricerca nell'uomo immagini della realtà divina. Dalla sintesi compiuta da Tommaso nasce, dunque, il rifiuto e la successiva critica di Marston e dei francescani alla dottrina del *verbum mentis*.

La critica di Marston a Tommaso si articola su due piani, teologico e filosofico. Dal punto di vista teologico, viene criticata l'ammissibilità dell'accezione essenziale del termine *verbum* e viene sviluppata una critica più profonda all'intero impianto teologico e trinitario dell'Aquinate. Marston, e in generale i francescani, non accettano che Tommaso impieghi una teoria semantica fortemente influenzata dalle dottrine aristoteliche anche per risolvere questioni eminentemente teologiche, o meglio, essi avvertono un'incoerenza di fondo tra la tesi teologica sostenuta dal Dottore angelico e la sua dottrina del *verbum mentis*. Tommaso, in effetti, con la sua teoria del *verbum mentis* non è in grado di giustificare l'accezione personale del termine *verbum*, mentre riesce a difendere l'accezione essenziale per mezzo di argomentazioni filosofiche. Il

173 Rogeri Marston *Quodlibeta quatuor*, q. 20, 410: «Ad argumentum in oppositum dico quod si memoria et intelligentia sunt duae vires, planum est quod argumentum non procedit. Distinguo inter vim et potentiam; nam potentiam nominat instrumentum quo anima operatur; vis vero, aptitudines diversas eiusdem instrumenti, sicut differunt in oculo radiositas [et aquositas], et sic, ut credo, differunt intelligentia et memoria. Si vero non ponatur diversae vires, potest dici quod una informat ut habitus, alia vero informat ipsum actum vel est forma actus».

174 Aristotele, *De interpretatione vel Periermenias. Translatio Boethii specimina recentiorum edidit Laurentius minio-pauello. Translatio Guillemi de Moerbeka*, a cura di Lorenzo Minio-Paluello und Gérard Verbeke, Bruges - Paris 1965 (*Aristoteles Latinus* 2; 1-2) c. I, p. 5: «Sunt ergo ea quae sunt in voce earum quae sunt in anima passionum notae, et ea quae scribuntur eorum quae sunt in voce».

verbum è sia parola che concetto, la sua stessa nozione vive di questa duplicità; ebbene Tommaso privilegia l'aspetto concettuale più di quello linguistico-discorsivo e questo si ripercuote direttamente anche sulla sua dottrina teologica. Egli non riesce a giustificare l'accezione personale, poiché nella sua teoria il *verbum* veicola principalmente una relazione di ragione e non una relazione reale, come avviene invece nel caso del termine '*filius*'. Contemporaneamente, però, Tommaso riesce a giustificare e a sostenere l'accezione essenziale. Affermando, infatti, che in Dio ad ogni atto conoscitivo si produce un *verbum* che non è realmente distinto dall'intelletto, l'Aquinate può sostenere che tale *verbum* esprimerà primariamente l'essenza che lo ha prodotto¹⁷⁵. Per questo, nel momento in cui Tommaso rifiuta l'accezione essenziale privilegiando solo quella personale, egli non riesce a giustificare tale scelta con la propria dottrina del *verbum mentis*. I francescani, pertanto, continuano ad avere seri motivi per criticare la sua posizione. Dopo le questioni disputate *De veritate* Tommaso modifica la sua dottrina teologica rifiutando la tesi della duplice accezione del *verbum*, ma, continuando a mantenere la medesima teoria del *verbum mentis*, non riesce a giustificare l'esclusiva accezione personale del *verbum*, imposta dalla tradizione teologica.

Anche dal punto di vista filosofico la critica di Marston si sviluppa a partire da una teoria cognitiva completamente diversa da quella di Tommaso. La polemica francescana contro la teoria del *verbum mentis* si rivolge da una parte all'impostazione complessiva della teoria cognitiva dell'Aquinate, dall'altra più specificamente alla nozione di *verbum*.

In generale, i francescani accusano Tommaso di aver tradito e travisato gli insegnamenti di Agostino, avendo inserito il *verbum cordis* all'interno di una teoria conoscitiva di stampo aristotelico. Nello specifico, invece, come emergerà maggiormente nei capitoli successivi, essi criticano il carattere rappresentativo che Tommaso attribuisce al *verbum*.

Giocando sull'ambivalenza del ruolo del *verbum*¹⁷⁶, Marston critica la dottrina del

¹⁷⁵ Per questo motivo il *verbum* può essere considerato un nome con cui riferirsi a Dio e non solo un nome personale da attribuirsi al Figlio. È vero che le tre persone divine hanno la medesima essenza, tuttavia sono realmente distinte. Da quanto afferma Tommaso, dunque, il *verbum* può essere considerato un nome essenziale della divinità, proprio perché veicolando *in primis* una relazione di ragione, non comunica una distinzione reale, elemento fondamentale affinché possa essere considerato un nome personale.

¹⁷⁶ Come strumento conoscitivo e come risultato del processo conoscitivo, ambivalenza possibile perché

verbum mentis di Tommaso che il francescano reinterpreta secondo la propria teoria cognitiva. La nozione di *verbum mentis* in questione, infatti, è riconducibile alle tesi dell'Aquinate solo per quanto riguarda l'idea del *verbum* come concetto e termine del processo cognitivo, ma viene inserita all'interno della teoria delle due operazioni dell'intelletto di tradizione agostiniana. Per questo, Marston accetta di considerare il *verbum* come il termine del processo conoscitivo solo per quanto riguarda la prima operazione dell'intelletto, e identifica il *verbum* di Tommaso con la *species*, ovvero con il principio formale della seconda operazione dell'intelletto.

L'atteggiamento di Marston nel quarto *Quodlibet*, in cui afferma che la divergenza intorno al *verbum* sarebbe solo di parole e non di fatti, che tanto si differenzia dalla più polemica questione disputata *De emanatione aeterna*, ha uno scopo retorico ben preciso. Mettendo in evidenza la vicinanza delle tesi di Tommaso con quelle dei francescani, Marston intende raggiungere due obiettivi. Per prima cosa vuole dimostrare che l'Aquinate e i suoi discepoli sono anch'essi debitori del pensiero di Agostino, riaffermando così la superiorità concettuale e teoretica del vescovo d'Ippona su Aristotele. In secondo luogo, Marston mostra che, pur avendo ripreso il pensiero di Agostino, i domenicani non sono stati capaci di comprenderlo correttamente. Il francescano sembra suggerire che se Tommaso e i suoi avessero compreso correttamente le tesi del vescovo d'Ippona sarebbero pervenuti alle medesime conclusioni a cui sono giunti i francescani, per esempio intorno al problema della duplice accezione di *verbum*, mentre invece hanno elaborato dottrine opposte e perciò erranee. La teoria cognitiva di Marston, infatti, si differenzia da quella di Tommaso proprio per alcuni caratteri fondamentali che rendono le due prospettive inconciliabili. La conoscenza, anche intellettuale, per Tommaso si realizza a partire dai sensi, poiché, sulla scorta degli insegnamenti di Aristotele, non si può avere conoscenza se non a partire dalla realtà sensibile. Nella prospettiva di Marston, invece, se da un lato la conoscenza sensibile è ammessa come strumento necessario, dall'altro tale conoscenza è lungi dall'essere indispensabile nell'ambito della conoscenza intellettuale. O – meglio – lo è, ma solo nel caso di quella conoscenza che Marston definisce *ab interiori*, cioè di quella conoscenza intellettuale che però non rappresenta il massimo grado della

Marston pone due tipi di *verbum*.

conoscenza umana.

Le due prospettive cognitive sono tra loro inconciliabili anche a causa di una differente concezione in merito all'oggetto e al fine ultimo della conoscenza umana. Per Marston, il massimo grado della conoscenza umana si ha nella cosiddetta conoscenza *a superiori* che consiste nella conoscenza delle realtà eterne che avviene per mezzo dell'illuminazione divina¹⁷⁷. Per Tommaso, invece, il massimo grado di conoscenza si raggiunge nella conoscenza intellettuale per mezzo dell'astrazione, quindi il *verbum mentis* rappresenta il prodotto epistemologicamente più alto e perfetto che l'intelletto umano possa produrre. Avendo posto la conoscenza *a superiori* come il massimo grado della conoscenza umana, una conoscenza ispirata e resa possibile direttamente da Dio, Marston considera la conoscenza intellettuale di Tommaso come inevitabilmente inferiore, e il *verbum* che da essa si produce come inferiore rispetto a quel *verbum* (che si caratterizza per essere *cum amore notitia*) prodotto nella conoscenza *a superiori*. È per questo che nell'interpretazione marstoniana il *verbum* di Tommaso viene considerato alla stregua della specie intellegibile, poiché l'operazione che lo produce viene avvertita come inferiore rispetto a quella che gli corrisponderebbe nella teoria di Marston.

¹⁷⁷ Tali verità eterne sono già da sempre presenti nell'animo umano, devono solo essere ricordate per mezzo di un rivolgimento dell'anima su se stessa. Da qui il ruolo importantissimo della memoria nella prospettiva agostiniana e francescana.

Appendice I

Confronto fra la reportatio di Marston e il Commento alle Sentenze di Tommaso

Come si è visto, prima di criticare la dottrina dell'Aquinate, Marston critica in maniera dettagliata l'articolo del *Commento alle Sentenze* che il domenicano dedica al problema della duplice accezione del *verbum*. Marston fa riferimento alla prima redazione del *Commento*. Per fornire un'idea più precisa delle citazioni di Marston e dell'argomentazione nel suo complesso si affiancano nella tabella di seguito il passo del *De emanatione aeterna* in cui Marston espone la dottrina dell'Aquinate, e il passo del *Commento alle Sentenze* che rappresenta la fonte della *reportatio* di Marston.

Ruggero Marston, <i>De emanatione aeterna</i> , q. VI	Tommaso d'Aquino, <i>In I Sent.</i> , d. 27, q. 2, a. 2 ¹⁷⁸
Propterea dicunt alii aliter, scilicet quod Verbum in divinis accipitur notionaliter et essentialiter, sicut amor, qui tamen proprius est Spiritui Sancto. «Cum enim Verbum sit similitudo rei intellectae prout concepta in intellectu, ista species in divinis potest accipi dupliciter: vel secundum quod dicit illud quod aliquid formaliter intelligitur in divinis», ita quod illud 'quod intelligitur' et 'quo intelligitur' differant sola ratione, sicut in Deo differunt tantum secundum rationem 'quod intelligitur' et 'quo intelligitur', «et sic, cum essentia per se ipsam intelligatur, ipsa essentia est Verbum». Vel potest ipsa species accipi prout «nominat aliquid distinctum realiter ab eo cuius similitudinem gerit, et sic Verbum tantum	Cum enim verbum sit similitudo ipsius rei intellectae, prout est concepta in intellectu, et ordinata ad manifestationem, vel ad se, vel ad alterum; ista species in divinis potest accipi dupliciter: vel secundum quod dicit id quod aliquid formaliter in divinis intelligitur; et sic, cum ipsa essentia per se intelligatur et manifestetur, ipsa essentia erit verbum; et sic verbum et intellectus et res cuius est verbum, non differunt nisi secundum rationem, sicut in divinis differunt quo intelligitur et quod intelligitur et quod intelligit; vel secundum quod species intellecta nominat aliquid distinctum realiter ab eo cuius similitudinem gerit; et sic verbum dicitur personaliter, et convenit filio, in quo manifestatur pater, sicut

178 Come verrà spiegato in seguito, Marston si riferisce alla cosiddetta prima redazione di questo passo. Questa prima redazione è presentata in nota, come un passaggio desunto dai codici, nelle seguenti edizioni del *Commento alle Sentenze*: S. Thomae Aquinatis *Scriptum super libros Sententiarum*, Editio nova cura R. P. Mandonnet O. P., Lethielleux editoris, Parisiis 1929, vol. 1, 659, nota 3; Thomae Aquinatis *Opera Omnia*, v. 7, *Commentarium in Lib. I Sententiarum*, studio ac labore Stanislai Eduardi Fretté et Pauli Maré, Vivés, Parisiis 1873, 343, nota 4.

<p>personaliter» accipitur, quia, ut dicunt, licet Verbum dicatur relative, non tamen primo modo, sed secundo, quia significat rem relationis, sed rem cui annexa est relatio, sicut scientia et sapientia. In divinis autem non est relatio distinctiva nisi realis tantum, «sicut paternitas et filiatio»; illa vero relatio, quae est secundum rationem, sicut actio quae est divina essentia et dicitur tamen relative ad agentem, non distinguit. Dicunt ergo quod, si Verbum «importet relationem realem», dicitur tantum notionaliter; si vero relationem rationis, ut quando essentia intelligit se et quaelibet persona intelligit se et aliam per essentiam, sic est Verbum essenziale et commune.</p>	<p>principium manifestatur in eo quod est a principio per modum intellectus procedens.</p>
--	--

Appendice II

Confronto e ricostruzione delle due successive redazioni

Commento alle Sentenze, d. 27, q. 2, a. 2 (*respondeo*)

Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt diversae opiniones. Quidam enim dicunt, quod dicere de Deo dicitur tripliciter: quandoque enim dicere est idem quod intelligere, et sic est essenziale; quandoque autem dicere idem est quod generare, et sic est notionale; quandoque autem dicere est idem quod creare, et sic dicere connotat respectum ad creaturam, et est essenziale. Dicunt igitur quod huic actui non respondet verbum nisi quantum ad secundum modum dicendi; et ideo quamvis dicere dicatur essentialiter et personaliter, tamen verbum non dicitur nisi personaliter. Sed hoc non videtur verum: quia non est intelligibile quod aliquid dicatur et non sit verbum; unde oportet quod quoties dicitur dicere toties dicatur verbum. Alii dicunt, quod dicere nihil aliud est in universali quam manifestare intellectum suum. Potest autem homo manifestare intellectum suum vel alteri, sicut verbo vocali, vel sibi ipsi, sicut verbo cordis. Ita dicunt, quod utroque modo Deus manifestat intellectum suum, scilicet condendo creaturam, quae est verbum ipsius, quasi verbum vocabile, et generando filium, secundum quod manifestat se apud seipsum, et hoc est idem quod verbum cordis. Unde dicunt, quod verbum dictum de Deo semper est personale. Sed hoc non videtur verum: quia si inquiratur quid sit istud verbum quo aliquis sibi loquitur, non invenitur esse nisi conceptio intellectus. Conceptio autem intellectus est vel operatio ipsa quae est intelligere, vel species intellecta. Unde oportet quod verbum vel dicatur ipsa operatio intelligendi, vel ipsa species quae est similitudo rei intellectae; et sine utroque istorum non potest quis intelligere: utrumque enim istorum est id quo quis intelligit formaliter. Et ideo impossibile est quod accipiendo hoc modo verbum, aliquis intelligat nisi verbo intellectus sui, quod sit vel operatio ejus, vel ratio operationis ad eam, sicut medium cognoscendi se habens, quae est species rei intellectae. Unde cum pater intelligat se, si non esset ibi nisi verbum personale, quod est filius, oporteret quod pater intelligeret filio, quasi formaliter: et hoc supra improbatum est, dist. 5, quaest. 3, art. 1.

Redazione I

Cum enim verbum sit similitudo ipsius rei intellectae, prout est concepta in intellectu, et ordinata ad manifestationem, vel ad se, vel ad alterum; ista species in divinis potest accipi dupliciter: vel secundum quod dicit id quo

Redazione II

Et ideo dicendum est cum aliis, quod hoc nomen verbum ex virtute vocabuli potest personaliter et essentialiter accipi. Non enim significat tantum relationem, sicut hoc nomen pater, vel filius, sed imponitur ad

aliquid formaliter in divinis intelligitur; et sic, cum ipsa essentia per se intelligatur et manifestetur, ipsa essentia erit verbum; et sic verbum et intellectus et res cuius est verbum, non differunt nisi secundum rationem, sicut in divinis differunt quo intelligitur et quod intelligitur et quod intelligit; vel secundum quod species intellecta nominat aliquid distinctum realiter ab eo cuius similitudinem gerit; et sic verbum dicitur personaliter, et convenit filio, in quo manifestatur pater, sicut principium manifestatur in eo quod est a principio per modum intellectus procedens.

significandum rem aliquam absolutam simul cum respectu, sicut hoc nomen scientia; sed in hoc differt, quia relatio quae importatur hoc nomine scientia, non est relatio originis, secundum quam referatur scientia ad illud a quo est; sed est relatio secundum quam refertur ad illud ad quod est, scilicet ad scibile; sed hoc nomen verbum importat relationem secundum quam refertur ad illud a quo est, scilicet ad dicentem. Huiusmodi autem relationes in divinis contingit esse dupliciter: quaedam enim sunt reales, quae requirunt distinctionem realem, sicut paternitas et filiatio, quia nulla res potest esse pater et filius respectu ejusdem; quaedam autem sunt relationes rationis tantum, quae non requirunt distinctionem realem, sed rationis, sicut relatio quae importatur in hoc nomine operatio. Habet enim operatio respectum implicitum ad operatorem a quo est: nec in divinis differunt operans et operatio, nisi ratione tantum. Si igitur relatio importata hoc nomine verbum, sit relatio rationis tantum, sic nihil prohibet quin essentialiter dicatur, et videtur sufficere ad rationem verbi, secundum quod a nobis in Deum transmittitur; quia in nobis, ut dictum est, art. praec., nihil aliud est verbum nisi species intellecta, vel forte ipsa operatio intelligentis: et neutrum eorum realiter distinguitur ab essentia divina. Si autem importet relationem realem distinctionem exigentem, oportet quod personaliter dicatur, quia non est distinctio realis in divinis nisi personarum. Et est simile de amore, qui secundum eandem distinctionem essentialiter

et personaliter dicitur, ut supra dictum est, dist.
18, quaest. 1, art. 1.

Sed tamen in usu sanctorum et communiter loquentium est quod hoc nomen verbum relationem realiter distinguentem importat, ut dicit Augustinus, quod verbum idem est quod sapientia genita; et ideo ista quaestio parum valet, quia non est de re, sed de vocis significatione, quae est ad placitum; unde in ea plurimum valet usus, quia nominibus utendum est ut plures, secundum philosophum; de rebus autem iudicandum secundum sapientes. Cum enim de rebus constat, frustra in verbis habetur controversia, ut dicit Magister, Lib. 2, dist. 14. Sed tamen ea quae in divinis dicuntur, non sunt extendenda nisi quantum sacra Scriptura eis utitur.

Capitolo II

L'evoluzione della dottrina del verbum mentis nelle opere di Tommaso d'Aquino

1. *Introduzione*

Gli studiosi hanno considerato la tesi della duplice accezione del *verbum* proposta da Tommaso come conseguenza di una teoria del *verbum mentis* ancora in fase embrionale di sviluppo, e hanno collegato il successivo cambio di opinione al perfezionamento della teoria sul *verbum in humanis*.

Come si è visto dal capitolo precedente, Marston critica aspramente non solo la teoria del *verbum mentis* dell'Aquinate, ma anche la teoria della duplice accezione, sostenuta quasi esclusivamente nel *Commento alle Sentenze*, perciò per un periodo di tempo molto limitato (tra il 1252 e il 1256). Marston disputa la questione in cui presenta l'episodio dell'*opinio excommunicata* (1269-1271) tra il 1282 e il 1283. Nel momento in cui avvenne l'episodio e ancor di più nel momento in cui Marston scrive, era noto che Tommaso avesse cambiato opinione su questo tema. Alla luce di questi dati è legittimo chiedersi quali siano le motivazioni reali per cui il francescano riporta questo episodio. L'impressione è che non si tratti solo di un deliberato attacco polemico, ma che alla base ci siano ragioni critiche più profonde, e ciò sembra essere provato anche dalle altre due fonti dell'episodio analizzate precedentemente. Si è reso indispensabile, perciò, esaminare i testi di Tommaso, per comprendere lo sviluppo della teoria del *verbum* dal punto di vista filosofico e da quello teologico. Ciò è servito a comprendere la natura e le ragioni dei cambiamenti che sono avvenuti nella dottrina del *verbum*. Dal punto di vista filosofico si è prestata attenzione al ruolo del *verbum* all'interno della teoria cognitiva di Tommaso, mentre dal punto di vista teologico si sono indagate le condizioni e le modalità del passaggio tra la teoria della duplice accezione di *verbum* e quella dell'accezione personale.

Da tale indagine è emerso che la dottrina del *verbum mentis* di Tommaso è divisibile in tre grandi fasi di sviluppo. Tali fasi sono avvenute parallelamente e conseguentemente alla modificazione della dottrina del *verbum in divinis*. Una prima fase risale al *Commento alle Sentenze* e al *De veritate* in cui Tommaso proprio a partire dalla sua teoria del *verbum mentis* sostiene la teoria della duplice accezione del termine *verbum* in Dio. Nella seconda fase, invece, Tommaso rifiuta la teoria della duplice

accezione; inizia a sostenere esclusivamente la tesi dell'accezione personale e cerca di rendere la sua dottrina del *verbum mentis* coerente con le nuove acquisizioni teologiche. In questa fase si assiste ai diversi tentativi di Tommaso di giustificare l'accezione personale con la teoria del *verbum mentis*, cercando di non modificare le proprie tesi filosofiche e di non abbandonare quei caratteri essenziali propri della nozione di *verbum mentis*. Nella terza fase, che ha inizio con il *Quodlibet V* e prosegue nel *Commento al Vangelo di Giovanni*, si assiste ad un significativo avvicinamento alla teoria del *verbum cordis* di Agostino, che segnerà proprio le ultime opere dell'Aquinate, e che ha inizio proprio a seguito dell'episodio dell'*opinio excommunicata*.

Questo capitolo, dunque, si prospetta come un *excursus* attraverso le opere dell'Aquinate al fine di comprendere lo sviluppo della dottrina del *verbum mentis* e le sue ripercussioni nella questione teologica trattata nel precedente capitolo.

2. *Prima fase: la teoria della duplice accezione del termine verbum*

a) *Commento alle Sentenze*

La dottrina del *verbum mentis* elaborata nel *Commento alle Sentenze* è già stata oggetto di analisi nel capitolo precedente, perciò la si presenterà qui in maniera schematica e riassuntiva. Come si è visto, si posseggono due redazioni dell'articolo in cui Tommaso tratta direttamente del *verbum*. Nella prima redazione¹⁷⁹ Tommaso considera il *verbum* come la *similitudo rei intellectae*, attribuendole due caratteri: di essere concepita nell'intelletto e di essere ordinata alla manifestazione *a se*. Da questi caratteri viene ricavata l'accezione essenziale in quanto il *verbum* è ciò con cui qualcosa è conosciuto formalmente. Ma poiché l'essenza di Dio è conosciuta e manifestata, il *verbum* corrisponderà all'essenza, poiché tra *verbum* e concetto intercorre solo una relazione di ragione e non una relazione reale. Il secondo carattere della *similitudo*, e quindi del *verbum*, è di essere concepita nell'intelletto e di essere ordinata alla manifestazione *ad altro*: quando il *verbum* nomina qualcosa di distinto realmente, il *verbum* è un nome personale e conviene al Figlio in cui si manifesta il Padre. Nella prima redazione Tommaso impiega i due caratteri distintivi del *verbum* (essere concepito e ordinato alla manifestazione) per designare la natura del *verbum*, mentre per

¹⁷⁹ Per il testo delle due redazioni di veda l'Appendice II del capitolo precedente.

distinguere le due accezioni fa riferimento al fatto che il *verbum* manifesti sé (accezione essenziale) o altro (accezione personale). Non è da sottovalutare il fatto che Tommaso in questo passo chiami *species* il *verbum*, e che in tutto il *Commento alle Sentenze* permanga una sorta di ambiguità fra i due elementi, ambiguità ripresa e criticata in seguito dai francescani. Inoltre, sembra che in questa prima redazione l'accezione personale del termine *verbum* abbia un carattere del tutto eventuale: all'occorrenza la *species intellecta* può anche designare qualcosa di realmente distinto dall'intelletto che la produce, ma nella norma sembra di no.

Nella seconda redazione Tommaso riprende il nucleo concettuale della spiegazione proposta nella prima redazione. Qui riconosce che il termine *verbum* considerato *ex virtute vocaboli* può essere impiegato sia con l'accezione essenziale sia con quella personale. Tommaso, inoltre, parte dalla constatazione che in Dio sussistono due tipi di relazioni: relazioni reali come quella che intercorre tra il padre e il figlio (il termine *verbum* designando il Figlio importa una relazione reale), e relazioni di ragione come nel caso dell'*operatio*, in cui il termine *verbum* importa solo una relazione di ragione, poiché tra intelletto, atto dell'intelletto e verbo non sussiste distinzione reale. Anche nella seconda redazione, Tommaso considera il *verbum* come capace di importare due tipi di relazioni. Sembra però che la relazione primaria, quella propria del *verbum* in quanto concetto dell'intelletto sia la relazione di ragione. Riassumendo, nel *Commento alle Sentenze*, la tesi di Tommaso sembra essere la seguente: il termine *verbum* in Dio può essere considerato sia un nome personale della Seconda Persona della Trinità, sia un nome essenziale di Dio, dal momento che in Dio sussistono relazioni reali e relazioni di ragione, e dal momento che il *verbum* stesso può importare sia una relazione di ragione sia una relazione reale. Tommaso sembra suggerire, tuttavia, che il tipo di relazione che più si adatta al *verbum* in quanto *similitudo* della cosa conosciuta sia la relazione di ragione, il *verbum* infatti è l'immagine della cosa conosciuta e tale immagine non si distingue realmente dall'intelletto che la produce né dallo stesso atto intellettuale. L'Aquinate sostiene dunque la duplice accezione del termine *verbum* in Dio e non sembra che tale tesi sia considerata in qualche modo problematica.

Dalle duplici redazioni emerge l'impressione che nel porre le due accezioni per l'Aquinate sia più semplice ricavare quella essenziale piuttosto che quella personale,

poiché l'analogia con il *verbum mentis* umano è coerente solo nel caso dell'accezione essenziale del termine *verbum*. Nella prima redazione Tommaso impiega i due caratteri distintivi del *verbum* (essere concepito e ordinato alla manifestazione) insieme per designare la natura del *verbum*, mentre per distinguere le due accezioni fa riferimento al fatto che il *verbum* manifesti sé (accezione essenziale) o altro (accezione personale).

b) *De veritate*

In queste questioni disputate, che trattano del tema della verità e del tema del bene¹⁸⁰, Tommaso si occupa del *verbum mentis* in relazione al medesimo problema teologico affrontato nel *Commento alle Sentenze*. Dopo essersi occupato della verità, delle idee in Dio e della scienza divina, Tommaso dedica un'intera questione al termine *verbum* analizzando il modo in cui si addice al discorso su Dio sia dal punto di vista generale (*utrum verbum proprie dicatur in divinis*) sia dal punto di vista specifico e particolare¹⁸¹.

Nel primo articolo della questione, Tommaso, ricorrendo alla sua teoria del *verbum mentis*, dimostra che il nome *verbum* è impiegato in modo proprio nel discorso su Dio. Partendo dalla dottrina aristotelica¹⁸² per cui l'essere umano impone nomi alle realtà esterne in base alla conoscenza che possiede di esse, e che le cose naturalmente “posteriori” sono sempre le più note, Tommaso sostiene che il termine *verbum* sembra designare primariamente la parola proferita. Tuttavia – egli ammette – c'è una priorità “naturale” (*naturaliter prius*) del *verbum interius* sul *verbum* proferito poiché il primo è causa efficiente e finale del secondo¹⁸³. Il *verbum interius*, spiega Tommaso, è causa

180Cfr. Torrell, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin*, 95. Tommaso redige quest'opera tra il 1256 e il 1259, durante il suo primo insegnamento parigino. Cfr. 90-91.

181Tommaso d'Aquino, *De veritate*, q. 4, proemio, 115. Vengono elencati i vari articoli e dopo il primo di carattere generale, Tommaso si interroga sui seguenti quesiti: *utrum verbum in divinis dicatur essentialiter vel personaliter tantum* (a. 2), *utrum verbum Spiritui Sancto conveniat* (a. 3), *utrum Pater dicat creaturam verbo quo dicit se* (a. 4), *utrum hoc nomen verbum importet respectum ad creaturam* (a. 5), *utrum res verius sint in Verbo vel in se ipsis* (a. 6), *utrum verbum sit eorum quae nec sunt nec erunt nec fuerunt* (a. 7), *utrum omne quod factum est sit vita in Verbo* (a. 8).

182Su questo tema si veda Bottin, *Filosofia medievale della mente*, 129 e seguenti, in particolare n. 205.

183Tommaso d'Aquino, *De veritate*, q. 4, a. 1, 119, 157-175: «Dicendum, quod nomina imponuntur a nobis secundum quod cognitionem de rebus accipimus. Et quia ea quae sunt posteriora in natura, sunt ut plurimum prius nota nobis, inde est quod frequenter secundum nominis impositionem, aliquod nomen prius in aliquo duorum invenitur in quorum altero per nomen significata res prius existit; sicut patet de nominibus quae dicuntur de Deo et creaturis, ut ens, bonum, et huiusmodi, quae prius fuerunt creaturis imposita, et ex his ad divinam praedicationem translata, quamvis esse et bonum per prius inveniantur in Deo. Et ideo, quia verbum exterius, cum sit sensibile, est magis notum nobis quam

finale del verbo vocale poiché il primo è manifestato dal secondo ed è ciò che viene significato dal secondo. Inoltre il *verbum interius* che viene significato dal *verbum* vocale significa a sua volta ciò che viene conosciuto dall'intelletto. Tommaso specifica che il *verbum* si identifica con ciò che viene conosciuto, cioè con il concetto dell'intelletto¹⁸⁴. Tommaso impiega chiaramente una teoria della significazione di stampo aristotelico¹⁸⁵: le parole vocali rimandano direttamente ai concetti dell'intelletto.

Il *verbum*, dunque, è causa finale del verbo esteriore dal momento che quest'ultimo significa ciò che viene conosciuto e ciò che viene conosciuto altro non è che il *verbum interius*. Ma oltre che causa finale il *verbum* è anche causa efficiente della parola esteriore. Tommaso fa un'analogia con l'artigiano: nella sua mente si possono distinguere tre elementi, e cioè il fine per cui l'artefatto è prodotto, un'immagine del prodotto finale e l'artefatto già completato, allo stesso modo nell'intelletto si trovano tre *verba*: il *verbum* interiore che è ciò che viene concepito dall'intelletto e che viene espresso per mezzo del verbo esteriore, l'immagine del *verbum* esteriore e lo stesso verbo esteriore. Tommaso aveva già impiegato questa tripartizione nel *Commento alle Sentenze*; qui spiega i tre *verba* ricorrendo ad una terminologia fortemente agostiniana: così il *verbum interius* è *verbum cordis sine voce prolatum*, l'immagine del verbo esteriore (*exemplar exterioris verbi*) è il *verbum interius quo habet imaginem vocis* e il *verbum exterius epressum* è il *verbum vocis*¹⁸⁶. Tommaso termina il *respondeo*,

interius secundum nominis impositionem, per prius vocale verbum dicitur verbum quam verbum interius, quamvis verbum interius naturaliter sit prius, utpote exterioris causa et efficiens et finalis».

184Tommaso d'Aquino, *De veritate*, q. 4, a. 1, 119, 175-185: «Finalis quidem, quia verbum vocale ad hoc a nobis exprimitur, ut interius verbum manifestetur: unde oportet quod verbum interius sit illud quod significatur per exterius verbum. Verbum autem quod exterius profertur, significat id quod intellectum est, non ipsum intelligere, neque hoc intellectum qui est habitus vel potentia, nisi quatenus et haec intellecta sunt: unde verbum interius est ipsum interius intellectum».

185Tommaso riprende il triangolo semantico di Aristotele nell'interpretazione di Boezio. Sulla traduzione latina del passo famoso passo del *De interpretatione* si veda Bottin, *Filosofia medievale della mente*, 31 e seguenti; sulla ripresa del triangolo semantico di Aristotele da parte di Tommaso, cfr. 76 e seguenti.

186Tommaso d'Aquino, *De veritate*, q. 4, a. 1, 119-120, 185-207: «Efficiens autem, quia verbum prolatum exterius, cum sit significativum ad placitum, eius principium est voluntas, sicut et ceterorum artificiatorum; et ideo, sicut aliorum artificiatorum praeexistit in mente artificis imago quaedam exterioris artificii, ita in mente proferentis verbum exterius, praeexistit quoddam exemplar exterioris verbi. Et ideo, sicut in artifice tria consideramus, scilicet finem artificii, et exemplar ipsius, et ipsum artificium iam productum, ita et in loquente triplex verbum invenitur: scilicet id quod per intellectum concipitur, ad quod significandum verbum exterius profertur: et hoc est verbum cordis sine voce prolatum; item exemplar exterioris verbi, et hoc dicitur verbum interius quod habet imaginem vocis; et verbum exterius expressum, quod dicitur verbum vocis. Et sicut in artifice praecedit intentio finis, et deinde sequitur excogitatio formae artificii, et ultimo artificiatum in esse producitur; ita verbum

affermando che mentre la parola esteriore, in quanto sensibile, può riferirsi a Dio solo in senso metaforico, il *verbum interius*, essendo ciò che viene considerato per mezzo dell'intelletto in atto (*id quod actu consideratur per intellectum*), può riferirsi propriamente a Dio¹⁸⁷.

Nel secondo articolo della questione Tommaso si chiede *utrum verbum in divinis dicatur essentialiter vel personaliter tantum*. Da un lato appare ovvio riconoscere che il *verbum* metaforicamente possa essere riferito a tutta la Trinità, dall'altro, tuttavia, si tratta di capire se il termine *verbum* considerato nella sua accezione essenziale possa considerarsi un nome proprio in Dio¹⁸⁸. Tommaso avverte che mentre in apparenza la questione appare molto chiara, dal momento che il termine *verbum* sembra comportare una qualche origine in accordo con la distinzione delle persone, tuttavia, se considerata in maniera più approfondita, la questione si rivela più complicata perché sembra che il termine *verbum* comporti solo una relazione di ragione e non una relazione reale, come accade con il termine *operatio*. Tale termine, infatti, anche attribuito alla divinità importa solo una relazione di ragione, poiché in Dio l'operazione non differisce dall'essenza. Perciò afferma Tommaso non è così semplice e immediato risolvere questo problema¹⁸⁹. Per trovare una soluzione Tommaso si rivolge al *verbum* del nostro intelletto:

cordis in loquente est prius verbo quod habet imaginem vocis, et postremum est verbum vocis».

187Tommaso d'Aquino, *De veritate*, q. 4, a. 1, 120, 208-223: «Verbum igitur vocis, quia corporaliter expletur, de Deo non potest dici nisi metaphorice: prout scilicet ipsae, creaturae, a Deo productae verbum eius dicuntur, aut motus ipsarum, in quantum designant intellectum divinum, sicut effectus causam. Unde, eadem ratione, nec verbum quod habet imaginem vocis, poterit dici de Deo proprie, sed metaphorice tantum; ut sic dicantur verbum Dei ideae rerum faciendarum. Sed verbum cordis, quod nihil est aliud quam id quod actu consideratur per intellectum, proprie de Deo dicitur, quia est omnino remotum a materialitate et corporeitate et omni defectu; et huiusmodi proprie dicuntur de Deo, sicut scientia et scitum, intelligere et intellectum».

188Tommaso d'Aquino, *De veritate*, q. 4, a. 2, 123, 76-81: «Dicendum, quod verbum secundum quod in divinis metaphorice dicitur, prout ipsa creatura dicitur verbum manifestans Deum, proculdubio ad totam pertinet Trinitatem; nunc autem quaerimus de verbo secundum quod proprie dicitur in divinis».

189Tommaso d'Aquino, *De veritate*, q. 4, a. 2, 123, 81-99 : «Quaestio autem ista in superficie videtur esse planissima, propter hoc quod verbum originem quamdam importat secundum quam in divinis personae distinguuntur. Sed, interius considerata, difficilior invenitur, eo quod in divinis invenimus quaedam quae originem important non secundum rem, sed secundum rationem tantum; sicut hoc nomen operatio, quae proculdubio importat aliquid procedens ab operante: et tamen iste processus non est nisi secundum rationem tantum; unde operatio in divinis non personaliter, sed essentialiter dicitur, quia in Deo non differt essentia, virtus et operatio. Unde non statim fit evidens, utrum hoc nomen verbum processum realem importet, sicut hoc nomen filius; vel rationis tantum, sicut hoc nomen operatio; et ita utrum personaliter vel essentialiter dicatur».

Unde, ad huius notitiam, sciendum est, quod verbum intellectus nostri, secundum cuius similitudinem loqui possumus de verbo divino, est id ad quod operatio intellectus nostri terminatur, quod est ipsum intellectum, quod dicitur conceptio intellectus; sive sit conceptio significabilis per vocem incomplexam, ut accidit quando intellectus format quidditates rerum; sive per vocem complexam, quod accidit quando intellectus componit et dividit. Omne autem intellectum in nobis est aliquid realiter progrediens ab altero; vel sicut progrediuntur a principiis conceptiones conclusionum, vel sicut conceptiones quidditatum rerum posteriorum a quidditatibus priorum; vel saltem sicut conceptio actualis progreditur ab habituali cognitione. Et hoc universaliter verum est de omni quod a nobis intelligitur, sive per essentiam intelligatur, sive per similitudinem. Ipsa enim conceptio est effectus actus intelligendi; unde etiam quando mens intelligit seipsam, eius conceptio non est ipsa mens, sed aliquid expressum a notitia mentis. Ita ergo verbum intellectus in nobis duo habet de sua ratione; scilicet quod est intellectum, et quod est ab alio expressum. Si ergo secundum utriusque similitudinem verbum dicatur in divinis, tunc non solum importabitur per nomen verbi processus rationis, sed etiam rei. Si autem secundum similitudinem alterius tantum, scilicet quod est intellectum, sic hoc nomen verbum in divinis non importabit processum realem, sed rationis tantum, sicut et hoc nomen intellectum. Sed hoc non erit secundum propriam verbi acceptionem, quia si aliquid eorum quae sunt de ratione alicuius auferatur, iam non erit propria acceptio.¹⁹⁰

Tommaso elenca alcuni caratteri propri del *verbum mentis*: esso è ciò in cui termina l'operazione del nostro intelletto e ciò che è conosciuto, ovvero è il concetto che viene significato o per mezzo di una voce semplice (quando l'intelletto esprime le quiddità delle cose) o per mezzo di una voce complessa (quando l'intelletto compone e divide). Riferendosi ai due tipi di “voce”, Tommaso richiama in maniera indiretta le due operazioni dell'intelletto e spiega che il risultato di tali operazioni conoscitive sono dei *verba*, che possono venire espressi dalle parole esteriori, le quali saranno semplici o complesse a seconda che il *verbum* da esprimere sia prodotto dalla definizione o dal giudizio. L'espressione *significabilis* rimanda alla possibilità diretta che il *verbum* sia significato ed espresso per mezzo di una parola esteriore.

¹⁹⁰Tommaso d'Aquino, *De veritate*, q. 4, a. 2, 123-124, 100-135

Tommaso prosegue riconoscendo che tutto ciò che viene conosciuto in noi è qualcosa che realmente deriva da qualcos'altro e ciò accade per qualsiasi tipo di conoscenza intellettuale¹⁹¹, sia che avvenga per similitudine sia per essenza. In ogni atto intellettuale, dunque, il concetto prodotto deriva sempre da qualcos'altro. Ciò significa che il *verbum* è diverso dall'intelletto che lo produce. Emerge l'idea che ogni atto intellettuale apporta sempre qualcosa di nuovo e di diverso rispetto a quello da cui deriva; è un progresso, una novità, è qualcosa di altro rispetto a ciò da cui procede, poiché il concetto è sempre un perfezionamento di ciò che c'era precedentemente. Questo accade proprio perché il concetto è l'effetto dell'atto intellettuale; quando l'intelletto conosce se stesso il concetto prodotto non è la mente stessa ma è qualcosa di espresso dalla conoscenza della mente. Quindi, conclude Tommaso, il *verbum mentis* del nostro intelletto possiede due caratteri principali: 1) è ciò che è conosciuto (*quod est intellectum*) 2) ed è ciò che è espresso da altro (*quod est ab alio expressum*). Tommaso torna al quesito principale (se il *verbum* sia un nome essenziale) e afferma che secondo il paragone con il *verbum* umano, nella divinità l'espressione *verbum* non solo importerà un processo di ragione ma anche un processo reale, poiché esso procede da qualcosa di diverso da sé. Tuttavia, riconosce Tommaso, se si considera solo il primo carattere di *verbum*, cioè il fatto che esso corrisponde a ciò che è conosciuto, non si ha un processo reale ma solo un processo di ragione, lo stesso processo che suggerisce anche il termine '*intellectum*'. Tommaso conclude affermando che il *verbum* considerato propriamente è un nome personale, mentre considerato *communiter* è un nome essenziale. Anche in questo caso l'impressione generale è che il *verbum* di per sé, nel suo carattere primario, importi solo una relazione di ragione e non una relazione reale. L'Aquinate, perciò, sembra costretto a sottolineare quei caratteri che suggeriscono l'accezione personale. Per il fatto che il *verbum* è qualcosa che procede da altro, ed essendo perciò espresso da qualcos'altro, esso è diverso da ciò che lo produce nel senso che *verbum* e intelletto sono realmente distinti. In questo modo l'Aquinate riesce a sostenere l'accezione personale. Del resto, lo stesso Tommaso suggerisce che, se non si specificassero i

¹⁹¹Tommaso elenca diverse modalità per mezzo delle quali si ottiene la conoscenza intellettuale: dai principi derivano i concetti delle conclusioni, o i concetti delle quiddità delle cose posteriori derivano dalle quiddità delle cose precedenti, o ancora i concetti attualmente presenti nella mente derivano da una conoscenza abituale.

caratteri propri del termine *verbum*, l'accezione primaria sarebbe quella essenziale. Per questo Tommaso distingue tra due sensi in cui il termine *verbum* può essere impiegato rispetto al discorso su Dio: *proprie* o *communiter*. Inteso *proprie*, il *verbum* designa il Figlio, inteso *communiter*, Dio. E per dare ulteriore prova di ciò Tommaso si riferisce, come già nel *Commento alle Sentenze*, ad Aristotele e al fatto che «nominibus utendum ut plures». Nella significazione dei nomi si dovrà privilegiare l'uso più frequente, e perciò, dal momento che i santi padri hanno preferito l'accezione personale, si dovrà preferire l'accezione personale.

È evidente che Tommaso in questa questione compie un duplice sforzo nel giustificare l'accezione personale del termine *verbum*. Egli ricorre alle argomentazioni strettamente filosofiche, ma non rinuncia al riferimento alle autorità religiose. L'Aquinate, infatti, enfatizza il carattere di difformità del *verbum* rispetto all'intelletto che lo produce in modo da rendere la sua dottrina del *verbum mentis* conforme alla sua dottrina teologica, ma non rinuncia ad avvalorare la sua teoria ricorrendo al riferimento alle autorità religiose, ai Padri e all'aspetto più strettamente legato all'uso tradizionale del termine *verbum*.

È probabile che Tommaso avverta la problematicità della sua teoria, che, seppur in questa nuova versione in cui privilegia l'accezione personale, tuttavia non risulta del tutto convincente. Il domenicano, infatti, non nega la possibilità di un'accezione essenziale, che anzi sembra essere direttamente giustificata dalla sua dottrina del *verbum mentis*. Tale dottrina enfatizza molto il fatto che il *verbum* sia concetto dell'intelletto, e in questo senso qualcosa di non realmente distinto dall'intelletto che lo produce. In analogia con la divinità questo aspetto specifico rende il *verbum* un nome essenziale di Dio. D'altro canto va sottolineato che la problematicità della dottrina non deve essere rintracciata nel fatto che Tommaso sostiene la tesi dell'accezione essenziale di *verbum* (dottrina che sarà in seguito *solemniter excommunicata*), quanto piuttosto nella mancanza di coerenza fra la dottrina filosofica che considera il *verbum* primariamente come concetto e la dottrina teologica che predilige l'accezione personale.

Per Tommaso, e in generale per i domenicani, le persone divine si distinguono l'una dall'altra in base alla relazione. Il Padre è ingenerato, il Figlio proviene dal Padre e lo Spirito proviene dal Padre e dal Figlio insieme. I francescani invece propongono un

modello emanazionista, le persone differiscono per il tipo di emanazione con cui vengono prodotte: per il Figlio si parla di emanazione secondo natura (generazione), per lo Spirito Santo di emanazione secondo volontà (spirazione). Per i francescani, quindi, l'emanazione è l'elemento costitutivo ed essenziale di ogni singola persona, mentre per i domenicani è la relazione ad essere costitutiva. Considerare la relazione come il carattere distintivo delle persone divine porta i domenicani a puntare molto l'attenzione su questo tema riprendendo Aristotele e Boezio¹⁹². Proprio per la sua specifica teoria della distinzione personale nelle persone divine, Tommaso cerca il modo di rintracciare, direttamente nella sua teoria del *verbum mentis*, una relazione reale e non solo di ragione, per poi applicarla, attraverso l'applicazione del modello psicologico umano, alla Trinità. La possibilità che tra il *verbum mentis* e l'intelletto che lo produce sussista una relazione reale, ossia che il *verbum* sia realmente distinto dall'intelletto che lo produce, permette di salvaguardare l'accezione personale e di giustificare perciò il fatto che il termine *verbum* possa essere impiegato per riferirsi esclusivamente alla seconda persona della Trinità¹⁹³. Tuttavia, visto che il *verbum* è definito primariamente come concetto dell'intelletto, perciò fra intelletto e parola interiore intercorre non una relazione reale ma solo di ragione¹⁹⁴.

L'impressione è che Tommaso compia uno sforzo argomentativo per giustificare l'accezione personale del *verbum* che teoricamente a partire dalla sua teoria del *verbum mentis* non sarebbe così chiaramente giustificabile. Inoltre Tommaso non riesce (o non vuole) completamente escludere l'accezione *essentialiter* del termine *verbum*. Tommaso avrebbe potuto semplicemente richiamarsi alla non completa identità tra il modello psicologico umano e ciò che tale modello analogicamente vorrebbe spiegare, cioè la divinità. Egli spesso ricorda che il modello psicologico umano, in particolar modo in relazione all'analogia tra la conoscenza umana e quella divina, talvolta fallisce; si deve

192 Per una panoramica esaustiva sui modelli trinitari del XIII secolo si veda R. L. Friedman, *Medieval Trinitarian Thought from Aquinas to Ockham*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, 6-30, in particolare su quello che lo studioso definisce “relational account” cfr. 6-10, e sul cosiddetto “emanational account” cfr. 15-20.

193 Il metodo più semplice per eliminare l'accezione essenziale del termine *verbum*, sarebbe eliminare l'enfasi sul *verbum* come concetto. Ma Tommaso non può fare questo. È questo il motivo principale dell'ambiguità costitutiva della dottrina di Tommaso sul *verbum*.

194 Nella prospettiva di Tommaso, affermare che *verbum* e intelletto sono distinti realmente significa affermare che sono due sostanze, e cioè due realtà che sussistono di per sé. Il *verbum*, dunque, al pari dell'intelletto sarebbe una sostanza e, perciò, qualcosa che può sussistere di per se stesso. Tuttavia, questa posizione avvicina pericolosamente il *verbum* allo statuto ontologico delle idee platoniche.

riconoscere la completa perfezione di Dio rispetto alla intrinseca imperfezione umana. Tommaso sembra voler giustificare totalmente la teoria teologica per mezzo della propria teoria del *verbum mentis*. Questo potrebbe derivare dal fatto che Tommaso sceglie di applicare alla Trinità il modello psicologico agostiniano. Tuttavia, la sua teoria del *verbum mentis* (di derivazione aristotelica) non è perfettamente sovrapponibile al modello trinitario agostiniano.

In generale, però, sembra che l'accezione essenziale del termine *verbum* non sia avvertita come problematica; Tommaso, infatti, sceglie di prediligere quella personale, ma, come si è visto, non nega del tutto quella essenziale. Nella nozione di *verbum* che Tommaso presenta qui si avverte chiaramente il suo duplice aspetto caratteristico. *Verbum* è da un lato concetto, è ciò che è conosciuto, ma dall'altro è ciò che è espresso da altro, è parola e in quanto tale è Verbo che si incarna. È questa duplicità che porta Tommaso ad oscillare tra le due accezioni, e che renderà piuttosto difficile l'elaborazione di una dottrina del *verbum mentis* perfettamente coerente con quella teologica. Proprio in quest'opera è evidente che se da un lato Tommaso predilige la tesi dell'accezione personale di verbo, dall'altro non abbandona del tutto quella essenziale, che sembra essere suggerita direttamente dalla sua dottrina del *verbum*¹⁹⁵.

L'articolo successivo chiarisce quanto è stato detto: Tommaso si chiede se allo Spirito si addica il termine *verbum*. Il *respondeo* della questione si apre richiamando la differenza tra le modalità di utilizzo di parole come *verbum* o *imago* rintracciabile tra i Padri greci e tra quelli che Tommaso chiama *Sancti nostri*. Mentre i Padri greci utilizzavano indifferentemente i due termini per riferirsi sia al Figlio sia allo Spirito Santo, i santi adeguandosi alla consuetudine della Scrittura canonica considerano questi nomi come propri solo del Figlio¹⁹⁶. Tommaso spiega il perché:

Verbum enim manifestationem quamdam importat; manifestatio autem per se

¹⁹⁵È suggerita a causa del fatto che considerare il *verbum* primariamente come un concetto porta a ritenere che esso si distingue dall'intelletto solo secondo ragione.

¹⁹⁶Tommaso d'Aquino, *De veritate*, q. 4, a. 3, 126, 40-50: «Dicendum, quod usus horum nominum, scilicet verbum et imago, aliter est apud nos et sanctos nostros, et aliter apud antiquos doctores Graecorum. Illi enim usi sunt nomine verbi et imaginis pro omni eo quod in divinis procedit; unde indifferenter spiritum sanctum et filium, verbum et imaginem appellabant. Sed nos et sancti nostri in usu nominum horum aemulamur consuetudinem canonicae Scripturae, quae aut vix aut nunquam verbum aut imaginem ponit nisi pro filio».

non invenitur nisi in intellectu. Si enim aliquid quod est extra intellectum, manifestare dicatur, hoc non est nisi secundum quod ex ipso aliquid in intellectu relinquitur, quod postea est principium manifestativum in eo. Proximum ergo manifestans est in intellectu: sed remotum potest esse etiam extra eum; et ideo nomen verbi proprie dicitur de eo quod procedit ab intellectu. Quod vero ab intellectu non procedit, non potest dici verbum nisi metaphorice, inquantum, scilicet, est aliquo modo manifestans.¹⁹⁷

Tommaso spiega che il termine *verbum* comporta un certo tipo di manifestazione, dal momento che il carattere manifestativo è specifico dell'intelletto, e in particolare del *verbum* che è il prodotto dell'intelletto. Perciò, secondo Tommaso può dirsi in modo proprio *verbum* solo quello che procede dall'intelletto; va da sé, perciò, che il Figlio può dirsi *verbum* poiché procede dal Padre per via di intellesione (poiché procede da uno)¹⁹⁸, mentre lo Spirito, che procede dal Padre e dal Figlio, procede per via di volontà e perciò potrà dirsi *verbum* solo in senso metaforico.

Nell'articolo seguente Tommaso si occupa di chiarire se il Padre dice le creature con lo stesso *verbum* con cui dice sé. Tommaso, nell'analogia con il *verbum* divino, fornisce altri caratteri interessanti sul *verbum mentis* umano:

Verbum enim quod in nobis exprimitur per actualem considerationem, quasi exortum ex aliqua priorum consideratione, vel saltem cognitione habituali, non totum in se recipit quod est in eo a quo oritur: non enim quidquid habituali cognitione tenemus, hoc totum exprimit intellectus.¹⁹⁹

Egli afferma che il *verbum* viene espresso per mezzo di una considerazione attuale come se derivasse da qualche considerazione precedente o da una conoscenza abituale. Tuttavia, questo *verbum* non esprime interamente l'oggetto di questa conoscenza, ma solo qualcosa di essa, a differenza di quanto accade con il *verbum* divino. Tommaso tratta, dunque, il tema della parzialità del *verbum* e conseguentemente suggerisce la

197 Tommaso d'Aquino, *De veritate*, q. 4, a. 3, 126, 53-64.

198 Tommaso ricava la produzione delle persone divine come per via di intelletto e per via di volontà dal fatto che la prima deriva da uno, la seconda da due. Tommaso nel quarto articolo di questa questione spiega che il Figlio procede per modo di natura come figlio e per modo di intelletto come verbo dal momento che in Dio *esse* e *intelligere* coincidono.

199 Tommaso d'Aquino, *De veritate*, q. 4, a. 4, 128, 97-103.

possibilità di considerare il *verbum* non come un elemento fisso e statico, come uno strumento conoscitivo sempre uguale a se stesso, ma come un prodotto che l'intelletto può rielaborare e migliorare, che può ripetersi per migliorarsi. Nell'ambito della conoscenza intellettuale ciò è facilmente esperibile. Nel momento in cui si inizia a studiare qualcosa l'intelletto forma un concetto, un *verbum*, ma questa conoscenza con lo studio e l'applicazione si fa più approfondita, si forma allora un nuovo *verbum* più specifico, più profondo che riesce ad esprimere e a contenere una conoscenza più complessa e approfondita. È vero che Tommaso impiega l'idea della parzialità del *verbum* per contrapporre e differenziare il *verbum* umano rispetto a quello divino, tuttavia sembra suggerire anche qualcosa di più e, nello specifico, l'idea della perfettibilità continua della conoscenza umana.

c) *Caratteristiche della dottrina del verbum mentis nella sua prima fase di sviluppo*

Il *De veritate*, assieme al *Commento alle Sentenze*, costituisce la prima fase di sviluppo della dottrina del *verbum mentis* di Tommaso. Riassumendo schematicamente quanto detto finora emerge che Tommaso, attribuendo al *verbum* due caratteri: 1) essere concepito, 2) manifestarsi o essere espresso da altro, ricava le due accezioni del nome *verbum* in Dio.

Dal primo carattere, Tommaso ricava l'accezione essenziale. Questo sembra il carattere primario del *verbum*. Nella teoria dell'Aquinate, infatti, il *verbum* è prima di tutto concetto, esso occupa un posto importante nella sua teoria conoscitiva proprio per il suo aspetto concettuale. Quando l'intelletto produce un *verbum* non sembra esserci una distinzione reale tra intelletto e *verbum*, ma solo una distinzione di ragione. Nel momento in cui Tommaso punta l'attenzione sul carattere concettuale del *verbum*, viene suggerita indirettamente l'accezione essenziale. Tuttavia, il *De veritate* si differenzia dal *Commento alle Sentenze* poiché in esso l'Aquinate predilige l'accezione personale rispetto a quella essenziale, anche se, a differenza di quanto farà nelle opere successive, non la nega del tutto. Sembra, insomma, che Tommaso preferisca l'accezione personale probabilmente perché rappresentava la dottrina più comune, ma non consideri problematica l'accezione essenziale, come invece si avverte nelle opere successive.

La scelta di inserire nella stessa fase sia il *Commento alle Sentenze* sia il *De veritate*

potrebbe sembrare azzardata, poiché questi due testi sembrano e sono sembrati agli studiosi molto diversi tra loro, tuttavia a mio parere, rispetto alle opere successive, i punti in comune prevalgono sulle differenze. È vero che il *De veritate*, per l'impostazione, per i contenuti e per la terminologia, è molto più simile alla *Summa contra Gentiles* piuttosto che al *Commento*, ma le due opere presentano una teoria del *verbum* che possiede molti aspetti comuni. In primo luogo, Tommaso sostiene la duplice accezione del *verbum*, anche se nel *De veritate* predilige quella personale, tuttavia non nega quella essenziale. In secondo luogo, l'accezione essenziale non viene considerata problematica, ma semplicemente meno preferibile rispetto a quella personale; dall'analisi delle opere successive invece si avvertirà la problematicità che Tommaso attribuisce a questa dottrina. Nelle opere successive, infatti, rispetto al *De veritate*, Tommaso tenterà di eliminare del tutto l'accezione essenziale. Infine, i due testi sono cronologicamente vicini. Se si tiene conto, infatti, che nella *Summa contra Gentiles* non si tratta direttamente del problema dell'accezione del *verbum* in Dio, e l'opera successiva in cui si tratta di questo problema è il *De rationibus fidei* e in maniera più estesa il *De potentia*, queste opere appaiono lontane dall'impostazione che Tommaso fornisce non solo al problema dell'accezione nel *De veritate*, ma anche all'impostazione generale della sua dottrina del *verbum mentis*.

3. Seconda fase: accezione personale e conseguente adattamento della dottrina del *verbum mentis*

a) *Summa contra Gentiles*

Gli studiosi ritengono che nella *Summa contra Gentiles* Tommaso elabori in maniera definitiva la propria dottrina del *verbum mentis*, eliminando così tutte le incertezze e i problemi presenti nelle precedenti trattazioni. Questa opera è sembrata e sembra tuttora essere l'accesso privilegiato per comprendere a fondo la filosofia di Tommaso. Di una parte della *Summa*, infatti, si possiede il manoscritto autografo di Tommaso (da I 13 a III 120), il quale rivede e corregge il testo per ben due volte, fornendoci così diverse redazioni successive. Per quanto riguarda la cronologia, la stesura della *Summa* ha impegnato l'Aquinate dal 1259 fino al 1265²⁰⁰. Il testo autografo di Tommaso con tanto

²⁰⁰Torrell, *Initiation à Thomas d'Aquin*, 148-152. Il *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium*, titolo tratto dall'*incipit* del manoscritto, è una delle poche opere di cui si possiede il

di revisioni, correzioni, è uno strumento prezioso per comprendere l'evoluzione e lo sviluppo del suo pensiero; nello specifico l'analisi di un luogo della *Summa* servirà a chiarire lo sviluppo della dottrina del *verbum mentis* anche in rapporto al tema della duplice accezione di *verbum* in Dio. Tommaso tratta del *verbum mentis* in due luoghi della *Summa contra Gentiles*, nel primo libro al capitolo 53 e nel quarto libro al capitolo 11. Del capitolo 53 si posseggono due redazioni, quella definitiva riportata nell'edizione critica, e una seconda redazione presente in appendice al volume dell'edizione critica stessa. Come gli studiosi hanno spesso messo in evidenza, la prima redazione del capitolo 53 è tematicamente e lessicalmente vicina al *De veritate*, mentre la seconda redazione conterrebbe l'elaborazione finale e compiutamente sviluppata della dottrina del *verbum mentis*²⁰¹.

Tommaso scrive il capitolo 53 durante il suo primo soggiorno parigino, e poi lo rivede e lo corregge mentre sta scrivendo l'altro capitolo sul *verbum*, il capitolo 11 del IV libro, redatto tra il 1264 e il 1265²⁰² mentre si trova già in Italia. La redazione finale del capitolo 53 e la stesura del capitolo 11 sono contemporanee.

Tommaso in quest'opera non tratta direttamente del problema dell'accezione del *verbum*. È possibile considerare la *Summa* come una sorta di spartiacque tra una fase iniziale dell'elaborazione della dottrina del *verbum* e una seconda fase successiva. Come si avrà modo di vedere in seguito, infatti, questa seconda fase è caratterizzata da una modificazione della dottrina del *verbum in divinis* e dal conseguente tentativo di adattare la dottrina del *verbum* alle nuove acquisizioni teologiche. Nello specifico Tommaso rifiuta l'accezione essenziale del termine *verbum*, ma, dal momento che essa viene indirettamente suggerita dalla sua dottrina del *verbum mentis*, tenterà di modificare la dottrina del *verbum* per renderla coerente con quella teologica.

Il capitolo 53 presenta la soluzione ad un problema introdotto nei capitoli 51 e 52

manoscritto autografo di Tommaso, grazie al quale è possibile pervenire ad una datazione più precisa. Dall'utilizzo di differenti tipi di pergamena ed inchiostro, gli studiosi hanno stabilito che Tommaso ha redatto i primi 53 capitoli del libro I a Parigi prima dell'estate del 1259, cioè nell'ultimo anno del suo primo soggiorno parigino. Sarebbe poi tornato in Italia, dove a partire dal 1260 avrebbe ripreso la stesura dell'opera. I libri II e III non sarebbero stati completati fino al 1261, mentre il libro IV sarebbe stato completato nel 1264-1265, molto probabilmente prima della partenza di Tommaso per Roma avvenuta nel 1265.

201Cfr. Goris, *Free creatures of an eternal God*, 176; Nissing, *Sprache als Akt bei Thomas von Aquin*, 116; Paissac, *Théologie du Verbe*, 53.

202Torrell, *Initiation à Thomas d'Aquin*, 151.

sul tema della conoscenza divina, in particolare se Dio possa conoscere molte cose, cioè se nel suo intelletto sia contenuta una *multitudo intellectorum*²⁰³. Nei capitoli 51 e 52 Tommaso presenta varie soluzioni a questo problema, presentando delle teorie sul modo in cui possa trovarsi in Dio una *multitudo intellectorum*, ma da ogni soluzione Tommaso ricava conseguenze assurde. La redazione definitiva del capitolo 53 presenta una soluzione piuttosto semplice a questo problema che contrasta invece con la complessità e con la lunghezza della prima redazione. Come viene notato dai curatori degli *Autographa deleta*, di questo capitolo ci sono tre redazioni complessive²⁰⁴. Nell'*Appendix* della *Summa contra gentiles* si trovano le prime due redazioni che costituiscono due paragrafi successivi nel manoscritto, il primo tagliato dopo la stesura del secondo. Tommaso scrisse la terza e definitiva redazione nel margine inferiore del folio. La redazione definitiva del capitolo 53 si differenzia completamente dalla prima redazione. Tommaso rivede il capitolo 53 nel momento in cui redige il quarto libro della *Summa*, nel 1265, dopo poco l'8 settembre del 1265 Tommaso disputerà le questioni *De potentia*²⁰⁵. Nella versione definitiva del capitolo 53 Tommaso risolve il quesito ricorrendo ad una soluzione già accennata anche nella seconda redazione²⁰⁶. Dopo aver compiuto una breve indagine in merito alla conoscenza umana e dopo aver ricordato la differenza e i caratteri specifici della *species* e del concetto dell'intelletto, Tommaso afferma che l'intelletto divino non conosce altra specie che la propria essenza poiché la propria essenza è la *similitudo* di tutte le cose. Inoltre, il concetto dell'intelletto divino (con cui nel caso specifico Dio conosce se stesso), che è il *verbum* di Dio, è sia la *similitudo* dello stesso intelletto divino sia la *similitudo* di tutte le cose di cui è

203 Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles* I, c. 51, 148: «Sed ne multitudo intellectorum in intellectum divinum compositionem inducat, investigandus est modus quo ista intellecta sint multa».

204 Tommaso d'Aquino, *Appendix ad librum primum et secundum Summae s. Thomae Aquinatis contra Gentiles*, 4*: «Cap. 53. Solutio praemissae dubitationis. Tres redactiones, tertia super margine; singulae plene scriptae sunt et fere sine correctionibus quae non essent a prima scriptionis hora, ideoque commoda specimina studioso, qui differentiam dictionis primitivi et revisi textus Auctoris cupit considerare».

205 Tra la prima stesura della *Summa* e quella definitiva è passato più o meno un lustro. In questo periodo di tempo l'Aristotele che Tommaso utilizza in Italia non è più quello che circolava a Parigi intorno al 1250, ma uno nuovo che sarà conosciuto tra il 1260 e il 1265. In questo periodo, infatti, si è entrati in contatto con nuove traduzioni, per esempio della *Retorica* e della *Politica*, con le prime traduzioni di Guglielmo di Moerbeke e con le traduzioni dei libri sugli animali. Cfr. Torrell, *Initiation à Thomas d'Aquin*, 151.

206 Tommaso d'Aquino, *Appendix*, I, c. 53, 21*: «[...]sed hoc quod est Deum per essentiam suam pluribus esse similem, sufficit in oportet nisi per suam similitudinem in intellectu ad hoc quod intelligantur, et per suam essentiam in propria natura ad hoc quod vere (esse) intelligantur».

immagine l'essenza divina. Perciò conclude Tommaso: «sic ergo per unam speciem intelligibilem, quae est divina essentia, et per unam intentionem intellectam, quae est verbum divinum, multa possunt a Deo intelligi»²⁰⁷. Sarà opportuno soffermarsi su quanto Tommaso dice prima di questa conclusione ossia sul riferimento alla conoscenza umana:

Ulterius autem considerandum est quod intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quandam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius, quam significat definitio. Et hoc quidem necessarium est: eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et praesentem, in quo cum intellectu imaginatio convenit; sed intellectus hoc amplius habet, quod etiam intelligit rem ut separatam a conditionibus materialibus, sine quibus in rerum natura non existit; et hoc non posset esse nisi intellectus sibi intentionem praedictam formaret. Haec autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili quae facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium: licet utrumque sit rei intellectae similitudo. Per hoc enim quod species intelligibilis quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem: quia quale est unumquodque, talia operatur. Et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formando huiusmodi intentionem, rem illam intelligat.²⁰⁸

Tommaso in questo passo spiega chiaramente come avviene la conoscenza intellegibile nell'uomo. L'intelletto informato dalla specie, conoscendo, forma in se stesso un'*intentio* della cosa conosciuta, che rappresenta l'essenza della cosa e che può essere considerata la definizione della cosa. Questo avviene perché l'intelletto, grazie all'ausilio dell'immaginazione, può conoscere sia le cose presenti sia le cose assenti, ma Tommaso specifica che l'intelletto compie un lavoro più vasto rispetto all'immaginazione, dal momento che coglie la cosa privata delle condizioni individuanti della materia senza le quali essa non esiste in natura. Tale conoscenza, specifica l'Aquinate, può avvenire solamente se l'intelletto forma questa *intentio*. In questo passo, vengono sviluppate due tematiche fondamentali per la teoria conoscitiva dell'Aquinate.

207 Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles* I, c. 53, 151 .

208 Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles* I, c. 53, 150-151.

Da un lato, il riferimento alle cose esteriori colte dall'intelletto senza le condizioni individuanti della materia richiama immediatamente il tema dell'astrazione. È proprio attraverso l'astrazione, che è l'atto per mezzo del quale l'intelletto agente perfeziona le forme eliminando le condizioni materiali, che è possibile la conoscenza intellettuale. L'*intentio*, dunque, è il concetto che viene prodotto proprio dal processo di astrazione. L'intelletto conosce attraverso tale *intentio* che rappresenta l'essenza della cosa. D'altra parte però ricorrendo alla teoria dell'astrazione per spiegare la conoscenza intellettuale, Tommaso apre il problema dell'impossibilità di una conoscenza intellettuale dei singolari. Per la prima volta Tommaso associa direttamente la teoria del *verbum mentis* con la teoria dell'astrazione nella conoscenza intellettuale e questo rivela l'importanza che la teoria del *verbum mentis* ha per Tommaso. Essa, infatti, non è solo una teoria a cui l'Aquinate ricorre in analogia con il *verbum* divino, ma è parte integrante della sua teoria della conoscenza.

Tommaso prosegue spiegando nello specifico cosa sia l'*intentio intellecta*. Egli definisce l'*intentio intellecta* come il termine del processo conoscitivo, tale *intentio* si differenzia dalla specie intellegibile che è il principio dell'operazione intellettuale, perciò è necessario che entrambe siano delle immagini (*similitudines*) della cosa conosciuta. Dal momento che la specie intellegibile, che è forma dell'intelletto e principio della conoscenza, è una *similitudo* della cosa conosciuta, allo stesso modo il *verbum* che deriva da essa ma è prodotto dopo il processo di astrazione sarà un'immagine della cosa conosciuta, e, in quanto tale, la sua produzione permette all'intelletto di conoscere la cosa esterna. In relazione a ciò si possono fare alcune considerazioni: per prima cosa si deve notare che Tommaso afferma che l'*intentio intellecta* è «quasi terminus intelligibilis operationis», Tommaso non dice che l'*intentio* è il termine del processo conoscitivo, ma dice che è *come se* fosse il termine del processo conoscitivo²⁰⁹. Tommaso successivamente sarà più chiaro su questo punto: egli affermerà che l'*intentio* è il termine del processo conoscitivo. Il fatto che qui Tommaso impieghi questo paragone può avere due ragioni. La prima deriva dal fatto che, rispetto alle prime due redazioni e rispetto alle opere precedenti, viene utilizzata l'espressione *intentio intellecta*. Il termine *intentio* accentua il carattere sistematico e immediato della

²⁰⁹ Tommaso successivamente sarà più chiaro su questo punto: egli affermerà che l'*intentio* è il termine del processo conoscitivo.

conoscenza e limita l'idea della processualità del conoscere. Non è un caso che il domenicano parli di *operatio* del conoscere e di atto conoscitivo, senza enfatizzare troppo l'idea che il conoscere si sviluppi in modo processuale, tesi che, come vedremo, è predominante nella prima redazione. Tommaso impiega il paragone perché se è vero che l'*intentio* può essere considerata il termine del processo conoscitivo, (visto che la specie ne è il principio) in realtà nell'effettiva realizzazione della conoscenza si ha a che fare con un unico atto specifico. La seconda ragione di questo uso linguistico può derivare dal fatto che Tommaso non considera l'*intentio* come realmente distinta dall'intero atto cognitivo. L'enfasi che Tommaso aveva posto nel *De veritate* affinché il *verbum* fosse ciò che è prodotto da qualcos'altro qui non si trova. Sembra invece che Tommaso cerchi di mantenere un'unità interna all'atto conoscitivo per poter creare una piena analogia con questo caso particolare della conoscenza divina di cui si occupa in questo capitolo della *Summa*. In Dio essere e conoscere coincidono perfettamente, perciò Dio può essere completamente semplice e allo stesso tempo conoscere in se stesso una molteplicità di cose.

Leggendo il *Comento* di Francesco Silvestri²¹⁰ a corredo dell'edizione leonina della *Summa contra Gentiles*, è interessante notare che in relazione alla parte finale del capitolo, in cui Tommaso riconosce nell'essenza divina la specie intellegibile e nel *verbum* divino la *similitudo* di tutte le cose, il commentatore specifica che il *verbum* di cui si parla qui non è la seconda persona della Trinità²¹¹. Sembra allora che per Tommaso il *verbum in divinis* possa possedere anche un senso diverso da quello comunicato quando con il nome *verbum* si fa riferimento al Figlio²¹². È per questo,

210 A corredo dell'edizione critica della *Summa contra Gentiles*, l'edizione Leonina riporta il cosiddetto *Commentarius ferrariensis* redatto da Francesco Silvestri. Nato a Ferrara nel 1474, entra a quattordici anni nell'ordine dei Predicatori, completò questo Comento nel 1516, anno in cui ottenne la laurea del magisterio. Fu il quarantesimo maestro generale dell'Ordine. Muore nel 1528. Cfr. *Prefatio in Summa contra Gentiles*, XLI.

211 *Commentarius ferrariensis*, I c. 53, 151: «Notandum autem quod, cum dicitur hic conceptionem et verbum divinum esse omnium similitudinem, non accipitur verbum ut est secunda Persona in divinis. Quia nondum de Trinitate mentio facta est; et cum philosophis hoc loco disputat Sanctus Thomas, contra quos nihil valeret huiusmodi declaratio. Unde per verbum hoc loco intelligitur id ad quod immediate terminatur actus intelligendi: sive sit aliquid realiter distinctum a re intellecta; sive sit res intellecta ut est intellecta. Essentia enim divina, ut intellecta, est similitudo omnium rerum: et Deus, intelligendo ipsam, intelligit eam ut omnium similitudinem; et per hoc multa intelligit».

212 Il Commentatore fa questa affermazione *in primis* per salvaguardare la natura filosofica della *Summa*, pensata dall'Aquinate come un'opera di filosofia per mezzo della quale convincere i cristiani alla ragionevolezza della fede cattolica, tuttavia è interessante che egli affermi proprio che il nome *verbum* non designa qui la seconda Persona della Trinità.

dunque, che per l'Aquinate non sarà così semplice eliminare del tutto l'accezione essenziale del termine *verbum*. Da quanto afferma lo stesso Francesco Silvestri sembra che il termine *verbum* abbia un significato essenziale quando si riferisce alla conoscenza che avviene in Dio. In quanto concetto, allora, il *verbum* possiede un significato essenziale, dal momento che si afferma che il *verbum* di cui si parla qui non è la seconda Persona della Trinità.

È necessario analizzare anche la prima redazione di questo capitolo che viene considerata una sorta di ponte tra il *De veritate* e la redazione definitiva della *Summa contra Gentiles*. Per spiegare il modo in cui Dio conosce molteplici cose, Tommaso anche in questa prima versione riconosce la necessità di rivolgere l'attenzione alla conoscenza umana²¹³. Inizia così ad illustrare la propria teoria della conoscenza, spiegando che la specie intellegibile informa l'intelletto il quale produce un'altra forma intellegibile, e questo accade sia nell'intelletto pratico che nell'intelletto speculativo²¹⁴. Quindi, afferma Tommaso, rispetto agli intellegibili secondi, nel soggetto conoscente, la forma intellegibile è considerata in modo duplice: come una forma con cui si conosce soltanto, e come una forma con cui si conosce e che si conosce contemporaneamente²¹⁵. Se si considera questa duplice forma dal punto di vista del primo intellegibile, nella fattispecie della cosa esteriore che rappresenta il vero e proprio oggetto della conoscenza, in relazione alla prima operazione dell'intelletto (la definizione) tale forma sarà lo strumento con cui l'intelletto conosce, mentre nella seconda operazione (il giudizio), essa corrisponderà all'oggetto della conoscenza nel momento in cui l'intelletto ritorna su se stesso²¹⁶.

Il testo di Tommaso appare nel complesso piuttosto complicato. La teoria di questa

213 Tommaso d'Aquino, *Appendix*, I 53, 20*: «Ut igitur intelligi possit quo modo Deus absque sui intellectus compositione multitudinem cognoscat, oportet paulisper descendere ad nostram cognitionem, ut ex his quae circa nos sunt ad divini intellectus cognitionem aliquantulum pertigamus».

214 *Ibid.*: «Ex hac autem specie intelligibili qua primo intellectus informatur, procedit, componendo vel dividendo vel quaecumque conferendo, ad inveniendum aliquam formam intelligibilem quae dicitur per intellectum formata».

215 *Ibid.*: «Sic igitur respectu secundum cognitorum in intelligente duplex intelligibilis forma consideratur, una qua intelligit tantum, utpote per eam intelligendum formata, alia qua intelligit et quae intelligitur simul, utpote per intellectum formata et intellectum rei exteriori conformans».

216 *Ibid.*: «Respectu vero primorum intellectuum est una tantum forma qua intelligitur, quae non habet se ut quo intelligitur in prima intellectus operatione, sed in secunda per quam intellectus supra seipsum redit, se habet etiam quod intelligitur». Con il minuscolo corsivo si indicano le parole cancellate dopo la prima stesura del testo.

duplice forma sembra non essere ancora ben sistematizzata, l'impressione generale che la lettura di questo testo fornisce è quello di una ricerca in corso: sembra di trovarsi di fronte ad un autore che non espone la sua teoria ma che tenta di elaborarne una. La teoria del doppio significato della forma non è una teoria del tutto nuova. Egli la espone già nel *De veritate*, nella questione precedente a quella del *verbum mentis* in cui si occupa della conoscenza divina e in particolare del problema delle idee in Dio. Nell'articolo 2 della questione 3 del *De veritate* Tommaso risponde al quesito *utrum sit ponere plures ideas*, mostrando il modo in cui la pluralità di idee deve essere considerata. Egli riporta la teoria secondo la quale la forma può trovarsi nell'intelletto in due modi diversi. La forma in un modo può essere considerata il principio dell'atto conoscitivo, mentre in un secondo modo è il termine dell'atto conoscitivo²¹⁷. Con una terminologia diversa Tommaso ripropone la distinzione tra la specie intellegibile (principio del processo conoscitivo) e il *verbum* (termine del processo). Tommaso riconosce che questa forma si produce nello stesso modo in cui l'artigiano pensando inventa la forma della casa che dovrà costruire. Tommaso usa il verbo *excogitare* per indicare l'atto di produzione della forma della casa, il significato di tale verbo non sembra essere lontano dal significato del verbo italiano “escogitare”. Questo termine significa trovare qualcosa, nella fattispecie una forma, pensando intensamente, inventare; è la modalità con cui l'uomo produce attraverso l'azione di pensiero contenuti mentali concettuali. Pensando, l'artigiano tira fuori dalla propria mente il progetto della casa che costruirà. Allo stesso modo questa forma intesa nel secondo modo viene “tirata fuori” dall'intelletto attivato dalla specie intellegibile. Così, come l'artigiano pensando ha in mente la forma della casa che dovrà costruire, allo stesso modo l'intelletto portato all'atto pensa intensamente e produce, “escogita” una forma che rimanda ad una cosa esterna. Tommaso considera la forma intesa nel primo modo (cioè la specie intellegibile) come il *primum quo intelligitur*, mentre egli considera la *forma excogitata quasi secundum quo intelligitur*²¹⁸. La forma *excogitata* si presenta dunque

217 Tommaso d'Aquino, *De veritate*, q. 3, a. 2, 104, 159-170 : «Forma enim in intellectu dupliciter esse potest. Uno modo ita quod sit principium actus intelligendi, sicut forma, quae est intelligentis in quantum est intelligens; et haec est similitudo intellecti in ipso. Alio modo ita quod sit terminus actus intelligendi, sicut artifex intelligendo excogitat formam domus; et cum illa forma sit excogitata per actum intelligendi, et quasi per actum effecta, non potest esse principium actus intelligendi, ut sit primum quo intelligatur; sed magis se habet ut intellectum, quo intelligens aliquid operatur».

218 Tommaso d'Aquino, *De veritate*, q. 3, a. 2, 104, 170-183: « [...] nihilominus tamen est forma

contemporaneamente come uno strumento conoscitivo e come un oggetto di conoscenza²¹⁹. È, in effetti, sia ciò con cui si conosce, sia ciò che si conosce. Questa duplicità tuttavia appare piuttosto inusuale e non poco problematica. Da un lato perché se il *verbum* è sia strumento conoscitivo che oggetto conosciuto risulta molto simile alla specie e l'impiego di entrambe le forme diventa quasi superfluo; dall'altro perché si crea una sorta di circolarità nella nozione stessa di *verbum*.

Tommaso giustifica con questa argomentazione la pluralità di idee in Dio, cercando di mostrare che una pluralità di idee in Dio è ammessa dal fatto che le creature e le cose create da Dio imitano l'essenza divina in modo proporzionalmente diverso²²⁰.

In questa prima redazione appare evidente che Tommaso, considerando la forma sia strumento conoscitivo che oggetto conosciuto, cerca di mostrare che in Dio c'è una totale unità e le distinzioni che emergono sono solo distinzioni di ragione. Come abbiamo visto nella redazione definitiva, Tommaso abbandona il riferimento a questa teoria della forma intesa in due modi, e distingue nettamente la specie intellegibile dalla *forma excogitata* che viene chiamata *intentio intellecta* e che sarà esplicitamente identificata con il *verbum*. Dal punto di vista più strettamente filosofico, nella prima redazione, Tommaso enfatizza il ruolo del *verbum* non solo come termine del processo conoscitivo, ma anche come strumento per mezzo del quale conoscere la cosa²²¹. Dai due testi analizzati emerge la tesi secondo la quale l'intelletto portato all'atto per mezzo

praedicta secundum quo intelligitur: quia per formam excogitatum artifex intelligit quid operandum sit; sicut etiam in intellectu speculativo videmus quod species, qua intellectus informatur ut intelligat actu, est primum quo intelligitur; ex hoc autem quod est effectus in actu, per talem formam operari iam potest formando quidditates rerum et componendo et dividendo; unde ipsa quidditas formata in intellectu, vel etiam compositio et divisio, est quoddam operatum ipsius, per quod tamen intellectus venit in cognitionem rei exterioris; et sic est quasi secundum quo intelligitur».

219 Non può non tornare alla mente proprio la critica di Marston al *verbum mentis*, presentata nel capitolo precedente. Il francescano criticava la nozione di *verbum* elaborata da Tommaso d'Aquino sostenendo che il verbo poteva essere considerato termine della prima operazione dell'intelletto ma principio della seconda. Inoltre, anche questa distinzione di una duplice forma rimanda in qualche modo alle due operazioni dell'intelletto distinte da Marston.

220 Tommaso d'Aquino, *De veritate*, q. 3, a. 2, 104-105, 204-219: «Res autem creatae non perfecte imitantur divinam essentiam; unde essentia non accipitur absolute ab intellectu divino ut idea rerum, sed cum proportionem creaturae fiendae ad ipsam divinam essentiam, secundum quod deficit ab ea, vel imitatur ipsam. Diversae autem res diversimode ipsam imitantur; et unaquaeque secundum proprium modum suum, cum unicuique sit esse distinctum ab altera; et ideo ipsa divina essentia, cointellectis diversis proportionibus rerum ad eam, est idea uniuscuiusque rei. Unde, cum sint diversae rerum proportionem, necesse est plures esse ideas; et est quidem una omnium ex parte essentiae; sed pluralitas invenitur ex parte diversarum proportionum creaturarum ad ipsam».

221 Quindi in senso lato come principio della conoscenza, esattamente l'aspetto che viene criticato da Marston.

della specie intellegibile produce una forma che rappresenta il termine del processo conoscitivo e che possiede un contenuto concettuale specifico poiché per mezzo di tale forma l'intelletto giunge a conoscere la cosa esteriore. Tale aspetto, accennato nel *De veritate*²²² (Tommaso definisce la *forma excogitata quasi secundum quo intelligitur*), viene enfatizzato maggiormente nella *Summa* in cui si definisce tale forma *qua intelligit et quae intelligitur simul*, puntando l'attenzione sul fatto che tale forma è uno strumento con cui si conosce. Nella seconda redazione, Tommaso sembra compiere una scelta di campo; infatti, abbandona definitivamente l'espressione *forma excogitata*, che riportava la conoscenza nell'ambito della discorsività, per sostituirla con la nozione di *intentio*. Mentre la *forma excogitata* rappresenta il risultato di un processo eminentemente discorsivo, il nuovo concetto è legato all'immediatezza di un atto conoscitivo, di un intelletto che, informato dalla *species* della cosa, forma direttamente l'*intentio* della cosa conosciuta²²³.

Tommaso continua con il riferimento all'*intentio* anche al capitolo 11 del libro IV della *Summa contra Gentiles* in cui viene resa esplicita l'identità fra il *verbum mentis* e l'*intentio intellecta*. Come è stato accennato precedentemente, Tommaso redige questo capitolo tra il 1264 e il 1265, contemporaneamente alla revisione del capitolo 53. Il capitolo 11 tratta del modo in cui deve essere considerata la generazione divina rispetto a ciò che viene detto nelle Scritture²²⁴ e si apre con un *excursus* attraverso le varie forme di emanazione che sono rintracciabili in natura a partire dagli organismi più semplici (le piante), passando per l'anima sensitiva, l'intelletto umano, l'intelletto angelico e infine Dio, il grado più perfetto della vita. Dopo aver presentato i vari tipi di generazione propri del mondo naturale, Tommaso riconosce che a Dio si addice una generazione di tipo intellettuale. A partire dal caso dell'intelletto umano, Tommaso si riferisce al prodotto dell'emanazione come all'*intentio intellecta*, riconoscendo che mentre nel caso dell'intelletto umano e di quello angelico essa ha una sostanza diversa dall'intelletto che la produce, nel caso di Dio l'*intentio* è la stessa essenza divina²²⁵. È nel contesto della

222 Il termine *forma excogitata* compare nel *De veritate*, q. 3, a. 2, 104, 166.

223 Goris, *Free creatures of an eternal God*, 176-177.

224 Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles* IV, c. 11, 32: «Quomodo accipienda sit generatio in divinis et quae de filio dei dicuntur in Scripturis».

225 *Ibid.*: «Est igitur supremus et perfectus gradus vitae qui est secundum intellectum: nam intellectus in seipsum reflectitur, et seipsum intelligere potest. Sed et in intellectuali vita diversi gradus inveniuntur. Nam intellectus humanus, etsi seipsum cognoscere possit, tamen primum suae cognitionis initium ab

spiegazione della natura dell'*intentio* che Tommaso introduce la teoria del *verbum mentis*.

Dico autem intensionem intellectam id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quae quidem in nobis neque est ipsa res quae intelligitur; neque est ipsa substantia intellectus; sed est quaedam similitudo concepta in intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant; unde et ipsa intentio verbum interius nominatur, quod est exteriori verbo significatum. Et quidem quod praedicta intentio non sit in nobis res intellecta, inde apparet quod aliud est intelligere rem, et aliud est intelligere ipsam intensionem intellectam, quod intellectus facit dum super suum opus reflectitur: unde et aliae scientiae sunt de rebus, et aliae de intensionibus intellectis. Quod autem intentio intellecta non sit ipse intellectus in nobis, ex hoc patet quod esse intensionis intellectae in ipso intelligi consistit: non autem esse intellectus nostri, cuius esse non est suum intelligere.²²⁶

L'*intentio* è ciò che l'intelletto conosce e concepisce in sé della cosa conosciuta²²⁷. Tale *intentio* non corrisponde né alla cosa conosciuta in quanto tale, né alla sostanza dell'intelletto, ma, come Tommaso aveva già sostenuto nel capitolo 53, l'*intentio* è la *similitudo* della cosa conosciuta. Tale immagine è prodotta (concepita) nell'intelletto e rappresenta la cosa così come l'intelletto la conosce, secondo il suo proprio modo di conoscere. Inoltre tale *similitudo*, come Tommaso aveva già ribadito nel *De veritate*, viene significata dalle *voces exteriores* e per questo è chiamata *verbum mentis*. Tommaso prosegue riconoscendo che c'è una differenza fondamentale tra la cosa e l'*intentio* della cosa e che conoscere la cosa è qualcosa di essenzialmente diverso dal conoscere l'*intentio intellecta*. L'intelletto, infatti, conosce l'*intentio intellecta* quando riflette sul suo lavoro.

In questo passo, Tommaso sviluppa il tema della *reflexio*, già accennato nel

extrinseco sumit: quia non est intelligere sine phantasmate, ut ex superioribus patet. Perfectior igitur est intellectualis vita in Angelis, in quibus intellectus ad sui cognitionem non procedit ex aliquo exteriori, sed per se cognoscit seipsum. Nondum tamen ad ultimam perfectionem vita ipsorum pertingit: quia, licet intentio intellecta sit eis omnino intrinseca, non tamen ipsa intentio intellecta est eorum substantia; quia non est idem in eis intelligere et esse, ut ex superioribus patet. Ultima igitur perfectio vitae competit Deo, in quo non est aliud intelligere et aliud esse, ut supra ostensum est, et ita oportet quod intentio intellecta in Deo sit ipsa divina essentia».

²²⁶ *Ibid.*

²²⁷ Come è emerso anche dalla redazione finale del capitolo 53, Tommaso considera l'*intentio* come ciò che il soggetto conoscente può conoscere delle cose esterne, e non, come nella prima redazione del c. 53, lo strumento con cui giungere alle cose esteriori.

Commento alle Sentenze, che rappresenterebbe la modalità privilegiata dell'intelletto di riferirsi ai concetti. Sappiamo che per Tommaso, come per Aristotele, la conoscenza intellettuale delle realtà esterne è come un fuoriuscire da se stesso dell'intelletto, allora nel momento in cui l'intelletto si occupa dei concetti che sono dentro di sé, si volgerà al suo interno attraverso una *re-flexio*, una sorta di ripiegamento o rivolgimento dell'intelletto in se stesso. Nella *Summa* non si è ancora giunti ad una vera e propria teorizzazione di questo aspetto, ma è importante sottolineare che Tommaso lo tiene presente.²²⁸ Tuttavia, egli qui non intende dire che il *verbum* viene prodotto per mezzo di una riflessione dell'intelletto su se stesso, ma fa riferimento a due diverse modalità di conoscenza, la modalità della conoscenza intellettuale in cui l'intelletto conosce perché produce l'*intentio intellecta*, e un'altra modalità che avviene quando l'intelletto cerca di conoscere le proprie modalità conoscitive. In questo senso, allora, quando l'intelletto riflette su se stesso conosce l'*intentio intellecta*, ma essa non viene prodotta per mezzo di un atto riflessivo. Subito dopo Tommaso distingue l'*intentio* dall'intelletto che la produce per poi riconoscere che in Dio questo non accade, cioè non si dà questa distinzione. È probabile, perciò, che il riferimento alla riflessione vada inteso come spiegazione della distinzione tra la cosa conosciuta al di fuori di noi e l'*intentio intellecta*. Tommaso sta distinguendo l'*intentio* da altri elementi che prendono parte al processo conoscitivo: da un lato la cosa conosciuta che si trova nel mondo esterno ed è per questo ontologicamente diversa dall'immagine che si forma di essa l'intelletto, dall'altra lo stesso intelletto conoscente che è numericamente diverso dall'*intentio intellecta* che produce. Dopo il passo citato, infatti, Tommaso afferma: «Cum ergo in Deo sit idem esse et intelligere, intentio intellecta in ipso est ipse eius intellectus. Et quia intellectus in eo est res intellecta, intelligendo enim se intelligit omnia alia, ut in primo ostensum est; relinquatur quod in Deo intelligente seipsum sit idem intellectus, et res quae intelligitur, et intentio intellecta»²²⁹. Tommaso riferendosi all'*intentio* divina, e presupponendo l'identità tra *esse* e *intelligere* sostiene che Dio conosce per essenza e che in Dio c'è una corrispondenza tra l'intelletto e il *verbum*²³⁰. Viene ribadito più volte

228 Nel capitolo IV della dissertazione si tratterà direttamente il tema della riflessione e il suo ruolo nella produzione del *verbum* e più in generale il valore che l'Aquinate vi attribuisce nella sua teoria della conoscenza.

229 Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles* IV, c. 11, 33.

230 *Ibid.*: «Manifestum est enim ex his quae in primo declarata sunt, quod Deus seipsum intelligit. Omne

il fatto che il *verbum* di Dio corrisponde non solo all'intelletto divino, ma anche alla stessa attività conoscitiva e, a differenza di quello divino, il *verbum* umano non è la cosa stessa ma un'immagine di essa.

Tommaso sembra ora possedere gli strumenti necessari per risolvere il quesito posto all'inizio del capitolo. Egli elenca tutti i tipi di generazione presentati in precedenza e spiega via via le ragioni per cui tali modi di generazione non possono essere considerati il modo in cui il Figlio è generato dal Padre. Tommaso conclude affermando che «generatio divina secundum intellectualem emanationem sit intelligenda»²³¹. Attraverso un confronto continuo tra il *verbum mentis* umano e il *verbum* divino Tommaso illustra la generazione del Figlio e, identificando completamente il *verbum* divino con il Figlio, si occupa di spiegare i vari modi in cui si fa riferimento al Figlio nelle Scritture. Il soggetto conoscente conosce l'*intentio intellecta*, cioè il *verbum*. In Dio, il *verbum* (o *intentio*) è considerato da Tommaso quasi come l'intelletto divino: per questo nel *Vangelo di Giovanni* si dice che *verbum erat apud Deum*²³². L'intelletto divino inoltre è sempre in atto a differenza del nostro intelletto, che produce il *verbum* quando passa all'atto. Il verbo divino non è soggetto alla temporalità dovuta al passaggio dalla potenza all'atto perciò Giovanni dice *In principio erat verbum*²³³. Inoltre, continua Tommaso, in Dio c'è perfetta corrispondenza fra *esse* e *intelligere* perciò l'*intentio* in Dio è vero Dio, a differenza di quanto accade nell'uomo, per il quale l'*homo intellectus* non è vero uomo. Per questa ragione, spiega Tommaso, Giovanni scrive nell'*incipit* del *Vangelo Deus erat verbum*²³⁴. Tommaso conclude identificando il *verbum* con il Figlio,

autem intellectum, in quantum intellectum, oportet esse in intelligente: significat enim ipsum intelligere apprehensionem eius quod intelligitur per intellectum; unde etiam intellectus noster, seipsum intelligens, est in seipso, non solum ut idem sibi per essentiam, sed etiam ut a se apprehensum intelligendo. Oportet igitur quod Deus in seipso sit ut intellectum in intelligente. Intellectum autem in intelligente est intentio intellecta et verbum. Est igitur in Deo intelligente seipsum verbum Dei quasi Deus intellectus: sicut verbum lapidis in intellectu est lapis intellectus. Hinc est quod Ioan. 1-1 dicitur: *verbum erat apud Deum*».

231 *Ibid.*

232 *Ibid.*: «Intellectum autem in intelligente est intentio intellecta et verbum. Est igitur in Deo intelligente seipsum verbum Dei quasi Deus intellectus: sicut verbum lapidis in intellectu est lapis intellectus. Hinc est quod Ioan. 1-1 dicitur: *verbum erat apud Deum*».

233 *Ibid.*: «Quia vero intellectus divinus non exit de potentia in actum, sed semper est actu existens, ut in primo probatum est; ex necessitate oportet quod semper seipsum intellexerit. Ex hoc autem quod se intelligit, oportet quod verbum ipsius in ipso sit, ut ostensum est. Necesse est igitur semper verbum eius in Deo extitisse. Est igitur coaeternum Deo verbum ipsius, nec accedit ei ex tempore, sicut intellectui nostro accedit ex tempore verbum interius conceptum, quod est intentio intellecta. Hinc est quod Ioan. 1-1 dicitur: *in principio erat verbum*».

234 *Ibid.*: «Verbum enim hominis non posset dici simpliciter et absolute homo, sed secundum quid,

affermando che «remanet sola distinctio relationis, prout verbum refertur ad concipientem ut a quo est». Ora riprendendo le parole dell'Evangelista, e con il riferimento alla propria teoria del *verbum mentis*, Tommaso cerca di spiegare questa distinzione tra Dio e il *verbum*. Riferendosi al *verbum interius* e affermando che esso è *exemplar* e *imago* dell'intelletto che lo produce, Tommaso riconosce che anche il *verbum* di Dio è *exemplar* e *imago*²³⁵. Tommaso specifica che l'*imago* è qualcosa di duplice: c'è, infatti, un'immagine che non comunica in natura con ciò di cui è immagine, come, per esempio, una statua che è l'immagine di un uomo ma non è un uomo; mentre c'è un secondo tipo di immagine, sottolinea Tommaso, che possiede la stessa natura di ciò di cui è immagine, come, per esempio, il figlio è immagine del padre. Allora conclude Tommaso il *verbum* di Dio può essere considerato il Figlio²³⁶.

Ci sono due aspetti della trattazione di Tommaso che vale la pena sottolineare. In primo luogo Tommaso sente la necessità a questo punto della trattazione di specificare, argomentando razionalmente, che in Dio il *verbum* è il Figlio. Inoltre, è interessante che lo dimostri proprio in questo punto. Avrebbe potuto semplicemente dimostrarlo all'inizio della trattazione, facendo presente che ogni qualvolta parlava di *verbum* in Dio faceva riferimento alla seconda persona della Trinità, ma non lo ha fatto, e questo perché per Tommaso il *verbum* non è solo ed esclusivamente la seconda persona della Trinità. Sussiste ancora, infatti, una forte ambiguità nell'uso del termine *verbum*, dal momento che la sua teoria del *verbum mentis* suggerisce anche l'accezione essenziale. Del resto lo stesso Tommaso era consapevole di tale ambiguità. Il fatto che la teoria del *verbum mentis* ammetta due accezioni del termine *verbum* in Dio, porta costantemente a

scilicet homo intellectus: unde haec falsa esset, homo est verbum; sed haec vera potest esse, homo intellectus est verbum. Cum ergo dicitur, *Deus erat verbum*, ostenditur verbum divinum non solum esse intentionem intellectam, sicut verbum nostrum; sed etiam rem in natura existentem et subsistentem. Deus enim verus res subsistens est: cum maxime sit per se ens».

235 *Ibid.*: «Oportet igitur quod verbum Dei comparetur ad res alias intellectas a Deo sicut exemplar; et ad ipsum Deum, cuius est verbum, sicut eius imago. Hinc est quod de verbo Dei dicitur, Coloss. 1-15, quod est *imago invisibilis Dei*».

236 *Ibid.*: «Imago autem alicuius rei est duplex. Est enim aliqua imago quae non communicat in natura cum eo cuius est imago: sive sit imago eius quantum ad exteriora accidentia, sicut statua aenea est imago hominis, nec tamen est homo; sive sit imago quantum ad substantiam rei; ratio enim hominis in intellectu non est homo, nam, ut philosophus dicit, lapis non est in anima sed species lapidis. Imago autem alicuius rei quae eandem naturam habet cum re cuius est imago, est sicut filius regis, in quo imago patris apparet et est eiusdem naturae cum ipso. Ostensum est autem quod verbum Dei est imago dicentis quantum ad ipsam eius essentiam; et quod in eadem natura cum dicente communicat. Relinquitur igitur quod verbum Dei non solum sit imago, sed etiam filius».

chiedersi a quale accezione si faccia riferimento quando si impiega questo termine. È per questo che Tommaso a questo punto della trattazione sente il bisogno non solo di specificare, ma anche di dimostrare attraverso un'argomentazione razionale che il termine *verbum* corrisponde al Figlio, cioè alla seconda persona della Trinità.

Tommaso conclude il capitolo dimostrando che il *verbum* è “concepito” e “partorito” dal Padre (*conceptus* e *partus*), richiamando due aspetti fondamentali della generazione umana, e dimostra che è possibile considerare il *verbum* in questo modo dal momento che la generazione del Figlio avviene per via di intellesione. Dunque, anche se con un significato del tutto diverso rispetto a quello che assumono i termini *conceptus* e *partus* nella generazione animale è comunque possibile attribuirli alla generazione del Figlio. Tommaso compie questa precisazione per giustificare specifici passi delle Scritture²³⁷.

Quindi, in generale, in relazione alla tesi della duplice accezione, in tutta la trattazione sembra permanere una certa ambiguità. Tommaso non tratta in maniera esplicita il tema della duplice accezione del termine *verbum*, di conseguenza si può supporre che egli stia elaborando quella tesi che si vedrà espressa nel *De potentia*, in cui egli accetta solo l'accezione personale, negando del tutto quella essenziale. Inoltre, Tommaso non ribadisce mai nella *Summa contra Gentiles* quei caratteri con cui aveva sostenuto l'accezione personale del *verbum* nel *De veritate*, cioè il fatto che il *verbum* sia espresso da qualcos'altro, anche se sottolinea che il *verbum* nell'uomo è distinto dalla cosa conosciuta e dall'intelletto che lo produce²³⁸. E del resto, prima di dimostrare specificamente che il *verbum* è il figlio, Tommaso impiega esclusivamente quei caratteri che aveva utilizzato per esprimere la possibilità di una accezione essenziale del termine *verbum* in Dio, cioè il fatto che il *verbum* sia il concetto dell'intelletto. È evidente che il capitolo appena analizzato tratta del *verbum* in quanto figlio, poiché si occupa

237 *Ibid.*: «Considerandum est etiam quod id quod generatur, quandiu in generante manet, dicitur esse conceptum. Verbum autem Dei ita est a Deo genitum quod tamen ab ipso non recedit, sed in eo manet, ut ex superioribus patet. Recte ergo verbum Dei potest dici a Deo conceptum. Hinc est quod Proverb. 8-24, Dei sapientia dicit: *nondum erant abyssi, et ego iam concepta eram* Idem est ergo in generatione verbi Dei et conceptio et partus. Et ideo, postquam ex ore sapientiae dictum est, *ego iam concepta eram*, post pauca subditur: *ante colles ego parturiebar*».

238 Credo si debba ritenere, tuttavia, che in questo testo, Tommaso non intenda affermare che intelletto e *verbum* sono distinti realmente, quanto più che sono distinti numericamente, il che non impedisce che tra loro sussista una relazione di ragione. Ciò è in linea con le argomentazioni impiegate in questo testo per dimostrare che in Dio il *verbum* è il Figlio.

precisamente della *generatio in divinis*, tuttavia rimane una certa ambiguità rispetto alla spiegazione che Tommaso fornisce nel *De veritate*. Del resto, lo stesso Tommaso non aveva affermato nelle questioni disputate che il *verbum* può essere considerato essenziale quando fa riferimento al fatto che Dio conosce se stesso; ma questo non è ciò di cui Tommaso discute proprio in questo capitolo della *Summa*?

Tommaso non tratta direttamente del tema della duplice accezione del *verbum*, ma si comprende che esso rappresenta un aspetto presente e forse problematico nella sua dottrina. A causa della sua teoria del *verbum mentis* e dell'enfasi che Tommaso pone sull'aspetto della concettualità del *verbum*, è evidente che questo tema entra in gioco nella sua trattazione. La *Summa* si pone come testo di passaggio da una prospettiva in cui le due accezioni venivano accettate (e l'accezione essenziale non viene considerata particolarmente problematica) ad una prospettiva in cui viene negata fortemente l'accezione essenziale del termine *verbum* in Dio, e sostenuta solo quella personale.

Nelle opere successive alla *Summa*, Tommaso cercherà di elaborare una teoria del *verbum mentis* che, nell'analogia con il Verbo divino, suggerisca solo l'accezione personale in Dio e non lasci spazio all'accezione essenziale di tale nome.

b) *De potentia*

Le *Questiones disputatae de potentia*²³⁹ risalgono al periodo del soggiorno romano di Tommaso²⁴⁰. Gli studiosi ritengono che gli 83 articoli che costituiscono l'opera siano stati disputati durante i tre anni di insegnamento che Tommaso tenne a Roma, assieme ad altre due serie di questioni: *De Anima* e *De spiritualibus creaturis* formate rispettivamente da 21 e da 11 articoli. È probabile che Tommaso abbia mantenuto il metodo di insegnamento messo in pratica a Parigi, cioè il commento corsivo di un libro della Scrittura e le questioni disputate, ma è probabile che abbia rallentato il ritmo di lavoro per adattarsi alle capacità intellettuali dei frati della provincia molto meno preparati²⁴¹.

239 Tommaso d'Aquino, *Questiones disputatae de potentia*, Marietti, Roma 1965.

240 Dopo il suo ritorno in Italia e il suo temporaneo soggiorno presso il suo convento di origine a Napoli, l'8 settembre 1265, il capitolo provinciale tenutosi ad Anagni stabiliva che Tommaso dovesse stabilirsi a Roma e fondarvi uno *studium* per la formazione di frati che erano scelti da tutta la provincia. Cfr. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, 207.

241 Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, 234.

Anche in quest'opera, è possibile individuare alcuni luoghi in cui Tommaso parla espressamente del *verbum mentis*. Tommaso in quest'opera fornisce una chiara indicazione metodologica che permette di spiegare i riferimenti alla psicologia e alla teoria della conoscenza umane quando tratta di Dio.

Quod licet ratio naturalis possit pervenire ad ostendendum quod Deus sit intellectus, modum tamen intelligendi non potest invenire sufficienter. Sicut enim de Deo scire possumus quod est, sed non quid est; ita de Deo scire possumus quod intelligit, sed non quo modo intelligit. Habere autem conceptionem verbi in intelligendo, pertinet ad modum intelligendi: unde ratio haec sufficienter probare non potest; sed ex eo quod est in nobis aliquantulum per simile coniecturare.²⁴²

Attraverso il paragone tra conoscenza divina e conoscenza umana è possibile muovere delle ipotesi e delle congetture riguardo a ciò che di Dio l'uomo non può conoscere.

Nella seconda questione disputata Tommaso si occupa della potenza generativa in Dio e, elencando i diversi tipi di comunicazione, giunge ad analizzare quel tipo di comunicazione che non ha bisogno di alcun supporto materiale per attuarsi, affrontando il caso in cui Dio comunica se stesso. Dal momento che la comunicazione divina è di natura spirituale e si spiega meglio con esempi spirituali, Tommaso fa riferimento all'operazione intellettuale per illustrare la comunicazione divina²⁴³. Ancora una volta, il riferimento all'intelletto umano serve ad instaurare un paragone con quello divino, valutando le analogie e le differenze. Tommaso fa riferimento al *verbum intellectus*:

Cum enim alicuius rei extra animam per se subsistentis noster intellectus concipit quidditatem, fit quaedam communicatio rei quae per se existit, prout a re exteriori intellectus noster eius formam aliquo modo recipit; quae quidem forma intelligibilis, in intellectu nostro existens, aliquo modo a re exteriori progreditur. Sed quia res exterior diversa a natura intelligentis est;

242 Tommaso d'Aquino, *De potentia*, q. 8, a. 1, 216.

243 Tommaso d'Aquino, *De potentia*, q. 2, a. 1, 25: «Huius autem communicationis exemplum in operatione intellectus congruentissime invenitur. Nam ipsa divina natura spiritualis est, unde per exempla spiritualia melius manifestatur».

aliud est esse formae intellectus comprehensae, et rei per se subsistentis. Cum vero intellectus noster sui ipsius quidditatem concipit, utrumque servatur: quia videlicet et ipsa forma intellecta ab intelligente in intellectum aliquo modo progreditur cum intellectus eam format; et unitas quaedam servatur inter formam conceptam quae progreditur et rem unde progreditur, quia utrumque habet intelligibile esse, nam unum est intellectus, et aliud est intelligibilis forma, quae dicitur verbum intellectus. Quia tamen intellectus noster non est secundum suam essentiam in actu perfecto intellectualitatis, nec idem est intellectus hominis quod humana natura; sequitur quod verbum praedictum etsi sit in intellectu, et ei quodammodo conforme, non tamen sit idem quod ipsa essentia intellectus, sed eius expressa similitudo.²⁴⁴

In questo passo Tommaso presenta due modalità diverse di conoscere, ovvero la conoscenza di sé e la conoscenza di altro da sé. Egli identifica il *verbum* con la *forma intelligibilis*. Tale forma è una *similitudo* espressa della cosa conosciuta. Tommaso impiega il termine “forma” perché essa rappresenta la natura della cosa, la sua *quidditas*. Il domenicano, dunque, ribadisce che il *verbum mentis* rappresenta la *quidditas* della cosa conosciuta.

L'Aquinate si occupa della parola interiore in maniera più approfondita nelle questioni 8 e 9. Nella questione 8, che determina il tipo di relazioni esistenti in Dio, Tommaso si chiede se in Dio esistano relazioni reali o relazioni di ragione, e nello specifico intende dimostrare che le relazioni designate dai nomi “padre” e “figlio” sono relazioni reali. Egli giunge a considerare che in Dio le relazioni reali sono quelle prodotte da azioni che rimangono nel soggetto agente. In Dio tali azioni sono il conoscere e il volere²⁴⁵. Tommaso intraprende un'ampia digressione sulle modalità della conoscenza umana per comprendere ciò che accade nell'intelletto divino e per spiegare, in opposizione con la condizione dell'intelletto umano, la coincidenza di *esse* e *intelligere* in Dio:

Intelligens autem in intelligendo ad quatuor potest habere ordinem: scilicet ad rem quae intelligitur, ad speciem intelligibilem, qua fit intellectus in actu, ad

244 Tommaso d'Aquino, *De potentia*, q. 2, a. 1, 25-26.

245 Tommaso d'Aquino, *De potentia*, q. 8, a. 1, 215: «Relinquitur ergo quod consequatur relatio realis in Deo actionem manentem in agente: cuiusmodi actiones sunt intelligere et velle in Deo».

suum intelligere, et ad conceptionem intellectus. Quae quidem conceptio a tribus praedictis differt. A re quidem intellecta, quia res intellecta est interdum extra intellectum, conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu; et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem: propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format ut rem intellectam cognoscat. Differt autem a specie intelligibili: nam species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus, cum omne agens agat secundum quod est in actu; actu autem fit per aliquam formam, quam oportet esse actionis principium. Differt autem ab actione intellectus: quia praedicta conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi quoddam per ipsam constitutum. Intellectus enim sua actione format rei definitionem, vel etiam propositionem affirmativam seu negativam. Haec autem conceptio intellectus in nobis proprie verbum dicitur: hoc enim est quod verbo exteriori significatur: vox enim exterior neque significat ipsum intellectum, neque speciem intelligibilem, neque actum intellectus, sed intellectus conceptionem qua mediante refertur ad rem²⁴⁶

In questo passo Tommaso espone la sua nozione di *verbum mentis* e contemporaneamente fornisce un'idea esaustiva della propria teoria cognitiva. Tommaso confronta il *verbum* con gli altri tre elementi che prendono parte all'atto conoscitivo e ne analizza le differenze. Il *verbum mentis*, infatti, differisce dalla cosa conosciuta per due ragioni. In primo luogo perché la cosa conosciuta si trova fuori dell'intelletto, mentre il *verbum* si trova solo nell'intelletto e in secondo luogo perché l'intelletto produce il *verbum* per conoscere la cosa, quindi il concetto sembra essere un fine. Il concetto, inoltre, differisce dalla specie intelligibile poiché essa è considerata il principio dell'atto intellettivo in quanto porta all'atto l'intelletto; infine, Tommaso riconosce che il *verbum* è diverso anche dall'atto dell'intelletto poiché il concetto è considerato il termine dell'azione cognitiva e tale *verbum* si produce proprio da tale azione dell'intelletto. Questo concetto-*verbum* può corrispondere o alla definizione o alla proposizione affermativa o negativa. Tommaso afferma che tale concetto è detto propriamente verbo ed è ciò che viene significato dalla parola esteriore, dal momento che tale parola non significa né la specie intellegibile né l'azione dell'intelletto, ma il concetto dell'intelletto per mezzo del quale si fa riferimento alla cosa conosciuta. Tommaso arricchisce la sua

246 *Ibid.*

esposizione sul *verbum mentis* fornendo ulteriori caratteristiche:

Huiusmodi ergo conceptio, sive verbum, qua intellectus noster intelligit rem aliam a se, ab alio exoritur, et aliud repraesentat. Oritur quidem ab intellectu per suum actum; est vero similitudo rei intellectae. Cum vero intellectus seipsum intelligit, verbum praedictum, sive conceptio, eiusdem est propago et similitudo, scilicet intellectus seipsum intelligentis. Et hoc ideo contingit, quia effectus similatur causae secundum suam formam: forma autem intellectus est res intellecta. Et ideo verbum quod oritur ab intellectu, est similitudo rei intellectae, sive sit idem quod intellectus, sive aliud. Huiusmodi autem verbum nostri intellectus, est quidem extrinsecum ab esse ipsius intellectus (non enim est de essentia, sed est quasi passio ipsius), non tamen est extrinsecum ab ipso intelligere intellectus, cum ipsum intelligere compleri non possit sine verbo praedicto.²⁴⁷

Tommaso riconosce che il *verbum* è ciò con cui il nostro intelletto conosce la cosa diversa da sé, che è prodotto da qualcosa di diverso da sé e che rappresenta altro da sé, questo perché il *verbum* nasce dall'intelletto per mezzo di un suo proprio atto ed è una *similitudo* della cosa conosciuta.

Nel *De veritate* Tommaso aveva sostenuto che il *verbum mentis* è ciò che è conosciuto e ciò che è espresso da altro. Con questa distinzione Tommaso aveva sostenuto che mentre in noi il *verbum* comporta solo una distinzione di ragione, in Dio (grazie all'identità di *esse* e *intelligere*) comporta una relazione reale e perciò in Dio il *verbum* può essere considerato il Figlio. Ma dal momento che il termine *verbum* può comportare anche una relazione di ragione, come avviene nel caso dell'intelletto umano, anche in Dio può importare una sola relazione di ragione e perciò il nome *verbum* in Dio può avere anche un'accezione essenziale.

In questa questione, invece, Tommaso sembra modificare leggermente la sua prospettiva. Egli, infatti, ricorrendo ai nuovi caratteri attribuiti al *verbum* (*ab alio exoritur, aliud repraesentat, extrinsecum*) si concentra sulla dimostrazione che il *verbum* comporta sempre una relazione reale sia in noi che in Dio, così da dimostrare che il termine *verbum* può essere considerato solo ed esclusivamente un nome personale

²⁴⁷*Ibid.*

di Dio. Per giungere a sostenere questa tesi, l'Aquinate dimostra che, anche quando l'intelletto umano conosce se stesso (il caso in cui è possibile costruire l'analogia con il verbo divino), il *verbum* è prodotto da altro ed è rappresentativo di altro²⁴⁸.

Tommaso espone, dunque, il caso dell'intelletto che conosce se stesso, affermando che quando si produce il *verbum* esso è «eiusdem propago et similitudo, scilicet intellectus seipsum intelligentis»²⁴⁹. In questo caso particolare della conoscenza umana il *verbum* sembra rappresentare l'intelletto che lo produce e non rappresenta dunque altro da sé. Ciò accade perché l'effetto è assimilato alla causa per mezzo della sua forma, e quindi il *verbum* (l'effetto) è simile alla sua causa (l'intelletto) per mezzo della sua forma (cioè per il fatto di essere *similitudo* della cosa conosciuta). Il *verbum*, perciò, è immagine della cosa conosciuta sia che tale cosa corrisponda con l'intelletto sia che sia diversa. Tuttavia, anche nel caso in cui l'intelletto conosce se stesso, il *verbum* umano sarà qualcosa di *extrinsecum* rispetto all'essere dell'intelletto, dal momento che esso non fa parte dell'essenza dell'intelletto ma è un accidente dell'intelletto, tuttavia tale *verbum* non sarà *extrinsecum* rispetto al conoscere dell'intelletto poiché il conoscere non si completa senza il *verbum*. Con il termine *extrinsecum* Tommaso intende affermare che il *verbum* si differenzia dall'intelletto, cioè è altro rispetto all'intelletto, poiché in effetti non è possibile considerare il *verbum* parte dell'essenza dell'intelletto, essendo piuttosto una sua affezione. Qui Tommaso riprende la traduzione del *De interpretatione* di Aristotele fatta da Boezio, in cui i concetti sono considerati *passiones animae*.

Tommaso perciò pone il *verbum* come diverso e distinto dall'intelletto anche nel caso in cui l'intelletto conosce se stesso. Anche in questo caso specifico, dunque, il *verbum* è qualcosa di diverso dall'intelletto che lo produce. Si instaura, perciò, tra intelletto produttore e *verbum* prodotto una relazione reale e non una di ragione.

Tommaso ora passa ad analizzare il conoscere divino in analogia con il conoscere umano sotto l'aspetto della coincidenza tra essere e conoscere:

248 Mentre è facile per l'Aquinate sostenere che quando l'intelletto conosce altro il *verbum* è rappresentativo di altro (la cosa conosciuta) ed è prodotto da altro (l'intelletto), nel caso in cui l'intelletto conosce se stesso, sembra che il *verbum* non sia rappresentativo di altro ma che anzi rappresenti proprio ciò che lo produce. In questo caso, quindi, Tommaso deve dimostrare l'esistenza di una relazione reale, dove sembra esserci solo una relazione di ragione.

249 Tommaso d'Aquino, *De potentia*, q. 8, a. 1, 215.

Si ergo aliquis intellectus sit cuius intelligere sit suum esse, oportebit quod illud verbum non sit extrinsecum ab esse ipsius intellectus, sicut nec ab intelligere. Huiusmodi autem est intellectus divinus: in Deo enim idem est esse et intelligere. Oportet ergo quod eius verbum non sit extra essentiam eius, sed ei coessentiale. Sic ergo in Deo potest inveniri origo alicuius ex aliquo, scilicet verbi et proferentis verbum, unitate essentiae servata.²⁵⁰

In questo caso particolare, in cui c'è identità fra *esse* e *intelligere*, sostiene Tommaso, il *verbum* non sarà estrinseco rispetto all'intelletto che lo produce, ma sarà coessenziale. Tuttavia, grazie alle dimostrazioni precedenti, il *verbum* prodotto sarà comunque realmente distinto dall'intelletto che lo produce. Nella produzione del *verbum* divino Tommaso pone l'elemento dell'origine da altro (il padre), ma allo stesso tempo preserva l'unità dell'essenza. Nel risolvere questa questione, l'Aquinate fornisce due elementi importanti per lo sviluppo della sua teoria del *verbum*. Egli accetta solo l'accezione personale, rifiutando del tutto quella essenziale, e modifica la sua teoria del *verbum mentis* per giustificare tale tesi teologica. Riesce a fare ciò provando che il *verbum* deriva da qualcos'altro e ponendo l'estrinsecità del verbo stesso rispetto all'intelletto che lo produce.

Da questo passo emerge in maniera evidente come l'argomentazione di Tommaso sia tutta volta a eliminare all'interno della sua teoria del *verbum mentis* quelle possibilità residue che in maniera più o meno indiretta avrebbero lasciato spazio all'accezione essenziale in Dio. Tuttavia, nel porre i caratteri decisivi per allontanare ogni possibilità di riconoscere questo tipo di accezione Tommaso non porta argomentazioni razionali, ma si limita a porre tali caratteri come dati indiscutibili. Questa è una prova ulteriore del fatto che la tesi del *verbum mentis* sostenuta da Tommaso suggerisce nelle sue basi costitutive la possibilità di una accezione essenziale.

Nella questione 9 Tommaso si interroga sulla pluralità delle Persone divine. Il *respondeo* si apre con la constatazione che a Dio appartiene ogni perfezione, la cosa più nobile e perfetta che le creature possiedono è il conoscere, quindi a Dio apparterrà il conoscere. Così Tommaso si appresta ad analizzare il conoscere umano, cercando di

250 *Ibid.*

evidenziare le somiglianze e le differenze con la conoscenza di Dio²⁵¹.

Tommaso ripropone i caratteri ormai tipici della sua teoria del *verbum mentis*: afferma che nell'intelletto ciò che è conosciuto per primo e per sé è la *definitio*, o *enunciatio*, che è il concetto dell'intelletto e quindi il *verbum mentis*²⁵². Tale *verbum*, poi, è significato per mezzo della voce; essa, infatti, non significa né l'intelletto né la forma intellegibile²⁵³, né lo stesso conoscere, ma il concetto dell'intelletto per mezzo del quale la cosa viene significata. E questo avviene sia nel caso in cui l'intelletto conosca altro da sé, sia nel caso in cui l'intelletto conosca se stesso. In entrambi i casi, infatti, l'intelletto formerà un concetto esprimibile per mezzo della voce²⁵⁴. A questo punto Tommaso considera per analogia la conoscenza divina: anche in Dio è necessario porre un concetto dell'intelletto. Non è possibile tuttavia, riconosce Tommaso, sapere precisamente come avvenga la conoscenza divina, ma è possibile per lo meno dire che cosa non è (*quid non sit*), attraverso il confronto con l'*intelligere* umano. Tommaso, in un parallelismo con l'intelletto divino, fornisce altri caratteri della parola interiore. L'intelletto umano produce molti *verba* poiché ha bisogno di molteplici atti di conoscere a differenza di Dio che con un unico atto conosce se stesso ed ogni cosa; inoltre, mentre Dio conosce perfettamente, l'uomo conosce in maniera imperfetta sia se stesso che le altre cose, e, infine, nell'uomo l'essere ed il conoscere sono distinti, ma in Dio sono identici. Ancora, il *verbum* umano può essere chiamato figlio e generato solo in senso metaforico, ed esso si distingue dall'intelletto che lo produce in quanto procede da esso,

251 Tommaso d'Aquino, *De potentia*, q. 9, a. 5, 236: «Nihil autem nobilius et perfectius in creaturis invenitur quam intelligere; cuius signum est quod inter ceteras creaturas, intellectuales substantiae sunt nobiliores, et secundum intellectum ad Dei imaginem factae dicuntur. Oportet ergo quod intelligere Deo conveniat et omnia quae sunt de ratione eius, licet alio modo conveniat sibi quam creaturis».

252 Tommaso d'Aquino, *De potentia*, q. 9, a. 5, 236: «Hoc ergo est primo et per se intellectum, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta, sive illud sit definitio, sive enunciatio, secundum quod ponuntur duae operationes intellectus, in III de anima. Hoc autem sic ab intellectu conceptum dicitur verbum interius, hoc enim est quod significatur per vocem; non enim vox exterior significat ipsum intellectum, aut formam ipsius intelligibilem, aut ipsum intelligere, sed conceptum intellectus quo mediante significat rem: ut cum dico, homo vel homo est animal».

253 Con il termine 'forma' Tommaso fa qui riferimento alla *species*. Dopo la prima redazione della *Summa contra Gentiles*, egli riserva tale espressione solo alla *species* e non al *verbum*, preferendo per quest'ultimo l'espressione *intentio*.

254 Tommaso d'Aquino, *De potentia*, q. 9, a. 5, 236: «Et quantum ad hoc non differt utrum intellectus intelligat se, vel intelligat aliud a se. Sicut enim cum intelligit aliud a se, format conceptum illius rei quae voce significatur, ita cum intelligit se ipsum, format conceptum sui, quod voce etiam potest exprimeri».

e ha una natura diversa, mentre in Dio essi coincidono²⁵⁵. Così Tommaso ribadisce e specifica i caratteri fondamentali propri del *verbum mentis* e di quello divino.

In generale in queste questioni disputate, Tommaso modifica nuovamente la sua teoria del *verbum mentis*, per renderla del tutto coerente con le sue nuove acquisizioni in materia di teologia trinitaria. Egli, infatti, nega l'accezione essenziale del termine *verbum* in Dio, affermando che il termine *verbum* importa solo una relazione reale, intendendo così rendere del tutto coerente la sua teoria del *verbum* con le nuove acquisizioni teologiche. Mantenendo, infatti, un nucleo concettuale fondamentale (cioè il fatto che il *verbum* sia concetto, quindi *similitudo* della cosa conosciuta, prodotta al termine del processo conoscitivo) adatta gli altri caratteri al fatto che il *verbum* debba importare solo una relazione reale e non una relazione di ragione. Perciò, sostituisce i caratteri proposti nel *De veritate* (concepito ed espresso da altro), che non negavano del tutto l'accezione essenziale, con due nuovi caratteri che rendono il *verbum* sempre realmente distinto rispetto all'intelletto che lo produce. Ponendo che il *verbum* deriva da altro rispetto a sé, Tommaso pone una differenza reale tra il *verbum* prodotto e l'intelletto produttore, mentre considerando il *verbum* come qualcosa che manifesta altro da sé, salvaguarda il fatto che il *verbum* possa permettere all'intelletto la comprensione degli oggetti reali. Affermando, infatti, che il *verbum* rappresenta altro, Tommaso riconosce che esso può rappresentare le cose conosciute.

Attraverso questi caratteri Tommaso dimostra che, sebbene il *verbum* sia il concetto dell'intelletto, esso è realmente distinto dall'intelletto, e dunque come nome di Dio, importa solo una relazione reale e designa solo la seconda persona della Trinità.

c) *De rationibus fidei* e *Compendium Theologiae*

Queste due opere di cui non si conosce con certezza la datazione, sono collocabili subito dopo la *Summa contra Gentiles* e quindi risalgono al soggiorno romano di Tommaso. Il *De rationibus fidei contra saracenos, graecos et armenos ad Cantorem Antiochenum* è un'operetta indirizzata ad un "cantore d'Antiochia", il quale aveva posto delle domande a Tommaso dopo il suo contatto con degli interlocutori provenienti dal vicino Oriente²⁵⁶. Tommaso in quest'opera si riferisce spesso alla *Summa Contra*

255 Tommaso d'Aquino, *De potentia*, q. 9, a. 5, 238.

256 Torrell, *Initiation*, 182-183. Non è possibile risalire all'identità del personaggio chiamato "Cantore di

Gentiles, per questo si ritiene che il *De rationibus fidei* sia stato redatto subito dopo la conclusione della *Summa*, presumibilmente poco dopo il 1265. In quest'opera Tommaso si occupa del *verbum mentis* nel capitolo 3, quando cerca di spiegare come Cristo possa essere Figlio di Dio, e possa dunque essere generato da Dio alla stregua degli uomini. Ciò, infatti, rappresentava una delle accuse con le quali gli “infedeli”, afferma Tommaso, ridicolizzavano la fede cristiana²⁵⁷. Tommaso risponde a questa accusa mostrando come la generazione del Figlio non sia una generazione carnale ma intellettuale, in quanto è compiuta da una natura spirituale. Una generazione di tal genere avviene anche nell'intelletto umano, perciò sebbene l'intelletto umano sia inferiore rispetto a quello divino, sarà necessario osservare quello umano per comprendere qualcosa di quello di Dio²⁵⁸. Tommaso anche in quest'opuscolo introduce la nozione di *verbum mentis* per chiarire una questione teologica.

Est autem intellectus noster aliquando quidem in potentia intelligens, aliquando vero in actu. Quandocumque autem actu intelligit quoddam intelligibile format quod est quasi quaedam proles ipsius, unde et mentis conceptus nominatur; et hoc quidem est quod exteriori voce significatur, unde sicut vox significans verbum exterius dicitur, ita interior mentis conceptus verbo exteriori significatus dicitur verbum intellectus seu mentis. Hic autem mentis nostrae conceptus non est ipsa mentis nostrae essentia, sed est quoddam accidens ei, quia nec ipsum intelligere nostrum est ipsum esse nostri intellectus, alioquin nunquam intellectus noster esset quin intelligeret actu. Verbum igitur intellectus nostri secundum quandam similitudinem dici potest vel conceptus vel proles, et praecipue cum intellectus noster se ipsum intelligit, in quantum scilicet est quaedam similitudo intellectus procedens ab

Antiochia”. Come nella *Summa contra Gentiles* lo scopo dell'opera è di difendere la fede e mostrare con la ragione la sua validità.

257 Tommaso d'Aquino, *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omni iussu Leonis XIII. P. M. edita De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum*, t. 40 B, cura et studiorum fratrum predicatorum, Sancta Sabina, Roma 1968, c. 3, 58, 1-6: «Primum igitur considerandum est derisibilem esse irrisionem qua nos irridet, quod ponimus Christum filium Dei, quasi Deus uxorem habuerit. Cum enim sint carnales, non possunt nisi ea quae sunt carnis et sanguinis cogitare».

258 Tommaso d'Aquino, *De rationibus fidei*, c. 3, 58, 7-23: «Quilibet autem sapiens considerare potest, quod non est idem modus generationis in omnibus rebus, sed in unaquaque re invenitur generatio secundum proprietatem suae naturae. [...]Deus autem non est carnalis naturae, ut feminam requirat, cui commisceatur ad prolis generationem, sed est spiritualis sive intellectualis naturae, immo magis supra omnem intellectum. Est igitur in eo generatio accipienda secundum quod convenit intellectuali naturae. Et quamvis intellectus noster ab intellectu divino deficiat, non possumus tamen aliter loqui de intellectu divino nisi secundum similitudinem eorum quae in intellectu nostro invenimus».

eius intellectuali virtute, sicut et filius habet similitudinem patris procedens ab eius generativa virtute. Non tamen proprie verbum nostri intellectus potest dici proles vel filius, quia non est eiusdem naturae cuius est intellectus noster; non autem omne quod procedit ab aliquo, etiam si sit simile ei, dicitur filius, alioquin imago sui quam aliquis pingit proprie filius diceretur: sed ad hoc quod sit filius requiritur quod procedens et similitudinem habeat eius a quo procedit et sit eiusdem naturae cum ipso.²⁵⁹

Tommaso sostiene che quando il nostro intelletto conosce in atto, forma qualcosa di intellegibile che è denominato concetto dell'intelletto, e che sembra essere come una sua prole. Il concetto è ciò che dà significato alla parola esteriore, ed è chiamato *verbum intellectus* oppure *verbum mentis*. Anche in quest'opera Tommaso tratta del verbo secondo una sorta di schema prestabilito: parte dal nostro intelletto che conosce, si concentra sul prodotto di questo processo conoscitivo, che qui definisce *conceptus mentis*, per poi mostrare che quest'ultimo è proprio la nostra parola interiore. Il fatto che, ormai con una certa continuità, Tommaso parli di questa nozione secondo quello che appare ormai come una sorta di metodo, potrebbe far supporre una definitiva sistemazione della dottrina intorno al *verbum interius*.

Tommaso continua in una sorta di *via negationis*, mostrando che cosa non è il concetto, elencando una serie di caratteri che non sono propri del concetto e del verbo umano, ma si addicono a quello divino. Il concetto, infatti, non si identifica con l'essenza dell'intelletto, ma è un accidente, in quanto nell'uomo il conoscere e l'essere conosciuto non coincidono se non quando l'intelletto è in atto. Per questo, riconosce Tommaso, la nostra parola interiore può essere considerata prole o figlio dell'intelletto solamente per una certa somiglianza e soprattutto quando l'intelletto conosce se stesso, poiché il Figlio e Dio hanno la medesima sostanza, mentre verbo ed intelletto hanno una sostanza differente. Tommaso nota che in Dio l'*esse* corrisponde all'*intelligere*, perciò il *verbum* prodotto da Dio non sarà un accidente e dunque qualcosa di diverso dalla natura che lo produce. Ma l'essenza del *verbum* è quella di procedere da altro e di essere un' immagine di ciò di cui è *verbum*. Questi caratteri si trovano anche nel *verbum* umano ed essi – sembra sottintendere Tommaso – permettono un'analogia con il verbo

²⁵⁹ Tommaso d'Aquino, *De rationibus fidei*, c. 3, 58, 24-54.

divino²⁶⁰. I due caratteri essenziali del *verbum* sono il procedere da altro, e il fatto che il *verbum* è somiglianza di ciò di cui è *verbum*. Con queste due caratteristiche l'Aquinate può giustificare l'accezione personale del termine *verbum* in Dio.

Tommaso prosegue presentando alcune caratteristiche che differenziano la produzione del *verbum mentis* dalla generazione del Verbo divino. Per prima cosa la generazione del Figlio è precedente ad ogni generazione umana sia carnale che intellegibile, poiché è al di fuori del tempo²⁶¹. La produzione del *verbum* umano quindi è soggetta alla temporalità, ed il prodotto della generazione è cronologicamente posteriore rispetto a ciò da cui procede. La seconda differenza, riportata anche nel *De potentia*, mostra che mentre a Dio è sufficiente un unico atto conoscitivo e quindi un unico Verbo per conoscere tutte le cose e se stesso, all'uomo occorrono molteplici atti conoscitivi e per questo in noi si trovano molte parole²⁶². L'ultima differenza che Tommaso presenta si fonda sull'opposizione tra l'imperfezione del nostro *verbum interius* e la perfezione del Verbo di Dio. La parola interiore, infatti, non si adegua alle capacità dell'intelletto, poiché quando concepiamo qualcosa nell'intelletto possiamo pensare anche ad altre cose, mentre Dio pensando ad un unico concetto pensa e conosce se stesso ed ogni cosa²⁶³.

Dunque, in quest'opera Tommaso modifica ancora i caratteri che aveva impiegato per costruire l'analogia tra il *verbum* umano e quello divino. Dopo aver parlato del

260 Tommaso d'Aquino, *De rationibus fidei*, c. 3, 58, 55-61: «Quia vero in Deo non est aliud intelligere quam suum esse, consequenter neque verbum quod in intellectu eius concipitur, est aliquid accidens, aut aliquid alienum ab eius natura, sed ex hoc ipso quod verbum est, rationem habet procedentis ab altero, et ut sit similitudo eius cuius est verbum: hoc enim in verbo nostro invenitur».

261 Tommaso d'Aquino, *De rationibus fidei*, c. 3, 59, 79-91: «Est autem et aliud in quo excedit praedicta filii Dei generatio omnem generationem humanam, sive materiale, per quam homo ex homine nascitur; sive intelligibilem, secundum quam verbum concipitur in mente humana. In utraque enim illud quod per generationem procedit, invenitur posterius tempore eo a quo procedit. Pater enim non generat statim a principio sui esse, sed oportet quod de imperfecto ad statum perfectum perveniat, in quo generare possit. Nec iterum statim ut generationi operam dat, filius nascitur, quia carnalis generatio in quadam mutatione et successione consistit».

262 Tommaso d'Aquino, *De rationibus fidei*, c. 3, 59, 107-114: «Est autem et aliud in quo verbum nostrum differt a verbo divino. Intellectus enim noster non simul intelligit omnia, neque unico actu, sed pluribus, et ideo verba intellectus nostri sunt multa; sed Deus omnia simul intelligit, et unico actu, quia eius intelligere non potest esse nisi unum, cum sit suum esse: unde sequitur quod in Deo sit unum verbum tantum».

263 Tommaso d'Aquino, *De rationibus fidei*, c. 3, 59, 115-123: «Ulterius autem est alia consideranda differentia: quod verbum intellectus nostri non adaequat intellectus virtutem, quia cum aliquid mente concipimus, adhuc possumus alia multa concipere: unde verbum intellectus nostri et imperfectum est, et in eo potest compositio accidere, dum ex multis perfectis verbis fit unum verbum perfectius, sicut cum intellectus concipit aliquam enuntiationem, aut definitionem alicuius rei».

verbum umano passa a riferirsi al caso particolare del *Verbum* divino e afferma che questo ha in comune con il *verbum* prodotto dall'uomo due caratteri, ovvero: è qualcosa che procede da altro, è un'immagine di ciò di cui è *verbum*. Il primo carattere serve a Tommaso a specificare che il *verbum* è realmente distinto rispetto all'intelletto che lo produce, quindi è possibile individuare sempre una relazione reale tra il *verbum* e l'intelletto. Affermare invece che il *verbum* è un'immagine di ciò di cui è *verbum* è utile sia per la teoria del *verbum mentis* sia per la teoria del *verbum* divino. Nel caso della parola interiore umana, il *verbum* della pietra è un'immagine della pietra con la quale l'intelletto conosce, così come, nel caso del *Verbum* divino, il Figlio in quanto *verbum* è un'immagine del Padre che lo produce. Questi due caratteri insieme salvaguardano la distinzione personale da un lato, e la coesistenzialità delle due persone divine dall'altro.

Risale al periodo romano anche il *Compendium theologiae seu brevis compilatio theologiae ad fratrem Raynaldum*. Anche per la datazione di quest'opera gli studiosi hanno diverse teorie, la più accreditata sostiene che Tommaso abbia redatto la prima parte tra il 1265 e il 1267, probabilmente in contemporanea con il *De potentia*, e che invece abbia iniziato la stesura della seconda parte, solo al suo ritorno a Napoli dopo il 1272²⁶⁴. Quest'opera si sviluppa secondo l'ordine delle virtù teologali, probabilmente ispirandosi ad Agostino, e si occupa dell'esposizione della dottrina cristiana seguendo due criteri: la semplicità e la concisione. Tale opera, infatti, è pensata come un manuale di teologia cristiana. Tommaso introduce il *verbum*, quando si occupa dell'autoconoscenza divina. Egli afferma che:

Intellectum autem prout est in intelligente, est uerbum quoddam intellectus;
hoc enim exteriori uerbo significamus quod interius intellectu
comprehendimus: sunt enim, secundum Philosophum, uoces signa
intellectuum. Oportet igitur in Deo ponere uerbum ipsius.²⁶⁵

²⁶⁴ Torrell, *Initiation*, 239-240. L'opera è stata scritta da Tommaso su richiesta di Reginaldo, come afferma il titolo. La prima parte dell'opera, scritta probabilmente in contemporanea con il *De potentia*, è costituita da 246 capitoli e prende il nome di *De fide*. La seconda invece che risale al ritorno a Napoli di Tommaso è costituita di 10 capitoli e prende il nome di *De spe*. L'opera è rimasta incompiuta ed è probabile che siano state proprio la malattia e la morte dell'Aquinate ad arrestarne la stesura dopo il capitolo 10.

²⁶⁵ Tommaso d'Aquino, *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia iussu Leonis XIII. P. M. edita Compendium Theologiae*, t. 42, cura et studiorum fratrum predicatorum, Editori di San Tommaso, Roma 1979, c. 37. 7-12, 93.

In questo passo ritroviamo alcune delle caratteristiche fondamentali del *verbum*, come il fatto che si trova nell'intelletto di un soggetto cosciente, che con esso si comprende qualcosa, e che dà significato alle parole esteriori. Inoltre, è interessante notare che Tommaso riporta una citazione di Aristotele che sembra tratta dal *Peryermenias* in cui è affermato che le voci sono segni di ciò che è conosciuto.

Nel capitolo successivo che si interroga sul perché il *verbum* di Dio sia detto concetto, Tommaso nota che il *verbum interius* è comunemente chiamato *conceptio intellectus* in analogia con il concepimento animale²⁶⁶. Il verbo, infatti, è prodotto nell'intelletto quando si comprende, ed è chiamato in questo modo proprio perché l'intelletto sembra avere un ruolo passivo, mentre la realtà conosciuta sembra essere l'agente, per questo è chiamato concetto, cioè concepito. Inoltre, questo prodotto dell'intelletto è immagine (*similitudo*) di ciò che è conosciuto. Tommaso spiega in che modo il termine verbo possa essere messo in relazione con il Padre. Quando l'intelletto conosce qualcosa di diverso da sé, la cosa conosciuta corrisponde più alla madre che al padre, dal momento che la cosa conosciuta è in realtà completamente passiva rispetto alla generazione del *verbum*. L'analogia con il padre si sviluppa nel caso in cui l'intelletto conosce se stesso; il *verbum* prodotto può essere considerato come la prole del padre, e dal momento che il *verbum* divino si produce quando Dio conosce se stesso, il verbo sarà in relazione con Dio come il Figlio con il Padre.

Tommaso considera ancora una volta ciò che è concepito dall'intelletto, cioè il concetto o *verbum*, come una *similitudo* della cosa conosciuta; è interessante notare che Tommaso sostiene che il *verbum* è immagine della *species* della cosa conosciuta. Tommaso non lo afferma frequentemente. Questo aspetto è uno dei maggiori punti su cui Tommaso viene criticato proprio dallo stesso Marston. Quest'ultimo, e i francescani in generale, infatti, riportando la dottrina dell'Aquinate, compiono una chiara

²⁶⁶ Tommaso d'Aquino, *Compendium theologiae*, c. 38, 1-20, 93: «Id autem quod in intellectu continetur, ut interius verbum, ex communi usu loquendi conceptio intellectus dicitur. Nam corporaliter aliquid concipi dicitur quod in utero animalis viventis vivifica virtute formatur, mare agente, et femina patiente, in qua fit conceptio, ita quod ipsum conceptum pertinet ad naturam utriusque quasi secundum speciem conforme. Quod autem intellectus comprehendit, in intellectu formatur, intelligibili quasi agente, et intellectu quasi patiente. Et ipsum quod intellectu comprehenditur, intra intellectum existens, conforme est et intelligibili moventi, cuius quaedam similitudo est, et intellectui quasi patienti, secundum quod esse intelligibile habet. Unde id quod intellectu comprehenditur, non immerito conceptio intellectus vocatur». Qui Tommaso usa la stessa espressione impiegata nel *Commento alle Sentenze*, per distinguere due modalità di parlare, il *communes usus loquentium*, cioè secondo il modo comune di parlare.

identificazione fra il *verbum* e la *species*.

d) *Summa Theologiae*

La *Somma di Teologia* rappresenta una delle opere maggiori di Tommaso d'Aquino, a cui egli si dedicò negli ultimi sette anni della sua vita²⁶⁷. L'opera è divisa in tre ampie parti, la *Prima Pars* è stata redatta durante il periodo di Roma, fino al settembre 1268, e tratta di Dio, e in particolar modo dell'essenza di Dio, delle Persone divine, della creazione e del suo governo. La *Secunda Pars*, redatta durante il secondo soggiorno parigino, si occupa del dinamismo della creatura razionale verso Dio. Questa parte viene divisa in due parti: la *Prima Secundae*, scritta nel 1271, è uno studio dettagliato degli atti umani volontari e liberi e delle passioni umane; la *Secunda Secundae*, scritta tra il 1271 e il 1272, propone un'analisi delle virtù teologali e delle virtù cardinali. Infine, la *Tertia Pars*, che tratta di cristologia, è stata probabilmente iniziata a Parigi alla fine dell'inverno del 1271-1272, e continuata a Napoli fino al 6 dicembre 1273, anno in cui Tommaso cessò di scrivere²⁶⁸. Il riferimento al *verbum mentis*, dunque, risulta più che mai funzionale al discorso su Dio e sul suo Verbo. Come si avrà modo di vedere, infatti, la trattazione sul *verbum mentis* è limitata e del tutto funzionale al paragone con il *Verbum* divino.

Tommaso tratta del verbo interiore nella *Prima Pars*, per la prima volta nella q. 27, quando si occupa delle Persone divine e delle processioni in Dio. Nell'articolo 1, chiedendosi se esistano delle processioni in Dio, Tommaso afferma:

Sed, cum omnis processio sit secundum aliquam actionem, sicut secundum actionem quae tendit in exteriorem materiam, est aliqua processio ad extra; ita secundum actionem quae manet in ipso agente, attenditur processio quaedam ad intra. Et hoc maxime patet in intellectu, cuius actio, scilicet

²⁶⁷ La sua stesura inizia durante il periodo in cui Tommaso si trova a Roma, dopo aver concluso i quattro anni di insegnamento ad Orvieto, e la decisione di scrivere quest'opera nascerebbe proprio da questa esperienza: egli, durante quegli anni, infatti, aveva constatato che nella formazione dei frati si privilegiava l'insegnamento della teologia pratica, mentre era scarsa la preparazione dei frati in teologia dogmatica, materia considerata essenziale dall'Aquinate per una preparazione completa. Così Tommaso cercò di colmare questa lacuna preparando un testo di studio adatto, in un primo momento si orientò verso un nuovo commento alle *Sentenze*, impresa che però abbandonò subito, in seguito si concentrò nella stesura della *Summa Theologiae*. Cfr. Torrell, *Initiation*, 210.

²⁶⁸ Torrell, *Initiation*, 211-215.

intelligere, manet in intelligente. Quicumque enim intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae, ex vi intellectiva proveniens, et ex eius notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat: et dicitur *verbum cordis*, significatum verbo vocis. Cum autem Deus sit super omnia, ea quae in Deo dicuntur, non sunt intelligenda secundum modum infimarum creaturarum, quae sunt corpora; sed secundum similitudinem supremarum creaturarum, quae sunt intellectuales substantiae; a quibus etiam similitudo accepta deficit a repraesentatione divinorum. Non ergo accipienda est processio secundum quod est in corporalibus, vel per motum localem, vel per actionem alicuius causae in exteriorem effectum, ut calor a calefaciente in calefactum; sed secundum emanationem intelligibilem, utpote verbi intelligibilis a dicente, quod manet in ipso.²⁶⁹

Tommaso si riferisce alla parola interiore, che qui chiama *verbum cordis*, per dimostrare che in Dio c'è effettivamente una processione. Questa non sarà una processione nel senso di un moto che tende all'esterno, ma sarà una processione in cui l'azione da cui deriva resta all'interno dell'agente. Tommaso riconosce che una processione di questo tipo si riscontra nell'intelletto quando conosce. Egli accenna brevemente alla produzione del concetto e alla sua identificazione con il verbo interiore che significa la parola esterna e conclude che la processione divina deve essere colta come un'*emanatio intelligibilis*. In questo passo Tommaso non arricchisce le conoscenze riguardo alla dottrina del *verbum mentis*, ma è interessante notare come egli ritorni a riferirsi al *verbum* con l'espressione *verbum cordis*, e riprenda il tema dell'*emanatio intellegibilis*²⁷⁰. Sempre nella stessa questione, Tommaso riprende in due punti il tema

269 Tommaso d'Aquino, *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia iussu Leonis XIII. P. M. edita Summa Theologiae*, t. 4-11, cura et studiorum fratrum predicatorum, Roma 1928, Ia. q. 27, a. 1, 305.

270 Paissac, *Theologie du Verbe*, 13. Secondo Paissac proprio nella *Somma di Teologia* si assisterebbe ad un riavvicinamento definitivo tra Tommaso ed Agostino. Per lo studioso francese, infatti, Tommaso ed Agostino, divergevano sul ruolo da attribuire a verbo e figlio: per l'Aquinate i termini 'verbum' e 'filius' sono diversi, mentre per Agostino sono analoghi. Questa divergenza si sarebbe appianata – spiega Paissac – proprio in quest'opera, nel momento in cui Tommaso riconosce la possibilità di dire personalmente il verbo. Egli dimostra la propria teoria impiegando due argomenti: da un lato la dimostrazione che viene proposta in questa questione, dall'altro la tesi dell'accezione personale del nome di *verbum*. Se per certi aspetti tale tesi può essere condivisibile, tuttavia ci sono alcuni aspetti che devono essere rivisti. In primo luogo Tommaso in merito al problema delle accezioni del termine *verbum*, non cambia opinione qui, ma, come si è visto, già a partire dalle questioni disputate *De potentia*. Inoltre l'avvicinamento ad Agostino si avrà in maniera specifica nelle opere successive.

della *similitudo rei intellectae*. Il Dottore angelico in questo articolo deve stabilire se le processioni precedentemente ammesse in Dio possano essere considerate delle generazioni. Tommaso distingue due modi di parlare di generazione: si può parlare di generazione in un senso comune a tutte le realtà generate e corruttibili, per cui la generazione non è altro che un passaggio dal non essere all'essere. Oppure, si può parlare di generazione nel senso proprio dei viventi, così la generazione significa l'origine di un vivente da un principio vivente congiunto²⁷¹. Questo tipo di generazione, afferma Tommaso, è detta propriamente *nascita* (*nativitas*), ma in questo senso non ogni vivente è generato, ma la nascita si ha solo quando un essere vivente procede per via di somiglianza, cioè per mezzo di una specie naturale. Da ciò Tommaso riconosce che:

Sic igitur processio verbi in divinis habet rationem generationis. Procedit enim per modum intelligibilis actionis, quae est operatio vitae: et a principio coniuncto, ut supra iam dictum est: et secundum rationem similitudinis, quia conceptio intellectus est similitudo rei intellectae: et in eadem natura existens, quia in Deo idem est intelligere et esse, ut supra ostensum est. Unde processio verbi in divinis dicitur generatio, et ipsum verbum procedens dicitur Filius.²⁷²

In questo passo, Tommaso afferma che, dal momento che in Dio *esse* e *intelligere* coincidono, la processione del verbo è una generazione (nel senso di *nascita*), sia perché il verbo procede per via di somiglianza, sia perché il concetto dell'intelletto è una *similitudo rei intellectae*, ma anche perché il prodotto della processione ha la stessa specie di colui che lo produce. Per questo motivo, allora, il Verbo divino si può dire Figlio.

Nella questione 34 sempre della *prima pars*, Tommaso ritorna sul tema della duplice accezione del *verbum*, dando però una soluzione totalmente diversa rispetto a quelle fornite fino ad ora. Tommaso apre il *respondeo* presentando già la soluzione: «respondeo dicendum quod nomen Verbi in divinis, si proprie sumatur, est nomen personale, et nullo modo essenziale»²⁷³. Tommaso non lascia spazio ad interpretazioni,

²⁷¹ *Summa Theologiae*, I. I, q. 27, a. 2, 309: «generatio significat originem alicuius viventis a principio vivente coniuncto».

²⁷² *Ibid.*

²⁷³ Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, Ia q. 34, a. 1, 365.

afferma chiaramente che il *verbum* nelle persone divine è solo un nome personale. Ecco la dimostrazione:

Ad cuius evidentiam, sciendum est quod verbum tripliciter quidem in nobis proprie dicitur, quarto autem modo, dicitur improprie sive figurative. Manifestius autem et communius in nobis dicitur verbum quod voce profertur. Quod quidem ab interiori procedit quantum ad duo quae in verbo exteriori inveniuntur, scilicet vox ipsa, et significatio vocis. Vox enim significat intellectus conceptum, secundum philosophum, in libro I Periherm., et iterum vox ex imaginatione procedit, ut in libro de anima dicitur. Vox autem quae non est significativa, verbum dici non potest. Ex hoc ergo dicitur verbum vox exterior, quia significat interiorem mentis conceptum. Sic igitur primo et principaliter interior mentis conceptus verbum dicitur, secundario vero, ipsa vox interioris conceptus significativa, tertio vero, ipsa imaginatio vocis verbum dicitur. Et hos tres modos verbi ponit Damascenus, in I libro, cap. XIII, dicens quod verbum dicitur naturalis intellectus motus, secundum quem movetur et intelligit et cogitat, velut lux et splendor, quantum ad primum, rursus verbum est quod non verbo profertur, sed in corde pronuntiatur, quantum ad tertium, rursus etiam verbum est Angelus, idest nuntius, intelligentiae, quantum ad secundum. Dicitur autem figurative quarto modo verbum, id quod verbo significatur vel efficitur, sicut consuevimus dicere, hoc est verbum quod dixi tibi, vel quod mandavit rex, demonstrato aliquo facto quod verbo significatum est vel simpliciter enuntiantis, vel etiam imperantis. Dicitur autem proprie verbum in Deo, secundum quod verbum significat conceptum intellectus. Unde Augustinus dicit, in XV de Trin., *quisquis potest intelligere verbum, non solum antequam sonet, verum etiam antequam sonorum eius imagines cogitatione involvantur, iam potest videre aliquam verbi illius similitudinem, de quo dictum est, in principio erat verbum*. Ipse autem conceptus cordis de ratione sua habet quod ab alio procedat, scilicet a notitia concipientis. Unde verbum, secundum quod proprie dicitur in divinis, significat aliquid ab alio procedens, quod pertinet ad rationem nominum personalium in divinis, eo quod personae divinae distinguuntur secundum originem, ut dictum est. Unde oportet quod nomen verbi, secundum quod proprie in divinis accipitur, non sumatur essentialiter, sed personaliter tantum.²⁷⁴

Tommaso dimostra l'esistenza della sola accezione personale, distinguendo quattro

²⁷⁴Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, Ia q. 34, a. 1, 365-366.

differenti significati di *verbum*. Di questi quattro significati, tre sono considerati propri mentre il quarto è considerato un significato metaforico. Tommaso spiega che con il termine *verbum* si designa più comunemente il *verbum quod voce profertur*. Nella parola esteriore si distinguono due elementi la *vox* e la *significatio vocis*. Ora Tommaso, seguendo il *De interpretatione*, riconosce che la voce esteriore significa il concetto dell'intelletto e, seguendo il *De anima*, riconosce che esso procede dall'immaginazione. Una voce non significativa non può essere considerata *verbum*. Tommaso indaga i significati del termine *verbum*, ossia analizza cosa è possibile considerare con il nome *verbum*. Riprendendo la tripartizione di Giovanni Damasceno già ripresa nel *Commento alle Sentenze*²⁷⁵ emerge che con *verbum* si possono intendere tre cose: 1) il concetto interiore prodotto dalla mente (*interior mentis conceptus*), 2) la voce esteriore che significa il concetto (*vox interioris conceptus significativa*) e 3) l'immagine della voce (*imaginatio vocis*). Il primo significato di *verbum* è appunto quello di essere concetto dell'intelletto, e Tommaso, definendo tale concetto, riconosce che esso è ciò che procede da altro. Tommaso pone come carattere essenziale e costitutivo del *verbum* il fatto che esso veicoli una relazione di origine reale. Tommaso prosegue riconoscendo che anche in Dio, il nome *verbum* si impiega propriamente quando si fa riferimento al concetto dell'intelletto. Ma il concetto dell'intelletto ha come carattere essenziale quello di procedere da qualcosa di diverso da sé, perciò anche in Dio il *verbum* secondo il suo significato proprio, significherà qualcosa che procede da altro. Tommaso spiega che questo accade perché il termine *verbum* fa parte dei nomi personali di Dio a partire dai quali vengono distinte le persone divine, che si distinguono tra loro per una relazione di origine. Perciò, conclude Tommaso, il termine *verbum* è un nome personale che si addice solo alla seconda Persona della Trinità.

Nella *Summa* l'Aquinate presenta un solo carattere specifico che caratterizza il *verbum*, da cui ricava l'accezione personale in Dio e con cui nega l'accezione essenziale: il *verbum mentis* significa qualcosa che procede da altro. In questo articolo Tommaso modifica ancora le caratteristiche del *verbum* per risolvere il problema della duplice accezione. Se si assume il termine *verbum* come un nome proprio di Dio, lo si dovrà considerare solo ed esclusivamente in quanto nome della seconda persona della

²⁷⁵Nel *Commento alle Sentenze*, distinguendo i tre tipi di *verbum*, Tommaso riprendeva non solo la tripartizione del Damasceno, ma anche quella proposta da Agostino.

Trinità. Tommaso, affermando che il *verbum* è ciò che procede da qualcos'altro intende eliminare quell'ambiguità presente nella sua teoria del *verbum*, e, continuando a mantenere la corrispondenza con il concetto, giunge a considerare il *verbum in divinis* solo come il Figlio.

È interessante notare quanto dice il Caietano nel suo commento a questo articolo. Egli richiama l'opinione sostenuta da Tommaso nel *Commento alle Sentenze* e riconosce che Tommaso era giunto a sostenere la duplice accezione del *verbum* poiché aveva seguito l'opinione di coloro che ritenevano che il *verbum* fosse analogo al nome amore che talvolta è essenziale e talvolta personale. Poi fornisce la tesi sostenuta da Tommaso nel *De veritate*, in cui Tommaso predilige l'accezione personale rimanendo tuttavia ancora legato all'altra accezione. Infine, conclude il Caietano, qui nella *Summa* Tommaso predilige definitivamente l'accezione personale negando quella essenziale. E il commentatore riconosce la ragione di tutto ciò: tutti i dubbi che permettevano di sostenere anche l'accezione essenziale vengono eliminati dal fatto che Tommaso riconosce che il *verbum* è qualcosa che procede da altro²⁷⁶. Il Caietano chiosa: «Nec derogat hoc dignitati Doctoris: quoniam naturale est intellectui humano perfici in processu temporis. Retractavit ergo antedicta, non commemorando seipsum aliter sensisse, sed repellendo opinionem quam sustinuerat».

È probabile che il Caietano abbia ritenuto necessario fare questa osservazione in difesa dell'Aquinate, poiché era consapevole delle critiche e dei problemi che sorsero in seguito alla morte di Tommaso proprio su questo punto²⁷⁷. È inoltre rilevante che il Caietano sia consapevole dei numerosi tentativi che Tommaso propone per rendere del tutto coerente la tesi dell'esclusività dell'accezione personale del nome *verbum* con la sua teoria del *verbum mentis*.

Nella questione 37 il Dottore angelico risolve il problema dell'accezione del

²⁷⁶ *Commentaria Cardinalis Caietani, Summa Theologiae*, Ia, q. 34, a. I, 368: «Nam in I Sent., secutus est illorum opiniones, qui, verbi nomen sicut amoris nomen considerantes, quandoque essenziale, quandoque personale dixerunt. Postmodum, in Qq. *De Ver.*, declinavit in alteram partem, scilicet quod dicitur personaliter: non tamen absque formidine alterius, ut patet ex eo quod respondet rationibus ad utramque partem, altera ut rationabiliori amplexa. Postremo, hoc in loco, alteram partem, scilicet quod personaliter dicitur, asseruit, cum expressa destructione alterius, scilicet quod nullo modo essentialiter. Et hoc, quia vidit omnia illa quae dubium fecerant aliquando, hac una ratione cessare, scilicet quod verbi nomen significat aliquid procedens ab alio; per hoc discernens ipsum ab his quae significant per modum procedentis».

²⁷⁷ Come si evince dalla prefazione all'edizione critica della *Summa Theologiae*, il Caietano completa il commento della *prima pars* nel 1507. Cfr. *Praefatio*, XV, in *Summa Theologiae*, vol. I.

termine 'amore' in Dio. Egli conclude che il nome di amore è sia essenziale che personale, mentre ribadisce che il nome *verbum* è solo personale. *Intelligentia* e *intelligere* sono nomi essenziali in Dio, così come lo sono *amor* e *diligere*, ma, data la carenza di espressioni riferite alla terza Persona della Trinità, quando l'amore è conosciuto come *amor procedens* allora è un nome personale dello Spirito Santo²⁷⁸. Tommaso sostiene ancora la tesi secondo cui il nome *amor* è sia essenziale che personale, mentre ha mutato opinione in merito al *verbum*.

Nel secondo articolo di questa *quaestio* Tommaso si chiede se *verbum* sia un nome proprio del Figlio. La risposta è affermativa, l'Aquinate spiega che il *verbum* significa *quamdam emanationem intellectus*, e la persona divina che procede con un'emanazione intellettuale è il Figlio. Il termine *verbum* perciò è un nome proprio della seconda persona della Trinità²⁷⁹.

Nell'articolo 93 della *Prima Secundae* Tommaso si occupa di definire la *lex aeterna*. Uno degli argomenti che presenta prima del *respondeo* riprende il problema dell'accezione del nome *verbum* in Dio. La *ratio legis* dovrebbe essere espressa per mezzo del *verbum* divino, ma questo *verbum* è personale, mentre la *ratio* è essenziale, perciò sembra che la legge divina non possa essere espressa dal *verbum*²⁸⁰. Tommaso risolve l'argomento affermando che è necessario considerare due elementi riguardo al *verbum*, cioè lo stesso *verbum* e quello che esso esprime. Tommaso riprende la tesi

278 Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, Ia, q. 37, a. 1, 387-388: «Unde in divinis intelligere solum essentialiter dicitur, quia non importat habitudinem ad verbum procedens, sed verbum personaliter dicitur, quia significat id quod procedit, ipsum vero dicere dicitur notionaliter, quia importat habitudinem principii verbi ad verbum ipsum. Ex parte autem voluntatis, praeter diligere et amare, quae important habitudinem amantis ad rem amatam, non sunt aliqua vocabula imposita, quae important habitudinem ipsius impressionis vel affectionis rei amatae, quae provenit in amante ex hoc quod amat, ad suum principium, aut e converso. [...] Sic igitur, in quantum in amore vel dilectione non importatur nisi habitudo amantis ad rem amatam, amor et diligere essentialiter dicuntur, sicut intelligentia et intelligere. In quantum vero his vocabulis utimur ad exprimendam habitudinem eius rei quae procedit per modum amoris, ad suum principium, et e converso; ita quod per amorem intelligatur amor procedens, et per diligere intelligatur spirare amorem procedentem, sic amor est nomen personae, et diligere vel amare est verbum notionale, sicut dicere vel generare».

279 Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, Ia, q. 34, a. 2, 368: «Respondeo dicendum quod verbum proprie dictum in divinis personaliter accipitur, et est proprium nomen personae filii. Significat enim quandam emanationem intellectus, persona autem quae procedit in divinis secundum emanationem intellectus, dicitur filius, et huiusmodi processio dicitur generatio, ut supra ostensum est. Unde relinquatur quod solus filius proprie dicatur verbum in divinis».

280 Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* Ia IIae, q. 93, 162: «Praeterea, de ratione legis est quod verbo promulgetur, ut supra dictum est. Sed verbum in divinis dicitur personaliter, ut in primo habitum est, ratio autem dicitur essentialiter. Non igitur idem est lex aeterna quod ratio divina».

secondo cui il verbo vocale esprime la parola interiore che corrisponde al concetto della mente con cui l'uomo esprime mentalmente ciò su cui pensa. Così in Dio il *Verbum* in quanto tale è personale, ma esprime tutte le cose che si trovano *in scientia Patris*, che sono sia essenziali che personali. Perciò il *verbum* può esprimere anche la *lex aeterna*²⁸¹. Tommaso sembra suggerire che talvolta si prospetta il bisogno di una accezione essenziale per lo meno a livello logico; probabilmente questo quesito sarebbe stato risolto proprio attraverso il ricorso all'accezione essenziale. Ma, dal momento che Tommaso nega la possibilità di tale accezione, introduce la distinzione tra ciò che il *verbum* è e quello che esprime. In questo modo riesce a risolvere il problema mantenendo il *verbum* come un nome esclusivamente personale.

Anche in quest'opera Tommaso modifica la sua teoria del *verbum mentis*, al fine di renderla capace di giustificare la sua tesi teologica in merito alla natura e alla funzione del nome *verbum* in Dio, o, meglio, egli ricava un nuovo carattere, diverso da quelli individuati nelle opere precedenti, con lo scopo di dimostrare che tra l'intelletto e il *verbum* da esso prodotto sussiste una relazione reale e non solo una relazione di ragione.

Nella *Summa* il riferimento al *verbum mentis* è proporzionalmente molto limitato rispetto alla vastità dell'opera. È evidente che a causa della natura dell'opera stessa, Tommaso abbia cercato di rimanere il più fedele possibile alle tesi tradizionali e allo stesso Agostino. L'Aquinate è consapevole del problema interno alla sua teoria sul *verbum* e cerca una soluzione ancora diversa per risolverlo, senza abbandonare quegli aspetti essenziali della propria teoria, come la concettualità del *verbum*.

e) *Expositio libri Peryermenias*

Il commento al *Peryermenias* di Aristotele risale al secondo soggiorno parigino di Tommaso, sicuramente dopo la condanna dell'averroismo del 10 dicembre 1270, ad

281 Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* Ia IIae, q. 93, 162: «Ad secundum dicendum quod circa verbum quodcumque duo possunt considerari, scilicet ipsum verbum, et ea quae verbo exprimuntur. Verbum enim vocale est quiddam ab ore hominis prolatum; sed hoc verbo exprimuntur quae verbis humanis significantur. Et eadem ratio est de verbo hominis mentali, quod nihil est aliud quam quiddam mente conceptum, quo homo exprimit mentaliter ea de quibus cogitat. Sic igitur in divinis ipsum verbum, quod est conceptio paterni intellectus, personaliter dicitur, sed omnia quaecumque sunt in scientia patris, sive essentialia sive personalia, sive etiam Dei opera exprimuntur hoc verbo, ut patet per Augustinum, in XV de Trin. Et inter cetera quae hoc verbo exprimuntur, etiam ipsa lex aeterna verbo ipso exprimitur. Nec tamen propter hoc sequitur quod lex aeterna personaliter in divinis dicatur. Appropriatur tamen filio, propter convenientiam quam habet ratio ad verbum».

opera del vescovo di Parigi Stefano Tempier²⁸². È probabile che la stesura dell'opera si sia arrestata prima della fine del 1271, Tommaso portò con sé il manoscritto al suo ritorno a Napoli, e dopo la sua morte tale manoscritto sarà inviato a Parigi assieme all'esposizione degli *Analitici Secundi*²⁸³. Nel *Commento al De interpretatione*, come è prevedibile, l'Aquinate non si occupa di *verbum mentis*, tuttavia è proprio da quest'opera di Aristotele che egli trae forte ispirazione per lo sviluppo della sua teoria della conoscenza, di quella semantica e linguistica. Spesso, infatti, Tommaso nelle sue opere cita l'*incipit* del *Peryermenias* per fondare anche la teoria del *verbum mentis*.

Nella *lectio secunda*, Tommaso determina ad uno ad uno gli elementi che Aristotele mette in campo nella sua dottrina della significazione, e, tra essi, Tommaso richiama le due operazioni dell'intelletto (definizione e giudizio) a cui ne aggiunge una terza, che corrisponde all'indagine della ragione sulle cose ignote. Tommaso riprende qui, riferendosi a Boezio, il tema della *vox significativa*²⁸⁴.

Tommaso commenta il famoso passo su cui si fonda il triangolo semantico nella traduzione di Boezio: *Sunt ergo ea, quae sunt in voce earum quae sunt passionum animae notae*. Letteralmente: «le cose che sono nella voce sono segni delle passioni che sono nell'anima». Tommaso spiega che cosa sono le *ea quae sunt in voce*, e afferma che non sono nient'altro che i nomi e i verbi, in generale le parole che gli uomini possiedono per convenzione. Non ogni voce, specifica Tommaso, è significativa, ma lo è quella voce che pronuncia una parola convenzionalmente dotata di significato²⁸⁵. Tommaso poi si preoccupa di spiegare cosa si intenda con il termine *passiones animae*.

282 Torrell, *Initiation*, 328. La condanna, sintetizzata in una lista di 13 proposizioni individua nel complesso 4 errori principali: eternità del mondo, negazione della provvidenza universale di Dio, monopsichismo e determinismo.

283 Torrell, *Initiation*, 329. Nel proemio Tommaso dedica l'opera a Guglielmo di Berthout, uno studente di Tommaso nominato preposto di Lovanio tra la fine del 1269 o l'inizio del 1270. Nel 1271 sembra essere attestato che Guglielmo si trovava a Lovanio per affari. È presumibile che Tommaso abbia colto l'occasione dell'assenza del suo allievo per abbandonare il lavoro, lasciando incompleta quest'opera a cui sembra essersi dedicato contro voglia.

284 Tommaso d'Aquino, *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia iussu Leonis XIII. P. M. edita Expositio libri Peryermenias*, t. 1/1, cura et studiorum fratrum predicatorum, Vrin, Roma-Parigi 1989, I 2, 9, 4-9: «Et quia ea, de quibus promiserat se dicturum, sunt voces significativae complexae vel incomplexae, ideo praemittit tractatum de significatione vocum: et deinde de vocibus significativis determinat de quibus in proemio se dicturum promiserat. Et hoc ibi: nomen ergo est vox significativa et cetera».

285 Tommaso d'Aquino, *Expositio libri Peryermenias*, I 2, 10, 65-69: «Utitur autem hoc modo loquendi, ut dicat, *ea quae sunt in voce*, et non, voces, ut quasi continuatim loquatur cum praedictis. Dixerat enim dicendum esse de nomine et verbo et aliis huiusmodi».

Sed nunc sermo est de vocibus significativis ex institutione humana; et ideo oportet passiones animae hic intelligere intellectus conceptiones, quas nomina et verba et orationes significant immediate, secundum sententiam Aristotelis. Non enim potest esse quod significant immediate ipsas res, ut ex ipso modo significandi apparet: significat enim hoc nomen homo naturam humanam in abstractione a singularibus. Unde non potest esse quod significet immediate hominem singularem; unde Platonici posuerunt quod significaret ipsam ideam hominis separatam. Sed quia hoc secundum suam abstractionem non subsistit realiter secundum sententiam Aristotelis, sed est in solo intellectu; ideo necesse fuit Aristoteli dicere quod voces significant intellectus conceptiones immediate et eis mediantibus res.²⁸⁶

Le *passiones animae* sono i concetti dell'intelletto che sono espressi immediatamente dai nomi e dalle voci significative, mentre le cose sono espresse solo in "via mediata" proprio dai concetti. Le parole, infatti, non esprimono le cose particolari, ma il concetto universale ottenuto per via di astrazione. Per Tommaso, infatti, con i nomi non si conosce immediatamente la realtà oggettiva ed esistente, ma l'essenza di quella realtà, espressa dal *verbum interius* che viene prodotto dall'intelletto per mezzo del processo di astrazione. Tommaso continua il commento illustrando il ruolo e la natura della parola scritta. Tommaso afferma che le *litterae* sono segni delle voci, cioè delle parole dotate di significato e prova di ciò è il fatto che le *voces* mutano a seconda della lingua, così come muta la scrittura²⁸⁷. La scrittura è uno strumento del tutto convenzionale poiché la capacità di significare che il segno scritto possiede (*ratio significandi*) non gli è propria naturalmente, ma gli è conferita attraverso l'imposizione di un significato (*ex impositione*). Questo, nota Tommaso, avviene a causa del fatto che non tutte le *voces* significano naturalmente qualche cosa, ma che anzi nella maggior parte dei casi viene loro conferito un significato *ex institutione umana*. Per questo motivo la maggior parte delle *voces* e delle *litterae* non sono identiche per tutti gli uomini²⁸⁸ e non sono proprie di tutti gli uomini, mentre le *voces* che naturalmente

286 Tommaso d'Aquino, *Expositio libri Peryermenias*, I 2, 10-11, 95-110.

287 Tommaso d'Aquino, *Expositio libri Peryermenias*, I 2, 11, 140-145: «Quod etiam manifestat per sequentia, cum dicit: et quemadmodum nec litterae etc.; inducens hoc quasi signum praecedentis. Quod enim litterae significant voces, significatur per hoc, quod, sicut sunt diversae voces apud diversos, ita et diversae litterae».

288 Tommaso d'Aquino, *Expositio libri Peryermenias*, I 2, 12, 169-176: «Significatio autem litterarum et vocum, de quibus nunc agimus, non est eadem apud omnes. Sed hoc quidem apud nullos unquam

significano qualcosa, come per esempio il pianto dei bambini, sono proprie di tutti gli uomini, nel senso che tutti gli uomini le comprendono e ne conoscono il significato. Del tutto diversa è la natura delle *passiones animae*, che, in quanto *similitudines* delle cose, possiedono la *ratio similitudinis*, poiché naturalmente designano le cose di cui sono immagini²⁸⁹.

Tommaso, quindi, nella sua teoria accoglie del tutto la teoria semantica e gnoseologica di Aristotele: il *verbum mentis* è il concetto dell'intelletto (quello che Boezio traduce *passio animae*) che viene significato dalle parole esteriori ed è immagine della cosa conosciuta. È chiaro che con le parole non si esprime la cosa così come la si trova nella realtà esterna, ma di essa si esprime la natura universale che l'intelletto coglie per mezzo del concetto. Nell'ottica di Tommaso, dunque, per mezzo del linguaggio non si parla immediatamente della realtà, ma di quello che l'uomo coglie di questa realtà. Il linguaggio non arriva mai a parlare direttamente delle cose, o meglio ne parla solo indirettamente per mezzo dei concetti. Quindi, con il linguaggio in realtà non si giunge mai a parlare della cosa in quanto tale, ma si parla di un concetto di quella cosa. Si potrebbe pensare che con una teoria di questo tipo possa essere in qualche modo precluso un accesso genuino alla realtà in quanto tale, dal momento che per l'essere umano risulta impossibile cogliere le cose e comunicarle per quello che esse veramente sono. In realtà Tommaso non considera problematico questo aspetto, dal momento che ha piena fiducia nella capacità dell'essere umano di cogliere la realtà così com'è. La visione di Tommaso è fortemente ottimistica: è vero che l'uomo coglie le cose secondo quegli strumenti che la natura gli fornisce, ma è altrettanto vero che tali strumenti restituiscono all'uomo una visione veritiera della realtà. L'uomo con le sue

dubitatum fuit quantum ad litteras: quarum non solum ratio significandi est ex impositione, sed etiam ipsarum formatio fit per artem. Voces autem naturaliter formantur; unde et apud quosdam dubitatum fuit, utrum naturaliter significant. Sed Aristoteles hic determinat ex similitudine litterarum, quae sicut non sunt eadem apud omnes, ita nec voces. Unde manifeste relinquitur quod sicut nec litterae, ita nec voces naturaliter significant, sed ex institutione humana. Voces autem illae, quae naturaliter significant, sicut gemitus infirmorum et alia huiusmodi, sunt eadem apud omnes».

289 Tommaso d'Aquino, *Expositio libri Peryermenias*, I 2, 12, 196-208: «Ubi attendendum est quod litteras dixit esse notas, idest signa vocum, et voces passionum animae similiter; passiones autem animae dicit esse *similitudines* rerum: et hoc ideo, quia res non cognoscitur ab anima nisi per aliquam sui similitudinem existentem vel in sensu vel in intellectu. Litterae autem ita sunt signa vocum, et voces passionum, quod non attenditur ibi aliqua ratio similitudinis, sed sola ratio institutionis, sicut et in multis aliis signis: ut tuba est signum belli. In passionibus autem animae oportet attendi rationem similitudinis ad exprimendas res, quia naturaliter eas designant, non ex institutione».

capacità cognitive coglie il mondo esterno e lo conosce per quello che esso veramente è. La prospettiva di Tommaso dal punto di vista conoscitivo rivela un forte ottimismo nelle capacità conoscitive umane di cogliere la verità degli oggetti esterni.

f) Caratteristiche della dottrina nella seconda fase

In questa seconda fase, dunque, Tommaso cambia idea in merito alla teoria dell'accezione del *verbum*: egli nega l'accezione essenziale e accetta solo quella personale, e cerca, perciò, di elaborare una teoria del *verbum mentis* che sia coerente con queste nuove acquisizioni. In questa fase, dunque, Tommaso compie vari tentativi per elaborare una teoria del *verbum mentis* che mantenga quei caratteri specifici che egli ha elaborato, ma che si accordi con le nuove tesi in ambito di teologia trinitaria. Egli attribuisce di volta in volta caratteristiche leggermente diverse al *verbum*, con lo scopo di elaborare una teoria del *verbum mentis* che suggerisca solo la tesi dell'accezione personale del termine *verbum*. Il problema, tuttavia, è che Tommaso non intende rinunciare proprio a quel carattere che più di ogni altro suggerisce l'accezione essenziale, ovvero l'aspetto concettuale del *verbum mentis*.

Dall'analisi compiuta sino ad ora sono emersi i vari tentativi di cambiamento della dottrina del *verbum* elaborati da Tommaso, che possono sembrare quasi una sorta di percorso di graduale approssimazione volto a perfezionare e a determinare in maniera definitiva la dottrina del *verbum mentis*. Tali tentativi consistono nell'attribuzione di caratteri specifici al *verbum* che suggeriscano solo l'accezione personale del nome *verbum* in Dio. Tralasciando la *Summa contra Gentiles*, in cui, come si è visto, permane ancora una certa ambiguità anche a causa delle diverse relazioni, nel *De potentia*, per esempio, il *verbum* è considerato come ciò che procede da altro (*ab alio exoritur*) e ciò che rappresenta altro (*aliud repraesentat*). Nel *De rationibus fidei* Tommaso considera ancora il *verbum* come ciò che procede da altro (*procedit ab alio*), ma cambia il secondo carattere considerando il *verbum* come un'immagine di ciò di cui è *verbum*. Nella *Summa Theologiae* il carattere diventa uno solo: Tommaso, infatti, considera il *verbum* ciò che significa qualcosa che procede da altro (*aliquid procedens ab alio*). Come vedremo, tuttavia, questi vari cambiamenti della dottrina non sembrano soddisfare del tutto l'Aquinate, tanto di spingerlo in seguito ad un forte avvicinamento alle teorie del vescovo d'Ippona. A seguito dell'episodio dell'*opinio excommunicata*, infatti, Tommaso

compie un avvicinamento terminologico ad Agostino, probabilmente per evitare le polemiche derivanti dall'ambiguità della sua dottrina. Le critiche dei francescani non si basano solo sul fatto che Tommaso nelle prime opere avesse sostenuto la tesi della duplice accezione del *verbum*. I francescani sono pienamente consapevoli del fatto che Tommaso ha cambiato esplicitamente opinione su questo tema, ma la critica, che certamente prende spunto e vigore dalle prime opere di Tommaso, si muove proprio dalla constatazione che l'Aquinate, anche nel momento in cui accetta la dottrina dell'accezione personale del *verbum*, non è in grado di giustificare del tutto tale tesi con la sua dottrina del *verbum mentis*, che rimane ancora legata ad una prospettiva gnoseologica di forte ispirazione aristotelica.

4. Terza Fase: avvicinamento ad Agostino

a) *Quodlibet V*

Sono dodici i *quodlibeta* di Tommaso pervenuti fino ad oggi. Gli studiosi sono concordi nel ritenere che le *Quodlibetali* da VII a XI risalgono al primo periodo parigino, mentre le *Quodlibetali* da I a VI appartengono al secondo periodo; c'è disaccordo invece per quanto riguarda la datazione delle singole questioni. Per il carattere libero delle domande poste dal pubblico, le *Quodlibetali* trattano delle tematiche più svariate, da problemi di carattere morale e pastorale a problemi teologici, fino a questioni prettamente pratiche²⁹⁰. Tuttavia per quanto riguarda il *Quodlibet* oggetto della presente ricerca gli studiosi sono concordi nel ritenere che sia stato discusso nell'Avvento del 1271²⁹¹.

Nella quinta questione Tommaso tratta delle cose che appartengono a tutti gli esseri

290 Torrell, *Initiation*, 301-302. Le dispute *quodlibetali* rappresentavano in epoca medievale una delle attività accademiche a cui i professori dell'Università si prestavano. Anche se non era obbligatorio parteciparvi, mancare a queste occasioni poteva danneggiare la reputazione del maestro. Le *Quodlibetali*, infatti, erano dispute pubbliche a cui potevano assistere e partecipare studenti, maestri o semplici curiosi. Queste si svolgevano due volte l'anno in periodo prestabiliti, durante l'Avvento e durante la Quaresima, e si articolavano in due sessioni. Nella prima, i partecipanti potevano liberamente porre ogni tipo di domanda su qualsiasi argomento. In questa prima fase era il baccelliere a rispondere alle domande, il maestro non interveniva tranne quando il baccelliere era in difficoltà. Il maestro interveniva solo nella seconda sessione, in cui proponeva la sua determinazione magistrale. Questa seconda fase poteva avere luogo il giorno seguente o qualche giorno più tardi. Tommaso si è prestato a questo esercizio con costanza in entrambi i periodi di insegnamento all'Università di Parigi.

291 Per una interessante panoramica sulle differenti ipotesi di datazione dei *quodlibeta* di Tommaso elaborate dagli studiosi cfr. Torrell, *Initiation*, 306. Per quanto riguarda il *Quodlibet V* sia Mandonnet che Gauthier sono concordi nel collocare la discussione nell'Avvento 1271.

umani, come il peccato originale (art.1), la facoltà conoscitiva (art.2) e la volontà (art. 3). Nel secondo articolo Tommaso si occupa di chiarire se il *verbum cordis* corrisponda alla *species intelligibilis*.

Dal capitolo precedente sappiamo che l'episodio dell'*opinio excommunicata* è sicuramente avvenuto tra il 1269-1270. Non sembra improbabile supporre che nel momento in cui Tommaso disputa questo articolo, sia appena iniziato, dopo le condanne del 1270, quel clima di tensione e di scontro che coinvolge i due ordini mendicanti su diverse questioni. Dal capitolo precedente, inoltre, sappiamo che Marston, nella questione XX del *Quodlibet* IV²⁹², critica Tommaso sulla teoria del *verbum mentis*, identificando sistematicamente il *verbum* con la specie intellegibile. A causa del carattere libero dei quesiti posti durante i *quodlibeta* non è improbabile che qualcuno avesse posto questa domanda proprio con la volontà di mettere in difficoltà il Dottore angelico su uno dei punti più problematici della dottrina cognitiva tomista. Potrebbe avvallare questa tesi il modo in cui tale domanda è formulata; viene impiegata, infatti, l'espressione *verbum cordis* (*utrum verbum cordis sit species intelligibilis*), che Tommaso mantiene nel corso di tutta la trattazione. Da quanto detto precedentemente sappiamo, inoltre, che Tommaso impiega l'espressione *verbum cordis* soprattutto nel *Commento alle Sentenze* e anche se in misura minore nella *Summa Theologiae*, in quelle opere, insomma, di natura prettamente teologica dove magari intende mantenere un legame forte con Agostino e la tradizione. È presumibile, dunque, che la domanda sia stata posta proprio in questi termini e Tommaso abbia mantenuto l'espressione lungo tutto l'articolo proprio per chiarire definitivamente la propria teoria. Non a caso, poi, Tommaso verrà criticato dai francescani proprio per aver impiegato, tradendola, la dottrina del *verbum cordis* del vescovo d'Ippona.

Gli argomenti a favore della tesi che il *verbum* corrisponda alla *species*, si sviluppano entrambi a partire dal medesimo principio: identificano la *species* con il *verbum* per il fatto che entrambi sarebbero ciò con cui l'intelletto conosce (*quo intellectus intelligit*). Nello specifico, il primo sostiene che il *verbum cordis* è la *species* dal momento che entrambi sono ciò con cui l'intelletto vede²⁹³. Il secondo argomento

292 Marston disputa questo *Quodlibet* nella Quaresima del 1284.

293 Tommaso d'Aquino, *Quodlibet V* in *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia iussu Leonis XIII. P. M. edita Quaestiones de quodlibet*, t. 25/2, (Commissio Leonina), Les éditions du Cerf,

parte da tre presupposti: la conoscenza intellettuale ha origine dai sensi, il senso conosce per mezzo di una specie sensibile, l'intelletto conosce per mezzo del *verbum mentis*, e da questi conclude che il *verbum* deve identificarsi con la *species*²⁹⁴. È interessante notare che nel primo argomento si dica che il *verbum* è *quo intellectus videt*. Tommaso non usa mai il verbo *videre* in relazione al *verbum*, mentre i francescani lo usano frequentemente per spiegare la modalità con cui l'intelletto conosce.

L'argomento contrario invece collega il *verbum* alla parola esteriore per negare l'identificazione con la specie intellegibile: «Sed contra, *verbum cordis interius est quod exteriori verbo significatur. Sed verbum exterius non significat speciem intelligibilem. Ergo verbum interius non est ipsa species intelligibilis*»²⁹⁵.

Tommaso risolve la questione affermando:

Respondeo. Dicendum, quod secundum Augustinum, XV de Trinit., *verbum cordis importat quoddam procedens a mente, sive ab intellectu. Procedit autem aliquid ab intellectu, in quantum est constitutum per operationem ipsius. Est autem duplex operatio intellectus, secundum philosophum in III de anima. Una quidem quae vocatur indivisibilem intelligentia, per quam intellectus format in seipso definitionem, vel conceptum alicuius incomplexi. Alia autem operatio est intellectus componentis et dividens, secundum quam format enuntiationem. Et utrumque istorum per operationem intellectus constitutorum vocatur verbum cordis, quorum primum significatur per terminum incomplexum, secundum vero significatur per orationem.*²⁹⁶

Tommaso apre il *respondeo* con una citazione tratta dal *De Trinitate* di Agostino in cui si afferma che il *verbum cordis* è qualcosa che procede dalla mente²⁹⁷ o dall'intelletto. Esso procede dall'intelletto, poiché è prodotto dalle stesse operazioni dell'intelletto, e richiamandosi al *De anima* di Aristotele, Tommaso spiega brevemente in che cosa consistano la definizione o il giudizio. Ciò che viene prodotto da queste due

Roma-Paris 1996, q. 5, a. 2, 375: «*Verbum enim cordis est quo intellectus videt. Hoc autem est species intelligibilis. Ergo verbum cordis est species intelligibilis*».

294 *Ibid.*: «*Praeterea, cognitio intellectiva a sensu oritur. Sed illud quod sensus sentit, est species intelligibilis. Ergo verbum cordis quo intellectus intelligit, est species intelligibilis*».

295 *Ibid.*

296 *Ibid.*

297 Anche qui, il ricorso al termine *mens* non è certo casuale. Questo termine è fortemente agostiniano, e non è un caso che Tommaso lo impieghi.

operazioni, afferma Tommaso, è chiamato *verbum cordis*²⁹⁸. Tommaso prosegue ricordando che ogni operazione dell'intelletto procede da una specie intellegibile che porta all'atto l'intelletto, poiché l'intelletto opera sempre secondo ciò che è in atto. Perciò è necessario che la specie intellegibile, in quanto principio dell'operazione cognitiva, sia diversa dal *verbum* che invece viene formato per mezzo di quella stessa operazione a cui la specie dà inizio²⁹⁹. Tommaso conclude il *respondeo* con una precisazione: talvolta il *verbum* può essere detto in senso lato *species* o forma, poiché è un prodotto dell'intelletto³⁰⁰.

Tommaso risponde agli argomenti contrari; al primo ponendo una distinzione nel modo di conoscere dell'intelletto: in un modo, infatti, esso conosce *formaliter* conoscendo la specie intellegibile che lo ha attualizzato; in un altro, conosce lo strumento con cui conosce le cose esteriori, e in questo senso conosce il *verbum* con il quale conosce le cose³⁰¹. Al secondo argomento Tommaso risponde affermando che il senso di per sé non forma nessuna *species* con cui conoscere, dal momento che la conoscenza sensibile avviene per mezzo dell'impressione del sensibile nel senso corrispondente: la specie sensibile viene formata dalla facoltà immaginativa, le cui forme possono essere considerate in qualche modo simili al *verbum mentis*, ma non simili alla cosa stessa. È interessante notare che Tommaso sembra quasi evitare di parlare di certi argomenti che avrebbero caratterizzato in modo ulteriore il *verbum* rispetto alla specie. Tommaso, per esempio, non accenna mai al fatto che il *verbum* sia concetto dell'intelletto o al fatto che sia similitudine della cosa conosciuta. Da un lato, è

298 Tommaso d'Aquino, *Quodlibet V*, q. 5, a. 2, 375: «Respondeo. Dicendum, quod secundum Augustinum, XV de Trinit., verbum cordis importat quoddam procedens a mente, sive ab intellectu. Procedit autem aliquid ab intellectu, in quantum est constitutum per operationem ipsius. Est autem duplex operatio intellectus, secundum philosophum in III de anima. Una quidem quae vocatur indivisibilium intelligentia, per quam intellectus format in seipso definitionem, vel conceptum alicuius incomplexi. Alia autem operatio est intellectus componentis et dividensis, secundum quam format enuntiationem. Et utrumque istorum per operationem intellectus constitutorum vocatur verbum cordis, quorum primum significatur per terminum incomplexum, secundum vero significatur per orationem».

299 *Ibid.*: «Manifestum est autem quod omnis operatio intellectus procedit ab eo secundum quod est factus in actu per speciem intelligibilem, quia nihil operatur nisi secundum quod est actu. Unde necesse est quod species intelligibilis, quae est principium operationis intellectualis, differat a verbo cordis, quod est per operationem intellectus formatum».

300 *Ibid.*: «Quamvis ipsum verbum possit dici forma vel species intelligibilis, sicut per intellectum constituta, prout forma artis quam intellectus adinvenit, dicitur quaedam species intelligibilis».

301 *Ibid.*: «Ad primum ergo dicendum, quod intellectus intelligit aliquid dupliciter: uno modo formaliter, et sic intelligit specie intelligibili qua fit in actu; alio modo sicut instrumento quo utitur ad aliud intelligendum: et hoc modo intellectus verbo intelligit, quia format verbum ad hoc quod intelligat rem».

probabile che Tommaso non sia sceso nel dettaglio della sua teoria cognitiva per la natura stessa della disputa a cui erano ammesse persone più o meno esperte in materia. Dall'altro lato, invece, probabilmente Tommaso era consapevole di quanto abbiamo rilevato nel primo capitolo in merito alle critiche di Marston, cioè che le posizioni dei due ordini mendicanti in materia di teoria cognitiva sono totalmente diverse e inconciliabili.

La natura stessa delle questioni quodlibetali creava le condizioni affinché venissero rivolti a Tommaso (magari direttamente da un francescano) quesiti di questo genere. Ciò prova che era presenti motivi di polemica in relazione alla dottrina del *verbum mentis* di Tommaso, anche se egli aveva modificato la propria teoria del Verbo divino. Per questo Tommaso nel rispondere alla questione rimane piuttosto superficiale e impiega una terminologia molto vicina ad Agostino.

I francescani identificano il *verbum* di Tommaso con la specie, perché essi non riconoscono nel *verbum* di Tommaso quei caratteri specifici che sono presenti nel *verbum* di Agostino. Inoltre Tommaso caratterizza il *verbum* come il concetto dell'intelletto e in generale come uno strumento conoscitivo, come ciò con cui si colgono le cose. Nella teoria aristotelica mediata da Boezio lo strumento dell'intelletto, ciò con cui si conosce la cosa esterna, è la *species*; per questo essi identificano criticamente il *verbum* con la specie. Questa critica rivela, in effetti, alcuni aspetti problematici della dottrina del *verbum mentis* di Tommaso. Egli distingue nettamente il *verbum* dalla *species*, ma risulta difficile trovare argomenti pregnanti e validi che supportino in maniera convincente questa posizione. Se il *verbum* infatti si distingue solo nominalmente dalla specie, non si capisce la sua utilità e la prospettiva di Tommaso potrebbe essere soggetta all'argomento del terzo uomo. Inoltre, si potrebbe muovere a Tommaso l'accusa di rappresentazionalismo: con un'ulteriore immagine della cosa conosciuta oltre alla specie si rischia di allontanare del tutto la possibilità di una conoscenza intellettuale autentica che comporti un vero contatto con le realtà da conoscere.

b) *Commento al Vangelo di Giovanni*

La *Lectura super Ioannem* si colloca nell'ambito dell'esegesi biblica, che rappresenta uno dei settori di cui Tommaso si occupa maggiormente. Quest'opera è stata redatta intorno al 1270 durante il secondo soggiorno di Tommaso a Parigi, e costituisce una sicura documentazione del suo insegnamento universitario³⁰². Il corso su Giovanni si sarebbe tenuto tra il 1269-1271, e, secondo gli studiosi, Tommaso avrebbe impiegato un tempo relativamente lungo per questo insegnamento, perché si suppone avesse ridotto il ritmo delle lezioni per riservarsi più tempo per altre attività³⁰³.

Inoltre, la durata piuttosto estesa potrebbe presupporre, secondo gli studiosi, che in questo periodo di tempo rientrasse anche una riscrittura dell'opera, anche se essi ritengono improbabile che sia stata compiuta dallo stesso Tommaso³⁰⁴.

In quest'opera si trovano moltissimi riferimenti al *verbum*, legati al commento delle frasi iniziali del Vangelo che accennano al mistero dell'Incarnazione. I riferimenti specifici al *verbum mentis* si trovano soprattutto nel primo capitolo del primo libro, in cui Tommaso commenta il Prologo giovanneo: «In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio, e il verbo era Dio. Egli era in principio presso Dio»³⁰⁵.

In generale, ogni realtà si può considerare sotto due aspetti: l'essere e l'operare; Tommaso perciò afferma che l'autore del Vangelo considera il Verbo sia nel suo essere, cioè nella sua natura divina, sia nella sua virtù, cioè nel suo operare. Circa l'essere o la natura del Verbo, Tommaso individua quattro caratteri. Il Verbo, infatti, 1) esiste dal principio, 2) si trova presso Dio, 3) è Dio, ed infine 4) il modo d'essere del Verbo è di

302 Tommaso d'Aquino, *Commento al Vangelo di San Giovanni*, Città Nuova Editrice, Roma 1990, 11.

303 Tommaso d'Aquino, *Commento al Vangelo di Giovanni*, 226.

304 Essa probabilmente sarebbe avvenuta per mano di Reginaldo di Piperno, su richiesta dei suoi confratelli e del prevosto di Saint-Omer. È probabile che Reginaldo non solo abbia trascritto l'insegnamento dell'Aquinate, ma abbia anche esplicitato certe dottrine e certi nuclei concettuali su richiesta del prevosto. La tesi secondo cui la trascrizione dell'opera sia attribuibile a Reginaldo, è supportata anche dal fatto che Reginaldo aveva familiarità con questo tipo di *reportationes*; inoltre, questo compito gli sarebbe stato facilitato dal fatto che Tommaso aveva appena composto la *Catena aurea su Giovanni*, di cui l'Aquinate si sarebbe servito molto nel *Commento*. La *Catena su Giovanni* ed il *Commento al Vangelo* condividevano grosso modo le stesse fonti patristiche. Tommaso prima di occuparsi del *Commento al Vangelo di Giovanni*, aveva commentato il *Vangelo di Matteo*, ma è probabile che pur rispettando l'ordine cronologico, l'Aquinate abbia tralasciato Luca e Marco, passando da Matteo direttamente a Giovanni, perché considerava Matteo rappresentativo degli altri due sinottici, mentre Giovanni sembra differenziarsi dai Vangeli precedenti. Cfr. Torrell, *Initiation*, 289-290.

305 Tommaso d'Aquino, *Super Evangelium S. Ioannis Lectura*, c. I, lect. I, Marietti, Romae-Taurini 1952, 7: «In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum. Hoc erat in principio apud Deum».

essere fin dal principio presso Dio³⁰⁶. Proseguendo la sua analisi Tommaso afferma che per comprendere appieno la frase *In principio era il Verbo*, è indispensabile studiare i termini che la compongono³⁰⁷. Perciò Tommaso si sofferma sul significato del termine *verbum*:

Ad intellectum autem huius nominis *verbum*, sciendum est quod, secundum philosophum ea quae sunt in voce, sunt signa earum, quae sunt in anima, passionum. Consuetum est autem in Scriptura quod significata nominantur nominibus signorum, sicut illud I Cor. X, 4: *petra autem erat Christus*. De necessitate autem oportet quod illud intrinsecum animae nostrae, quod significatur exteriori verbo nostro, *verbum* vocetur. Utrum autem per prius conveniat nomen verbi rei exteriori voce prolatae, vel ipsi conceptioni mentis, nihil refert ad praesens. Planum est tamen quod illud quod voce significatur, interius existens in anima, prius est quam ipsum *verbum* exteriori voce prolatum, utpote causa eius existens³⁰⁸.

Tommaso apre la sua trattazione sul *verbum* riprendendo il *Peryermenias* di Aristotele e in particolare l'idea secondo cui le espressioni della voce, cioè le parole, esprimono le *passiones animae*. Detto ciò, l'Aquinate prosegue specificando che nella Scrittura è consueto chiamare le cose significate con i nomi dei segni che le significano, perciò è necessario che anche ciò che si trova internamente nell'anima, espresso dal *verbum* esteriore, sia chiamato *verbum*. In questo passo Tommaso stabilisce cosa sia il verbo interiore: esso è un contenuto interno all'anima ed è ciò che dà significato alla parola esteriore; nello specifico esso è il concetto dell'intelletto. Tuttavia, Tommaso riconosce che nel passo commentato non viene specificato se il nome *verbum* si addica primariamente all'espressione vocale esterna o al contenuto interno all'anima. Viene

306 Tommaso d'Aquino, *Lectura*, l. I, c.1, 7, 23: «Quia vero in unaquaque re sunt considerata duo, scilicet esse et operatio, sive virtus ipsius, ideo primo agit de esse verbi quantum ad naturam divinam; secundo de virtute, seu operatione ipsius, ibi *omnia per ipsum facta sunt*. Circa primum quatuor facit. Primo ostendit quando erat *verbum*, quia *in principio erat verbum*; secundo ubi erat, quia *apud Deum*; unde dicit *et verbum erat apud Deum*; tertio quid erat, quia *Deus*; unde subiungit *et Deus erat verbum*; quarto quomodo erat, quia *hoc erat in principio apud Deum*. Prima duo pertinent ad quaestionem, an est: secunda vero duo pertinent ad quaestionem quid est. Circa primum autem videndum est quid sit hoc quod dicitur *in principio erat verbum*».

307 Tommaso d'Aquino, *Lectura*, l. I, c. 1, 7, 25: «quid sit hoc quod dicitur *in principio erat verbum*. Ubi tria diligenter inquirenda concurrunt, secundum tres dictiones huius orationis. Et primo quid sit hoc quod dicitur *verbum*; secundo quid sit hoc quod dicitur *in principio*; tertio quid sit hoc quod dicitur *verbum erat in principio*».

308 *Ibid.*

specificato invece il rapporto che sussiste tra *verbum interius* ed *exterius*, il primo è causa del secondo, in quanto la parola interiore altro non è che il contenuto veicolato attraverso la parola esteriore. Per questo, Tommaso afferma che per conoscere cosa sia realmente il verbo interiore è necessario conoscere il significato di ciò che viene espresso con la voce³⁰⁹. Per capire che cosa sia effettivamente ciò che viene espresso con la voce, Tommaso delinea i diversi elementi coinvolti nel conoscere e le modalità attraverso cui avviene tale conoscere.

In intellectu autem nostro sunt tria: scilicet ipsa potentia intellectus; species rei intellectae, quae est forma eius, se habens ad ipsum intellectum, sicut species coloris ad pupillam; et, tertio, ipsa operatio intellectus quae est intelligere. Nullum autem istorum significatur verbo exteriori voce prolato. Nam hoc nomen lapis non significat substantiam intellectus, quia hoc non intendit dicere nominans; nec significat speciem, quae est qua intellectus intelligit, cum etiam hoc non sit intentio nominantis; non significat etiam ipsum intelligere, cum intelligere non sit actio exterius progrediens ab intelligente, sed in ipso manens. Illud ergo proprie dicitur verbum interius, quod intelligens intelligendo format.

Intellectus autem duo format, secundum duas eius operationes. Nam secundum operationem suam, quae dicitur indivisibilium intelligentia, format definitionem; secundum vero operationem suam, qua componit et dividit, format enunciationem, vel aliquid huiusmodi. Et ideo, illud sic formatum et expressum per operationem intellectus, vel definientis vel enunciantis, exteriori voce significatur. Unde dicit philosophus quod ratio, quam significat nomen, est definitio. Istud ergo sic expressum, scilicet formatum in anima, dicitur verbum interius; et ideo comparatur ad intellectum, non sicut quo intellectus intelligit, sed sicut in quo intelligit; quia in ipso expresso et formato videt naturam rei intellectae. Sic ergo habemus significationem huius nominis *verbum*.³¹⁰

Tommaso ritiene che siano tre gli elementi presenti nell'intelletto: ovvero il potere dell'intelletto, la specie intellegibile, che in quanto forma dell'intelletto attualizza tale potere, e l'operazione conoscitiva. Tuttavia, nessuno di questi elementi è ciò che la

309 *Ibid.*: «Si ergo volumus scire quid est interius verbum mentis, videamus quid significat quod exteriori voce profertur».

310 Tommaso d'Aquino, *Lectura*, l. I, c. 1, 7-8, 25.

parola esteriore significa ed egli prova questa affermazione con l'esempio nel nome *lapis*. In generale, un nome, o meglio ciò che viene espresso da una precisa espressione vocale, possiede il carattere di dire nominando, cioè possiede l'*intentio nominantis* e deriva da una azione che non rimane immanente al soggetto, ma si esprime all'esterno. Questo è ciò che viene chiamato *verbum interius* che è propriamente ciò che il soggetto conoscente si forma conoscendo. Negando l'identità del *verbum* con gli altri elementi coinvolti nel conoscere, Tommaso ha fornito ulteriori caratteri relativi alla parola interiore. Riassumendo, dunque, il *verbum* è diverso da tutti gli altri elementi poiché esso possiede l'*intentio nominantis* ed è un'azione che procede dal soggetto conoscente esprimendosi all'esterno. In quest'opera emerge nettamente l'idea del carattere manifestativo del *verbum*, e questo probabilmente a causa della natura particolare di quest'opera, in cui Tommaso deve dare spiegazione dell'Incarnazione di Cristo.

Tommaso prosegue ricordando che l'intelletto forma due tipi di *verbum* in relazione ai due tipi di operazione possibile, cioè una prima operazione definita *indivisibilium intelligenda* per mezzo del quale l'intelletto forma la definizione e una seconda operazione denominata *componit et dividit* con cui si forma l'enunciazione. Ciò che viene enunciato o definito, nota Tommaso, è ciò che viene espresso dal verbo esteriore, e viene detto *verbum interius*, e, se lo si confronta con l'intelletto, non è lo strumento per mezzo del quale esso conosce (*quo intellectus intelligit*), ma è ciò in cui l'intelletto conosce (*in quo intelligit*). Questo perché nel *verbum*, formato ed espresso, si vede la natura della cosa conosciuta.

In generale, si è visto come in merito alla definizione di *verbum* la terminologia di Tommaso talvolta oscilla, anche per esempio nel caso di stabilire il rapporto che sussiste tra *verbum* e intelletto. Talvolta egli considera il *verbum* come ciò che l'intelletto conosce, talvolta come ciò con cui conosce, e talvolta come ciò in cui conosce. Prevalentemente queste oscillazioni non devono essere considerate in maniera troppo categorica dal momento che dipendono spesso dal contesto³¹¹. In questo caso, invece, il fatto che l'Aquinate impieghi l'espressione *in quo* riferendosi al *verbum*, si spiega in

311 La specie intelligibile è ciò con cui l'intelletto conosce; il fatto che talvolta Tommaso dica che *verbum* è ciò con cui l'intelletto conosce, deriva dal fatto che Tommaso sta parlando in maniera generale in senso più ampio. In generale, l'intelletto conosce con il *verbum*, perché producendolo conosce l'essenza e la natura della cosa conosciuta.

relazione all'utilizzo del verbo *videre*. Tommaso aveva impiegato il verbo *videre* riferito al *verbum* solo nel *Quodlibet* V³¹². Anche in quest'opera si assiste ad un rilevante avvicinamento ad Agostino, avvicinamento qui terminologico, ma come vedremo anche contenutistico. Tuttavia, è interessante notare il modo in cui queste diverse espressioni vengono utilizzate nel corso delle opere di Tommaso. Nel *Commento alle Sentenze* l'Aquinate afferma che il verbo è ciò con cui (*quo*) l'intelletto conosce la cosa, e nel parallelismo con il verbo divino afferma che esso è ciò in cui (*in quo*) il Padre si manifesta³¹³. Nelle questioni disputate *De veritate* e nella *Summa contra Gentiles*, invece, Tommaso inizia a riferirsi al *verbum* come a ciò che è conosciuto, assimilando il *verbum* all'oggetto da conoscere³¹⁴. Nelle questioni *De potentia*, oltre ad un sensibile accentuarsi del ricorso ad una sempre più stretta relazione fra il *verbum interius* e il *verbum exterius* e al tema della significazione, Tommaso torna ad affermare che il *verbum* è ciò con cui il nostro intelletto conosce³¹⁵. Infine, nel *Commento al vangelo di Giovanni* passa a considerare il *verbum* come ciò in cui l'intelletto vede la cosa. È probabile che Tommaso abbia modificato la tesi del *Commento alle Sentenze* per distinguere in maniera più netta il *verbum* dalla specie, inoltre è probabile che abbia modificato anche l'opinione impiegata nel *De veritate* e nella *Summa contra Gentiles* a causa delle critiche. Infatti, l'affermazione per cui il *verbum* sarebbe ciò che l'intelletto conosce non risparmia la tesi dell'Aquinate dall'accusa di rappresentazionalismo.

312 L'idea che nel *verbum* l'intelletto “veda” la cosa conosciuta non è mai impiegato da Tommaso prima di quest'opera, l'uso di questa espressione sembra derivare da una certa influenza agostiniana.

313 Tommaso d'Aquino, *In I Sent.*, d. 27, q. 2, a.1, qc. 1: «Cum enim verbum sit similitudo ipsius rei intellectae, prout est concepta in intellectu, et ordinata ad manifestationem, vel ad se, vel ad alterum; ista species in divinis potest accipi dupliciter: vel secundum quod dicit id quo aliquid formaliter in divinis intelligitur; et sic, cum ipsa essentia per se intelligatur et manifestetur, ipsa essentia erit verbum; et sic verbum et intellectus et res cuius est verbum, non differunt nisi secundum rationem, sicut in divinis differunt quo intelligitur et quod intelligitur et quod intelligit; vel secundum quod species intellecta nominat aliquid distinctum realiter ab eo cuius similitudinem gerit; et sic verbum dicitur personaliter, et convenit filio, in quo manifestatur pater, sicut principium manifestatur in eo quod est a principio per modum intellectus procedens».

314 Tommaso d'Aquino, *De veritate*, q. 4, a. 1, 119, 179-181: « Verbum autem quod exterius profertur, significat id quod intellectum est, non ipsum intelligere» e *De veritate*, q. 4, a. 1, 120, 216-219: «Sed verbum cordis, quod nihil est aliud quam id quod actu consideratur per intellectum, proprie de Deo dicitur». *Summa contra Gentiles*, IV 11, 32: «Dico autem intensionem intellectam id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta».

315 Tommaso d'Aquino, *De potentia*, q. 8, a. 1, 215: «[...] hoc enim est quod verbo exteriori significatur: vox enim exterior neque significat ipsum intellectum, neque speciem intelligibilem, neque actum intellectus, sed intellectus conceptionem qua mediante refertur ad rem» e «Huiusmodi ergo conceptio, sive verbum, qua intellectus noster intelligit rem aliam a se, ab alio exoritur, et aliud repraesentat».

Tommaso prosegue fornendo altri caratteri propri del *verbum interius*, afferma:

Secundo, ex his quae dicta sunt, concipere possumus, quod verbum semper est aliquid procedens ab intellectu in actu existente. Iterum quod verbum semper est ratio et similitudo rei intellectae. Et si quidem eadem res sit intelligens et intellecta, tunc verbum est ratio et similitudo intellectus, a quo procedit; si autem sit aliud intelligens et intellectum, tunc verbum non est similitudo et ratio intelligentis, sed rei intellectae: sicut conceptio quam aliquis habet de lapide, est similitudo lapidis tantum, sed quando intellectus intelligit se, tunc huiusmodi verbum est similitudo et ratio intellectus. Et ideo Augustinus ponit similitudinem Trinitatis in anima, secundum quod mens intelligit seipsam, non autem secundum quod intelligit alia.³¹⁶

Tommaso nota che il *verbum* è sempre qualcosa che procede da un intelletto in atto, e che è sempre *similitudo* e *ratio* della cosa conosciuta; il *verbum* dunque è sempre un'immagine della cosa conosciuta e ne esprime la natura. Tommaso distingue le due principali modalità della conoscenza, ovvero l'autoconoscenza e la conoscenza di altro da sé. Nel caso dell'autoconoscenza il *verbum* sarà *ratio* e *similitudo* dell'intelletto stesso. Proprio a causa di questo particolare tipo di conoscenza Agostino ha potuto porre la Trinità nell'anima, costruendo un'analogia tra l'intelletto che conosce se stesso e produce il *verbum* che è sua *ratio* e *similitudo* e Dio che conosce se stesso e produce un Verbo.

Dopo aver chiarito il significato terminologico di *verbum*, l'Aquinate si occupa delle diverse tipologie di parola interiore. Egli, infatti, partendo dal presupposto che ogni natura intelligente deve formare in sé il *verbum*, e, riconoscendo l'esistenza di tre diverse nature intelligenti, pone tre diversi tipi di *verbum*: il verbo divino, il verbo angelico e il verbo umano³¹⁷. Questa distinzione è funzionale per chiarire di quale verbo l'Evangelista parli quando scrive: *In principio era il Verbo*. Escludendo che si possa trattare della parola umana o della parola angelica, all'Aquinate non resta che riconoscere che il Verbo del prologo di Giovanni è quello divino³¹⁸, che egli paragona a

316 Tommaso d'Aquino, *Lectura*, l. I, c. I, 8, 25.

317 *Ibid.*: «Patet ergo quod in qualibet natura intellectuali necesse est ponere verbum: quia de ratione intelligendi est quod intellectus intelligendo aliquid format; huius autem formatio dicitur verbum; et ideo in omni intelligente oportet ponere verbum. Natura autem intellectualis est triplex, scilicet humana, angelica et divina: et ideo triplex est verbum».

318 *Ibid.*: «Cum ergo Evangelista dicit *in principio erat verbum*, non intelligi potest de humano vel angelico verbo: quia utrumque istorum verborum est factum, cum homo et Angelus habeant sui esse et

quello umano, rilevando tre differenze.

Prima differentia est, secundum Augustinum, quia verbum nostrum prius est formabile, quam formatum: nam cum volo concipere rationem lapidis, oportet quod ad ipsam ratiocinando perveniam; et sic est in omnibus aliis, quae a nobis intelliguntur, nisi forte in primis principiis, quae cum sint simpliciter nota, absque discursu rationis statim sciuntur. Quamdiu ergo sic ratiocinando, intellectus iactatur hac atque illac, nec dum formatio perfecta est, nisi quando ipsam rationem rei perfecte conceperit: et tunc primo habet rationem rei perfecte, et tunc primo habet rationem verbi. Et inde est quod in anima nostra est cogitatio, per quam significatur ipse discursus inquisitionis, et verbum, quod est iam formatum secundum perfectam contemplationem veritatis. Sic ergo verbum nostrum primo est in potentia quam in actu; sed verbum Dei semper est in actu: et ideo nomen cogitationis verbo Dei proprie non convenit.³¹⁹

Tommaso ricava questa prima differenza dal *De Trinitate*³²⁰ di Agostino. Essa consiste nel riconoscere che, a differenza del Verbo divino che è sempre in atto, la parola interiore umana, in quanto imperfetta, è prima in potenza e poi in atto. Inoltre, attraverso le parole di Agostino, Tommaso illustra efficacemente il procedere conoscitivo dell'uomo, che, dopo una sorta di lunga ricerca e indagine sulla cosa, termina nel momento in cui l'intelletto si forma l'idea perfetta della cosa conosciuta (*ratio rei perfecte*). Non si può non notare quanto Tommaso rimanga aderente al testo agostiniano, molto di più di quanto non faccia in altre opere di carattere strettamente teologico³²¹.

Il riferimento alle teorie e ai testi del vescovo d'Ippona in Tommaso è molto

operationis principium et causam; verbum autem hominis vel Angeli non potest praexistere eis. De quo autem verbo intellexerit Evangelista, declarat per hoc quod dicit, hoc verbum non esse factum, cum omnia sint facta per ipsum; hoc autem est verbum Dei, de quo Ioannes hic loquitur».

319 Tommaso d'Aquino, *Lectura*, l. I, c. I, 8, 26.

320 Agostino, *De Trinitate*, XV, 14, 24: «Verbum autem nostrum illud quod non habet sonum neque cogitationem soni, sed eius rei quam videndo intus dicimus, et ideo nullius linguae est; atque inde utcumque simile est in hoc aenigmate illi Verbo Dei, quod etiam Deus est, quoniam sic et hoc de nostra nascitur, quemadmodum et illud de scientia Patris natum est: nostrum ergo tale verbum, quod invenimus esse utcumque illi simile, quantum sit etiam dissimile sicut a nobis dici potuerit, non pigeat intueri». Cfr. Tommaso d'Aquino, *Commento al Vangelo di Giovanni*, 52.

321 Sia i domenicani che i francescani impiegheranno proprio questa spiegazione del conoscere umano sia per la critica sia per la difesa della dottrina del *verbum* di Tommaso. I domenicani, in particolare, sembrano attribuire questa tesi, di chiara ispirazione agostiniana, direttamente all'Aquinate.

frequente, ma spesso è funzionale alla tesi che l'Aquinate vuole dimostrare, talvolta distaccandosi non poco dal significato originale delle parole di Agostino. In questo caso, tuttavia, Tommaso rimane del tutto fedele al dettato agostiniano del *De Trinitate* addirittura giungendo a modificare non poco la sua teoria del *verbum mentis*. Tommaso, infatti, riconosce che dopo l'indagine attorno alla cosa, quando si ottiene la *ratio perfecta rei*, si ottiene la *ratio verbi*. Ma questo *verbum*, sostiene Tommaso, è già presente nell'intelletto umano essendo già formato dalla perfetta contemplazione della verità. Quando l'intelletto giunge a comprendere la perfetta natura della cosa, egli giunge a possedere quel *verbum*, che, già formato, diviene presente all'intelletto. E in questo senso il *verbum interius*, a differenza di quello divino, prima è in potenza e poi è in atto. Ebbene, questa prospettiva si differenzia non poco dalla prospettiva a cui l'Aquinate ci ha abituati fino ad ora. Il *verbum* è il concetto dell'intelletto che si produce nel momento in cui l'intelletto attivato dalla specie conosce la cosa. Nel *verbum*, l'intelletto coglie l'essenza della cosa nella sua universalità. La ricerca, il processo cognitivo termina con la formazione del *verbum* mentre qui il processo cognitivo termina con il “ritrovamento” e l'attualizzazione di un *verbum* già formato.

Tommaso espone la seconda differenza:

Secunda vero differentia verbi nostri ad verbum divinum est, quia verbum nostrum est imperfectum, sed verbum divinum est perfectissimum. Quia enim nos non possumus omnes nostras conceptiones uno verbo exprimere, ideo oportet quod plura verba imperfecta formemus, per quae divisim exprimamus omnia, quae in scientia nostra sunt. In Deo autem non est sic: cum enim intelligat, et seipsum etiam et quicquid intelligit per essentiam suam, uno actu, unicum verbum divinum est expressivum totius quod in Deo est, non solum personarum, sed etiam creaturarum: alias esset imperfectum.

322

La seconda differenza si gioca sulla perfezione del Verbo divino e sulla imperfezione di quello umano. La perfezione del Verbo divino è data dal fatto che Dio conosce direttamente attraverso la sua essenza, quindi conoscendo se stesso, conosce tutte le cose contemporaneamente e con un unico atto, producendo perciò un unico

322 Tommaso d'Aquino, *Lectura*, l. I, c. I, 8, 27.

Verbo. L'uomo, invece, poiché non conosce per mezzo della propria essenza, ha bisogno di molteplici atti per conoscere e quindi di molteplici *verba* imperfetti per esprimere quello di cui ha scienza. Anche qui Tommaso riconosce che il compito del *verbum* è innanzitutto quello di esprimere e non quello di conoscere. Tale prospettiva sembra differire da quanto ha affermato l'Aquinate nelle opere precedenti. La capacità espressiva o manifestativa del *verbum* appariva essere un aspetto secondario rispetto alla capacità del *verbum* di permettere la piena conoscenza della cosa, in quanto il concetto della cosa riusciva a mostrarne la natura. In quest'opera, Tommaso sembra enfatizzare maggiormente la capacità espressiva e manifestativa del *verbum* che diventa primariamente il contenuto espresso per mezzo del *verbum* esteriore. Questo rappresenta un altro indizio dell'avvicinamento alle tesi agostiniane. Non si tratta solo di rimanere fedeli ad un testo citato, qui Tommaso privilegia il fatto che il *verbum* sia parola, più che il fatto che il *verbum* sia concetto.

Tommaso infine spiega la terza e ultima differenza tra il verbo divino e quello umano:

Tertia differentia est, quod verbum nostrum non est eiusdem naturae nobiscum, sed verbum divinum est eiusdem naturae cum Deo: et ideo est aliquid subsistens in natura divina. Nam ratio intellecta, quam intellectus videtur de aliqua re formare, habet esse intelligibile tantum in anima nostra; intelligere autem in anima nostra non est idem quod est natura animae, quia anima non est sua operatio. Et ideo verbum quod format intellectus noster, non est de essentia animae, sed est accidens ei. In Deo autem idem est intelligere et esse; et ideo verbum intellectus divini non est aliquid accidens, sed pertinet ad naturam eius: quia quicquid est in natura Dei, est Deus.³²³

L'ultima differenza deriva dal differente statuto ontologico del *Verbum* divino rispetto a quello umano. La parola interiore dell'uomo non è della stessa natura dell'intelletto umano, ma ha una natura puramente intellettuale, poiché non appartiene all'essenza dell'anima ma è solo un suo accidente. Quando l'anima, conoscendo, forma la *ratio* della cosa conosciuta, tale *ratio* possiede una natura intelligibile e perciò esiste solo nell'anima che l'ha prodotta. In Dio, invece, c'è perfetta identità fra il suo essere e il suo conoscere perciò il suo Verbo è identico alla sua essenza. In questo il verbo umano

323 Tommaso d'Aquino, *Lectura*, l. I, c. I, 8, 28.

si differenzia profondamente da quello divino; mentre quello divino, infatti, è della stessa sostanza di Dio ed è parte della sua stessa natura, quello umano, invece, è un accidente dell'anima.

Dopo aver illustrato le tre differenze, Tommaso riconosce che da quanto detto il *verbum* in Dio possa considerarsi soltanto nell'accezione personale. Tommaso probabilmente non era obbligato a trattare questo tema ma lo fa, forse proprio per ribadire del tutto la sua posizione. Ricordiamo che l'episodio dell'*opinio excommunicata* riportato da Marston è avvenuto probabilmente l'anno precedente (o due anni prima), quindi Tommaso sente la necessità, in un testo in cui parla espressamente del *verbum* divino inteso esclusivamente come la seconda persona della Trinità, di ribadire in maniera definitiva la sua posizione in merito. È stato già rilevato che, nel corso delle opere precedenti, Tommaso dopo aver abbandonato l'accezione essenziale cerca di elaborare una teoria del *verbum mentis* che risulti coerente con la tesi dell'accezione personale del termine *verbum* in Dio. Nel momento in cui l'episodio è avvenuto Tommaso aveva già cambiato opinione approssimativamente da un decennio, tale *opinio* viene *excommunicata* e Tommaso non viene direttamente coinvolto (poiché egli aveva già cambiato opinione), ma è possibile che già in quel periodo (molto prima della *reportatio* di Marston), in un clima teso a causa delle condanne di Aristotele e dove i rapporti tra domenicani e francescani iniziano a farsi più aspri, egli abbia sentito il bisogno di ribadire la sua posizione, in maniera chiara e definitiva. Non va dimenticato, inoltre, che nel periodo in cui scrive questo *Commento*, Tommaso si trovava a Parigi per un secondo ciclo di insegnamento (una vera e propria eccezione) e che era stato inviato proprio per essere il risolutore di contrasti e di problemi. Seppur indirettamente, la condanna dell'*opinio* deve averlo in qualche modo colpito; è per questo, allora, che nel *Commento al vangelo di Giovanni*, che nasce come un ciclo di lezioni egli senta il bisogno di ribadire la sua teoria sul *Verbum* divino. E l'evidente rivolgersi ad Agostino, notato precedentemente, è un'ulteriore prova di ciò³²⁴.

Tommaso a questo punto spiega perché il *verbum* sia sempre personale *in divinis*. La prima ragione è legata al fatto che il termine *verbum* comunica solamente qualcosa

324 Si noti che purtroppo, data la scarsità di notizie sull'episodio riportato da Marston, queste considerazioni possiedono ancora un carattere per lo più ipotetico. Tuttavia, a mio avviso, sono molti gli indizi che provano in un certo modo la validità della mia tesi.

che viene espresso da colui che conosce³²⁵. Qui sembra chiaro quanto il testo suggeriva precedentemente. Il *verbum* significa soltanto l'espressione pronunciata da un soggetto conoscente.

Tommaso passa a illustrare i caratteri specifici del *verbum* divino rispetto a ciò da cui procede: è una similitudine ed è coeterno rispetto a ciò da cui procede, è sempre in atto, uguale, perfetto e del tutto espressivo del Padre, coesenziale e consustanziale al Padre. Inoltre, dal momento che in alcuni tipi di esseri viventi, quello che procede per similitudine, è chiamato figlio, allora anche il *Verbum*, in modo conveniente e propriamente è detto Figlio, e la sua produzione è detta generazione³²⁶. È interessante notare che in questa dimostrazione Tommaso faccia riferimento solo al Verbo divino e non impieghi l'analogia con il *verbum* umano. Non riprende inoltre quei caratteri che aveva di volta in volta espressi nelle opere precedenti, ma ne elabora uno nuovo, cioè che il *verbum* comunica ciò che è espresso da colui che conosce, privilegiando così l'aspetto manifestativo della parola piuttosto che il suo aspetto concettuale.

L'Aquinate si occupa di risolvere altre questioni in merito alle ragioni per cui l'evangelista nel Prologo ha scelto di usare il termine *verbum* e non il termine *filius*. Il terzo quesito a cui Tommaso risponde, è posto da Agostino e si chiede perché il termine *logos* dell'originale latino sia stato tradotto con *verbum* e non con *ratio*³²⁷. Tommaso risponde:

Respondeo. Dicendum quod ratio proprie nominat conceptum mentis, secundum quod in mente est, etsi nihil per illam exterius fiat; per verbum vero significatur respectus ad exteriora: et ideo quia Evangelista per hoc, quod dixit logos, non solum intendebat significare respectum ad existentiam filii in patre, sed etiam operativam potentiam filii, qua *per ipsum facta sunt*

325 Tommaso d'Aquino, *Lectura*, c. I, lect. I, 9, 29: «Ex praemissis etiam patet quod verbum, proprie loquendo, semper personaliter accipitur in divinis, cum non importet nisi quid expressum ab intelligente».

326 *Ibid.*: «Item quod verbum in divinis sit similitudo eius a quo procedit; et quod sit coaeternum ei a quo procedit, cum non prius fuerit formabile quam formatum, sed semper in actu; et quod sit aequale patri, cum sit perfectum, et totius esse patris expressivum; et quod sit coessentiale et consubstantiale patri, cum sit substantia eius. Patet etiam quod cum in qualibet natura illud quod procedit, habens similitudinem naturae eius a quo procedit, vocetur filius, et hoc verbum procedat in similitudine et identitate naturae eius a quo procedit, convenienter et proprie dicitur filius, et productio eius dicitur generatio. Sic ergo patet primum, scilicet quid sit hoc quod dicitur *verbum*».

327 Tommaso d'Aquino, *Lectura*, c.I, lect. I, 9, 32: «Tertia quaestio est Augustini in Lib. LXXXIII quaest., quae talis est: in Graeco, ubi nos habemus verbum, habetur logos. Cum ergo logos significet in Latino rationem et verbum, quare translatores transtulerunt verbum, et non rationem, cum ratio sit quid intrinsecum, quemadmodum etiam verbum?».

*omnia, magis antiqui transtulerunt verbum, quod importat respectum ad exteriora, quam ratio, quae tantum conceptum mentis insinuat.*³²⁸

Tommaso specifica che, mentre il termine *ratio* nomina propriamente il concetto della mente, il termine *verbum* è significato rispetto alle cose esteriori, e perciò, quando nel Vangelo di Giovanni si dice *Verbum*, si intende non solo l'esistenza del figlio rispetto al Padre, ma anche l'operatività del Figlio, poiché si dice che tutte le cose sono fatte per mezzo di Lui. Anche qui c'è una chiara differenza rispetto a quanto Tommaso aveva affermato precedentemente: il termine *ratio* significa il concetto dell'intelletto, *verbum* significa rispetto alle cose esteriori. Tommaso, dunque, enfatizza l'aspetto espressivo e manifestativo del termine *verbum*.

Si è visto come l'Aquinate compia, in seguito all'episodio dell'*opinio excommunicata*, un avvicinamento sia a livello terminologico sia a livello contenutistico alle tesi di Agostino sul *verbum mentis*. I motivi delle aspre critiche che i francescani muovono contro l'Aquinate, dopo la sua morte, trovano pieno significato proprio al termine di questo *excursus*. I francescani, consapevoli del fatto che Tommaso avesse cambiato opinione sulla teoria dell'accezione del *verbum*, criticano l'Aquinate e la sua dottrina poiché avvertono che egli non possiede una teoria del *verbum mentis* del tutto coerente con quella del *Verbum* divino. In quest'ultima fase Tommaso sembra rinunciare all'aspetto che più di ogni altro sembrava fondare la sua teoria del *verbum* nelle fasi precedenti, nella fattispecie l'idea che il *verbum* sia primariamente un concetto dell'intelletto, privilegiando invece l'aspetto manifestativo del *verbum* in quanto parola. Inoltre i domenicani difenderanno Tommaso proprio a partire dalla teoria e dalla terminologia che Tommaso impiega in quest'opera, perché la teoria del *verbum mentis* che vi è esposta è la più vicina per impostazione e per vocabolario a quella dei francescani.

c) Caratteristiche della dottrina nella terza fase

In questa ultima fase, dunque, Tommaso modifica ulteriormente la sua dottrina e lo fa in modo particolarmente sostanzioso. Dopo aver tentato di modificare la propria

³²⁸ Tommaso d'Aquino, *Lectura*, l. I, c. I, 9, 32.

teoria del *verbum*, ricercando quei caratteri che suggerivano direttamente l'accezione personale del termine *verbum*, in questa nuova fase si avverte un ulteriore cambiamento. Pur mantenendo alcune acquisizioni elaborate nella *Summa Theologiae*, Tommaso si rivolge in maniera consistente ad Agostino e alla sua teoria del *verbum cordis*, da cui trae massicciamente spunto. Tommaso completa quel percorso cominciato nella *Summa*, in cui aveva privilegiato l'aspetto manifestativo del *verbum* rispetto a quello concettuale. Ora, in questa fase, oltre a ribadire questa sua preferenza, l'Aquinate inizia ad impiegare un linguaggio che attinge molto dal vocabolario agostiniano. Pur nelle somiglianze che possono essere colte tra la prospettiva della *Summa* e quella del *Commento a Giovanni*, si è preferito collocare le due opere in due fasi differenti per sottolineare il momento in cui dovrebbe essere avvenuto l'episodio dell'*opinio excommunicata*, che probabilmente ha convinto Tommaso a modificare ulteriormente la propria dottrina, avvicinandosi maggiormente al dettato agostiniano. L'Aquinate, tuttavia, non rinuncia al riferimento ad Aristotele se anche nel *Commento* non smette di considerare la parola interiore come *similitudo* della cosa conosciuta.

5. Conclusione

In questo capitolo si è cercato di illustrare lo sviluppo della dottrina del *verbum mentis* di Tommaso da un punto di vista particolare. Dopo aver analizzato la critica che Marston muove al *verbum* di Tommaso, è sorta l'esigenza di esaminare i testi di Tommaso per cercare di comprendere attraverso l'evoluzione di questa dottrina, la ragione profonda delle critiche dei francescani. L'esigenza primaria, a partire dalla quale questa analisi è stata condotta, è di comprendere il perché, più di quindici anni dopo l'episodio dell'*opinio excommunicata*, Marston abbia sentito la necessità di riportare tale episodio e di criticare Tommaso proprio intorno alla teoria della duplice accezione del *verbum* che egli aveva abbandonato una decina d'anni prima dell'episodio stesso. Da ciò è nata la necessità di un ritorno alle opere di Tommaso, per una nuova analisi che tenesse conto di questi aspetti della critica successiva. In effetti, analizzando i testi dell'Aquinate, con particolare attenzione alla tesi della duplice accezione del *verbum*, è emerso che Tommaso sostiene questa tesi teologica poiché gli è suggerita dalla propria teoria del *verbum mentis*. Dopo aver sostenuto la teoria della duplice

accezione del termine *verbum* nelle prime opere, Tommaso la rifiuta e cerca di modificare la propria teoria filosofica affinché essa suggerisca solo l'accezione personale. Il problema è che il carattere che suggerisce la teoria dell'accezione essenziale del *verbum*, ovvero l'aspetto concettuale del *verbum mentis*, sembra essere il carattere primario e più importante della dottrina elaborata da Tommaso. Perciò nella seconda fase si assiste ad una costante modificazione della dottrina del *verbum* volta a eliminare l'accezione essenziale del *verbum* in Dio, ma nello stesso tempo a salvaguardare il carattere concettuale del *verbum*. Infine, l'Aquinate, in un periodo di tempo che si colloca dopo l'episodio dell'*opinio excommunicata*, modifica ulteriormente la sua teoria, rivolgendosi maggiormente al pensiero di Agostino e alla sua dottrina del *verbum cordis*.

La nozione di *verbum* di Tommaso perciò viene considerata dai francescani (e forse dallo stesso Tommaso) fortemente ambigua, e questa ambiguità è data dal fatto che in ambito teologico egli inserisce l'idea di emanazione per via intellettuale³²⁹ all'interno della distinzione relazionale fra le persone, che sommata alla dottrina della duplice accezione del *verbum* crea un'ambiguità di fondo che l'Aquinate cerca di risolvere nel *De veritate* ma che si ripercuote anche nella *Summa contra Gentiles*. La critica all'accezione essenziale viene mossa anche perché tale accezione non scompare mai del tutto dalla dottrina dell'Aquinate, sembra rimanere una costante proprio per il fatto che Tommaso non modifica sufficientemente la sua dottrina del *verbum mentis* per escluderla del tutto. Ciò porta Tommaso nelle ultime opere ad avvicinarsi in maniera considerevole sia dal punto di vista terminologico che dal punto di vista concettuale alle teorie di Agostino.

329 La critica di francescani, perciò, deriverebbe da questa difficoltà intrinseca alla teoria del *verbum* di Tommaso, e dal fatto che egli nella sua teoria teologica impiega la modalità della generazione per via intellettuale per spiegare la generazione del Figlio. La generazione per via di intellesione era una spiegazione introdotta da Agostino e impiegata dai francescani, ma con una prospettiva cognitiva umana del tutto diversa da quella di Tommaso.

Capitolo III

Pier di Giovanni Olivi critica Tommaso d'Aquino sul verbum mentis

1. *Introduzione*

Nello stesso periodo in cui Ruggero Marston elabora la sua critica a Tommaso d'Aquino, un altro francescano lavora sullo stesso fronte, anche se appare meno legato allo scontro dottrinale che coinvolge domenicani e francescani. Pier di Giovanni Olivi (1248-1298) intraprende una critica serrata alla dottrina del *verbum mentis* di Tommaso d'Aquino nel suo *Commento al Vangelo di Giovanni*. Tale testo purtroppo non è stato ancora edito, ma Robert Pasnau ha editato, con il titolo di *Tractatus de Verbo*³³⁰, un estratto dal primo capitolo del *Commento*. In questo testo Olivi critica una teoria del *verbum mentis* attribuibile direttamente a Tommaso d'Aquino e presenta le proprie tesi sul *verbum*. Quest'opera, pur non avendo mai circolato autonomamente³³¹, a differenza per esempio del *De differentia verbi divini et humani*³³², è tuttavia un documento prezioso per la conoscenza della teoria del *verbum* di Olivi e per la comprensione della tipologia e della natura delle critiche che egli muove alla dottrina dell'Aquinate.

Nei paragrafi seguenti si presenterà una traduzione del *Tractatus de verbo* corredata da una analisi e si cercheranno di ricostruire la critica che Olivi rivolge a Tommaso e le linee generali della sua teoria psicologica.

2. *Olivi e il rifiuto della filosofia*

Come Marston, Olivi si impegna in una critica alla dottrina del *verbum* di Tommaso, e, al pari di Marston, il francescano francese è spesso presentato dagli studiosi come un autore che rifiuta la filosofia. Tuttavia, se da un lato sono state documentate delle affermazioni che negano chiaramente l'interesse per un qualche dibattito sulla filosofia, dall'altro Olivi nelle sue opere elabora lunghe discussioni filosofiche³³³. Come nota Putallaz, l'impiego della filosofia nell'opera dell'Olivi è rivolto proprio a mostrare il carattere del tutto trascurabile della filosofia stessa. Ritenendo la filosofia uno strumento

330 R. Pasnau, *Petri Iohannis Olivi Tractatus de Verbo*, «Franciscan Studies», 53 (1993), 134-148.

331 L'operazione di estrazione dal *Commento al Vangelo di Giovanni* è stata compiuta dallo stesso Pasnau.

332 Il *De differentia verbi divini et humani* è un estratto tratto dal primo capitolo del *Commento al Vangelo di Giovanni* di Tommaso d'Aquino, che ha circolato spesso in coppia con il *De natura verbi intellectus*, separatamente rispetto all'intero testo, come un'opera a sé stante.

333 D. Burr, *Petrus Ioannis Olivi and the Philosophers* «Franciscan Studies», 31 (1971), 50.

del tutto secondario, Olivi discute e presenta moltissime dottrine filosofiche che hanno la pretesa di veicolare un contenuto di verità proprio per metterne in luce la vanità³³⁴. Tale considerazione della filosofia viene elaborata in virtù della centralità della vita contemplativa³³⁵ e del ruolo secondario dell'intelletto rispetto alla volontà. Affidando un ruolo preminente alla volontà e rendendo l'intelletto suo strumento, Olivi riconosce che la piena e completa realizzazione della vita contemplativa si ottiene nell'unione con Dio attraverso l'*amor amicitiae*³³⁶. Perciò, la filosofia assume inevitabilmente un ruolo secondario, che Olivi rende evidente riportando le dottrine filosofiche con lo scopo di mostrarne l'incoerenza e soprattutto l'inutilità. Putallaz, inoltre, definisce “recitazione”, la modalità con cui Olivi riprende e tratta le dottrine filosofiche³³⁷. Il termine *recitare* designa il modo di riportare e di enunciare un argomento probabile, che è dunque solo un'opinione di cui l'autore fa menzione senza condividerla, senza assumerla come propria, senza esprimere un giudizio a riguardo. Nell'Olivi la “recitazione” degli argomenti è una modalità privilegiata di praticare la filosofia. Questo atteggiamento non è solo legato al rifiuto di Aristotele, ma «recitare opinioni varie libera la mente, poiché non condividendo alcuna di queste opinioni, si ricorda semplicemente che aderirvi come verità di fede è pericoloso e riduttivo, conviene diffidarne, esaminarle piuttosto che condividerne l'una o l'altra»³³⁸.

Nell'opuscolo *De perlegendis philosophorum libris*³³⁹ Olivi si impegna a mettere in guardia il lettore sui pericoli in cui si incorre quando si legge un testo filosofico. Il francescano fornisce delle indicazioni su come leggere correttamente questo tipo di opere e su quanta e quale considerazione concedere loro.

Olivi apre il suo trattato riprendendo la celebre affermazione di Paolo sulla sapienza mondana³⁴⁰ ed enuncia i quattro caratteri essenziali che tale disciplina possiede e di cui è

334 F. X. Putallaz, *Figure francescane del XIII secolo*, Jaca Book, Milano 1997, 52-53.

335 F. X. Putallaz, *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIIIe siècle*, Edition du Cerf, Paris 1995, 150.

336 Burr, *Petrus Ioannis Olivi and the Philosophers*, 42-43.

337 Putallaz, *Figure francescane*, 55-56.

338 *Ibid.* Olivi però non si scaglia solo contro la filosofia mondana e contro il culto quasi idolatrico di Aristotele; egli si preoccupa anche di quei teologi che credono di difendere la fede proprio combattendo lo Stagirita.

339 F. M. Delorme O. F. M., *Fr. Petri Joannis Olivi tractatus “De perlegendis Philosophorum libri”*, «Antonianum» 16 (1941), 31-44.

340 San Paolo, *Lettera ai Corinzi*, I 1: 20-21: «Non ha forse Dio dimostrato stolta la sapienza del mondo?».

necessario essere consapevoli quando si affronta un testo filosofico: 1) *falsitas erroris*, 2) *veritas rationis*, 3) *vanitas traditionis*, 4) *particularitas seu modicitas perscrutationis*³⁴¹. Olivi riconosce che, anche se i filosofi posseggono il lume naturale della ragione e perciò hanno sicuramente intravisto e lasciato nelle loro opere qualche verità, tuttavia tale verità è stata mescolata e corrotta dall'ottenebrazione derivante dal peccato (originale e non). Perciò, dal momento che la filosofia che essi propongono è *stulta*, cioè contiene in sé una notevole quantità di errore, essa deve essere letta con cautela. I filosofi, tuttavia, hanno sfiorato la verità; perciò, essendoci nelle loro opere qualche scintilla di essa, è necessario affrontare le loro opere *discrete*, ovvero con una certa capacità di discernimento. Inoltre, la filosofia presentata in queste opere è vana perciò la sua lettura deve essere transitoria e cursoria, non deve rappresentare il fine ultimo e l'obiettivo finale dello studio³⁴². Ancora, tale filosofia è uno strumento modesto, contenutisticamente scarso di sapere valido, perciò dovrà essere letta non *serviliter* ma *dominative*, dal momento che – ricorda l'Olivi – : «debemus enim ejus esse judices potius quam sequaces»³⁴³.

In questo opuscolo Olivi ricostruisce la divisione delle scienze e, riprendendo passi tratti dalle lettere di Paolo, mostra la stoltezza, la falsità e la vanità dei principi su cui la filosofia si fonda e dei ragionamenti e delle conclusioni a cui tali ragionamenti pervengono³⁴⁴.

Olivi si sofferma anche sulle ricerche che la filosofia ha compiuto circa la natura umana e ne mostra l'invalidità. I filosofi hanno indagato la natura corporea dell'uomo, ma sono giunti a ben poche conclusioni valide in quanto si sono potuti basare solo sull'esperienza dei sensi esterni e hanno elaborato soltanto teorie relative ai caratteri

341 Delorme, “*De perlegendis philosophorum libri*”, 37: «Ut sciamus quali modo intrandum sit ad perlegendos Philosophorum libros, occurrit praedictum Apostoli verbum docens nos quatuor, quae sunt in mundana philosophia praecipue attendenda, scilicet falsitas erroris, veritas rationis, vanitas traditionis, particularitas seu modicitas perscrutationis».

342 Delorme, “*De perlegendis philosophorum libri*”, 37-38: «Quoniam igitur haec philosophia est stulta, ideo perlegenda est caute. Quia vero est aliqua scintilla veritatis fulcita, ideo perlegenda est discrete. Quia vero est vana, ideo perlegenda est transitorie seu cursorie utendo ea ut via, non ut fine seu ut termino».

343 Delorme, “*De perlegendis philosophorum libri*”, 38: «Quia autem est modica et quasi puerilis seu pedagogica, ideo legenda est dominative, non serviliter: debemus enim ejus esse judices potius quam sequaces».

344 Delorme, “*De perlegendis philosophorum libri*”, 38-42.

accidentali di questa natura³⁴⁵. Riguardo alla natura razionale dell'uomo hanno saputo comprendere ancora meno, soprattutto in relazione ai principi dell'anima, al numero e alla natura delle sue potenze e in relazione alla sostanza separata dell'intelletto³⁴⁶. È curioso, tuttavia, che, per dimostrare la parzialità, la strumentalità e la pochezza di contenuti di verità della filosofia, Olivi non si limita a citare passi tratti dalle Scritture, ma fa ampio riferimento ad Aristotele³⁴⁷. Proprio sulla scorta dello Stagirita, infatti, l'Olivi sembra prendere di mira i filosofi greci antichi, i presocratici, e a partire da essi allargare la sua critica alla filosofia in generale³⁴⁸.

3. Cenni storici e datazione del *Tractatus de Verbo*

Ad oggi, la biografia³⁴⁹ dell'Olivi risulta ancora lacunosa in alcune sue parti, e ciò rende inevitabilmente complicata la datazione del *Commento al Vangelo di Giovanni*, di cui il *Tractatus de Verbo* rappresenta un estratto. Del francescano si conoscono le date di nascita e di morte (1247/48-1298) ed è noto che entrò nell'ordine francescano all'età di 12 anni (nel 1259 o nel 1260); è probabile, dunque, che verso la fine degli anni Sessanta del Duecento³⁵⁰ si trovasse presso l'Università di Parigi a compiere i suoi studi.

345 Delorme, *“De perlegendis philosophorum libri”*, 42: «De corporali natura nihil dixerunt ne dicere pot(u)erunt nisi per quaedam eorum exteriora accidentia et sub sensu exteriori cadentia et multiplici experimento nota. Unde de differentiis et formis specialibus rerum nihil in speciali certum et proprium tradiderunt».

346 Delorme, *“De perlegendis philosophorum libri”*, 43: «De natura vero rationali seu humana quam modicum scriverunt quantum ad animarum principium et initium verum et quantum ad veritatem et numerum suarum potentiarum! [...] De substantia intellectuali vero separata minimum invenerunt».

347 S. Piron, *The Formation of Olivi's Intellectual Project. “Petrus Ioannis Olivi and the Philosophers” Thirty Years Later*, in «Oliviana» [in linea], 1 (2003), messo in linea il 31 dicembre 2003, consultato il 24 aprile 2010. URL: <http://oliviana.revues.org/index8.html>, 2-3: «Once this surprising result is admitted, it helps in bringing out the significance of some developments in slightly later works, where Olivi is not simply rejecting Aristotle, but rather suggesting that there are other way of understanding the Philosopher than the usual one[...] Instead of showing idolatrous reverence to the ancient thinkers, in his view, philosophy should consist in proving them wrong by the use of the same rules of reason, and in establishing independent and better demonstrations of the same true result».

348 Delorme, *“De perlegendis philosophorum libri”*, 42. Olivi sta parlando della difficoltà incontrata dai filosofi di parlare della natura corporea umana e come ulteriore prova di ciò afferma: «Unde Aristoteles, in fine *Metheororum*, dicit quod “differentiae rerum speciffiae sunt nobis occultae» e 37: «Et quia in his sensibilibus abundabant, ideo Aristoteles, II *Metaphysicae*, coactus est dicere quod oculus eorum se habeat ad manifestissima naturae sicut oculus noctuae ad solem; propter quod, ut ibidem dicit, consideratio veritatis fuit eis in majori parte difficilis, et ideo primi philosophantes a principio de veritate modicum tradiderunt».

349 Oltre ai testi citati tra gli studi che si occupano in generale della biografia e dell'opera di Olivi, si veda: C. Partee, *Peter John Olivi: historical and doctrinal study*, «Franciscan Studies», 20 nos. 3-4 (1960), 215-260; A. Boureau, S. Pyron (edito da), *Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, Vrin, Paris 1999.

350 D. Burr, *The persecution of Peter Olivi*, The American Philosophical Society, Philadelphia 1976, 5.

A prova di ciò Burr fornisce due dati interessanti: Olivi sarebbe stato presente ad un capitolo generale dell'ordine, tenutosi a Parigi nel 1266, e avrebbe assistito alle *Collationes in Hexaemeron* di Bonaventura nel 1268³⁵¹. Olivi non ottenne mai il titolo di *magister*, ma terminò il suo *cursus studiorum* con il titolo di *bachalarius formatus*. Inoltre, le prime condanne alle tesi dell'Olivi, che risalgono al 1283, hanno come oggetto alcune *quaestiones* e non un *Commento alle Sentenze*. È certo che l'Olivi scrisse un *Commento alle Sentenze* durante il suo soggiorno a Firenze non prima del 1287-1288³⁵². Nel *Commento alle Sentenze* Olivi fa un riferimento diretto al suo *Commento al Vangelo di Giovanni*, e in particolare proprio alla discussione relativa al tema del *verbum*. È evidente, dunque, che egli scrisse il *Commento alle Sentenze* dopo quello al *Vangelo di Giovanni*. Quest'ultimo *Commento* è stato scritto non prima del 1287-1288, perciò, non avendo altri indizi per una datazione più precisa, si deve concludere che Olivi scrisse il *Commento al Vangelo di Giovanni* durante gli anni Ottanta del Duecento³⁵³.

4. *Tractatus de Verbo*. Traduzione

Il *Tractatus de Verbo* è un estratto del *Commento al Vangelo di Giovanni*, che, come è già stato accennato, non ha mai circolato autonomamente. Questo trattato è diviso in sei sezioni, le prime cinque si occupano di argomenti teologici; la sesta, invece, più interessante dal punto di vista filosofico, è molto più vasta delle precedenti. Nello specifico, quest'ultima sezione si occupa di esaminare quale sia il concetto di *verbum* con cui è possibile designare il figlio di Dio. Questa sezione, pur di argomento più filosofico rispetto alle altre, serve a comprendere meglio argomenti teologici, dal momento che l'Olivi, come si è visto, non è particolarmente interessato alla discussione

351 Burr, *The persecution of Peter Olivi*, 6. È più che probabile allora che Olivi si trovasse a Parigi durante il secondo soggiorno parigino di Tommaso e nello stesso periodo di Marston. In quel periodo in cui si hanno le prime avvisaglie di quello che sarà il violento scontro tra i due ordini.

352 Burr evidenzia la varietà di controversie e dispute che attraversarono il periodo in cui Olivi fu a Parigi, ma soprattutto il periodo in cui egli si trovò a Montpellier. Oltre alla disputa fra secolari e mendicanti e quella concernente la filosofia di Aristotele, non è possibile tralasciare la disputa tutta interna all'ordine francescano sulla povertà. Cfr. Burr, *The persecution of Peter Olivi*, 6-9. Olivi, dopo la prima condanna venne riabilitato e inviato a Firenze dove insegnò fino dal 1288 presso lo studio di Santa Croce (cfr. Efrem Bettoni, *Le dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi*, Vita e Pensiero, Milano 1960).

353 Pasnau, *Tractatus de Verbo*, 122.

filosofica *per se*³⁵⁴. Si fornisce, di seguito la traduzione del testo e l'originale latino³⁵⁵.

Trattato sul Verbo

1. *Si comincia dal Verbo*

Nota, che [l'Evangelista] comincia con il Verbo più che con il Padre, poiché a partire dal Verbo si è sviluppata principalmente la storia evangelica. E questo avviene conformemente alla nostra costituzione, poiché la nostra *ratio* naturale giunge alla comprensione delle cause più nascoste della natura per mezzo dell'effetto delle cause a noi più note. Così, secondo l'ordine riformante della grazia, per mezzo del Verbo incarnato siamo ricondotti alla conoscenza del Padre. Anche una certa conoscenza generale del Verbo, desunta dall'osservazione dell'opera della creazione, ci conduce alla conoscenza del Padre. Infatti, la conoscenza del Verbo in quanto generato propriamente e personalmente dal Padre e per mezzo del Padre, ci conduce alla conoscenza del Padre, nello stesso modo in cui la conoscenza delle tre persone per mezzo dei loro caratteri propri ci conduce alla conoscenza delle proprietà stesse.

2. *In greco è 'logos'*

In secondo luogo nota anche che qui noi abbiamo il termine 'verbum' mentre in greco c'è il termine 'logos', che secondo s. Girolamo significa parola, causa, ragione e numero o calcolo. Da queste definizioni sembra che si faccia riferimento propriamente al verbo mentale, che è la causa e la ragione causale di quelle cose che si producono artificialmente o prodotte sulla base di un progetto, e del numero in quanto tale o della distinzione fra le sue parti. Sebbene, infatti, il verbo sensibile espresso vocalmente sia in qualche modo simile al verbo mentale e al Verbo eterno, perchè è espressivo di ciò che è nella mente ed è generato e formato dentro la bocca di colui che parla senza che ci sia corruzione corporale di colui che parla, tuttavia il verbo mentale o intellettuale è incomparabilmente più simile al Verbo eterno; e perciò da esso il nome verbo è stato

354 Pasnau, *Tractatus de Verbo*, 122-123. Da notare che anche la suddivisione del testo in sezioni è opera dello stesso Pasnau.

355 Il testo latino che ho seguito è quello edito da Pasnau nell'articolo più volte citato. Nel tradurre il testo ho mantenuto la distinzione in paragrafi proposta dallo stesso Pasnau. Lo stesso studioso ha curato una traduzione in inglese del testo dell'Olivi. Peter John Olivi, *The Mental Word*, in Robert Pasnau (edit. by), *The Cambridge Translation of Medieval Philosophical Texts, Mind and Knowledge*, vol. 3, Cambridge University Press 2002, 136-151.

trasferito più pienamente e propriamente al divino.

3. In greco è posto 'logos' con l'articolo

In terzo luogo nota, secondo Crisostomo, che nel testo greco si ha 'logos' con l'articolo, come se si dicesse 'il logos' o 'il verbum', come se nel nostro volgare si dicesse 'la parola'. Da ciò sembra che si faccia riferimento singolarmente e distintamente ad un Verbo per antonomasia.

4. Perché non dice Verbo di Dio

In quarto luogo nota, secondo quanto dice Origene, perché l'Evangelista non ha detto 'Verbo di Dio', ma solo 'Verbo' senza impiegare alcuna determinazione. E [Origene] risponde che l'Evangelista ha voluto mostrare che, come la verità o la sapienza assunta assolutamente e astrattamente è unica e somma, allo stesso modo il Verbo, che enuncia la verità e la sapienza. Si può anche aggiungere che l'Evangelista non si curò di porre la determinazione, ritenendo di essere compreso dai Greci per i quali scriveva, visto che anche presso i filosofi platonici era diffuso e noto che il Verbo era uno solo ed originale e che per mezzo di Lui tutte le cose erano state fatte.

In terzo luogo è probabile che l'Evangelista non abbia aggiunto alcuna determinazione perché questo modo di parlare permetteva di mostrare come il Verbo fosse ipostatico e pienamente sussistente in se stesso. Inoltre, per il fatto che è Verbo, è evidente che deve essere il Verbo di qualche parlante, ma siccome tale Verbo è tanto sublime e tanto trascendente, esso poteva essere solo il Verbo del sommo parlatore – cioè del sommo Dio.

5. Perché con il nome di Verbo si nomina la persona del Figlio

5.1 Per conformarsi all'esordio dell'antico testamento

In quinto luogo nota i motivi per cui si fa riferimento alla persona del Figlio con il nome di Verbo piuttosto che con il nome di Figlio. A tale quesito presente si possono dare ora quattro spiegazioni. Innanzitutto, perché l'esordio del suo Vangelo si adattava all'esordio dell'antico testamento, dove si narra che Dio, nel creare tutte le cose, dice o parla per mezzo del Verbo. Per questo il salmista in seguito ricorda che *i cieli sono resi stabili*

con il Verbo di Dio. Nel fare ciò [l'Evangelista] si è conformato anche a tutta la legge e ai profeti; nella legge, infatti, spessissimo è detto *Dio parlò a Mosè*. I profeti poi quasi in ogni loro profezia dicono *Dio dice questo*, così introducono sempre il Verbo eterno di Dio Padre. Infatti, i termini 'dictio' e 'locutio' sono uguali al termine 'verbum'. Spesso essi introducono anche il nome 'verbum', come fa Isaia c. 2, *il Verbo che Isaia vide*, e c. 9 *Dio mise il Verbo in Giacobbe*. E Geremia, c. 1 e 2 dice più volte *il Verbo di Dio è stato dato a me*, e anche in c. 7, 10, 11 e ancora in seguito molte altre volte. Ezechiele invero spesso e più spesso dice *e il discorso di Dio è stato dato a me*; e in molti capitoli è detto *e il Verbo di Dio è stato dato a me*. Anche Osea inizia così: *il Verbum di Dio che è stato dato a Osea*, ecc. E ugualmente fecero Gioele e Michea e Sofonia. Anche Amos dice spesso *ascoltate il Verbo di Dio*. Anche Giona nella sua doppia missione incomincia *e il Verbo di Dio è stato dato a Giona*. Allo stesso modo Zaccaria dice più volte *e il Verbo di Dio è stato dato a me*.

5.2 Poiché corrispondeva di più alla filosofia e ai testi letterari dei Greci

Secondo, perché questo nome si accordava meglio con la filosofia e con i testi letterari dei Greci, per i quali e nella cui lingua questo vangelo è scritto. Infatti, i Platonici posero come originario un solo modello e un solo verbo. Tuttavia non lo chiamavano Figlio di Dio, poiché negavano che esso fosse consustanziale con il Dio sommo. Perciò sia Ario che Origene da ciò ritennero che il Verbo di Dio fosse una creatura e che fosse inferiore rispetto al Dio sommo.

5.3 Perché è più facile che sia concepito come coeterno

Terzo, perché è più facile pensare che il verbo intellettuale sia coeterno con una mente che possiede l'attualissima sapienza piuttosto che pensare che il figlio sia coeterno con il padre. È più facile, inoltre, pensare che il verbo, per mezzo del quale l'artigiano dispone ciò che deve essere fatto, esista all'inizio dell'opera da realizzare piuttosto pensare che, prima di iniziare la sua opera, l'artigiano abbia un figlio per mezzo del quale realizzi tutte le sue opere. Anche l'intellettuale, immutabile e incorruttibile generazione dell'unigenito Dio è espressa e pensata più puramente e chiaramente con il nome 'verbo' che con il nome 'figlio'. Anche perché è più facile pensare ad un generato

che rimane sempre nel genitore con il nome 'verbo' il quale rimane sempre nella mente, piuttosto che con il nome 'figlio' che vive in mezzo a noi in maniera sensibile ed è distinto rispetto alla persona del genitore. Perciò con questo modo di parlare si rendeva più comprensibile e più intellegibile al nostro modo di ragionare e allo stesso tempo [l'Evangelista] ha fatto uso del Verbo in maniera più conforme al suo intento. Infatti, l'Evangelista qui intendeva sostenere che la persona del Verbo è coeterna e intrinseca a Dio Padre, e generata intellettualmente da Lui, e che per mezzo di essa tutte le cose erano state fatte, ed ancora che essa è la luce intellettuale degli uomini. Per tutte queste ragioni il nome 'verbo' si accorda meglio del nome 'figlio'.

5.4 Perché è più facile che siamo ricondotti alla natura propria del Figlio

La quarta ragione per cui ha usato il termine *verbum* è perché dalla concezione generale del verbo è più facile che perveniamo alla natura propria del Figlio, secondo ciò che è proprio *in divinis*, piuttosto che, dalla concezione generale del figlio possiamo giungere alla natura del Verbo, come appare facilmente da ciò che è stato detto nelle questioni sulla Trinità. Perciò, fu più conveniente che la persona di Cristo si esprimesse primariamente sotto il nome di Verbo, e poi, sotto il nome di Figlio unigenito: come in seguito, quando l'Evangelista dice *vedremo la gloria, come se fosse unigenita rispetto al Padre*.

6. Sotto quale significato il nome di Verbo viene assunto metaforicamente

6.1 Alcuni dicono che il verbum è qualcosa che viene dopo un atto di conoscenza

In sesto luogo tieni presente con quale significato o accezione del nostro verbo mentale il nome Verbo è impiegato per designare la persona del Figlio di Dio. Infatti, alcuni dicono che il nostro verbo mentale è qualcosa che segue un atto di conoscenza o una considerazione attuale ed è formato da tale atto. Costoro dicono, inoltre, che nel verbo dopo che è formato la cosa è conosciuta o riflessa chiaramente come in uno specchio. E questo verbo è chiamato prima cosa conosciuta (*primo intellectum*), cioè, ciò che per primo è conosciuto dall'intelletto e che è il suo primo oggetto; mentre la cosa conosciuta per mezzo del verbo è chiamata seconda cosa conosciuta (*secondo intellectum*). Ma quando si chiedono in che modo questo verbo sia prodotto dall'atto dell'intelletto, cioè

dall'atto di conoscenza che precede questo verbo, come causa effettiva di questo, rispondono che prima la cosa è conosciuta per mezzo di una apprensione semplice o per mezzo di un fantasma e che successivamente l'intelletto forma presso di sé il verbo, e allora, anche se la cosa è assente, esso la conosce come in uno specchio. Perciò la prima conoscenza precede il verbo, la seconda lo segue. E perciò siccome i beati vedono Dio presentissimo a se stessi e non in uno specchio creato come se fosse assente, essi dicono che i beati non vedono Dio per mezzo di un verbo proprio e che, per giungere alla visione di Dio, i beati non formano in se stessi il *verbum*. Essi, perciò, dicono in proposito che il Figlio di Dio è detto Verbo come il concetto formato o prodotto dall'attuale intelligenza del Padre. Se infatti il nostro verbo è prodotto dall'attività intellettuale in atto, un verbo molto di più perfetto sarà prodotto dall'attuale intelligenza di Dio Padre.

6. 2 *Questa opinione non è valida per quattro ragioni*

6.2.1 *Contraddice le opinioni dei Santi*

Ma questa posizione non è valida per quattro ragioni. Primo, perché contraddice ciò che hanno detto espressamente i Santi. Infatti, Agostino in moltissimi luoghi dice che il nostro verbo è la nostra attuale conoscenza e viceversa. Nel libro IX del *De Trinitate* c. 7 e nei cinque seguenti dice che la conoscenza attuale, concepita e generata da noi con amore, è il nostro verbo e la prole della nostra mente, generata dalla mente come da un genitore. E alla fine del libro dice: «è una certa immagine della Trinità: la mente, la sua conoscenza che è la sua prole ed il verbo generato da esso, e, in terzo luogo, l'amore [...]. Né è inferiore la prole della mente, fintantoché essa si conosce in tutta la sua grandezza; né è inferiore l'amore, fintantoché la mente si ama in misura adeguata alla conoscenza di sé ed al suo essere»³⁵⁶.

Ancora, nel libro XV c. 10, poiché nel libro della Sapienza è detto *dissero tra sé pensando non rettamente*, dimostrò che il dire tra sé è identico al pensare. Nel passo del Vangelo in cui gli scribi (riguardo a Cristo, poiché Egli aveva detto: *ti sono rimessi i tuoi peccati*) *dissero fra sé: costui bestemmia*, Agostino dimostrò che non lo dissero se non pensando. Dove e subito è aggiunto *Ma Gesù, conosciuti i loro pensieri, disse:*

³⁵⁶ Agostino, *De Trinitate* IX, 12, 18. Per le citazioni tratte dai testi di Agostino si riporta la traduzione italiana della "Nuova Biblioteca Agostiniana": Sant'Agostino, *La Trinità*, Città Nuova Editrice.

Perché pensate cose malvagie nei vostri cuori? Così come: “a proposito di quel ricco, i cui campi avevano prodotto frutti copiosi. Cristo disse: *E pensava dentro di sé, dicendo*”³⁵⁷. Da questi passi Agostino conclude: “I pensieri dunque sono una specie di linguaggio del cuore, e nello stesso passo il Signore ci mostra che esiste una bocca del cuore quando dice [...]: *Ma quel che esce dalla bocca viene dal cuore, ed è questo che contamina l'uomo, perché dal cuore vengono i cattivi pensieri.* E nello stesso luogo Agostino aggiunge: “Tuttavia quando diciamo che i pensieri sono le parole del cuore, non neghiamo per questo che siano anche visioni scaturite dalla visione della conoscenza implicita (*notitia*)” poiché “nell'anima udire e vedere non sono cose diverse; e per questo, mentre la parola esteriore non si vede, ma invece si sente, al contrario le parole interiori, cioè i pensieri, sono state viste, non udite dal Signore, come ci dice l'Evangelista”³⁵⁸.

Poiché, infatti, aveva premesso “*Dissero dentro di sé: Costui bestemmia, e poi aggiunse: E Gesù, vedendo i loro pensieri. Dunque egli vide ciò che essi dissero. [...]* Perciò chiunque può comprendere il verbo del nostro cuore può vedere una certa somiglianza con quel Verbo di cui è detto: *In principio era il Verbo* ecc. Infatti, è necessario che, quando pronunciamo una parola³⁵⁹, nasca dal sapere che conserviamo nella nostra memoria un verbo che sia totalmente della stessa natura del sapere da cui è nato. Il pensiero che si è formato a partire da quello che già conosciamo è il verbo che pronunciamo nel cuore”.

Ancora nel c. 11, dice: “Dobbiamo giungere dunque a quel verbo dell'uomo, che è anteriore a tutti i segni in cui viene espresso ed è generato dalla scienza immanente all'anima, quando questo stesso sapere si esprime in una parola interiore tale quale è. Infatti la visione del pensiero è in tutto simile alla visione del sapere che abbiamo”³⁶⁰.

Ancora nel c. 12: “Allora infatti il verbo è perfettamente simile alla cosa conosciuta da cui nasce quando dalla visione del sapere procede la visione del pensiero”³⁶¹.

Ancora nel c. 16, mostrando in che modo il Verbo di Dio non è volubile come il nostro,

357Agostino, *De Trinitate* XV, 10, 17.

358Agostino, *De Trinitate*, XV, 10, 18-19 .

359Come era già accaduto con Marston, anche Olivi nella citazione riporta *verbum* al posto di *verum*.

360Agostino, *De Trinitate*, XV, 11, 20.

361Agostino, *De Trinitate*, XV, 12, 22.

a causa del fatto che non deve essere chiamato pensiero³⁶² come il nostro, conclude: “Il Figlio di Dio non si chiama dunque pensiero di Dio, ma Verbo di Dio. Poiché il nostro pensiero costituisce il nostro vero verbo, quando termina in ciò che noi conosciamo e da esso prende forma”³⁶³.

Tuttavia, nel capitolo 15 dice che la stessa acutezza della nostra mente ancora informe che si può formare nei vari pensieri, è il verbo quando si forma nell'atto di pensare. Ma non ci si può basare su questo passo, poiché la stessa acutezza formata in questo modo non viene detta verbo in ragione di se stessa, ma solo in ragione del pensiero dal quale in tal modo viene informata.

Ancora nel discorso sulla nascita di Giovanni Battista, dice “Le Sante Scritture definiscono che il verbo sia ciò che concepiamo nella mente nel silenzio dell'anima. Definiscono che il verbo sia lo stesso pensiero che è riposto nei segreti della coscienza”. E dopo poco: “La voce è suono e segno del pensiero, mentre il verbo è lo stesso pensiero”.

Ancora, Anselmo nel *Monologion*, c. 33 dice: “La mente, quando pensando se stessa conosce, possiede l'immagine generata da sé, cioè, il pensiero della sua immagine come un'impressione formata [...] Che è immagine del suo verbo”. E lo stesso dice nel medesimo capitolo poco prima.

Ancora nel capitolo 48, dove spiega che è necessario che il Figlio non solo sia intelligenza della memoria paterna ma anche memoria della memoria, dice: “poiché, quando è percepito più chiaramente nella nostra mente, sembra che il verbo nasca dalla memoria. Poiché, infatti, la mente umana non pensa sempre se stessa, così come non sempre ricorda sé, è evidente quando conosce se stessa, poiché in quel caso dalla memoria nasce il suo verbo [...] perciò, conoscere la cosa di cui abbiamo memoria è dirla mentalmente. In verità il verbo della cosa è lo stesso pensiero costituitosi dalla memoria a sua immagine”.

6.2.2 *Comporta manifeste contraddizioni*

Perché comporta in sé delle contraddizioni manifeste dal momento che tale posizione contraddice la retta ragione. Infatti, il verbo che essi pongono o è qualcosa che rimane

362 Rendo con il termine pensiero il latino *cogitatio*.

363 Agostino, *De Trinitate*, XV, 16, 25.

nella mente dopo ogni atto di pensiero, oppure rimane solamente finché pensiamo in atto. Se si deve intendere nel primo modo, allora non sembra essere altro rispetto alla specie memoriale che dopo l'atto di conoscenza è conservata nella memoria. Ma è assurdo chiamare la specie memoriale verbo, poiché secondo Agostino essa è piuttosto genitrice del pensiero che si forma da essa. Inoltre, se l'uomo non conosce profondamente qualcosa, non dice nulla dentro di sé. È evidente, allora, che il verbo mentale è la stessa parola del cuore. Se, invece, si intende nel secondo modo, allora essi contraddicono se stessi, poiché stabiliscono che il verbo abbia la funzione in relazione al primo oggetto, non da quell'atto di pensiero per mezzo del quale è formato ma piuttosto da un altro che segue quel primo pensiero.

Ancora, o il verbo che pongono è un atto o un'azione, o è un *habitus* o qualche modificazione abituale. Ma se è un atto, allora non può essere se non un atto di pensiero o un atto riflessivo che precede il pensiero per mezzo del quale l'intelletto viene mosso e si rivolge a pensare qualcosa. Ma dire che il verbo sia un atto riflessivo di questo genere è estremamente assurdo e nessuno dice una cosa del genere. Se invece è un *habitus* oppure un qualche cosa di abituale allora non nasce continuamente alla stregua di un verbo o di qualche cosa di pensato. Poiché anche un abito è rivolto ad esprimere o a generare qualche atto dell'intelletto o di credenza, ne segue che il verbo è genitore e colui che esprime, piuttosto che il generato e colui che è espresso. Inoltre, è evidente che ogni parola sia un'azione di colui che parla ed è prodotta e formata dal parlante. È evidente allora che il verbo corrisponde alla parola. È impossibile perciò che il verbo possa essere considerato un atto, un'azione, una disposizione o qualche passione abituale.

Ancora, l'ultima perfezione del nostro intelletto consiste nell'atto della visione.

Questo è evidente in primo luogo perché la sua somma e attuale gloria consiste perfettamente e propriamente nell'atto di vedere Dio e anche perché ciò per mezzo del quale finalmente, completamente e attualissimamente l'intelletto attinge il suo oggetto è la sola visione attuale. Inoltre, perché tutti i suoi abiti e le disposizioni convengono in potenza alla visione o ad un altro atto di conoscenza come se fossero diretti al loro fine. Perciò al nome verbo conviene maggiormente essere trasferito alla perfezione del Verbo dall'atto intellettuale della visione, che da qualsiasi altra cosa che si trova nell'intelletto.

Ancora, se il verbo è formato da qualche altro pensiero precedente, allora o è una qualche immagine del pensiero generato da esso, il che è ridicolo, o è una somiglianza della cosa conosciuta, prodotta da qualche conoscenza precedente. Ma questo corrisponde al dire che il verbo è la specie memoriale.

Ancora, essi sostengono che l'intelletto conosce la cosa nel verbo formato da esso come se nel verbo fosse riflessa l'immagine della cosa assente, e che la cosa conosciuta per mezzo del verbo non è posta davanti all'intelletto per prima e immediatamente, ma è posto solo il verbo. Ma allora se è vera la dottrina di Agostino, è necessario che essi dicano che il verbo non è altro che la specie che si trova nella memoria. Agostino, infatti, afferma che, quando conosciamo una cosa assente l'intelletto deve volgersi ad una specie che si trova nella memoria come ad un suo primo oggetto da cui sia generata qualche altra specie o immagine.

Ancora, o il verbo si trova nella memoria o nell'acutezza dell'intelletto. La prima possibilità viene negata anche da loro. Se perciò il verbo si trova nell'acutezza dell'intelletto, in che modo la stessa acutezza si rivolge ad esso come al primo oggetto a partire dal quale il pensiero è formato e in cui vede il primo oggetto, benchè l'intelletto vede solo come in uno specchio e un'immagine della cosa assente?

Digressione: il verbum è un concetto dei termini

Ma forse si può dire – e alcuni infatti lo sostengono – che il verbo è un concetto formato di termini complessi, cioè di proposizioni o definizioni esplicative ottenute per mezzo di reciproche collazioni di diversi pensieri semplici o di apprensioni e termini.

In contrario

Ma contro questa ipotesi vanno non solo molte delle ragioni dette prima, ma anche altre. La prima è certamente che la stessa mutua collazione di molti non è altro che un certo pensiero o considerazione collativa di quei molti, e contemporaneamente apprensiva delle sue reciproche disposizioni. Se perciò per mezzo di questa collazione è formato il verbo, allora la piena e attuale apprensione dell'unione e della correlazione dei diversi termini predetti la precede. Ma il verbo è posto da essi come il primo oggetto e come lo specchio di tale apprensione complessa e complessiva. Perciò è posto che preceda la sua

causa ed è posto ad essere causa della sua causa.

La seconda ragione è che in tale confronto e considerazione complessiva sono sufficienti solo due elementi: ovvero la reciproca coordinazione di molte specie memoriali, che sono le specie di molteplici termini o di cose, e l'osservazione in atto e la considerazione degli stessi termini così coordinati o delle cose in quanto sono rappresentate in essi così da essere connesse a vicenda in questo modo.

La terza ragione, deriva dalla seguente domanda: da dove si ricava che non si possa avere un verbo di termini semplici semplicemente appresi, sebbene da molte parole di Agostino è dedotto espressamente il contrario?

Ancora, contro la loro affermazione secondo cui il verbo prende il posto del primo e immediato oggetto in cui la cosa assente è conosciuta. Da questa affermazione essi dicono che il verbo non è formato da alcuna cosa conosciuta come presente e immediata; contro queste affermazioni abbiamo ciò che Agostino dice più volte nel *De Trinitate* IX e cioè che la conoscenza attuale con cui la mente conosce se stessa è prole e verbo della mente. E infatti nell'ultimo capitolo del suo libro, Agostino parla della *notitia* che ha come primo ed immediato oggetto la propria mente.

Anche nel capitolo 10 Agostino intende dire che solo ogni conoscenza attuale così amata è verbo, per quanto nello stesso luogo dica che anche quella cosa che non piace è ugualmente verbo. E ciò è provato dalle parole di Cristo che dice: *non chiunque dica "Signore, Signore" entrerà nel regno dei cieli*. Infatti l'espressione o il verbo che o con cui quei tali dicono "Signore, Signore" non è comunque detto con amore o carità.

Inoltre, è più che assurdo dire che, nella visione gloriosa del Verbo eterno, l'immagine della Trinità e del Verbo non è più perfetta di quella che c'è ora in noi, dal momento che conosciamo Dio e noi stessi in atto. Ma Agostino *De Trinitate* IX c. 11 dice che la conoscenza attuale che qui abbiamo riguardo a Dio, se è degnamente amata, è verbo ed è una qualche immagine di Dio. Perciò l'immagine per mezzo della quale i beati vedono Dio e il suo Verbo eterno è un verbo molto più perfetto e più perfetto dell'immagine del Verbo eterno.

Inoltre, non è forse vero che i beati vedendo Dio dicono che Egli è nei loro cuori o, dicendo, asseriscono che Dio esiste o che Dio è visto da loro? Forse anche con tutto il cuore essi lodando e lodandolo parlano? Niente affatto, certamente sempre proclamano

“Santo Santo Spirito, Signore Dio Sabaoth”.

È manifesto invece che questo tipo di espressione o parola o acclamazione è veramente verbo.

6.2.3 *Tale teoria non è supportata da alcun argomento*

Terzo, tale teoria non ha supporto, poiché non è sostenuta da nessuna ragione. Infatti non c'è alcuna necessità o utilità a porre un verbo così concepito. Poiché o le cose o le disposizioni reali delle cose che l'intelletto conosce sono presenti all'intelletto in se stesso o nelle specie memoriali, e perciò le cose e le disposizioni delle cose sono presenti all'intelletto in se stesse o, se esse sono assenti, sono presenti all'intelletto per mezzo delle specie memoriali, non c'è alcuna necessità di un altro specchio, che funga da oggetto, in cui le cose siano presentate all'intelletto. Anzi, sarebbe piuttosto un ostacolo. Si dovrebbe riconoscere che questa posizione è sostenuta da una duplice ragione: la prima evidentemente sperimentale, poiché tutti facciamo esperienza nella nostra mente del formarsi di nuovi concetti e di molte proposizioni e conclusioni. Questi concetti rimangono in noi in seguito e torniamo ad essi quando vogliamo ricordare certe proposizioni, e sarebbe come se volessimo osservare in essi le verità delle proposizioni di tal genere come in uno specchio. È evidente perciò che il concetto è identico al verbo concepito nella mente.

La seconda ragione è che quando dalle cose individuali che abbiamo viste o immaginate, astraiano e formiamo le ragioni universali, allora dentro di noi concepiamo e formiamo nozioni di tal genere e ad esse ricorriamo quando vogliamo osservare gli universali di questo tipo.

Ma alla prima ragione addotta si può facilmente rispondere che qualsiasi cosa concepiamo primariamente e per sé per mezzo dell'attuale considerazione del nostro intelletto, la concepiamo nello stesso atto di considerazione. In verità, nella concezione e formazione interiore del verbo è prodotto sia lo stesso atto che il suo oggetto, in quanto esso esiste intenzionalmente o rappresentativamente nell'atto stesso. E ciò è il concetto che per primo sperimentiamo dentro di noi. Poiché, tuttavia, tale atto è passato, rimane presso di noi la memoria di quell'atto e del suo oggetto, perciò proviamo secondariamente che qualcosa rimane in noi per mezzo del quale possiamo ricordare

l'atto passato e il suo oggetto. E Agostino chiama ciò specie memoriali, che certo si possono pertanto considerare concepite e formate in noi, in quanto furono formate o causate e accolte nella matrice della nostra memoria e conservate per mezzo della forza dell'atto passato. Ma non per questo meritano di avere propriamente il nome di verbo, come la figura che dopo l'effettiva impressione del sigillo di rame rimane sulla cera, non deve essere detta azione o espressione attuale, ma deve essere chiamata solamente forma in virtù dell'impressione attuale del sigillo sulla cera informata.

'*Verbum*', infatti, non significa qualsiasi cosa espressa da colui che parla – perchè altrimenti se così fosse, ogni cosa della quale parliamo, che esprimiamo parlando, dovrebbe essere il nostro verbo – ma è verbo solo ciò che è espresso e che corrisponde con la stessa espressione attuale. Infatti il verbo corrisponde alla nostra locuzione attuale ed espressiva, e questo è sostenuto sia per il discorso vocale della bocca all'esterno, sia per l'espressione mentale del nostro cuore.

Anche alla seconda ragione che adducono è facile rispondere che la prima astrazione delle ragioni universali diventa in un solo atto di considerazione astrattiva l'essenza reale della natura generale o specifica senza ragione dell'individuazione attendente e considerante. Per questo non c'è nulla di oggettivo che sia realmente astratto o che sia formato che differisca dalla considerazione in atto menzionata prima, sebbene per mezzo di essa venga prodotta qualche specie nella memoria che in seguito rimane in noi quando l'atto è passato, e ad essa ricorriamo quando vogliamo in seguito ricordare, quando quelle cose che abbiamo considerato precedentemente in maniera presente e intellettualmente sono assenti.

6.2.4 *Aggiunge incongruenze al divino*

Il quarto motivo per cui questa tesi non è valida è perché fallisce in relazione al suo scopo, poiché aggiunge e porta il nome e la ragione di verbo al divino in modo incongruente e in modo forse erroneo. Infatti, il Verbo di Dio Padre non è formato dal Padre come un qualche specchio o un qualche primo oggetto in cui e per cui il Padre osserva quelle cose che conosce. Di nuovo, è evidente che il Verbo di Dio deriva dal Padre come una certa attualissima sapienza espressiva di tutta l'attuale sapienza del Padre. Il verbo, invece, secondo quanto essi sostengono, non esprime in noi qualche

attuale sapienza o considerazione, ma, causato o rilasciato da essa, esprime piuttosto qualcosa di conseguente rispetto a quella sapienza, ed esprime un primo oggetto ad una certa altra considerazione seguente; o, come è detto con maggiore impossibilità, esprime il primo oggetto della stessa considerazione dalla quale è prodotto e formato, che sembra essere facilmente in piena contraddizione.

6.3 Il nome verbo è usato solo secondo le sue perfezioni

Seguendo perciò la via dei Santi e della verità, è noto che a partire dal nostro verbo il nome 'verbo' è trasferito al Figlio di Dio secondo quella [verità] che ha in sé perfezione, rifiutando ogni difetto che esso ha in noi. E conseguentemente la forza sapienziale o intellettiva dalla quale e per mezzo della quale è generato in noi è trasferita a significare la forza sapienziale del Padre per mezzo della quale genera il Verbo, solo secondo quella parte di perfezione che abbiamo in noi, rifiutando da sé ogni difetto a noi connesso.

6.3.1 Le perfezioni del nostro verbo

Il verbo del nostro intelletto possiede almeno tre perfezioni. La prima si trova nella sua capacità di rappresentare o di esprimere, poiché straordinariamente rappresenta ed esprime la sapienza o la conoscenza da cui proviene. La seconda è che gli compete l'ultima o l'ultimata attualità della scienza o della conoscenza. Se allontaniamo, infatti, l'attuale considerazione o la conoscenza che è detta verbo, ci troveremo oltremodo privi della piena attualità di sapere, per quanto grande sia l'*habitus* della scienza che possediamo. Accade proprio questo a colui che dorme. Dunque, non può mai esserci beatitudine senza conoscenza attuale. La terza è che il verbo ha entità viva e intellettuale. È infatti un certo atto vivo e una intelligenza viva, e poiché riguardo a sé è pura forma è per tanto anche pura vita.

La loro teoria manca della prima perfezione, poiché il verbo è rappresentato con essenziale diversità. Infatti possiede l'essenza diversa dall'essenza della sua causa non solo per numero ma anche per specie e per genere.

Ma questa distinzione è in contraddizione con la perfettissima conformità e uniformità.

Inoltre, anche in relazione alla seconda perfezione la loro teoria manca dell'attualità

potestativa e ultima. Perciò, il nostro atto non è la stessa potestà e facoltà del nostro intelletto, per quanto possiamo giungere non solo a conoscere una sola cosa, ma anche a conoscere molte e tutte le cose, ma è solo una qualche azione parziale e una determinazione della nostra potenza intellettuale determinante e determinata all'oggetto determinato. È certo, dunque, che manca di qualsiasi nobile perfezione della nostra potenza, e del nostro *habitus*.

Quanto alla terza manca della sostanziale e indipendente o permanente e fissa ragione di essere ed esistere. Infatti, possiede un essere accidentale che inerisce e si applica al suo soggetto. È anche in continuo flusso rispetto alla sua causa, come una qualche azione, e perciò dipende continuamente da quella e quella manca del necessario.

Se perciò, escluso questo triplice difetto, aggiungerai alle prime perfezioni i contrari di questi difetti, allora applicherai il nome di verbo propriamente al Figlio di Dio. Tuttavia deve essere aggiunta al nostro verbo una quarta ragione perfetta, e cioè che esso è interno al suo genitore e senza nessuna corruzione del suo genitore in esso intimamente e placidamente e luminosamente generato e concepito.

6.3.2 *Le perfezioni della nostra forza sapienziale*

Anche la nostra forza sapienziale o intellettuale per mezzo della quale viene generato il nostro verbo possiede tre perfezioni. La prima è relativa alla permanenza e alla stabilità di essere ed esistere, che certo in noi manca, poiché [il verbo] non è tutta la nostra sostanza e persona, né è meramente sostanziale, anzi include qualche *habitus* accidentale o disposizioni annesse a sé.

La seconda è la perfezione dell'attualità formale, poiché tanto la forma del nostro intelletto, quanto la forma dei suoi abiti, sono un certo atto formale sui generi delle cose intellettive e sapienziali. Tuttavia, dall'attualità della sapienza manca quella attuale conoscenza che è detta verbo. Perciò, rispetto all'attuale sapienza sono più potenziali o possibili che attuali, anche per ciò che è ordinato potenzialmente a quella come ad una certa sua perfezione.

La terza perfezione è la sua forza causale di generare il verbo, che certo manca poiché non c'è oggetto al quale e sul quale sia rivolta, se genera il verbo solo quando pensa sé – sebbene anche in questo caso abbia un'altra forza causale in quanto è propriamente

causa efficiente del verbo, e altra in quanto è causa oggettiva e terminativa del verbo e causa efficiente del suo aspetto.

Se perciò, escluso questo triplice difetto, alle tre perfezioni appena dette aggiungerai i contrari dei difetti appena elencati, allora avrai propriamente la forza sapienziale o la paterna sapienza di Dio Padre, per mezzo della quale Egli genera il Verbo, aggiungendo tuttavia quelle cose che da quanto detto facilmente possono essere tratte.

Poiché, perciò, questa nostra forza intellettuale non è assimilata *in divinis* secondo il suo difetto, ma solo secondo le sue perfezioni, Agostino, come comprendendo in esse perspicace e ingegnoso, non solo chiama il nostro verbo visione e sapienza, ma anche chiama la nostra forza sapienziale causa del nostro verbo: così che, come dice, la visione nasce dalla visione e la sapienza dalla sapienza. E secondo ciò applica sé al divino nel quale certo la visione attuale non nasce dalla visione potenziale o abituale, anzi la visione attualissima nasce dalla attualissima visione e la visione sostantifica o ipostatica dalla visione in se stessa sussistente o ipostatica.

5. *Analisi del Tractatus de Verbo*

Come si è detto, il trattato *De verbo* è divisibile in sei grandi sezioni, le prime cinque di argomento strettamente teologico, la sesta, più ampia, di argomento filosofico, anche se le tematiche filosofiche sono per Olivi trattate esclusivamente per chiarire precisi aspetti teologici³⁶⁴.

Nella prima sezione (*A Verbo inchoat*) Olivi si interroga sul perché il Vangelo di Giovanni abbia inizio con il riferimento al Verbo piuttosto che con il riferimento al Padre. Il francescano risponde ricordando che è proprio dal Verbo divino che prende avvio la storia evangelica, e che, a partire dal Verbo e dalle opere create per mezzo di lui, sarà più facile risalire alla conoscenza del Padre.

Nella seconda sezione (*In Graeco est 'logos'*) Olivi spiega perché il termine *logos* venga tradotto in latino con *verbum*, attraverso il riferimento al *verbum* mentale umano in quanto causa e *ratio* di pensieri e intellegibili. Inoltre, spiega come il verbo mentale debba essere preferito al verbo sensibile nel confronto con il Verbo divino.

Nella terza sezione (*In Graeco ponitur 'logos' cum articulo*) Olivi prosegue notando

³⁶⁴ Robert Pasnau, *Tractatus de Verbo*, 123.

che nell'originale greco il nome *logos* viene accompagnato dall'articolo, cosa che, ovviamente, non accade nel latino, ma che è possibile rendere ricorrendo al volgare. L'uso dell'articolo nell'originale greco, suggerisce l'intenzione di fornire una determinazione forte al termine *logos*, in modo tale da riferirsi facilmente ad un *verbum* preciso, il Verbo unigenito di Dio.

Olivi continua (in *Quare non dixit "Verbum Dei"*) chiedendosi perché nell'*incipit* del Vangelo di Giovanni il Verbo non venga specificato come Verbo di Dio, e risponde presentando tre ragioni: 1) il Verbo è impiegato senza determinazione perché enuncia in maniera assoluta la verità e la somma sapienza (questa prima argomentazione viene tratta da Origene); 2) la determinazione non viene posta perché non serviva dal momento che anche i filosofi platonici, di cui l'evangelista impiegava la lingua, erano consapevoli dell'esistenza di un unico e solo Verbo per mezzo del quale tutte le cose sono state create; 3) l'evangelista non appone determinazione per mostrare che il Verbo è assolutamente ipostatico e pienamente sussistente in se stesso. Inoltre, impiegando il termine *logos* si fa già riferimento al *logos* di qualcuno, e, data la massima perfezione del Verbo, esso non può che appartenere a Dio.

Nella quinta sezione del trattato (*Quare personam Filii significat nomine Verbi*), Olivi si interroga sul perché nell'*incipit* del Vangelo si faccia riferimento alla seconda Persona della Trinità con il nome di 'verbo', e non con il nome di 'figlio'. Olivi ritiene ci siano quattro ragioni per cui ciò accade. In primo luogo, l'impiego del nome 'verbo' si accorda con l'Antico Testamento in cui è scritto che Dio crea per mezzo della sua Parola, ovvero del suo Verbo. Tale uso – afferma l'Olivi – è in accordo anche con quanto dicono i profeti. Secondariamente, l'uso del termine 'verbo' si accorda con la filosofia e la scrittura dei Greci, dal momento che i “Platonici”, pongono l'esistenza di un Verbo originario, ma non lo chiamano Figlio di Dio poiché negano la consustanzialità con il Padre. Con l'appellativo “Platonici”, Olivi si riferisce a quei pensatori cristiani le cui dottrine furono in qualche modo rigettate perché non completamente aderenti all'ortodossia. Subito dopo, infatti, il francescano afferma che è questa la ragione per cui Ario e Origene considerano il Verbo come una creatura e non come Dio. La terza ragione per cui l'Evangelista ha preferito impiegare il nome 'verbo' invece del nome 'figlio' deriva dalla maggior facilità di pensare alla generazione della

seconda Persona della Trinità impiegando l'analogia con la generazione del verbo mentale dall'intelletto invece di quella del figlio dal padre. Questo perché il verbo è coeterno con la mente che lo produce e rimane *nella* mente che lo produce, a differenza del figlio che è autonomo e distinto rispetto al padre. Il nome *verbum*, dunque, risulta più funzionale all'Evangelista che intendeva indicare come la seconda Persona della Trinità fosse coeterna, intrinseca e generata intellettualmente dal Padre. Infine, l'ultima ragione per cui l'Evangelista ha preferito *verbum* a *filius* è che partendo dallo studio della natura del verbo è più facile giungere a comprendere la natura del figlio piuttosto che dalla natura del figlio giungere a quella del verbo.

Dopo queste prime cinque brevi sezioni, Olivi introduce una sezione molto più ampia che costituisce la parte più filosoficamente interessante del trattato. In questa parte (*Sub qua rationem nomen Verbi transfertur*) Olivi indaga quale sia il significato o l'accezione con cui il termine verbo viene impiegato per designare la seconda Persona della Trinità. Il francescano si chiede, dunque, quale teoria del *verbum mentis* sia la più adatta per rendere efficace e significativa l'analogia con la Trinità. Ma prima di esporre la sua teoria Olivi confuta una particolare teoria di cui fornisce i caratteri peculiari. Tale teoria considera il verbo come qualcosa che segue l'atto conoscitivo o come una considerazione attuale in cui è possibile vedere la cosa come in uno specchio. Il verbo viene chiamato *primum intellectum*, mentre la cosa che si conosce per mezzo di esso viene chiamata *secundum intellectum*. Tale tesi viene considerata una riproposizione della teoria del *verbum mentis* di Tommaso d'Aquino. Tuttavia, è più esatto affermare che questa tesi è una riproposizione della teoria dell'Aquinate mediata dal contributo successivo dei suoi discepoli. Olivi ripropone qui la versione “scolastica” della teoria del *verbum* dei domenicani³⁶⁵. L'identificazione tra il *verbum* e la considerazione attuale³⁶⁶ dell'intelletto è un carattere peculiare della teoria di Tommaso di Sutton o di Hervaeus Natalis, i quali tendono ad identificare il *verbum* con l'atto di conoscenza.

Per prima cosa, Olivi rileva all'interno di questa tesi un'incoerenza. Egli afferma che i sostenitori di questa tesi ritengono che l'atto di conoscenza sia causa effettiva del verbo

365 D. Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main 2002, 139-140.

366 Tommaso impiega questa espressione solo nel *De veritate*, q. 4, a.5, 130, 76-79: «Verbum enim quod in nobis exprimitur per actualement considerationem, quasi exortum ex aliqua principiorum consideratione, vel saltem cognitione abituali, non totum in se recipit; quod est in eo a quo oritur».

e affermano che la cosa venga conosciuta in primo luogo per mezzo di una impressione semplice o di un fantasma che attiva l'intelletto. L'intelletto così attivato forma il *verbum* nel quale la cosa viene conosciuta come in uno specchio. Perciò, in un caso la conoscenza della cosa precede il verbo, nell'altro lo segue. La contraddizione che Olivi rileva all'interno di tale teoria è data dal fatto che da un lato il riferimento alla cosa è essenziale per l'inizio del processo conoscitivo poiché l'atto intellettivo non avviene e l'intelletto non si attiva senza la specie intellegibile; dall'altro, il contatto con la cosa conosciuta viene posposto al termine dell'atto conoscitivo stesso, poiché solo con il *verbum* sarebbe possibile conoscere la cosa. In effetti, nell'ottica oliviana, che rifiuta le *species* intellegibili³⁶⁷ e che afferma con forza il carattere completamente attivo dell'intelletto³⁶⁸, tale critica risulta legittima dal momento che il francescano, come del resto fa anche Marston, considera il *verbum mentis* di Tommaso alla stregua della specie intellegibile.

Olivi, dunque, presenta la teoria conoscitiva sostenuta da Tommaso distinguendo al suo interno due fasi, una prima fase in cui l'intelletto viene attivato dalla specie, e una seconda fase in cui si forma il verbo nel quale la cosa viene conosciuta. Ora, il francescano rileva una sorta di contraddizione tra le due fasi, poiché nella prima fase sembra che la conoscenza della cosa preceda la produzione del *verbum*, mentre nella seconda sembra che sia la produzione del *verbum* a precedere la conoscenza. Olivi sembra considerare le due fasi come due operazioni a sé stanti. L'interpretazione di Olivi, infatti, è molto vicina a quella di Marston, il quale reinterpretava la teoria della conoscenza dell'Aquinate (che consiste in un processo unitario), suddividendola in due operazioni distinte, una prima di indagine iniziale, una seconda di produzione effettiva del *verbum*. Allo stesso modo, Olivi sembra considerare la produzione del fantasma (o della specie) come un'operazione preliminare rispetto alla produzione del *verbum* che consisterebbe in una seconda operazione direttamente connessa alla prima, ma separata

367 Olivi non rifiuta le specie *tout court*, molti studiosi rilevano come egli mantenga le specie memoriali, essenziali per il ricordo di conoscenze pregresse e le specie in medio. Cfr. R. Pasnau, *Theory of Cognition in the later middle ages*, Cambridge University Press 2003, 169; E. Bettoni, *Le dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi*, Vita e Pensiero, Milano 1960, 471.

368 Olivi afferma il carattere eminentemente attivo non solo dell'intelletto, ma del soggetto conoscente nel processo conoscitivo. F.- X. Putallaz, *La connaissance de soi au XIIIe siecle. De Matthieu d'Aquasparta à Thierry de Freiberg*, Vrin, Paris 1991, 131-132; Bettoni, *Le dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi*, 471-472; L. Spruit, *Species intelligibilis. From Perception to Knowledge*, vol. I, Classical Roots and Medieval Discussion, Brill, Leiden 1994, 215.

da essa.

È interessante notare, inoltre, che anche nella trattazione dell'Olivi, come in quella di Marston, ricorre come caratteristica della teoria del *verbum* di Tommaso l'idea che il *verbum* sia quello strumento tutto particolare nel quale si coglie la cosa come in uno specchio. Questa tesi non si trova chiaramente espressa nei testi di Tommaso, ma si trova nell'opuscolo *De natura verbi intellectus*³⁶⁹.

Dopo aver esposto questa teoria Olivi la confuta, presentando quattro ragioni per cui essa deve essere considerata falsa³⁷⁰. La prima ragione per cui tale tesi non è valida (presentata nel paragrafo dal titolo *Dictis sanctorum contraddicit*) è che contraddice le opinioni dei Santi. Olivi cita molti passi tratti dal *De Trinitate* di Agostino (libri 9 e 15) e dal *Monologion* di Anselmo (capitoli 33 e 48) in cui si sostiene che il *verbum* corrisponde alla conoscenza attuale, cioè allo stesso atto dell'intelletto e in cui si afferma che il dire interiormente – il pronunciare un *verbum* mentale – è identico al pensare. Olivi intende dimostrare che anche secondo le maggiori autorità sull'argomento il *verbum* non è un oggetto che segue l'atto conoscitivo.

La seconda ragione (esposta nel paragrafo dal titolo *Manifesta inconvenientia includit*) per cui la tesi dei domenicani sarebbe falsa deriva dal fatto che essa risulterebbe contraddittoria sotto diversi aspetti. Olivi lo dimostra mostrando le numerose incoerenze presenti in tale *opinio*. Si era affermato che il *verbum* o è qualcosa che rimane nella mente dopo l'atto conoscitivo o rimane solo durante l'atto di pensiero. Ma se il *verbum* rimane nella mente dopo l'atto conoscitivo allora – afferma Olivi – esso corrisponderà alla specie memoriale che viene conservata nella memoria dopo l'atto di conoscenza. Tuttavia, questa affermazione è assurda perché lo stesso Agostino riconosce che il *verbum* non può corrispondere alla specie memoriale ma piuttosto deriva da essa. Se, invece, nel secondo caso, il *verbum* permane solo durante l'atto di pensiero allora i sostenitori di questa tesi, secondo Olivi, contraddicono se stessi. Se il *verbum* permane solo durante l'atto di intelletto, infatti, esso sarebbe il primo oggetto che l'intelletto

369 Allo stato attuale della ricerca non posso dire con certezza che tale tesi non si trovi in altri luoghi presso i commentatori di Tommaso, tuttavia non mi sembra di ricordarla né in Tommaso di Sutton né in Hervaeus Natalis né nella letteratura dei *Correctoria*. Se tale idea è tratta solo dall'opuscolo è probabile che esso circolasse molto presto tra i domenicani e i francescani, e non potrebbe essere escluso, data la presenza al suo interno del problema della duplice accezione del *verbum*, che esso circolasse durante gli ultimi anni di vita dell'Aquinate o subito dopo la sua morte.

370 Ognuna di queste ragioni viene suddivisa da Pasnau in altrettanti paragrafi.

conosce. Tuttavia, questo non è possibile perché, se il *verbum* rimane nell'intelletto solo durante l'atto conoscitivo, non potrebbe essere il primo oggetto ma bisognerebbe porre come primo oggetto qualche pensiero che precede il *verbum*.

Olivi a questo punto dimostra l'assurdità di diverse definizioni di *verbum* che egli sembra riferire alla teoria del *verbum* di Tommaso e più in generale dei domenicani. Queste diverse definizioni identificano di volta in volta il *verbum* con un oggetto dell'intelletto coinvolto in qualche modo nel processo conoscitivo. Se il *verbum* corrisponde ad un atto, tale atto deve essere un atto di pensiero o un atto che si rivolge ad un pensiero precedente che per primo segue quello. Ma affermare che il verbo è una qualche conversione dell'intelletto è assurdo e Olivi nota che nessuno afferma ciò. Ancora, il verbo che viene posto può corrispondere ad un *habitus*. Olivi spiega che allora sarebbe qualcosa di abituale che non nasce come qualcosa di pensato e, dunque, che non nasce come verbo. Inoltre, l'abito dell'intelletto risulta da qualche atto conoscitivo o da qualche credenza, perciò il verbo sarebbe più un genitore che la prole dell'intelletto.

Per dimostrare in maniera più efficace quanto ha mostrato fin qui, Olivi presenta una parte della sua teoria, e in particolare afferma che il Verbo divino, nel paragone con l'animo umano, deve corrispondere a ciò che di più perfetto si trova nell'animo stesso. Ponendo che nell'animo umano la massima perfezione sia l'atto della visione in cui l'intelletto conosce l'oggetto e in cui tutti gli abiti e le potenze dell'intelletto vengono attivati, allora, il Verbo divino dovrà corrispondere all'atto intellettuale della visione.

Olivi prosegue analizzando la tesi secondo cui il verbo potrebbe essere formato da qualche conoscenza precedente. In questo caso il verbo potrà corrispondere o ad una *similitudo* della conoscenza precedente che lo ha generato, ma Olivi ritiene che ciò sia assurdo, o sarà una *similitudo* della cosa conosciuta, ma in questo caso il verbo corrisponderebbe ancora una volta alla specie memoriale della cosa.

Secondo la tesi dei domenicani, poi, nel verbo si coglie la cosa come in uno specchio in cui si riflette l'immagine della cosa assente. Olivi spiega che se è così allora la cosa non è posta davanti all'intelletto in maniera diretta e immediata, ma è il verbo stesso ad essere posto davanti all'intelletto. Perciò, se la dottrina di Agostino è valida, i sostenitori di questa teoria sono costretti a riconoscere che il verbo non è altro che la

specie memoriale. Ancora, il verbo potrebbe trovarsi nella memoria. Ma tale possibilità – afferma Olivi – viene rifiutata dagli stessi sostenitori di questa teoria. Oppure il verbo potrebbe trovarsi nello sguardo dell'intelletto (*acies intelligentiae*). In questo caso lo sguardo dell'intelletto è rivolto al verbo come al primo oggetto; ma se fosse così, Olivi si chiede come potrebbe l'intelletto conoscere la cosa se quello che vede è solo un riflesso e un'immagine vista come in uno specchio.

Il fatto che Olivi critichi tutte queste diverse definizioni di *verbum mentis*, potrebbe essere un'ulteriore prova a favore del fatto che la teoria che egli confuta non è direttamente attribuibile a Tommaso, ma è già una rielaborazione. Nel dare queste diverse definizioni di *verbum*, infatti, sembra che il francescano si trovi di fronte a differenti tesi in merito alla parola interiore, anche se è vero che Olivi qui elenca grossomodo tutti gli elementi dell'intelletto e li identifica con il *verbum*. È probabile che stia compiendo un'analisi complessiva, all'interno della quale però trovano spazio le critiche alle definizioni di *verbum* riconducibili al dibattito fra i due ordini.

Olivi apre a questo punto una sorta di digressione in cui confuta un'altra tesi relativa al *verbum mentis*, secondo la quale il verbo sarebbe un concetto complesso, formato da proposizioni e definizioni esplicative, un insieme di collazioni di pensieri semplici o di apprensioni e termini. È probabile che Olivi stia confutando un altro aspetto specifico della teoria del *verbum mentis* dell'Aquinate, e nella fattispecie l'idea secondo la quale esistano due tipi di *verbum*, uno semplice che corrisponde alla definizione o all'apprensione semplice e uno complesso che corrisponde al giudizio. Olivi apporta diversi argomenti confutatori contro questa tesi. *In primis* Olivi afferma che la collazione di molti pensieri non è altro che un pensiero complesso ed è qualcosa che la facoltà apprensiva produce naturalmente. Ma, se si pone che da questo tipo di pensieri complessi venga prodotto il *verbum*, allora ne nasce una contraddizione. Secondo Olivi, infatti, i sostenitori di quest'opinione considerano il verbo come il corrispettivo della cosa da conoscere e lo specchio nel quale essa viene colta. Se essi pongono che il *verbum* si forma a partire da pensieri complessi, si giunge al paradosso per cui il verbo sarebbe causa della sua causa. In questa obiezione Olivi attribuisce alla tesi che deve confutare gli stessi caratteri della teoria secondo la quale il *verbum* è qualcosa che segue l'atto conoscitivo. Ciò è prova del fatto che Olivi qui non sta confutando un'altra

teoria rispetto al principale oggetto delle sue critiche, ma semplicemente si sta concentrando su un aspetto specifico della dottrina dell'Aquinate che nell'interpretazione più diffusa della teoria del Dottore angelico e nelle rielaborazioni della sua scuola non emerge.

La seconda ragione per cui la teoria del *verbum* come concetto complesso non è valida consiste nel fatto che tali collazioni complesse di termini necessitano di due elementi: la reciproca coordinazione delle specie memoriali e l'osservazione dei termini così coordinati. In questo argomento, il francescano sottintende che non è necessario porre un verbo dopo l'osservazione di tale collazione e che se un verbo viene posto si ricade nuovamente nella prima obiezione.

Per la terza obiezione Olivi si richiama direttamente ad Agostino il quale sostiene che possa esistere un verbo di termini semplici, cosa che tale tesi sembra negare. Anche per l'ultima obiezione, Olivi fa riferimento a diversi passi tratti dal *De Trinitate* di Agostino. Olivi afferma che i sostenitori di questa teoria considerano il verbo come il sostituto del primo e immediato oggetto della conoscenza, dunque essi considererebbero il *verbum* come la rappresentazione (quasi memoriale) della cosa da conoscere. E per questo, prosegue Olivi, essi negano che possa formarsi un verbo quando la cosa da conoscere è presente, ma questo va contro le affermazioni di Agostino che Olivi subito riporta e commenta. Tommaso non nega la possibilità che si formi un *verbum* a partire da un oggetto presente, tuttavia non è da escludersi che qui Olivi richiami uno degli aspetti più problematici della dottrina della conoscenza dell'Aquinate, ovvero la difficoltà di spiegare e giustificare l'impossibilità della conoscenza dei singolari da parte dell'intelletto che ricava dalle fondamenta della sua teoria.

Olivi prosegue allargando il suo riferimento anche al Verbo divino e alla visione glorifica che i beati hanno di esso. In accordo con Agostino, egli afferma che è assurdo ritenere che la visione gloriosa del Verbo eterno (che possiedono i beati) sia meno perfetta di quella che abbiamo noi ora, perché noi conosciamo in atto. Perciò, la *similitudo* con cui i beati vedono Dio e il suo Verbo eterno è molto più perfetta e molto più perfetta è la stessa *similitudo*. L'ultima obiezione a questa tesi si concentra sempre sul tema dei beati, Olivi porta alcuni esempi per dimostrare come qualsiasi tipo di espressione, parola o locuzione debba essere considerata vero verbo.

Olivi prosegue presentando la terza ragione (in *Quoad suum fulcimentum deficit*) per cui la dottrina secondo la quale il *verbum* sarebbe il termine del processo conoscitivo non è valida. Egli afferma che tale tesi non è sostenuta da nessuna ragione, e, infatti, non c'è alcuna necessità o utilità nel porre un verbo così inteso perché – spiega Olivi – gli oggetti che l'intelletto conosce sono ad esso presenti o in se stesso o nelle specie memoriali, e non c'è alcuna ragione di porre uno specchio in cui le cose siano presentate all'intelletto, anzi porre tale specchio rappresenterebbe solo un impedimento. Olivi espone le due ragioni che i sostenitori della teoria del *verbum* adducono per avvalorare tale tesi. C'è una ragione cosiddetta sperimentale, cioè che si basa sull'esperienza. Ognuno fa esperienza in se stesso della formazione di concetti e proposizioni, del fatto che tali concetti rimangono nell'intelletto e ad essi si torna quando si vuole ricordare. Inoltre, secondo l'Olivi nei concetti si possono conoscere le verità come in uno specchio. Quindi ogni essere umano fa esperienza della presenza di un *verbum* dentro di sé. La seconda ragione deriva dall'esame della modalità in cui vengono ricavate intellettualmente dalle cose individuali le loro essenze universali che vengono concepite e formate nell'intelletto. A partire dal riconoscimento dell'esistenza di questi oggetti, i domenicani giustificherebbero la propria teoria del *verbum*. La natura delle due argomentazioni è la medesima, Olivi, infatti, modifica solo l'oggetto dell'obiezione: nel primo caso si parla della formazione di concetti e proposizioni nel secondo caso di essenze universali.

Il *verbum* viene in sostanza identificato o con il concetto dell'intelletto e con la proposizione oppure con l'essenza universale. Ma Olivi confuta entrambi gli argomenti che i domenicani addurrebbero a sostegno della propria teoria del *verbum*. Per quanto riguarda il primo argomento Olivi afferma che ogni qualvolta si concepisce qualcosa per mezzo dell'attuale considerazione del nostro intelletto, ciò viene concepito nello stesso atto di conoscenza e in tale atto è concepito anche il suo oggetto che esiste intenzionalmente nello stesso atto. Questo è propriamente il concetto. D'altronde ad ogni atto rimane in noi la memoria di tale atto e del suo oggetto, ma ciò corrisponde alle specie memoriali che, pur essendo concepite e formate nell'intelletto, non meritano il nome di verbo. Per Olivi, può essere considerato verbo solo ciò che è espresso e che corrisponde alla stessa espressione attuale, infatti egli afferma: «solum dicit tale

expressum quod sit ipsa actualis expressio». Il verbo corrisponde, infatti, alla nostra locuzione attuale ed espressiva, sia nel caso del discorso proferito sia nel caso del discorso del nostro cuore. Olivi critica la seconda ragione, affermando che l'astrazione delle essenze universali è un solo atto di considerazione astrattiva che diventa l'essenza reale della natura universale. Per questo, infatti, non c'è nessun oggetto che venga astratto o che sia realmente differente dall'atto stesso, anche se per mezzo di tale atto vengono poi prodotte le specie memoriali.

Olivi espone, infine, l'ultima ragione per cui tale teoria non è valida (in *Incongrue divine applicat*), e dunque, presenta l'ultima critica a tale teoria. Secondo Olivi, quella che possiamo identificare come la teoria del *verbum* di Tommaso non realizza il suo scopo poiché aggiunge il nome e la nozione di *verbum* al divino in maniera erronea, perché il Verbo non è prodotto dal Padre come uno specchio o come un oggetto in cui il Padre osserva ciò che conosce. Il Verbo, infatti, deriva dal Padre come una certa attualissima sapienza. Secondo l'Olivi, però, in questa teoria il verbo non è una attualissima sapienza espressiva ma è qualcosa che consegue da tale sapienza e viene identificato con il primo oggetto della considerazione dalla quale è prodotto e formato.

È evidente che lo scopo della critica di Olivi alla teoria del *verbum* di Tommaso e in generale dei domenicani è legata all'uso che fa Tommaso della propria teoria applicandola al discorso su Dio e al *Verbum* divino. Tommaso considera il verbo come il concetto dell'intelletto e, se da un lato l'aspetto concettuale del *verbum* è utile per il tema della generazione intellettiva del Figlio, tuttavia la teoria di Tommaso inevitabilmente suggerisce l'accezione essenziale. Olivi, dunque, considera il verbo solo ed esclusivamente in relazione al Figlio perciò in quanto nome potrà adattarsi solo alla seconda persona della Trinità.

Con questa ultima critica, Olivi termina il riferimento alla dottrina del *verbum mentis* dei domenicani, e si appresta a sviluppare la *pars construens* del suo trattato, ovvero una trattazione della propria teoria del *verbum mentis*. Olivi premette che il nome di verbo è impiegato per designare la seconda persona della Trinità secondo quella perfezione che esso possiede in sé, senza quei difetti che esso ha in noi. Viceversa il verbo che si trova in noi non possiede tutta la perfezione che possiede in Dio. Olivi enumera le perfezioni del nostro verbo: 1) esso possiede la capacità di rappresentare o

esprimere la conoscenza o la sapienza da cui proviene, 2) ad esso compete l'attualità della conoscenza dal momento che esso corrisponde con l'atto dell'intelletto, 3) esso possiede un'entità viva e intellettuale, in quanto è un atto vivo e un'intelligenza viva. Inoltre, in quanto pura forma è anche pura vita.

Elencate le perfezioni del *verbum* umano, viene mostrato come la tesi che il francescano ha confutato non possieda alcuna delle tre perfezioni appena elencate. Il verbo presentato dai domenicani, secondo Olivi, non possiede la prima perfezione in quanto esso possiede un'essenza diversa dalla propria causa per numero, genere e specie. La teoria dell'Aquinate, poi, manca dell'attualità potestativa e ultima; l'atto dell'intelletto non corrisponde alla stessa potestà e facoltà del nostro intelletto, con il quale possiamo giungere a conoscere una o più cose, ma l'atto per mezzo del quale il verbo si produce sembra essere solo una qualche azione parziale. Manca, dunque, quella perfezione della nostra potenza e del nostro *habitus* e manca, infine, la perfezione di esistere, dal momento che il verbo sembra possedere un essere accidentale e necessita un legame continuo con una certa azione da cui dipende costantemente. Se si elimina questo triplice difetto – afferma Olivi – e si considera il contrario degli errori esposti precedentemente allora sarà possibile applicare propriamente il nome *verbum* alla seconda persona della Trinità. Tuttavia, Olivi sottolinea che il suo *verbum*, correttamente inteso, possiede una quarta perfezione: è interno al suo genitore e senza nessuna corruzione di esso, è generato e concepito intimamente.

Olivi nota che anche la forza sapienziale o intellettiva per mezzo della quale viene generato il verbo umano possiede tre perfezioni. Tuttavia, mano a mano che Olivi elenca queste tre perfezioni riconosce che l'essere umano è privo di tali perfezioni. Risulta evidente, dunque, come egli elabori questo elenco per illustrare la forza sapienziale o intellettiva di Dio Padre che genera il Verbo. La prima perfezione consiste nella permanenza e stabilità di essere ed esistere, che nell'uomo però è assente dal momento che tale forza non è tutta la nostra sostanza o persona, anzi è più un *habitus* accidentale o una disposizione. La seconda perfezione consiste nell'attualità formale. Tale carattere non è permanente nell'uomo poiché nell'intelletto la forma e i suoi *habitus* sono un certo atto formale che però talvolta si trova nello stato di potenzialità. Quindi, talvolta la forma dell'intelletto e dei suoi abiti corrisponde all'attualità formale talvolta

no, a seconda che l'intelletto stia pensando o meno. Per il francescano, infatti, nel sonno le attività dell'intelletto sono sospese. È per questo che tali forme sono considerate più potenziali che costantemente attuali. Piuttosto sono ordinate potenzialmente a tale perfezione. La terza è la forza causale di generare il verbo, che in noi manca poiché non si produce il verbo se non quando c'è un oggetto a cui l'intelletto si rivolge. Se si esclude questo triplice difetto e se alle tre perfezioni si aggiungerà il contrario di quanto detto precedentemente allora si otterrà un'idea della forza sapienziale o la paterna sapienza del Padre per mezzo della quale si genera il Verbo.

Olivi conclude notando che dal momento che la nostra forza sapienziale si assimila *in divinis* non secondo il suo difetto ma secondo le sue (parziali) perfezioni, Agostino dice che il nostro verbo è visione e sapienza e anche la nostra forza sapienziale che è causa del verbo stesso. Questo perché egli afferma che la visione nasce dalla visione e la sapienza dalla sapienza.

6. *La critica di Olivi al verbum mentis di Tommaso e l'analogia con lo specchio*

La critica sviluppata da Olivi nel *Tractatus de Verbo*, non presenta il carattere polemico tipico della critica di Marston. Il francescano della Linguadoca si sofferma piuttosto su una confutazione quasi esclusivamente filosofica delle dottrine di Tommaso e della sua scuola, tralasciando quasi del tutto l'aspetto polemico. Il suo intento è quello di mostrare l'incoerenza, l'insostenibilità e l'assurdità di una tesi del *verbum mentis* come quella di Tommaso, piuttosto che polemizzare con l'ordine domenicano. È totalmente assente nella prospettiva di Olivi la *verve* polemica tipica della prosa marstoniana. Olivi si limita a presentare la teoria del *verbum mentis* dei domenicani e dimostrarne la fallacia, il tutto supportato solo ed esclusivamente da argomenti razionali. L'elemento polemico emerge solamente in un aspetto della critica, ovvero nel modo in cui Olivi ripropone la dottrina del *verbum* di Tommaso, rendendola forse più complessa e caotica di quanto essa in effetti sia.

Come abbiamo visto gli argomenti che Olivi impiega per confutare questa dottrina sono essenzialmente di due tipi: una serie di argomentazioni sono ricavate dal richiamo all'autorità, quindi dal riferimento alle Scritture, ai Padri, ad Agostino e ad Anselmo (*Dictis sanctorum contradicit*). È questa la prima ragione che Olivi adduce per

dimostrare che la dottrina del *verbum* dei domenicani è falsa. Questa obiezione è costruita riportando una serie di citazioni tratte principalmente da Agostino e da Anselmo. Come è stato già accennato precedentemente molte delle citazioni proposte da Olivi, sono le stesse proposte da Marston. È interessante notare che anche Olivi, citando un passo tratto dal *De Trinitate* di Agostino (XV, 10, 18-19), sostituisca al termine *verum* il termine *verbum* come aveva fatto Marston nel suo *Quodlibet*³⁷¹.

Un secondo ordine di argomenti, invece, è relativo al fatto che la teoria del *verbum mentis* dei domenicani presenta delle incoerenze evidenti. Non solo, dunque, tale teoria contraddice i Santi, ma contraddice addirittura se stessa. Dopo aver mostrato che questa teoria non è valida perché contraddice le affermazioni dei Santi, Olivi mostra che essa non è valida nemmeno in se stessa e lo dimostra confutando strettamente ogni aspetto che attribuisce alla teoria.

La teoria del *verbum mentis* di Tommaso, così come viene presentata da Olivi, sostiene che il *verbum* o è qualcosa che segue l'atto conoscitivo o è una considerazione attuale formata da tale atto. Come è stato accennato precedentemente, è probabile che Olivi consideri oltre che l'opinione dell'Aquinate secondo cui il *verbum* segue l'atto intellettuale, anche le teorie sviluppatesi successivamente alla morte di Tommaso all'interno della scuola domenicana. Come si avrà modo di vedere in seguito, per rispondere e proteggere la teoria del *verbum mentis* di Tommaso dalle accuse francescane, i suoi discepoli, fra essi per esempio Tommaso di Sutton, hanno rielaborato la dottrina del maestro a tal punto da modificarla sensibilmente. L'opinione piuttosto diffusa tra i francescani era che il *verbum* corrispondesse all'atto intellettuale, e perciò veniva criticato il carattere di immagine e di rappresentazione del *verbum* di Tommaso. Per rispondere e difendere la dottrina del proprio maestro da tali accuse, inevitabilmente i domenicani iniziarono a considerare il *verbum* come una considerazione attuale ovvero come qualcosa che viene prodotta da un atto conoscitivo, ma che non è numericamente diversa rispetto a tale atto. La tendenza principale fu quella di identificare sempre più il *verbum* con l'atto cognitivo da cui era prodotto.

371 Agostino, *De Trinitate*, XV, 10, 19: «Necesse est enim cum verum loquimur, id est, quod scimus loquimur, ex ipsa scientia quam memoria tenemus, nascatur verbum quod eiusmodi sit omnino, cuiusmodi est illa scientia de qua nascitur». Olivi riporta invece: Petri Iohannis Olivi, *Tractatus*, 139-140: «Necesse est enim cum verbum loquimur quod ex scientia quam memoria tenemus nascatur verbum quod sit omnino eiusmodi cuiusmodi est scientia illa de qua nascitur».

Un altro carattere peculiare che Olivi introduce è l'analogia con lo specchio. Per spiegare l'utilità del *verbum* nella teoria dei domenicani, Olivi – come Marston – considera il verbo come un'immagine all'interno della quale l'intelletto vede la cosa come se questa fosse riflessa da uno specchio. Ora, nei testi in cui Tommaso elabora specificamente la propria teoria del *verbum mentis* non si trova impiegata l'analogia con lo specchio. Come del resto nota lo stesso Pasnau sembra che l'Aquinate impieghi l'analogia con lo specchio solo nel momento in cui si occupa di commentare il passo paolino dello *speculum in aenigmate*³⁷². Tuttavia, è innegabile che ci siano dei passi in cui Tommaso parla del *verbum* in termini di *speculum*, cioè in cui Tommaso impiega l'analogia dello specchio attribuendola direttamente al *verbum*³⁷³. L'Aquinate però non ha mai affermato, specialmente quando discute lo statuto ontologico del *verbum*, che l'intelletto conosca la cosa come in uno specchio, anzi talvolta questo viene addirittura negato³⁷⁴. Solo nell'operetta apocrifia *De natura verbi intellectus* viene affermato esplicitamente che il *verbum* «est enim tanquam speculum in quo res cernitur, sed non excedens id quod in eo cernitur»³⁷⁵.

È probabile allora che il riferimento all'analogia con lo specchio provenga *in primis* dal *De natura verbi intellectus*, e in parte dagli accenni, non chiari e chiarificati, che lo stesso Tommaso compie in alcune sue opere.

372 Pasnau, *Theory of knowledge in the later Middle Ages*, 270-271.

373 Tommaso d'Aquino, *De veritate*, q. 3, a. 1, 103, 45-49: «Praeterea, speculum non ducit in cognitionem aliorum, nisi eorum similitudines in eo resplendeant. Sed verbum increatum est speculum ducens in cognitionem omnium creatorum, quia eo pater se et omnia alia dicit. Ergo in eo sunt similitudines rerum omnium». Questa passo costituisce l'ottava obiezione della questione, che si chiede se sia possibile porre le idee. Perciò dal momento che, secondo la struttura della questione si prende l'avvio dall'affermazione opposta rispetto a quella che si intende dimostrare, sembra che le obiezioni siano in effetti argomenti in cui contenuto è riconosciuto come valido e veritiero da Tommaso stesso. Ma per esempio in un altro passo tratto dal *De veritate* Tommaso sembra negare chiaramente che la conoscenza per mezzo del *verbum* sia paragonabile alla conoscenza per mezzo dello specchio.

374 Tommaso d'Aquino, *De veritate*, q. 8, a. 16, 24, 55-58: «Ad decimumtertium dicendum, quod formae non transfunduntur a speculo in res, sed e converso; a verbo autem transfunduntur in res; unde non est simile de cognitione rerum in speculo, et in verbo».

375 *De natura verbi intellectus*, c. I, 52, 275: «Sicut in principio actionis intellectus et species non sunt duo, sed unum est ipse intellectus et species illustrata; ita unum in fine relinquitur, similitudo scilicet perfecta, genita et expressa ab intellectu: et hoc totum expressum est verbum, et est totum rei dictae expressivum, et totum in quo res exprimitur; et hoc est intellectum principale, quia res non intelligitur nisi in eo. Est enim tanquam speculum in quo res cernitur, sed non excedens id quod in eo cernitur. Efficitur enim opere naturae ut in eo aliquid cernatur: natura autem non agit aliquid superflue, et ideo non excedit speculum hoc, id est id quod in eo videtur. Verbum igitur cordis est ultimum quod potest intellectus in se operari».

Questo problema è già stato sollevato da Panaccio, il quale ritiene che la metafora dello *speculum* sia esplicitamente trattata solo nel *De natura*, ma non sia presente in nessuna altra opera dell'Aquinate³⁷⁶. Ora, considerando l'opuscolo di dubbia autenticità, Panaccio ritiene che non è certo che la tesi dello specchio sia attribuibile a Tommaso d'Aquino³⁷⁷. Tuttavia sembra che la tesi di Panaccio non sia del tutto condivisibile, in quanto la metafora dello specchio si ritrova in altre opere di Tommaso. Non è da tralasciare, tuttavia, il fatto che, siccome questa metafora viene impiegata in contesti molto diversi tra loro, Panaccio volesse negare, non tanto che Tommaso non impieghi mai la metafora dello specchio, ma piuttosto il fatto che essa non venga impiegata per spiegare il funzionamento del *verbum*.

Questa metafora, infatti, è utilizzata nel contesto strettamente teologico, per illustrare la mente dei profeti in cui si riflette la verità divina³⁷⁸, oppure in campo antropologico per illustrare come avviene l'atto della visione³⁷⁹. Ma essa è impiegata da Tommaso, anche in un contesto epistemologico legato alla teoria della conoscenza. L'Aquinate la utilizza per parlare per esempio del modo in cui vengono conservate le specie intelleggibili nell'intelletto³⁸⁰ e nel *De veritate* afferma che «la cosa è conosciuta nel verbo come in uno specchio» (*res cognoscuntur in verbo sicut in quodam speculo*)³⁸¹, mentre nel *Commento alle Sentenze* spiega anche come nello specchio si abbia l'accesso alle cose:

Verbum enim repraesentat res quae in eo cognoscuntur, sicut speculum

376 Panaccio, *Le discours intérieur*, 190: «la comparaison du verbe mental avec le miroir est explicite dans l'opuscule *De natura verbi intellectus*, souvent attribué à Thomas mais dont l'authenticité est encore douteuse».

377 *Ibid.*: «Quant à la comparaison du miroir, s'il n'est pas certain qu'elle soit de Thomas lui-même».

378 Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 173, a. 1, 221: «Sed huiusmodi illustratio mentis propheticæ potest dici speculum, in quantum resultat ibi similitudo veritatis divinæ præscientiæ et propter hoc dicitur speculum aeternitatis, quasi repræsentans Dei præscientiam, qui in sua aeternitate omnia præsentia videt, ut dictum est».

379 Tommaso d'Aquino, *De veritate*, q. 18, a. 1: «[...] medium autem a quo accipitur cognitio rei visæ, est sicut speculum, a quo interdum species alicuius visibilis, ut puta lapidis, fit in oculo, non immediate ab ipso lapide».

380 Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles* II, c. 74, 89: «Oportet ergo quod vel ipsæ species intelligibiles conserventur in aliquo organo corporeo, sive in aliqua virtute habente organum corporeum; vel oportet quod formæ intelligibiles sint per se existentes, ad quas comparetur intellectus possibilis noster sicut speculum ad res quæ videntur in speculo; vel oportet quod species intelligibiles fluant in intellectum possibilem de novo ab aliquo agente separato, quandocumque actu intelligit».

381 Tommaso d'Aquino, *De veritate*, q. 8, a. 16, 137, 14.

species in eo resultantes. Sed qui videt speculum non tantum imprimitur in eo similitudo speculi, sed etiam rerum similitudines in speculo resultantes. Ergo et in eo qui videt res in verbo, oportet ponere alium habitum specierum rerum visarum in verbo, et ipsius verbi.³⁸²

Questo passo conferma la stessa prospettiva del *De natura verbi*, quindi dimostra che Tommaso conosce la metafora dello specchio in relazione alla parola interiore, e ciò conduce a ritenere non valido quanto sostenuto da Panaccio. In definitiva, la tesi di Panaccio non può essere sostenuta, si deve riconoscere, infatti, che la metafora dello specchio, seppur rara, comunque è presente nelle opere di Tommaso. Essa si trova nelle opere dell'Aquinate sia con un'accezione generica, sia in relazione alla dottrina del *verbum* e quindi con un significato particolare e specifico. È vero che i passi sono pochi, ma non sono del tutto assenti e pertanto sono più che sufficienti per confutare la tesi di Panaccio che nega l'impiego di questa metafora da parte dell'Aquinate. D'altra parte, tuttavia, non si può non considerare l'enfasi che Olivi pone su questa analogia, che diventa uno degli elementi principali con cui caratterizza la dottrina del *verbum mentis* di Tommaso, come conseguenza della ripresa di questo tema da parte dei discepoli di Tommaso in particolare nel *De natura verbi intellectus*.

Di certo diventa necessario determinare se Tommaso potesse accettare o meno l'analogia fra *verbum* e *speculum*. Del resto, per la natura stessa della sua teoria e per il carattere di rappresentatività del *verbum*, quella con lo specchio sembrerebbe una buona analogia, tenendo conto anche del fatto che viene impiegata spesso in riferimento al Verbo divino. Tommaso, infatti, sostiene ed afferma spesso che il *verbum* è una *similitudo* della cosa conosciuta, tale espressione suggerisce non solo che il *verbum* è immagine della cosa conosciuta ma che è anche somiglianza della cosa stessa. Nel momento in cui si afferma che l'intelletto produce una *similitudo*, ovvero un'immagine che si caratterizza per essere somigliante, simile alla cosa conosciuta, allora l'analogia con lo specchio potrebbe essere perfettamente accettata e utilizzabile. Spesso, infatti, lo stesso Tommaso afferma che l'intelletto nel *verbum* coglie la cosa conosciuta proprio

382 Tommaso d'Aquino, *In III Sent.*, d. 14, q. 1, a. 1: «Verbum enim repraesentat res quae in eo cognoscuntur, sicut speculum species in eo resultantes. Sed qui videt speculum non tantum imprimitur in eo similitudo speculi, sed etiam rerum similitudines in speculo resultantes. Ergo et in eo qui videt res in verbo, oportet ponere alium habitum specierum rerum visarum in verbo, et ipsius verbi».

per il carattere di immagine/somiglianza di cui il *verbum* è dotato. Il *verbum* è una rappresentazione della cosa conosciuta, è la cosa conosciuta in un modo d'essere diverso da quello che essa possiede naturalmente. Per questo tale concezione viene criticata dai francescani. Come è possibile distinguere la specie intellegibile, che è anch'essa una rappresentazione, rispetto al *verbum*? Tommaso non è chiaro nella distinzione ontologica tra *verbum* e *species*, egli invoca solitamente un criterio per così dire cronologico: la *species* è il principio del processo conoscitivo e il *verbum* è il suo termine. Ebbene, nell'ottica dei francescani che posseggono una teoria dell'atto conoscitivo molto meno processuale e rappresentativa rispetto a quello di Tommaso, questa spiegazione non è sufficiente a distinguere il *verbum* dalla *species*. Equivale ad aggiungere una rappresentazione in più, un'immagine in più che non sembra possedere nessuna utilità maggiore rispetto alla specie. Da qui la continua identificazione polemica compiuta da Olivi del *verbum* con la specie memoriale.

7. La dottrina del *verbum mentis* di Pier di Giovanni Olivi

A causa dell'ostentato disinteresse nei confronti della filosofia, non è facile comprendere a fondo la dottrina del *verbum* proposta da Pier di Giovanni Olivi, anche se le linee complessive della sua teoria della conoscenza sono ben note. Il modello che egli propone si fonda su due nozioni fondamentali che vanno a condizionare gli esiti della sua dottrina conoscitiva. Essenziale è il ruolo preminente che egli assegna alla volontà sull'intelletto. La volontà è una facoltà totalmente libera e predominante nell'essere umano, mentre l'intelletto non è libero per se stesso, ma solo in quanto subordinato alla volontà³⁸³. L'intelletto è quella facoltà che non determina individualità e libertà nell'individuo, ma è semplicemente quello strumento che determina e distingue il vero dal falso³⁸⁴.

L'altra assunzione che sta alla base della teoria cognitiva di Olivi è relativa al carattere interamente attivo dell'intelletto. A differenza della teoria tomista che presuppone una certa passività nella capacità dell'intelletto di accogliere ed essere attivato dalle specie intellegibili, per il francescano l'intelletto non è mai passivo. Olivi in questo modo può rifiutare sia la teoria dell'intelletto agente sia la teoria delle *species*,

383 Putallaz, *Insolente liberté*, 147.

384 Putallaz, *Insolente liberté*, 155.

e per mezzo della teoria della *colligantia potentiarum*³⁸⁵ può mantenere quel legame fra la conoscenza sensibile e quella intellettuale, che la teoria dell'intelletto agente cercava di salvaguardare³⁸⁶. Da qui emerge il ruolo preminente del soggetto rispetto all'oggetto nel processo conoscitivo: l'oggetto è solo la causa terminativa dell'atto conoscitivo, esso non ha nessun ruolo attivo, su di esso si modella la facoltà conoscitiva³⁸⁷; è il soggetto che dinamicamente si muove verso l'oggetto. Di conseguenza nella teoria oliviana c'è una perfetta unità e simultaneità tra senso e intelletto, grazie alla teoria della *colligantia potentiarum*, infatti, ad ogni atto intellettuale corrisponde un contemporaneo atto sensitivo. L'intelletto conosce i singolari, e la rappresentazione di tale conoscenza è singolare, e quindi l'oggetto della conoscenza intellettuale non è l'universale³⁸⁸. I concetti universali sono dunque successivi alla conoscenza della cosa, e l'atto di astrazione che Olivi considera non ha nulla a che vedere con l'astrazione aristotelica o tomista³⁸⁹.

8. Conclusione

La critica dell'Olivi mira a colpire i presupposti su cui si fonda la dottrina del *verbum* e della conoscenza di Tommaso. In primo luogo, infatti, il francescano intende criticare il rappresentazionalismo di Tommaso e conseguentemente la sua teoria delle *species*. Negando la possibilità di conoscere le cose direttamente senza intermediari,

385 Putallaz, *La connaissance de soi*, 99. La continuità che si avverte fra la conoscenza sensibile e quella intellegibile non è data dall'oggetto, ma è propria del soggetto conoscente. È una continuità di ordine strutturale: è la struttura dell'anima umana, la gerarchia delle facoltà, e la loro unione con i corpi che spiegano la conoscenza umana. Olivi chiama questo complesso strutturale originale *colligantia potentiarum*. Questa teoria serve a spiegare l'unione dell'anima con il corpo, nonché l'unione fra le facoltà per rendere conto della riflessione di una affezione sull'altra. Inoltre serve anche a spiegare come i cambiamenti dello spirito abbiano effetti sul corpo e viceversa.

386 Bettoni, *Le dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi*, 487-488.

387 Putallaz, *La connaissance de soi*, 104-105. Si veda anche Bettoni, *Le dottrine filosofiche*, 488-490. Putallaz riporta una metafora oliviana riportata a sua volta da De Wulf: «la connaissance: se modèle sur l'objet comme un rayon de lumière qui traverse un vase sphérique, s'adapte au contour de la sphère», cfr. *Insolente liberté*, 146.

388 Putallaz, *La connaissance de soi*, 106-107; Bettoni, *Le dottrine filosofiche*, 496: «Il meno che si possa dire è che l'Olivi non si limita ad attribuire all'intelletto umano quell'iniziale intuizione confusa del singolare, ammessa da tutti i maestri dell'agostinismo medioevale, ma insegna addirittura che l'intelletto umano, direttamente, non conosce che il singolare: il concetto che noi ci formiamo delle cose quando le conosciamo è di sua natura "propria similitudo huius individui in quantum huius"».

389 Olivi, *In II Sententiarum*, q. 67: «quod intellectus nihil praeter universalia apprehendat per se et immediate». Bettoni, *Le dottrine filosofiche*, 497: «La conoscenza dell'individuale è il risultato di un'ulteriore precisazione tutta interna alla nozione individuale e a cui essa di presta: i concetti universali, in altre parole, non sono null'altro che una trama logica che l'intelletto, per sua comodità e in conformità alla sua natura, tesse intorno al nucleo primitivo del concetto individuale».

Tommaso legittima la possibilità di conoscere intellettivamente le cose solo per mezzo di un *verbum*, ovvero di una rappresentazione della cosa conosciuta. Nell'ottica di Olivi, che ammette la possibilità da parte dell'intelletto di cogliere la cosa (singolare) in maniera non mediata, l'impiego del *verbum* così come Tommaso lo concepisce, risulta superfluo ed eccessivo. Olivi, infatti, identifica polemicamente il *verbum* con la *species memorialis*, proprio perché la teoria tomista considera il *verbum* come un oggetto distinto dall'atto intellettuale. Ma a ciò, nella teoria dell'Olivi, corrisponde solo la specie memoriale³⁹⁰.

In secondo luogo, Olivi muove una critica indiretta alla teoria delle *species* che Tommaso e i domenicani sostengono. Per Olivi, infatti, le specie “velano” gli oggetti di conoscenza invece di renderli più evidenti e immediati all'intelletto³⁹¹.

Rispetto a Marston, tuttavia, l'Olivi non critica solo la dottrina di Tommaso, ma una sua prima rielaborazione compiuta dai discepoli del Dottore angelico. Ciò è provato dal fatto che Olivi caratterizza la dottrina di Tommaso, ispirandosi fortemente al *De natura verbi intellectus*, operetta apocrifa attribuita a Tommaso che, come vedremo, rappresenta già una prima rielaborazione del *verbum mentis*.

Quasi antesignano utilizzatore del rasoio di Ockham e anticipatore della sua teoria sui concetti, Olivi, con le sue critiche mirate, riesce a minare alle fondamenta l'impianto conoscitivo elaborato dall'Aquinate, mettendo in luce le contraddizioni e i problemi profondi con cui i discepoli di Tommaso dovranno misurarsi.

390 Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, 141-142.

391 Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, 120 e ss, per l'analisi specifica della critica che Olivi muove alla teoria delle *species* di Tommaso d'Aquino.

Capitolo IV

La difesa domenicana del verbum mentis

1. *Introduzione*

Tommaso d'Aquino muore il 7 marzo del 1274 all'abbazia di Fossanova lungo il viaggio che avrebbe dovuto condurlo a Lione presso il concilio indetto da Papa Gregorio X³⁹². La sua morte provoca due ordini di reazioni e di conseguenze diverse³⁹³. Se la sua morte in Italia attiva subito il processo di canonizzazione e inaugura il culto del frate³⁹⁴, nei maggiori centri culturali dell'epoca, Parigi e Oxford, cresce invece una forte ostilità nei confronti del pensiero e degli insegnamenti di Tommaso. Il clima di tensione porta alla contrapposizione di concezioni intellettuali e religiose differenti che costituiscono la prova della rivalità che intercorre tra i francescani e i domenicani³⁹⁵. I problemi dibattuti sono principalmente l'ilemorfismo o la tesi della pluralità della forma sostanziale, ma all'interno di quella che appare come una lotta senza esclusione di colpi trova spazio anche la discussione intorno alla dottrina del *verbum mentis*.

Nei capitoli precedenti sono stati affrontati due autori che, all'interno di questo clima di tensione, hanno criticato la dottrina dell'Aquinate. In questo capitolo, si forniranno delle indicazioni intorno al clima generale di tensione fra i due ordini con particolare attenzione a quei maestri che si impegnarono nella difesa delle tesi di Tommaso. Si tratterà da un lato di concentrarsi sull'ordine domenicano e anche sulle tensioni tutte interne all'ordine, dall'altro di ampliare lo sguardo ad altri autori che contribuiscono al dibattito, sia difendendo che criticando la dottrina di Tommaso.

2. *Il clima di tensione*

Prima a Parigi e poco dopo ad Oxford aumenta l'ostilità tra i conservatori neo-agostiniani della facoltà di teologia e i radicali aristotelici della facoltà delle arti, iniziata nel 1272. La tensione, soprattutto in relazione all'insegnamento di Aristotele e alle sue conseguenze, dura da decenni all'interno della facoltà delle arti, ne sono prova i divieti

392 Torrell, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin*, 429

393 Torrell, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin*, 433.

394 Torrell, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin*, 434-436. Lo sviluppo del culto di deve ai miracoli compiuti da Tommaso dopo il trapasso. Torrell segnala che il primo miracolo sarebbe avvenuto già durante la cerimonia funebre.

395 Torrell, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin*, 433.

dello studio e dell'insegnamento del pensiero o di alcune opere specifiche dello Stagirita che vengono inaspriti o mitigati nel corso nei primi decenni del Duecento³⁹⁶.

Nel 1277 il vescovo di Parigi Stefano Tempier procede alla condanna di 219 proposizioni giudicate eterodosse. Anche se tale condanna coinvolge soprattutto la facoltà delle arti contro l'averroismo, tuttavia anche all'interno della facoltà di teologia si risente della condanna. Anche alcune tesi del Dottore angelico vengono indirettamente colpite.

Qualche giorno dopo la condanna di Tempier, il 18 marzo del 1277, l'arcivescovo di Canterbury, Robert Kilwarby, emette una condanna simile a quella parigina, ma che ha come bersaglio diretto certe tesi di ispirazione tomista tra cui quella dell'unicità della forma sostanziale. Tuttavia, la condanna di Oxford non è complementare a quella di Parigi, entrambe hanno una portata solo locale. Inoltre, mentre a Parigi la condanna opponeva in maniera definitiva il vescovo e i maestri di teologia alla facoltà delle arti, ad Oxford essa riscuoteva il consenso di tutti i maestri, reggenti e non³⁹⁷. La condanna di Kilwarby sarà ripresa da Peckham il quale confermerà la censura il 29 ottobre del 1284 e la completerà il 30 aprile del 1286 con 8 nuove proposizioni concernenti soprattutto la questione dell'unicità della forma sostanziale³⁹⁸.

Nel 1279 circa Guglielmo de la Mare pubblica il *Correctorium fratris Thomae*, in cui corregge gli errori e rettifica le tesi ritenute pericolose all'interno dei testi di Tommaso. Le 118 correzioni diventeranno documento ufficiale dell'ordine francescano, tanto che nel capitolo generale di Strasburgo del 1282, in ministro generale dell'ordine,

396 Per un esame di tali condanne e della loro successiva mitigazione: M. Grabmann, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*, Libreria S.A.L.E.R., Roma 1941 (Miscellanea Historiae Pontificiae vol. V). Sulle condanne del 1270 e del 1277 si veda anche P. Glorioux, *Pro et contra Thomam. Un survol de cinquante années*, in *Sapientiae Procerum Amore. Mélanges Médiévistes offerts à Dom Jean-Pierre Müller*, Editrice Anselmiana, Roma 1974, 255-287; Wippel, *The condemnation of 1270 and 1277 at Paris* in «Journal of Medieval and Renaissance Studies» 7 (1977), 169-201; R. Hissette, *Étienne Tempier et ses condamnations* in «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» 47 (1980), 231-270; È. Gilson, *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1973, pp. 668-681; A. de Libera, *Storia della filosofia medievale*, Jaca book, Milano 1995, 387-390. Uno dei lavori più recenti e più ricchi ed esaustivi sul tema è quello di L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Pierluigi Lubrina Editore, Bergamo 1990. Esistono due edizioni del testo della condanna del 1277: R. Hissette, *Enquête sur les 219 Articles condamnés à Paris le 7 Mars 1277*, Publications Universitaires, Louvain 1977 (Philosophes Médiévaux t. 22) e D. Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1999.

397 Torrell, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin*, 444.

398 Torrell, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin*, 445.

Bonagrazia Fielci, prescrive che la *Summa* di Tommaso venga messa a disposizione solo dei lettori più capaci e solo con le correzioni di Guglielmo³⁹⁹.

L'ordine domenicano risponde gradualmente al clima di tensione che sorge nei confronti dell'Aquinate. Se in un primo momento l'atteggiamento dell'ordine è piuttosto cauto, nel corso dei diversi capitoli generali aumentano le direttive in difesa delle teorie del Dottore angelico fino a quando, nel 1286, viene ordinato che tutti i frati si impegnino efficacemente a promuovere la dottrina dell'Aquinate e viene intimato che se qualcuno tenterà di insegnare il contrario di quanto Tommaso sostiene, gli saranno sospesi *ipso facto* i privilegi accordati dall'ordine ai suoi maestri. Il capitolo del 1309 fa un intervento del tutto simile, ma con un avvertimento significativo: è permesso ai frati che si trovino in difficoltà di vendere i propri libri ad eccezione della Bibbia e degli scritti di Tommaso⁴⁰⁰.

3. I *Correctoria*

L'ordine domenicano inizia presto a muoversi per difendere le dottrine e il prestigio dell'Aquinate. Come si è visto intorno al 1279 Guglielmo de la Mare pubblica il *Correctorium fratris Thomae* in cui discute e critica articoli tratti dalle opere di Tommaso. Di questi 47 sono tratti dalla *Prima Pars* della *Summa Theologiae*, 12 dalla *Prima Secundae*, 16 dalla *Secunda Secundae*, 24 dalle questioni disputate di cui 9 dal *de veritate*, 10 dal *de anima*, 1 dal *De virtutibus* e 4 dal *de potentia*, 9 dalle questioni quodlibetali e 9 dal primo libro del *Commento alle Sentenze*⁴⁰¹.

Ben presto al *Correctorium* vengono prodotte cinque risposte. Il primo *Correctorium* prodotto è il *Correctorium corruptorii "Quare"* che è attribuito a Richard

399 Torrell, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin*, 446. In quel capitolo, inoltre, si prescrive che solo i lettori più capaci possano leggere la *Summa Theologiae* di Tommaso e solo nella versione approvata dall'ordine con le correzioni di de la Mare.

400 Torrell, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin*, 453. Per il provvedimento del 1286 cfr. *Acta Capitulum Generalis Ordinis Fratrum Predicatorum I*, 235.

401 P. Glorieux (cur.), *Le premiers polémiques thomiste: Le correctorium corruptorii "Quare"*, Le Saulchoir, Kain 1927, (Bibliothèque Thomiste, 9), VIII-IX. L'edizione critica di Glorieux oltre che il *Correctorium "Quare"*, riporta anche per intero il testo di Guglielmo de la Mare. Prima viene presentato l'articolo di Guglielmo che riprende la posizione di Tommaso e poi la critica, in seguito viene riportato la risposta corrispondente che si trova nel *Quare*. Tutti i *correctoria*, infatti, seguono nella loro risposta gli articoli di de la Mare. Sempre di Glorieux si veda: *Pro et contra Thomas. Un survol de cinquante années*, in *Sapientiae Procerum Amore, Mélanges Médiévistes offerts à Dom Jean Pierre Müller*, Editrice Anselmiana, Roma 1974, (Studia Anselmiana 63), 263-264.

Knapwell⁴⁰² ed è stato redatto tra il 1282 e il 1283. Sempre intorno al 1283 un domenicano inglese identificato con Robert Orford⁴⁰³ stila il *Correctorium corruptorii "Sciendum"*. Tra il 1282 e il 1284 in ambiente francese Giovanni di Parigi (Jean Quidort) pubblica il suo *Correctorium corruptorii "Circa"*. Per alcuni studiosi l'autore del *Correctorium corruptorii "Questione"* va ricercato in ambiente inglese e alcuni lo identificano con Guglielmo di Macclesfield. L'autore risponde ai primi 31 articoli del *Correctorium* di Guglielmo de la Mare, così come fa l'autore dell'ultimo *Correctorium*, Ramberto de Primadizzi di Bologna il quale nel suo *Apologeticum veritatis contra Corruptorium* difende la *Summa Theologiae* fino all'articolo 31.

Guglielmo de la Mare non dedica articoli specifici alla critica della teoria del *verbum mentis* di Tommaso, a cui è riservato solo qualche cenno. Sarà interessante, tuttavia, analizzare i passi in cui Guglielmo de la Mare si occupa del *verbum* e soprattutto vedere che tipo di commenti riservano gli autori dei *Correctoria* a questo tema. È più che probabile che Marston conoscesse il *Correctorium* e che a sua volta l'autore del *Correctorium* avesse seguito Giovanni Peckham nelle critiche a Tommaso d'Aquino.

In tutti i cinque *Correctoria* troviamo qualche riferimento al *verbum mentis*, anche se, visto che Guglielmo non critica il *verbum*, non ci sarà una vera e propria difesa di questa teoria. Gli autori dei *Correctoria* si limiteranno spesso a qualche accenno finalizzato a ribadire i principi generali e le tesi fondamentali che costituiscono la dottrina del *verbum* dell'Aquinate. Sarà interessante scoprire cosa e come i discepoli di

402 Domenicano inglese, discepolo di William Hotum, Knapwell è uno strenuo difensore delle dottrine dell'Aquinate. Si pensa a lui come all'autore di un pamphlet apparso nel 1285 che critica direttamente Peckham e i suoi seguaci. Per questo Knapwell fu denunciato da Peckham il quale stilò una lista di 'errori' da una *quaestio* sulla unicità della forma sostanziale. All'inizio del 1286 su richiamo dell'arcivescovo Peckham Richard fu invitato a difendere se stesso o a ritrattare le sue tesi. Knapwell non si presentò. Quando si seppe che Knapwell non si sarebbe presentato Peckham convocò una assemblea solenne e il 30 aprile 1286 condannò 8 tesi del domenicano come eretiche. (ci sono due versioni della condanna leggermente diverse, che vengono interpretate come la prima provvisoria e la seconda definitiva). Cfr. F. J. Roensch, *Early Thomistic School*, The priory press, Dubuque (Iowa) 1964, 37.

403 Torrell lo identifica con Robert Orford, anche se Glorieux nell'edizione del *Correctorium* dopo aver scartato i nomi di diversi maestri non inglesi (Ugo di Billom, Duranello, Erveus Natalis e Giovanni di Parma) ritiene che il maestro che più probabilmente potrebbe essere l'autore dell'opera sia Guglielmo di Macclesfield. Cfr. P. Glorieux (cur.), *Le Correctorium corruptorii "Sciendum"*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1956 (Bibliothèque Thomiste, 31), 12-19. Anche Roensch riconosce che non c'è accordo tra gli studiosi nell'attribuzione del *Correctorium* a Robert Orford, cfr. Roensch, *Early Thomistic School*, 42.

Tommaso, impegnati nella strenua difesa del maestro, riporteranno e diranno della complessa dottrina del *verbum mentis* dell'Aquinate.

Nel primo articolo del *Correctorium* di Guglielmo de la Mare si parla espressamente di *verbum* in relazione alla questione *quod Deus in patria videtur per suam essentiam et non per speciem creatam*. Guglielmo riprende il secondo articolo della questione 12 della *Prima pars* della *Summa Theologiae* di Tommaso in cui l'Aquinate si chiede *utrum essentia Dei ab intellectu creato per aliquam similitudinem videatur*. Nell'articolo Tommaso sostiene che Dio non possa essere conosciuto mediante una *similitudo* creata che ne rappresenti l'essenza, ma che tuttavia per vedere Dio sia richiesta dal punto di vista della potenza visiva una qualche *similitudo* che corrisponderebbe al *lumen gloriae*. Dunque, Tommaso sembra affermare che la conoscenza di Dio è possibile solo per mezzo dell'illuminazione che svolge la funzione di una sorta di *similitudo* dell'essenza divina, dal momento che l'uomo non può cogliere direttamente le essenze ma le conosce per mezzo di immagini che le rappresentano⁴⁰⁴. Del resto, la possibilità di conoscere l'essenza divina, certo in maniera non perfetta, è possibile solo a causa della partecipazione dell'uomo a questa essenza, poiché esso è creato da Dio stesso a sua immagine e somiglianza. Guglielmo de la Mare critica questa posizione di Tommaso principalmente perché la soluzione dell'articolo non sembra essere coerente con le premesse della teoria conoscitiva dell'Aquinate⁴⁰⁵. Tommaso, infatti, afferma che per conoscere, sia nell'ambito della conoscenza sensibile sia intellettuale, è sempre necessaria una *similitudo*, e allo stesso tempo nega la necessità di una *similitudo* per conoscere Dio. Tuttavia, Tommaso sembra negare del tutto la possibilità che per

404 Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* Ia, q. 12, a. 2, 117: «Dicendum ergo quod ad videndum Dei essentiam requiritur aliqua similitudo ex parte visivae potentiae, scilicet lumen gloriae, confortans intellectum ad videndum Deum: de quo dicitur in Psalmo [35, 10]: *in lumine tuo videbimus lumen*. Non autem per aliquam similitudinem creatam Dei essentia videri potest, quae ipsa divinam essentiam repraesentet ut in se est».

405 *Quare*, 3: «Praeterea positio ista non videtur consentanea sibi ipsa. Videmus enim quod ad intelligendum quid creatum, duo ad minus requiruntur, scilicet similitudo rei intellectae informans intellectum et lumen intelligibile sub quo et in quo res ipsa videtur per suam similitudinem. E contrario ipse ponit et dicit quod ad videndum Dei essentiam non requiritur aliqua similitudo ex parte rei visivae cum per nullam similitudinem creatam essentia divina videri possit, sed ex parte potentiae visivae, scilicet lumen gloriae confortans intellectum ad videndum. Sed videtur quod qua ratione essentia divina potest esse forma intellectus per se informans ipsum ad intelligendum, pari ratione potest esse per se lumen illuminans et confortans ipsum ad videndum. Et si lumen naturale quod non est Deus potest ex se gignere vel facere lumen intentionale quasi speciem sui in quo videatur, quare non eodem modo potest essentia divina generare vel facere similitudem sui in qua videatur».

l'intelletto creato sia possibile conoscere l'essenza divina durante la vita presente. Questo viene spiegato nell'articolo precedente a quello criticato da Guglielmo in cui il domenicano costruisce il paragone tra Dio e il sole. Come il sole, che è il massimamente visibile, non può essere visto a causa di un eccesso di luminosità, così Dio, che è il massimo conoscibile, non può essere colto per un eccesso di intelligibilità. Tuttavia, Tommaso ammette che in patria e nella condizione di beatitudine sia permesso all'intelletto di cogliere Dio⁴⁰⁶.

Il francescano, inoltre, sembra implicitamente non accettare la tesi di Tommaso secondo cui non è possibile per l'uomo conoscere l'essenza divina *in via*, cosa che egli ammette solo per i beati⁴⁰⁷. Guglielmo de la Mare accusa la tesi tomista di essere falsa e di contraddire le autorità. Seguendo Agostino, il francescano afferma la possibilità di conoscere Dio per mezzo del *verbum* che è una qualche *similitudo* amata e degna della conoscenza di Dio⁴⁰⁸.

Nella difesa dell'articolo di Tommaso, Richard Knapwell, presunto autore del *Correctorium "Quare"* mostra come le affermazioni di Tommaso siano state travisate e come ne sia stato modificato il contesto. Tommaso nel secondo articolo parla dell'impossibilità di cogliere Dio nella sua essenza da parte di un intelletto creato *in via*, mentre Guglielmo riprende e critica la teoria dell'Aquinate come se esso si riferisse alle condizioni dell'intelletto *in patria*. Knapwell riprende l'articolo nella *quaestio* 12 in cui è stabilito che l'intelletto creato *in patria* può vedere Dio⁴⁰⁹. Egli ritiene che l'intelletto

406 Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* Ia, q. 12, a. 1, 114: «Respondeo dicendum quod, cum unumquodque sit cognoscibile secundum quod est in actu, Deus, qui est actus purus absque omni permixtione potentiae quantum in se est, maxime cognoscibilis est. Sed quod est maxime cognoscibile in se, alicui intellectui cognoscibile non est, propter excessum intelligibilis supra intellectum: sicut sol, qui est maxime visibilis, videri non potest a vespertione, propter excessum luminis. Hoc igitur attendentes, quidam posuerunt quod nullus intellectus creatus essentiam Dei videre potest».

407 Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* Ia, q. 12, a. 1, 115: «Unde simpliciter concedendum est quod beati Dei essentiam videant».

408 *Quare*, 2: «Ista positio videtur nobis falsa et contra auctoritates sanctorum. Dicit enim Augustinus, de Trinitate, libro IX° cap. II: Cum Deum novimus quamvis meliores efficiamur quam eramus antequam nossemus, maximeque cum eadem notitia etiam placita digneque amata verbum est, fitque, aliqua Dei similitudo illa notitia: tamen inferior est, quia in inferiori natura est; creatura quippe animus, creator autem Deus. Hic expresse dicit Augustinus in mente noscentis Deum fieri Dei similitudinem inferiorem Deo; ex quo patet quod ipsa essentia non dicit similitudinem quia constat quod divina essentia non est seipsa inferior. Si dicas, sicut ipse dicit, quod Augustinus loquitur de cognitione Dei quae habetur in via, sufficit nobis ad propositum quia saltem hoc habemus quod etiam divina essentia ubi praesens est per seipsam potest fieri similitudo et per similitudinem cognoscitur».

409 Nel primo articolo Tommaso sostiene che l'intelletto creato può vedere Dio senza bisogno di una specie creata quando si trova nello stato di beato. *Quare*, p. 5: «Primus articulus: quod Deus in patria

creato nella condizione di beato possa vedere Dio per mezzo di una specie che corrisponde all'essenza stessa di Dio⁴¹⁰, ma ciò è possibile solo se l'intelletto è elevato ad una condizione più perfetta dal *lumen gloriae*.

Il riferimento al *verbum mentis* si sviluppa all'interno di questa discussione. Guglielmo de la Mare riconosce la possibilità di cogliere l'essenza divina da parte dell'intelletto creato per mezzo del *verbum* anche se, come afferma Agostino, sarebbe inferiore ed imperfetto rispetto a Dio, dato che l'intelletto creato è imperfetto ed inferiore. Knapwell rispondendo alle obiezioni del francescano, riprende le linee fondamentali della dottrina del *verbum mentis* del maestro. Secondo l'autore del *Quare*, Tommaso ha considerato che Agostino nel passo del *De Trinitate* si riferisse al *verbum in via*. Il *verbum* nella vita presente, permette di conoscere le cose e per mezzo delle cose di conoscere Dio, mentre *in patria* quando l'intelletto vede l'essenza divina si forma un *verbum* che è la *similitudo* paterna con la quale partecipa alla beatitudine divina⁴¹¹. Ma le affermazioni più interessanti si incontrano quando il difensore

videtur per suam essentiam et non per speciem creatam. Ista veritatem docet frater Thomas in prima parte Summae, [...] cuius doctrina divinitus inspirata si recte intelligatur, omnes praedictae cavillationum tenebrae quasi infusa luce evanescent. Ut autem falsitatis tortuosa gibbositas rectitudinem veritatis ad ipsam applicatae cunctis appareat, aliqua dictorum fratris Thomae, veritatem secundum datam sibi a Deo sapientiam declarantis, adducantur per quae illorum sophismata dissolvantur et rationes eius veritatem ostendentes per eorum cavillationes nequaquam impediri posse comprobentur; quem modum in singulis articulis sequentibus tenebimus, Deo dante».

410 *Quare*, 8 : «Ad evidentiam ergo praedictorum sunt duo consideranda scilicet qualiter Deus potest esse et est forma intelligibilis immediate informans intellectum ad cognoscendum in beatis, et qualiter oportet quod intellectus sic informat per habitum luminis gloriae elevetur». *Quare*, 9: «Sola igitur essentia divina potest esse intellectui creato ut forma et species intelligibilis qua intelligit [...] Essentia autem divina est propria forma intelligibilis intellectus divini, utpote ipsi soli proportionata [nam haec tria in Deo sunt unum: intellectus, quo intelligit et quod intelligitur]. Impossibile est ergo quod essentia divina sit alicuius intellectus creati qui non est Deus, forma vel species intelligibilis, nisi intellectus ille aliquam similitudinem Dei participet. Cum autem illa forma sit nobilissima oportet dispositionem ipsam seu similitudinem Dei participatam esse nobilissimam. Huiusmodi autem est habitus gloriae in patria de quo dicitur in Psalmo».

411 *Quare*, 8: «Ad primum ergo quod obiciunt in oppositum de Augustino de Trinitate libro IX^o, capitolo II, dicamus sicut dicit Thomas quod auctoritas habet intelligi de notitia Dei in via. Et quando subiungunt quod hoc sufficit eis ad suum propositum, manifestum est quod non dicunt verum. Licet enim Deus in via per speculum et in aenigmate cognoscatur per similitudinem creatam imperfecte, non tamen in patria, ubi ad videndum eum sicuti est nulla sufficit similitudo creata, immo nec universitas creaturae quoniam impossibile foret quod ipsum sufficienter in tali visione repraesentaret. In via autem ubi per creaturas Deum cognoscimus, nostrum conceptum tali cognitione expressum in mente nostra cernimus quem Augustinus in praedicta auctoritate amatam notitiam, et verbum mentis, et similitudinem Deo inferiorem quia in inferiori natura appellat, ut patet quando intuenti verbum eius ibidem. In patria vero, quando videbimus Deum per suam propriam essentiam cernimus in mente nostra proprium ipsius verbum quod est perfecta similitudo paterna, plene ac perfecte adaequans paternum intellectum a quo exprimitur; et secundum hanc visionem maxime Deo assimilabitur et eius beatitudinis participes erimus; nam ipse Deus intelligendo se per suam essentiam in verbo ab eius

commenta un altro argomento in cui Guglielmo cita il *Monologion* di Anselmo d'Aosta⁴¹². Rispondendo a tale argomento l'autore del *Correctorium* afferma:

Ad secundum de Anselmo, dicendum quod illa similitudo expressa de qua loquitur ibi Anselmus est ipsa formata cogitatio et verbum mentis quod non est principium cognoscendi rem sed illud quod cognoscendo et intelligendo in ipsa mente formatur sive exprimitur; et hoc manifeste patet per verba Anselmi ibidem, et per Augustinum; ubique enim expressam sive formatam ratione rei intellectam et placentem et amatam vocat Augustinus verbum mentis, quod Philosophus vocat conceptum mentis, quem vox significat primo; et hic se tenet ex parte obiecti cogniti et non est principium cognoscendi. Illud docet Thomas in multis locis evidenter, et ideo quoad hoc ista sufficiant.⁴¹³

Knapwell ricorda che il *verbum* deve essere considerato non il principio della conoscenza poiché esso è ciò che viene formato o espresso nella mente dopo il contatto e la comprensione della cosa. Il *verbum*, continua Knapwell, è la *ratio* ovvero l'essenza della cosa formata ed espressa nella mente, definita da Agostino *verbum mentis* e da Aristotele concetto della mente, che ha la funzione di dare significato alla parola esterna. A causa del fatto che il *verbum* corrisponde alla forma dell'oggetto conosciuto formata nell'intelletto dopo il contatto con la cosa cosa, esso non può essere considerato il principio della conoscenza. La precisazione serve per comprendere che il *verbum* non è semplicemente un mezzo della conoscenza, ma è il prodotto finale di tale processo.

Anche se in questo articolo l'oggetto della polemica non è direttamente il *verbum*, tuttavia l'autore del *Correctorium* sente la necessità di precisare, seppur in modo molto generico, quale sia la teoria di Tommaso e come si differenzi dalla prospettiva dei francescani. L'impostazione francescana intorno al *verbum* è molto diversa da quella dei domenicani: per quest'ultimi e per Tommaso il *verbum* è legato alla conoscenza intellettuale astratta, ma non alla conoscenza divina, mentre per i francescani la parola

intellectu expresso omnia videt, et haec est eius felicitas; et nos per eandem essentiam Deum videntes idem verbum videbimus, et ipso omnia cernemus, quoniam similes ei erimus quando videbimus eum sicuti est».

412 *Quare*, 2: «Praeterea, Anselmus, Monologion, capitulo 33: quamcumque rem mens cupit veraciter cogitare, seu per corporis imaginationem, seu per rationem, eius utique similitudinem, quantum valet, in sua cogitatione conatur exprimere; quod quanto verius facit tanto verius rem ipsam cognoscit».

413 *Quare*, 8.

interiore serve anche per vedere Dio. È quello che Marston definisce *verbum completum*, che si differenzia dal verbo che egli attribuisce a Tommaso in quanto sembra un prodotto preliminare ad esso. La discussione sul *verbum*, dunque, si trova in qualche modo implicita già nel *Correctorium* di Guglielmo de la Mare e sarà Marston, che conosce quest'opera, a esplicitarla nel suo attacco a Tommaso.

Anche nel *Correctorium* “*Sciendum*” si trova un riferimento al *verbum mentis*. Nell'articolo 37 si discute sul tema dell'autoconoscenza dell'anima separata⁴¹⁴. Il *Correctorium* “*Sciendum*” risponde al *Correctorium* di Guglielmo de la Mare che commenta e critica una tesi esposta da Tommaso d'Aquino nel articolo 2 della q. 89 della *Prima Pars* della *Summa Theologiae*. In questo articolo Tommaso si chiede se l'anima separata possa conoscere le sostanze separate⁴¹⁵ e afferma, prendendo spunto da un passo di Agostino, che l'anima separata conosce se stessa e per il fatto che conoscendo se stessa può conoscere anche le sostanze separate. Di norma, infatti, l'anima conosce le sostanze rivolgendosi ai fantasmi, ma quando è separata dal corpo non si rivolge ai fantasmi, ma si rivolge a quello che possiede di intellegibile. Dunque, l'anima secondo Tommaso nello stato di separazione dal corpo può conoscere se stessa per mezzo di se stessa⁴¹⁶. Partendo da questo presupposto, Tommaso spiega che l'anima separata può conoscere le altre sostanze separate, giungendo ad una perfetta conoscenza delle altre anime separate simili ad essa e ad una conoscenza imperfetta delle anime angeliche⁴¹⁷. Dunque, Tommaso nell'articolo impiega come presupposto il tema dell'autoconoscenza dell'anima per poi spiegare come sia possibile che essa conosca nella condizione della separazione con il corpo. Nel *Correctorium*, Guglielmo critica questa tesi, non in quanto contraria in qualche modo alla fede ma, sulla base delle

414 *Sciendum*, a. 37, 159. Il titolo dell'articolo è: *utrum anima separata seipsam per seipsam intelligat*.

415 Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* I^a, q. 89, a. 2. *Utrum anima separata intelligat substantias separatas* è il titolo dell'articolo.

416 Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* I^a, q. 89, a. 2: «Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit in IX de Trin.: Mens nostra cognitionem rerum incorporearum per seipsam accipit, idest cognoscendo seipsam, sicut supra dictum est. Per hoc ergo quod anima separata cognoscit seipsam, accipere possumus qualiter cognoscit alias substantias separatas. Dictum est autem quod quandiu anima corpori est unita, intelligit convertendo se ad phantasmata. Et ideo nec seipsam potest intelligere nisi inquantum fit actu intelligens per speciem a phantasmatis abstractam, sic enim per actum suum intelligit seipsam, ut supra dictum est».

417 *Ibid.*: «Et ideo de aliis animabus separatis perfectam cognitionem habet; de angelis autem imperfectam et deficientem, loquendo de cognitione naturali animae separatae. De cognitione autem gloriae est alia ratio».

affermazioni di Anselmo e di Averroè, il francescano ritiene che sia scorretto affermare che l'intelletto si conosce per se stesso, dal momento che le due autorità affermano espressamente che l'intelletto si conosce per mezzo di un'*intentio*⁴¹⁸. Infatti Guglielmo conclude:

Praeterea si anima esset sibi ipsi ratio intelligendi sicut verbum rei intellectae, sequitur quod anima esset sui ipsius verbum; et cum generatur verbum ab eo cuius est verbum, ut Augustinus IX de Trinitate, capitulis 7, 8 et 25 determinat et pluribus capitulis, necessario sequeretur quod illud idem generaretur a seipso, quod est impossibile secundum Augustinum, I de Trinitate, capitolo I, et etiam per Philosophum II de Anima et XVI de Animalibus.⁴¹⁹

Dunque, se l'anima fosse la *ratio intelligendi* sarebbe come il *verbum* che è la *ratio* della conoscenza, e perciò l'anima sarebbe identica al suo stesso *verbum*, e dal momento che, secondo il vescovo d'Ippona, il *verbum* viene generato da ciò di cui è *verbum*, allora si genererebbe da sé, il che viene negato dallo stesso Agostino.

L'articolo del *Correctorium Sciendum* che risponde all'articolo di de la Mare, dunque, si occupa di mostrare come Tommaso intenda l'autoconoscenza dell'anima separata e si sofferma anche sul tema del *verbum*, per mostrare la fallacia dell'argomento del francescano. L'autore dello *Sciendum*, Robert Orford, nota che l'anima separata si conosce per mezzo della propria essenza poiché l'anima conosce se stessa per mezzo dell'essenza che unisce la potenza preposta alla conoscenza come principio dell'azione conoscitiva⁴²⁰. Quando infatti l'anima si trova nella condizione di separazione dal corpo, cambia il suo modo di conoscere e non si rivolge più ai fantasmi ma ai puri intellegibili. E visto che l'essenza dell'anima è immateriale è anche

418 *Quare*, a. 37, 173: «Hoc non videtur reprehendendum tamquam fidei contrarium et bonis moribus. Sed alias videtur nobis falsum. Dicit Anselmus, Monologion, capitolo 33: Nulla, inquit, ratione negari potest cum mens rationalis seipsam cogitando intelligit, imaginem ipsius nasci in sua cognitione. Praeterea Commentator, super III de Anima, super illud: et est etiam intellectum sicut intellecta; Dubitavit, inquit, Aristoteles de intellectu materiali utrum intellectum ex eo est ipse intellectus aut aliud aliquo alio modo. Et parum infra subdit: Incipit determinare quod est intellectum per intentionem in eo sicut aliae res intellectae. Haec sunt verba Commentatoris. Si ergo intellectus intelligit seipsum per intentionem, non ergo per illud ipsum, id est essentiam suam».

419 *Ibid.*

420 *Sciendum*, 160: «[...] patet quod per essentiam quae unitur potentiae ut principium intelligendi intelligit seipsam; non enim differt ad hoc quod forma sit principium actionis an sit inhaerens vel subsistens; non enim minus calefaceret calor si esset subsistens quam modo facit inhaerens».

intelligibile, e convertendosi su se stessa, si conosce per mezzo della propria essenza⁴²¹. Dopo aver ripreso la tesi di Tommaso che Guglielmo ha criticato, l'autore del *Correctorium* si impegna a rispondere all'obiezione fondamentale, innanzitutto con attenzione al riferimento ad Anselmo.

L'autore dello *Sciendum* afferma che Anselmo, nel passo impiegato da Guglielmo come presupposto alla sua obiezione, sta parlando della conoscenza nella condizione di unione dell'anima con il corpo, ma se si intende questo passo in riferimento alla conoscenza nello stato di separazione dal corpo, bisogna ricordare che in questo caso non si parla di ciò con cui l'anima conosce, ma di ciò in cui l'anima conosce, cioè il *verbum*. Perciò, il passo tratto dal *Monologion* di Anselmo non sarebbe impiegato in maniera corretta da Guglielmo, poiché in esso Anselmo si riferisce al mezzo con cui avviene la conoscenza e non al *verbum*⁴²². Lo stesso tipo di risposta viene fornita all'obiezione che parte dal passo di Averroè: il Commentatore in questo passo si sarebbe occupato della conoscenza che avviene quando l'anima è unita al corpo e, dunque, la considerazione di Guglielmo non sarebbe valida a partire dal suo presupposto iniziale.

Ora, Orford si sofferma sulla teoria del *verbum* di Tommaso, affermando:

Quod postea opponunt per rationem sic: si anima est ibi ratio cognoscendi, ergo est sui ipsius verbum; et cum verbum gignatur ab eo cuius est verbum, sequitur quod idem generet se, quod est impossibile; dicendum quod quaestio est de ratione cognoscendi, non in quo sed quo; anima est sibi ratio quia est illud quo cognoscit, verbum autem est ratio cognoscendi non sicut illud quo sed in quo; et ideo non sequitur quod anima sit verbum etsi sit sibi ratio cognoscendi; verbum autem est ratio cognoscendi sicut quid constitutum in esse per operationem intellectus; essentia autem animae prout per esse anima se cognoscit est principium operationis intellectus, quia sicut dictum est, oportet quod obiectum uniatur potentiae antequam actus eliciatur a potentia,

421 *Sciendum*, 159: «Quando igitur separatur, cum tunc sit hoc aliquid per se subsistens, modus eius in intelligendo est in convertendo se ad pure intellegibilia; cum igitur ipsa essentia animae sit intelligibilis quia immaterialis, convertit se ad intelligendum se et ita intelligit essentiam suam».

422 *Sciendum*, 160: «Ad primum igitur, quod Anselmus, Monologium, cap. 33 dicit quod nulla ratione negari potest cum mens rationalis seipsam cogitando intelligit, imaginem ipsius nasci in sua cogitatione, dicendum quod Anselmus loquitur de cognitione animae prout est corpori unita; et si intelligatur dictum suum referri ad animam separatam, dicendum quod non loquitur de eo quo anima cognoscatur sed eo in quo anima separata seipsam cognoscit; hoc autem est verbum; sed de hoc non est quaestio preasens et ideo non est ad propositum».

Il verbo è generato da ciò di cui è verbo e non può generare se stesso. L'anima, invece, è la *ratio cognoscendi* poiché è quello con cui si conosce, mentre il *verbum* non è la *ratio cognoscendi* in questo senso, ma lo è in quanto è ciò *in cui* l'intelletto conosce. È ciò che viene costituito per mezzo dell'operazione dell'intelletto. L'autore dello *Sciendum* afferma che il *verbum*, dunque, non è lo strumento della conoscenza ma è ciò in cui l'anima conosce le cose e in questo caso particolare della conoscenza conosce se stessa. Viene ripresa qui la prospettiva che Tommaso presenta nel *Commento al Vangelo di Giovanni* in cui afferma espressamente che il *verbum* è l'*in quo* della conoscenza, e non il mezzo (*id quo intelligitur*) con cui l'intelletto conosce. Inoltre, si ritrova in maniera implicita la risposta all'obiezione che Marston formula in maniera esplicita, in cui identifica polemicamente il *verbum* con la *species*. A causa della differenza con il *verbum cordis* di Agostino, il *verbum* di Tommaso e più in generale dei domenicani rischia di essere identificato con lo strumento per mezzo del quale l'intelletto conosce. In questo caso, a partire dal passo di Anselmo in cui si afferma che l'intelletto conosce *per similitudinem* sappiamo che Tommaso parla di *similitudo* sia in riferimento al *verbum* sia talvolta in riferimento alla *species intellegibilis*, dal momento che entrambi sono delle rappresentazioni, sebbene ontologicamente ed epistemologicamente diverse.

Anche nel *Correctorium corruptorii "Quaestione"* si trova un breve riferimento al *verbum mentis* e sempre in corrispondenza della risposta al medesimo articolo di Guglielmo, il primo del suo *Correctorium*. Si tratta sempre della possibilità dell'anima di cogliere Dio in patria⁴²⁴, e in questo caso l'autore dopo aver affermato che l'anima vede Dio per mezzo della propria essenza, chiarisce in che modo questo avvenga⁴²⁵. Nel *Quaestione*, l'autore spiega in maniera abbastanza esplicita di quale natura sia l'obiezione mossa da Guglielmo in relazione al *verbum mentis*. Dopo aver illustrato la modalità e le

423 *Ibid.*

424 J. P. Muller (cur.), *Le Correctorium corruptorii "Quaestione"*, Studia Anselmiana vol. 35, Roma 1954, c. 1, 1. Il titolo di questa prima questione è: *Per quem modum Deus videbitur in patria*.

425 *Quaestione*, 4: «His igitur cavillationibus et similibus obviantes, primo ponamus quaedam ad evidentiam eorum quae intendit ostendere doctor noster. Suppositio igitur ex his quae ostensa sunt in praecedenti articulo huius quaestionis, quod in patria videbitur Deus per essentiam, nunc ostendendum est per quem modum».

possibilità dell'anima separata di conoscere Dio per mezzo della sua essenza, rispondendo all'obiezione di de la Mare che prendeva spunto da un passo del *de Trinitate* di Agostino⁴²⁶, Guglielmo di Macclesfield afferma:

Et praeterea, in auctoritate Augustini praeallegata et in similibus, per similitudinem expressam a memoria et per notitiam amatam et per cogitationem formatam intelligit verbum, quod nihil aliud est quam conceptus mentis quem format de re quam actu intelligit, sive sit Deus, sive quodlibet aliud. Unde manifestum est, quod non est principium intelligendi, sicut isti falso opponunt, sed magis est terminus intellectualis operationis. Unde non intellexerunt Augustinum⁴²⁷

Il *verbum* viene definito come il concetto della mente che l'intelletto forma quando conosce in atto. Esso viene conosciuto e colto per mezzo della similitudine espressa che deriva dalla memoria o per mezzo della *notitia* amata o per mezzo della *cogitatio formata* che, dunque, sembrano essere ciò che porta all'atto l'intelletto e che permette la conoscenza e la produzione del *verbum*. Perciò, continua l'autore, il *verbum* non è il principio della conoscenza, ma il termine dell'operazione intellettuale. È interessante come venga esplicitata l'obiezione che Guglielmo de la Mare muove alla nozione di *verbum* di Tommaso (*sicut isti falso supponunt*), che sarà poi anche l'obiezione principale che Marston rivolge alla dottrina del *verbum* dell'Aquinate. I francescani – come esplicita Guglielmo di Macclesfield – suppongono che per Tommaso il *verbum* corrisponda alla specie intellegibile. L'autore, inoltre, conclude affermando che se i francescani hanno mosso questo tipo di obiezione e hanno questa tesi erronea riguardo il *verbum* di Tommaso, è perché essi stati non hanno saputo comprendere correttamente le parole del vescovo d'Ippona.

L'autore del *Questione* risponde anche alla seconda obiezione di Guglielmo costruita a partire dal passo del *Monologion* di Anselmo d'Aosta⁴²⁸:

Quod autem adducunt de Anselmo, similiter falso intelligunt. Anselmus enim

426Nota 416.

427*Quaestione*, 7.

428Nota 411.

appellat cogitationem formatam verbum mentis, quod non comparatur ad intellectum quo intelligit, sed sicut in quo veritatem intuetur. Illud enim quod intellectus per speciem informatus actu intelligendo format, est conceptus mentis vel verbum interius, quod verbo exteriori significatur. Unde manifestum est, quod non est principium intelligendi, sed magis terminus intellectualis operationis, sicut docet ubi tractat de verbo, in hoc libro et Super Joannem et in Quaestionibus disputatis et Super Sententias et Contra Gentiles. Erraverunt ergo ex ignorantia terminorum, nes-/cientes quid significetur nomine verbi.⁴²⁹

Non solo Guglielmo non ha capito Agostino, ma non ha capito nemmeno le parole di Anselmo che egli stesso cita ed impiega. Per Anselmo, infatti, la *cogitatio formata* è il *verbum mentis*, che non è ciò con cui l'intelletto conosce, ma è ciò in cui l'intelletto coglie la verità. Il verbo, infatti, è ciò che viene prodotto dall'intelletto informato dalla specie, che dà significato alla parola esteriore. Perciò, di nuovo, viene chiarito che il *verbum* non è il principio della conoscenza, ma ne è il termine. Guglielmo, dunque, – chiosa l'autore del *Questione* – ha commesso un errore a causa della sua ignoranza riguardo al significato del nome '*verbum*'.

In questo articolo del *Correctorium Questione*, in maniera un po' più aspra rispetto ai *Correctoria* analizzati precedentemente, vengono criticate le obiezioni di Guglielmo alla teoria di Tommaso, prestando particolare attenzione alla dottrina del *verbum mentis*. L'autore dello *Sciendum* accusa esplicitamente Guglielmo di non aver compreso le autorità che egli stesso impiega e di non aver compreso nemmeno le tesi dell'Aquinate. Si noti, tuttavia, come il linguaggio dell'autore del *Questione* risulti fortemente influenzato dal vocabolario agostiniano, probabilmente per due ragioni principali. In primo luogo a causa del fatto che egli, rispondendo alle obiezioni di Guglielmo ne assume il vocabolario, in secondo luogo perché il domenicano si ispira ampiamente al *Commento al Vangelo di Giovanni*, che rappresenta l'opera in cui Tommaso è maggiormente debitore del pensiero e del vocabolario agostiniani.

Un accenno al *verbum mentis* si ha anche nell'ultimo *Correctorium* oggetto di questo studio, ovvero nell'*Apologeticum veritatis contra corruptorium* di Ramberto de Primadizzi. Il riferimento al *verbum* si trova anche qui nella risposta al primo articolo

⁴²⁹*Quaestione*, 8-9.

del *Correctorium fratris Thomae*, che nell'*Apologeticum* assume il seguente titolo: *utrum ad videndam divinam essentiam requiratur species*. Anche in questo caso l'autore sostiene che nello stato di separazione dell'anima dal corpo, si conoscono le sostanze separate senza bisogno di *species*, ma per mezzo dell'essenza. Sempre rispondendo alle obiezioni di Guglielmo, Ramberto afferma:

Et praeterea, cum omnino sit alia similitudo impressa a re intelligibili in intellectu a specie expressa per intellectum, quae est ipsum verbum, non sequitur, quod si, ubi est Deus essentialiter et in ratione obiecti, potest esse similitudo ipsius per intellectum expressa, possit ibi esse similitudo per obiectum impressa, quia cum praesentia essentiae sufficiat ad hoc, quod mens de ea possit sibi formare aliquam conceptionem per modum verbi, non requiritur eius similitudo.⁴³⁰

Ramberto riconosce e ricorda la differenza tra la *similitudo impressa* dalla cosa intellegibile che permette e dà il via alla conoscenza, e la *similitudo espressa* per mezzo dell'intelletto. La prima corrisponde alla *species* mentre la seconda corrisponde al *verbum*. Nel caso della conoscenza di Dio la prima *similitudo* non è necessaria, mentre la seconda può essere formata a partire dalla presenza dell'essenza. È interessante notare come anche in questo caso l'autore si preoccupi di distinguere il *verbum* dalla *species* e, inoltre, come la terminologia sia leggermente differente dai *Correctoria* già analizzati; egli impiega espressioni come *species impressa* e *species expressa* che Tommaso utilizza con parsimonia, ma che diventeranno parte del vocabolario della scuola domenicana.

4. Il dibattito generale intorno al *verbum*

Francescani e domenicani si scontrano intorno a varie tematiche, tra cui appunto la teoria del *verbum mentis*, i domenicani difendendo la dottrina di Tommaso, i francescani criticandola e proponendo una dottrina maggiormente legata alle tesi di Agostino. I domenicani discepoli di prima e seconda generazione, non si limitano a difendere le tesi del maestro, ma alla luce delle critiche francescane rielaboreranno e modificheranno la

⁴³⁰ Ramberto de Primadizzi di Bologna, *Apologeticum veritatis contra corruptorium*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1953, 13.

dottrina. Tuttavia il dibattito della fine del XIII secolo si presenta molto vario e sfaccettato, vi intervengono maestri che non fanno parte dei due ordini mendicanti ma che criticano o difendono il pensiero dell'Aquinate, così come all'interno dei due ordini si possono trovare domenicani che criticano Tommaso e francescani che lo difendono.

Il riferimento alla letteratura dei *Correctoria* va considerato come una sorta di avvicinamento preliminare al dibattito, ora, prima di concentrare l'attenzione su Tommaso di Sutton e Hervaeus Natalis – i più noti difensori di Tommaso – è utile illustrare brevemente il quadro concettuale in cui tale dibattito si sviluppa, presentando brevemente le opinioni anche di autori che, pur non difendendo direttamente Tommaso, hanno contribuito tuttavia ad alimentare la discussione.

Gli studiosi hanno tendenzialmente diviso i maestri che si sono trovati a dibattere in quel periodo in due o tre gruppi, suddivisi in base all'autorità di riferimento⁴³¹. Questo perché la polemica tra i due ordini mendicanti si innesta sulla polemica cronologicamente precedente tra quelli che Torrell definisce i conservatori neo-agostiniani della facoltà di teologia e gli aristotelici radicali della facoltà delle arti⁴³². A questa divisione si sovrappone la divisione fra i due ordini, quando, con la condanna del 1277, vengono condannate diverse tesi ispirate al pensiero di Tommaso. D'altra parte, la divisione tra domenicani e francescani non deve essere considerata del tutto esaustiva perché alcuni maestri che hanno dato un contributo essenziale alla discussione non appartenevano a nessuno dei due ordini.

Gilson illustra bene il carattere peculiare di questo periodo, affermando:

Tuttavia, più si conoscono gli autori immediatamente posteriori a Tommaso, più si osserva che il loro pensiero non si definisce principalmente in opposizione al suo. Spesso si direbbe che essi esitano a seguirlo fino in fondo

431 De Wulf parla di una triplice divisione fra i maestri: i tomisti, gli averroisti e i seguaci della tradizione: cfr. M. de Wulf, *Storia della filosofia medievale*, vol. II, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1957, 273.

432 Torrell, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin à saint Thomas d'Aquin*, 436. De Wulf nota come gli scontri si attestino per così dire su due fronti polemici: i tomisti e gli agostinisti contro gli averroisti e in seguito quello degli agostinisti contro i tomisti. Cfr. De Wulf, *Storia della filosofia medievale*, p. 274. Anche Putallaz nota come la divisione tra neo-agostinismo e tomismo nascente che si suole impiegare per la filosofia della fine del XIII secolo è semplicistica, dal momento che non da ragione della pluralità delle modalità delle critiche a Tommaso e della pluralità delle correnti di pensiero dell'epoca. Cfr. F. X. Putallaz, *La connaissance de soi au XIIIe siècle. De Matthieu d'Aquasparta a Thierry de Freiberg*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1991, 259-260.

nelle nuove vie che egli ha imboccato ancora trattenuti dagli scrupoli agostiniani di cui non possono completamente liberarsi. Se la storia della teologia fosse più progredita di quella che è, essa forse permetterebbe di vedere quale importante ruolo abbia avuto in questa storia il problema della Trinità. Psicologia, rapporto delle facoltà con l'essenza dell'anima e delle facoltà tra loro, natura della parola mentale e della sua generazione da parte dell'intelletto, non uno di questi problemi, e se ne potrebbero citare altri, in cui un teologo non avvertisse immediatamente che l'esposizione del dogma trinitario veniva ad essere direttamente interessata. Queste esitazioni sono percepibili all'inizio del XIV secolo anche in alcuni domenicani, che tuttavia la disciplina dell'Ordine avrebbero dovuto unire sulle posizioni fondamentali di Tommaso.⁴³³

Dopo un primo momento in cui i domenicani e i francescani avevano costituito un fronte comune nella lotta contro i mendicanti, alla morte di Tommaso i due ordini iniziarono a scontrarsi sulle dottrine dell'Aquinate. Come afferma de Wulf: «il fatto si è che le innovazioni filosofiche del tomismo agli occhi della maggioranza sembravano una provocazione contro Agostino; il nuovo aristotelismo – sia di Sigieri come di Tommaso – era accusato di distruggere quest'unica “sapienza” che comprendeva filosofia e teologia»⁴³⁴.

Lo scopo di questo paragrafo è di cercare di illustrare quest'atmosfera di lotta che vide coinvolti i maestri che lavorarono grosso modo tra gli anni settanta del XIII secolo fino all'inizio del XIV. Per molti di questi autori non ci sarebbe però il tempo e la possibilità di una trattazione esaustiva, dato che di molti mancano del tutto le edizioni critiche. Ci si limiterà, dunque, a degli accenni generali relativi al loro pensiero e alle polemiche innescate con altri maestri, con il fine di fornire al lettore un quadro generale sulle polemiche e sulle varie teorie intorno al *verbum mentis* proposte in questo periodo.

a) Giovanni di Parigi (Jean Quidort)

Il primo maestro a cui si intende fare riferimento è Giovanni di Parigi (Jean Quidort)⁴³⁵ già incontrato nel paragrafo precedente in quanto autore del *Correctorium*

433 Gilson, *La filosofia nel Medioevo*, 744.

434 De Wulf, *Storia della filosofia medievale*, 274.

435 Domenicano francese conosciuto per il *Correctorium* e per la sua produzione politica (*De potestate regia et papali*) è maestro reggente di teologia tra il 1304 e il 1306. Morì attendendo la decisione

corruptorii “Circa”. La quaestio 2 della distinzione 27 del suo *Commento alle Sentenze* rappresenta un chiaro esempio della varietà delle opinioni e delle teorie sul *verbum mentis* che circolavano nel periodo. Inoltre, il riferimento a questo maestro è utile per comprendere come la teoria del *verbum* dell'Aquinate venga profondamente modificata anche da quei maestri che si schieravano apertamente in difesa del Dottore angelico.

Rispondendo al quesito *utrum verbum sit in divinis*, Giovanni di Parigi fornisce al lettore una panoramica di alcune tra le più importanti teorie sul *verbum mentis* del periodo. Il domenicano apre la sua *quaestio* affermando che per rispondere a tale quesito è necessario trattare tre problemi: quale accezione abbia il termine *verbum* quando è riferito a Dio, che differenza sussista tra il *verbum mentis* umano e quello divino, e infine, cosa sia il *verbum*⁴³⁶. Per quanto riguarda il primo quesito, Giovanni riprende la famosa triplice distinzione agostiniana impiegata anche da Tommaso nel suo *Commento alle Sentenze*, fra *verbum intelligibile vel mentale, imaginabile e vocale*, e riprende anche la citazione di Damasceno che lo stesso Tommaso proponeva⁴³⁷. Giovanni risolve brevemente il primo quesito dimostrando che solo il *verbum intelligibile* possiede i caratteri per essere simile al Verbo divino⁴³⁸.

In relazione al secondo quesito, ossia in che cosa il verbo divino e quello umano siano simili, Giovanni afferma:

Circa secundum, qualiter differenter est in nobis verbum et in Deo, est advertendum quod inter Verbum divinum et nostrum est similitudo in tribus: Primo quantum ad emanationem. Quia verbum in nobis a memoria procedit et ab ea distinguitur, ita quod verbum est proles memoriae, quae est parens verbi. Ita Verbum in divinis ab ipso Patre emanat vel ab intellectu paterno et

papale sull'interdizione all'insegnamento e alla disputa di cui fu vittima a causa di una dottrina controversa sull'Eucarestia: cfr. R. L. Friedman, *Dominican Quodlibetal Literature, ca. 1260-1330*, in *Theological Quodlibeta in the Middle Ages*, vol. 2: The Fourteenth Century, Brill, Leiden-Boston 2007, 418.

436 Jean Quidort, *Commentaire sur le Sentences. Reportation*, Orbis Catholicus, Herder-Romae 1961, q. 100 (Distinctio 27, q. 2), 284: «Circa istam quaestionem tria sunt declaranda: Primo, secundum quam acceptionem Verbum sit in divinis. Secundo, ostendetur differentia inter verbum nostrum et Verbum divinum. Tertio, declarabitur quid sit, utrum actio animae vel species qua intellectus intelligit, vel conceptus de re formatus, vel res ipsa».

437 Tommaso d'Aquino, *In I Sent.*, d. 27, q. 2, a. 2.

438 Quidort, *Commentaire*, q. 100 (d. 27, q. 2), 284: «Licet ista vere possint dici, tamen secundum Augustinum, XV De Trinitate, cap. 10, solum verbum intelligibile in nobis habet similitudinem cum Verbo in divinis, non imaginabile vel vocale, ut dicit».

ab ipso distinguitur. Secundo est similitudo quantum ad modum emanationis, quia tam in Deo quam in nobis verbum immaterialiter emanat. Tertio, quantum a repraesentationem, quia verbum in nobis est expressa similitudo eius quod in memoria tenebatur. Ita etiam Verbum in divinis et imago expressa Patris, ei totaliter consubstantialis et simillima. Et in his in tribus conveniunt.⁴³⁹

Da questo passo emergono alcuni elementi interessanti su cui vale la pena soffermarsi. In primo luogo Giovanni afferma che il *verbum* umano e quello divino sono simili in relazione al fatto che entrambi si producono per mezzo di un'emanazione immateriale. Il *verbum*, secondo il maestro, procede dalla memoria e da essa si distingue come se fosse sua prole allo stesso modo in cui il Verbo divino deriva dall'intelletto paterno come un'emanazione e da esso è distinto.

In questi passi Giovanni di Parigi impiega una terminologia fortemente agostiniana; egli afferma, infatti, che il *verbum* procede dalla memoria come se ne fosse prole. Inoltre, in questo passo Giovanni parzialmente anticipa la risposta ad una delle *quaestiones* successive in cui si chiede se il verbo divino sia un nome personale o nozionale. Determinando che il *verbum* è distinto dalla memoria che lo produce come il Verbo (qui inteso esclusivamente come Figlio) è distinto dal Padre e ne è figlio, Giovanni sostiene che il *verbum* veicola solo una relazione reale rispetto a ciò che lo produce, non lasciando spazio perciò alla possibilità che il *verbum*, veicolando una relazione di ragione, sia un nome essenziale di Dio. Ciò è confermato successivamente nella q. 4 in cui afferma che il *verbum* non può essere considerato un nome essenziale⁴⁴⁰, ma solo nozionale⁴⁴¹. Giovanni prosegue nell'elenco delle somiglianze tra verbo divino

439 Quidort, *Commentaire*, q. 100, 285.

440 Quidort, *Commentaire*, q. 102 (d. 27, q. 4), 302: «Respondeo, aliqui dicunt quod verbum essentialiter potest dici et dicitur. Quia verbum quantum est de se non importat aliud quam actualem intuitum per actualem cogitationem cum manifestatione quadam. Hoc autem potest dici intelligi in divinis absque distinctione aliqua personali, quia potest aliquis intelligere quod Deus intuetur seipsum et manifestat seipsum sibi absque aliqua personali distinctione, sicut ponunt pagani. Et ideo, verbum potest dici essentialiter in divinis. [...] Sed sciendum quod hoc non tenetur». Con aliqui Giovanni si riferisce a Tommaso d'Aquino. Il domenicano ammette che il *verbum* possa dirsi *relative* ma non *essentialiter* e che non possa essere considerato simile al termine amore: cfr. Quidort, *Commentaire*, q. 102 (d. 27, q. 4), 303: «Ergo Verbum in divinis dicitur relative et non essentialiter. Nec est simile quod dicunt de verbo et amore».

441 *Ibid.*, 304: «Verbum autem quod procedit tamquam res operata, importat semper distinctionem realem. Amor autem non semper, sed quando procedit de amore incentivo dicit realem distinctionem. Et ideo amor potest sumi notionaliter vel essentialiter, Verbum autem tantum notionaliter, quia

e umano: essi sono simili perché entrambi sono prodotti per emanazione e perché come il Verbo è la *similitudo expressa* del Padre, così il verbo umano è la *similitudo expressa* di quello che è conservato nella memoria. Tommaso impiega spessissimo il termine *similitudo* ma non altrettanto spesso il termine *expressa*.

Il terzo quesito, ovvero che cos'è il *verbum mentis*, viene trattato piuttosto ampiamente, e Giovanni presenta differenti opinioni attribuibili ad altri maestri dell'epoca. La prima opinione presentata viene attribuita dai curatori dell'opera a Tommaso d'Aquino:

Aliqui enim dicunt quod verbum mentale est species intelligibilis expressa in acie cogitantis de memoria. Sicut: ecce habeo in memoria speciem lapidis; converto me ad illam volens actualiter cogitare de lapide, statim exprimitur species illi similis in acie cogitantis de lapide, ita quod speciem in memoria est parens respectu speciei in acie cogitantis, quae dicitur proles eius. Et pro ipsa opinione facit auctoritas Anselmi in Monologion, qui dicit quod verba sunt similitudines eorum quorum sunt verba.⁴⁴²

I curatori dell'opera attribuiscono questa opinione a Tommaso e al *De natura verbi intellectus*. Tuttavia, se da un lato è facile rintracciare queste affermazioni nell'operetta apocrifia, dall'altro esse sono difficilmente rintracciabili nelle opere di Tommaso a meno di non riferirsi solo al *Commento alle Sentenze*. Ciò che non convince rispetto all'attribuzione tomista è sicuramente il vocabolario di chiara ispirazione agostiniana. L'opuscolo apocrifo era in effetti attribuito a Tommaso e la dottrina del *verbum* presentatavi sembra essere già frutto di una parziale elaborazione. Inoltre, non va dimenticato che in quest'opera lo scopo di Giovanni non è quello di difendere l'Aquinata. Il maestro domenicano proporrà, infatti, una teoria del *verbum* in forte contrasto con quella originale tomista. La seconda opinione che Giovanni presenta viene attribuita dai curatori a Enrico di Gand⁴⁴³. Illustrando questa opinione Giovanni afferma:

Verbum significat ut procedens ab alio, in quo importatur distinctio per relationem».
442 *Ibid.*, q. 100 (d. 27, q. 2), 286.

443 Secondo i curatori queste affermazioni troverebbero riscontro nel *Quodlibet* IV, q. 8. cfr. Quidort, *Commentaire*, q. 100 (d. 27, q. 2), 286. Per il quodlibet di Enrico di Gand si veda: *Quodlibeta Magistri Henrici de Goethals a Gandavo doctoris Solemnis*, Bibliothèque S. J, Louvain 1961, *quodlibet* IV, q. 8, f. XCIX.

Alii dicunt quod illa species qua cogitatio informatur, non dicitur verbum, sed ipsa cogitatio de re formata, seu cogitatio sic informata. Pro ista opinione videtur facere dictum Augustini, XV De Trinitate, cap. 10, qui dicit quod «cogitatio formata verbum est» in quantum est similis speciei quae est in memoria a qua emanat sicut proles a parente.⁴⁴⁴

Secondo Enrico di Gand il *verbum* sarebbe la stessa conoscenza che si produce nel momento in cui l'intelletto è informato dalla specie. Ci sarebbe una corrispondenza tra il *verbum* e l'atto dell'intelletto, il verbo infatti non si identifica con la *species* che porta all'atto l'intelletto, ma piuttosto con l'atto informato da tale specie da cui si produce la *cogitatio*⁴⁴⁵. Mentre, nell'interpretazione di Giovanni, Tommaso aveva definito il *verbum* come la *species expressa*, Enrico di Gand la definisce la *cogitatio formata*. Giovanni presenta una terza opinione:

Tertia opinio est quod verbum non est species actualem cogitationem informans, nec est cogitatio formata seu actus animae, sed est conceptus consurgens et resultans ex cogitatione informata sic, conceptus, dico, expressus de memoria per actum cogitationis, sicut concipio de lapide cogitando quod est substantia dura laedens pedem. Iste conceptus dicitur verbum. Sicut etiam ex specie hominis emanat a memoria per actum cogitationis et est hominis perfecta similitudo et ipsum hominem perfecte loquitur, sicut diffinitio per quam perfecte manifestatur diffinitum. Ista ratio seu conceptus ex cogitatione informata resultans dicitur verbum. Et huic videtur expresse consentire Anselmus in Monologion.⁴⁴⁶

Questa opinione è attribuita dai curatori a Egidio Romano. Il *verbum*, dunque, non sarebbe né la specie che informando l'intelletto rende possibile la conoscenza attuale, né la *cogitatio formata* o l'atto dell'anima, ma è il concetto che per mezzo dell'atto di

444 Quidort, *Commentaire*, q. 100 (d. 27, q. 2), 286.

445 *Quodlibeta Magistri Henrici*, quodl. IV, q. 8, f. XCIX: «Unde de tali verbo debet dictum Augustini intelligi quando dicit quod mens verbo suo se intelligit, aut deus aut aliquid talium. Secundum quod de tali verbo dicit Augustini decimoquinto de trinitate capitulo decimo: formata cogitatio ab ea re quam scimus verbum est quod in corde dicimus. Hoc verbum in quantum est actus informatus per obiectum, est species de tertio modo speciei, et tale verbum formatur in intellectu de omni eo quod ab ipso percipitur, sive per speciem suae presentiae sive per speciem universalis notitiae»

446 Quidort, *Commentaire*, q. 100 (d. 27, q. 2), 286. I curatori segnalano che questa opinione è attribuita a Egidio Romano secondo la citazione che ne fa Goffredo de Fontaines in un suo *Quodlibet*. Cfr. Loc. Cit.

conoscenza esprime un contenuto che si trova nella memoria. L'esempio fornito è quello classico della pietra: in questo caso l'intelletto concepisce qualcosa sulla pietra pensando per esempio alla durezza della sua sostanza. Giovanni prosegue spiegando il modo in cui si forma la conoscenza secondo questa tesi: dalla specie di uomo che si trova nella memoria l'intelletto indaga ulteriormente e cerca di approfondire la sua conoscenza, attraverso una *collatio* di *species* e di conoscenze conservate giunge al concetto di animale razionale, ovvero giunge a comprendere l'essenza (*ratio*) in questo caso di uomo. Questa essenza è una perfetta *similitudo* di uomo e per mezzo di essa è possibile parlare dell'uomo in maniera perfetta così come nella definizione è possibile parlare in maniera perfetta di ciò che viene definito. Questa essenza, dunque, non è altro che il concetto che a sua volta corrisponde al *verbum*. Giovanni dedica molto spazio alla prospettiva di Egidio, fornendo molti dettagli⁴⁴⁷. Ma questo esame specifico è preliminare alla critica che Giovanni muove a questa teoria. Egli presenta in primo luogo le ragioni per cui non può accettare questa teoria:

Sed sciendum quod cum istis bene volo tenere conclusionem, quod scilicet verbum sit conceptus, et etiam alias opiniones quae ponunt quod sit species cogitationem informans vel ipsa cogitatio de re formata seu actus intellectus, utramque concordando, ut infra patebit, sec declarationem non approbo, sed magis improbo, quia declaratio seu probatio eorum in multis deficit.⁴⁴⁸

Giovanni critica innanzitutto il fatto che la *species* venga distinta dall'atto di

447 Quidort, *Commentaire*, q. 100 (d.27, q. 2), 286-287. Giovanni elenca i cinque elementi essenziali per la conoscenza, e mostra come solo il concetto possa corrispondere al *verbum* (secondo la stessa modalità che Tommaso impiega nelle *quaestiones disputatae de potentia* illustrando la sua teoria del *verbum*): «Et quod iste conceptus verbum dicatur, volunt quidam explanare et explicare hoc modo: Dicunt enim quod in nostro intellectu sunt quinque: quia ibi est potentia intellectiva, species intelligibilis, operatio intellectualis, res intellecta et conceptus consurgens per actum intellectus de re intellecta. Constat autem quod potentia intellectiva non est verbum. Planum est hoc. Nec etiam species intelligibilis potest dici verbum, quia verbum procedit ab intellectu mediante actu intelligendi, ta quod verbum procedit ab intellectu mediante actu intelligendi, ita quod verbum praesupponit actum intelligendi et actus intelligendi speciem, quia intellectus intelligit per speciem, ut supra dictum est. Unde nec ipsum verbum est intelligere, nec species intelligibilis. Item, nec verbum est res intellecta, quia res intellecta quandoque est in anima, sicut cum intelligit se intelligere vel intelligit seipsam, quandoque extra animam, intelligit lapidem. Sed verbum semper de se dicit aliquid quod est in intellectu nostro et non extra. Ergo verbum, per locum a divisione, quia nec est potentia, ne species, nec intelligere, nec res intellecta, oportet quod sit conceptus ab intellectu de re ipsa intellecta formatus».

448 Quidort, *Commentaire*, q. 100 (d. 27, q. 2), 287.

conoscenza, dal momento che – egli sostiene – la specie in un certo senso si identifica con l'operazione dell'intelletto. L'intelletto, infatti, è una potenza passiva e la specie svolge una funzione attiva, perché è per mezzo di essa che l'intelletto riceve una sorta di impressione o di forma, che però si identifica con l'intellezione stessa⁴⁴⁹. In secondo luogo, il maestro domenicano critica la posizione presentata per il fatto che non sarebbe fornita una prova valida alla negazione dell'identificazione del *verbum* con la cosa conosciuta. Secondo Giovanni, infatti, il *verbum* è la cosa conosciuta poiché i sostenitori dell'opinione che egli critica affermano che il *verbum* è ciò che viene significato dal termine stesso, che non è altro che la cosa conosciuta. Inoltre, l'intelletto non concepisce nulla che non sia conveniente con la cosa, perciò esso non può che essere la cosa conosciuta⁴⁵⁰. Infine, Giovanni critica il fatto che venga negata l'identità tra il *verbum* e l'operazione dell'intelletto, ovvero che il *verbum* non sia la medesima cosa della *cogitatio*, di quel ragionamento che lo produce. Il maestro nega che il *verbum* sia identificabile con il pensare discorsivo (*cogitatio* discorsiva), ovvero con quella modalità iniziale e ancora confusa di conoscenza. Ma afferma che il *verbum* debba essere identificato con ciò in cui il pensiero discorsivo termina, nel momento in cui cessa il pensiero discorsivo e l'intelletto ha trovato la verità ovvero la *cogitatio formata* e la *notitia actualis* che non sono altro che il *verbum*⁴⁵¹.

449 Quidort, *Commentaire*, q. 100 (d. 27, q. 2), 287 e 288: «Primo in hoc quod distinguunt inter speciem intelligibilem et cogitationem seu actum intelligendi. Quia pono ad praesens, non asserendo, sed recitando, quod species per quam intelligitur non est aliud quam ipsum intelligere seu intellectio seu actio intelligendi, ita quod illa species non est solum illud quo intellectus intelligit, sed est ipsa intellectio vel operatio intellectus, quia actus intellectus, scilicet intelligere, est quoddam pati»; «A simili, cum intellectus sit potentia passiva, acies cogitantis convertentis se supra speciem in memoria, quae est ibi quasi active, recipit quandam impressionem et formam, quae non est aliud quam intellectio».

450 Quidort, *Commentaire*, q. 100 (d. 27, q. 2), 288-289: «Secundo, deficit probatio in hoc quod dicitur quod conceptus, qui est verbum, non est res intellecta. [...] Quod patet, quia ipsi volunt dicere quod ille conceptus, quem dicunt esse verbum, est illud quod significatur per ipsum terminum. Sed numquam terminus significat aliquid, quod sit in anima subiective, sed significat rem ipsam prout concipiebatur. Unde manifestum est quod res extra intellecta potest dici verbum. Item, quid conceptus, nisi illud quod de re concipio? Certum est quod non est aliud. Sed ipsa non concipio nisi illud quod convenit rei, alias conceptus esset falsus. Unde conceptus erit ipsa essentia rei intellectae. Et ideo, verbum est conceptus mentis, qui non est aliud a re intellecta. Unde est ipsa essentia rei intellectae, sicut concipio de homine quod est animal rationale mortale».

451 Quidort, *Commentaire*, q. 100 (d. 27, q. 2), 289: «Item, quod dicunt quod verbum non est operatio, falsum est. Immo, aliquando dicitur res concepta, aliquando ipsa conceptio. Quod autem probant quod verbum producitur per actum cogitandi, dico quod, si per cogitationem proprie intelligatur cogitatio discursiva intellectus inquirentis quid sit ipsa res, sic verbum non est cogitatio. Sicut quando primo apprehendo hominem in confuso quodam, statim consurgit desiderium, ut perfectius sciam quid est homo, et tunc incipio discurrere quod non est accidens, et ideo concludo quod est substantia, et sic

Dopo aver criticato le teorie di altri, per rispondere al terzo quesito della *quaestio*⁴⁵², Giovanni illustra la propria teoria del *verbum*. Egli prende le mosse dalla divisione che attribuisce ad Agostino del *verbum* in *perfecte*, *perfectius*, *perfectissime*. Come notano i curatori dell'edizione, Giovanni riprende questa distinzione da un *quodlibet* di Enrico di Gand, il quale a sua volta la attribuisce ad Agostino. Giovanni spiega:

Unde notandum, quod secundum Augustinum verbum accipitur tripliciter: perfecte, perfectius, perfectissime. Verbum perfecte dicitur obiectum actu intellectum vel cognitum, secundum quod actu est expressum in actuali notitia seu in acie intelligentiae, et parens eius est obiectum habitu cognitum et repositum in memoria. Sicut habeo lapidem in memoria mea, converto me super lapidem seu speciem lapidis in memoria existentis, ita quod iam actu incipio cogitare de lapide. Obiectum sic in intelligentia actuali expressum dicitur verbum perfecte. Secundo modo, scilicet perfectius dicitur verbum ipsa notitia actualis informatam obiecto actu cognito expressa in acie mentis prout includit in se eius obiectum, et eius parens est notitia habitualis informatam obiecto habitualiter cognito reposita in memoria. Tertio modo accipitur verbum perfectissime pro totali intelligentia, id est ipse totus intellectus habens notitiam actualem informatam obiecto actu cognito, et parens eius est ipsemet intellectus totus ut habens notitiam habitualem informatam obiecto habitualiter cognito, iste autem informatum actualis notitia vocatur proles. Et isto modo est perfectissime verbum.⁴⁵³

È detto verbo perfetto l'oggetto colto in atto secondo ciò che è espresso in atto nella conoscenza attuale o nell'*acies intelligentiae*. Si tratta cioè dell'oggetto che, prima conservato nella memoria, si rende presente all'intelletto. Il verbo perfetto è dunque un primo tipo di *verbum* inferiore rispetto ai successivi a partire dal quale si può produrre un avanzamento di conoscenza⁴⁵⁴. Il secondo tipo di *verbum* è definito *perfectius* e

semper deducendo et discurrendo, quousque preveniam ad atomam differentiam hominis completivam. [...] De tali ergo cogitatione discursiva bene verum est quod non est verbum. Sed si accipiatur per cogitationem illud ad quod talis discursiva cogitatio terminatur, sicut quando iam cessat cogitatio discursiva et incipit cogitare intellectus de inventa veritate ad quam terminatur cogitatio discursiva, ut, quod homo est animal rationale mortale, ista cogitatio dicitur formata cogitatio et notitia actualis, quae verbum dicitur».

452 *Ibid.*: «<Tertium>. Quid ergo est verbum, utrum conceptus vel res concepta, prout est in anima sicut movens in moto, vel concipientis actio? Dico quod quodlibet istorum potest dici verbum».

453 Quidort, *Commentaire*, q. 100 (d. 27, q. 2), p. 289-290.

454 *Quodlibeta Magistri Henrici*, quodl. V, q. 25, f. CCV: «Et potest tripliciter distingui: sicut et verba

consiste nella conoscenza attuale (*notita actualis*) informata dall'oggetto in atto ed espressa in maniera attuale nella mente. Dunque, questo secondo tipo di *verbum* sembra essere conseguente al quello *perfecte*. Sull'oggetto prima conservato nella memoria l'intelletto si concentra e da esso si produce una conoscenza attuale. Giovanni aggiunge che il genitore di questa conoscenza attuale è la conoscenza abituale informata dall'oggetto conosciuto abitualmente⁴⁵⁵. Infine, si ha un *verbum* considerato *perfectissime* che si ottiene nel momento in cui tutto l'intelletto è coinvolto nella conoscenza attuale di un oggetto. È una condizione in cui tutta la mente si concentra su un oggetto, una sorta di attenzione totale dell'anima in cui si ottiene un avanzamento nella conoscenza. Ovviamente, afferma Giovanni più il *verbum* è perfetto più è simile al verbo divino. Per il maestro domenicano, dunque, il *verbum* corrisponde con l'atto conoscitivo e con gli elementi che prendono parte a tale atto. È una definizione “totale” di *verbum*, in cui esso più che un elemento specifico che si produce durante l'atto di intellesione, sembra essere il nome con cui si definisce il particolare stato della mente nel momento in cui essa conosce. Più la mente tutta si concentra sull'oggetto e conosce, più il *verbum* è perfetto.

Sono varie le ragioni per cui si è scelto di proporre e analizzare questa questione. In primo luogo perché Giovanni di Parigi è uno dei discepoli di prima generazione di Tommaso, quindi si suppone profondamente legato al lascito dell'Aquinate. Inoltre, come si è già ricordato, egli è un difensore attivo della dottrina dell'Aquinate poiché redige un *Correctorium*. A partire da queste premesse, anche se in un'opera considerata giovanile come le *Sentenze*, si potrebbe supporre un legame maggiore con le dottrine del maestro. Invece, Giovanni non solo sembra non rendere giustizia alla dottrina del *verbum* dell'Aquinate, ma offre inoltre una sua posizione originale molto più vicina alle istanze francescane che non a quelle domenicane. Un'altra ragione per cui è risultato

presentia. Sed minus perfecte dicit verbum ipsum obiectum conceptum: perfecte vero ut est informativum actus, perfecti aut ipse actus informatus, secundum quod dicit Aug. cap. XVI. Cogitatio nostra perveniens ad id quod scimus: atque inde formata verbum verum est».

455 *Ibid.*: «Et est advertendum quod quisquis ut dictum est verbum perfectius dicat Aug. formatam cogitationem: tantum si perfectissime loquimur de verbo, non dicitur nisi ipsa intelligentia tali cogitatione informata illud cui tota memoria est parens. [...] Intelligere vero proprio modo quadam cogitationis informationem. Cogitando eum quod verum invenim, hoc magis intelligere dicim. Et hoc quidem in memoria rursus reliquem; sed illa est obstrusiorprofunditas nostrae memoriae. Unde etiam hoc primum cum cogitarem invenimus et gignit intimum verbum quod nullius linguae est tanquam scientia de sciam et visio de visione, et intelligentia quae apparet in cogitatione, de intelligentia quae in memoria iam fuerat sed latebat».

utile occuparsi di questa questione è che essa mostra la varietà di riferimenti che Giovanni impiega, rivelando dunque che, seppur con i limiti imposti dall'ordine rispetto alla difesa di Tommaso, i maestri erano liberi di studiare, utilizzare e combinare tra loro le opinioni più diverse. Infine, è singolare che la dottrina del *verbum* di Tommaso subisca fin da subito un forte rimaneggiamento, sia a livello contenutistico sia a livello terminologico. Essa viene adattata maggiormente e avvicinata al pensiero agostiniano e ciò probabilmente per rispondere alle critiche mosse dai francescani.

b) *Goffredo di Fontaines*

Gli studiosi sono concordi nel considerare Goffredo uno dei maestri più influenti del periodo, per la vastità della sua produzione e per l'originalità del suo pensiero. Definito spesso un pensatore indipendente attraversa la fine del XIII secolo senza schierarsi in maniera dogmatica e definitiva su un fronte o sull'altro, ma seguendo di volta in volta le proprie opinioni e il proprio pensiero. Se, infatti, si schiera a difesa di Tommaso nella polemica tra francescani e domenicani, in altre occasioni non risparmia critiche all'ordine dei Predicatori, come per esempio nel dibattito tra i secolari e i mendicanti⁴⁵⁶.

Nel decimo *Quodlibet* Goffredo dedica un'intera questione al *verbum mentis* e, come Giovanni di Parigi, oltre a rispondere al quesito presentando la propria teoria, presenta differenti opinioni in merito al *verbum*. Nella *quaestio* il *Doctor Solemnis* si chiede *utrum verbum mentale formetur in intellectu ab ipso intellectu in quo est vel ab alio*, ovvero se il *verbum* è formato dall'intelletto oppure da qualcos'altro. Perché – spiega Goffredo – il *verbum* è o l'atto dell'intelletto o qualcosa che non può essere formato se non a partire da tale atto⁴⁵⁷. Il maestro secolare nota che il primo atto dell'intelletto è

456 Putallaz, *La connaissance de soi*, 261-264. Nato intorno al 1250 vicino a Liegi, Goffredo compie i suoi studi durante gli anni settanta del Duecento e inizia ad insegnare presumibilmente poco prima del 1285, anno in cui disputa il suo primo quodlibet a Parigi. Insegna fino al 1298/1299 e successivamente dal 1303/1304. muore nel 1309. Tra gli studi su Goffredo abbiamo: M. de Wulf, *Un théologien-philosophe du XIIIe siècle, Etude sur la vie, les oeuvres et l'influence de Godfroid de Fontaines*, Bruxelles 1904; N. F. Gaughan, *Godfrey of Fontaines – An Independent Thinker*, in «The American Ecclesiastical Review» 157 (1967), 43-54; J. F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines. A Study in Late Thirteenth-Century Philosophy*, Washington 1981.

457 J. Hoffmans (cur.), *Le huitième quodlibet de Godefroid de Fontaines*, Louvain 1924 (Les Philosophes Belges. Textes et Études t. IV), quodlibet X, q. XII, 358: «Deinde quaerebatur etiam quantum ad intellectum utrum verbum mentale formetur in intellectu ab ipso intellectu in quo est vel ab alio. Et arguitur quod ab alio. Quia aut verbum est quidam actus intelligendi aut est aliquid formatum vel constitutum quod non habet esse et formari sine illo».

causato non dall'intelletto stesso ma da qualcos'altro, nella fattispecie l'intelletto è attivato dall'oggetto da conoscere per mezzo del fantasma. È probabile, dunque, che anche nel caso della produzione del *verbum* l'intelletto venga attivato da qualcosa di diverso da sé, anche in questo caso da una qualche specie o immagine. Il bersaglio polemico della *quaestio* è la teoria dei cosiddetti “neo-agostiniani”, quei maestri, prevalentemente francescani, che possiedono una concezione attivistica della conoscenza e considerano l'oggetto conosciuto come una causa terminativa⁴⁵⁸. Questi maestri partono dal principio agostiniano in base al quale l'anima, distinta sostanzialmente dal corpo e immateriale, non può essere affetta da realtà corporee. Di conseguenza, la cosa da conoscere non è causa ma solo condizione necessaria per la conoscenza. Questa teoria, supportata anche dalla dottrina dell'illuminazione, considera la conoscenza come un processo puramente attivo e ritiene che nell'intelletto non si trovi alcun tipo di passività⁴⁵⁹.

In questa *quaestio*, il tema del *verbum* diventa per Goffredo il punto di partenza per una considerazione più ampia del ruolo dell'intelletto e dell'intelletto possibile ed agente nella conoscenza intellettiva. Egli infatti rifiuta la prospettiva attivista dell'intelletto e estremizzando le prospettive di Aristotele, Averroè e Tommaso considera il conoscere essenzialmente come un patire⁴⁶⁰. Riguardo al *verbum* Goffredo afferma:

Circa verbum ergo quid sit secundum rem et a quo causetur effective, est intelligendum quod verbum de quo intendimus est id quod significatur verbo vocis. Tale autem non significat naturas rerum per se subsistentes, sicut Plato videtur posuisse; nec etiam res extra existentes secundum quod huiusmodi, quia ut sic sunt singulares. Oportet ergo quod significet mentis conceptum sive id quod est intellectum vel conceptum. Unde dicit Augustinus nono De Trinitate, capitulo quinto: diffinitio dicens quid est temperantia verbum eius; verum est. Et secundum Philosophum quarto Metaphysicae: ratio quam significat nomen est diffinitio.⁴⁶¹

458 Putallaz, *La connaissance de soi*, 69. Con il termine “neo-agostiniani”, Putallaz indica autori come Giacomo di Viterbo, Matteo d'Aquasparta, Ruggero Marston, Pier di Giovanni Olivi, che sono i bersagli polemici di Goffredo nella polemica intorno alla conoscenza intellettiva e al ruolo dell'intelletto agente.

459 Putallaz, *La connaissance de soi*, 269-273.

460 Putallaz, *La connaissance de soi*, 269.

461 *Le huitième quodlibet de Godefroid de Fontaines*, quodl. X, q. XII, 359. Agostino, *De Trinitate*, IX, 10, 15: «Nam placet mihi quod novi et definitio quid sit intemperantia; et hoc est verbum eius. Sicuti sunt in arte

Goffredo innanzitutto riconosce che il *verbum* di cui si sta parlando è quello che fornisce significato dalla parola pronunciata. Questo verbo corrisponde al concetto mentale, ovvero a ciò che è conosciuto o concepito. Esso non è né una sorta di idea platonica ovvero un'essenza di per sé sussistente, né la cosa nel suo modo di essere naturale. Con riferimento ad Agostino ed Aristotele, Goffredo afferma che il *verbum* corrisponde alla definizione⁴⁶².

Il maestro prosegue riportando la prima tesi che poi confuterà. Secondo alcuni, il fatto che il *verbum* sia il concetto della mente, porterebbe a considerare il *verbum* come realmente identico rispetto alla cosa di cui è *verbum* e non realmente distinto da ciò da cui è causato o formato. Per questi maestri, il *verbum* è il *quod quid est* che è significato dalla definizione che si differenzia dalla cosa conosciuta solo secondo ragione. Il *verbum*, dunque, sarebbe la cosa conosciuta e si differenzerebbe da essa solo secondo ragione. Da ciò essi concludono che il *verbum* non inerisce all'intelletto ma è l'oggetto dell'atto intellettivo⁴⁶³. Ma secondo Goffredo questa posizione non sembra ragionevole dal momento che non è possibile affermare l'esistenza di un *ens* reale (il *verbum*) che non sia né inerente all'intelletto né sia qualcosa di esistente. Goffredo critica questa dottrina perché *videtur irrationabile et videtur opposita includere*⁴⁶⁴. Sembra quasi che Goffredo qui faccia riferimento alla dottrina dell'Aquinate⁴⁶⁵, infatti, egli continua

nota vitia, et recte approbatur eorum notitia cum discernit cognitor speciem privationemque virtutis, sicut aiere et negare, et esse et non esse; attamen virtute privari atque in vitium deficere damnabile est. Et definire intemperantiam, verbumque eius dicere, pertinet ad artem morum; esse autem intemperantem, ad id pertinet quod illa arte culpatur».

462 È interessante notare come Goffredo proponga l'accostamento tra Agostino ed Aristotele sul tema della definizione. Sembra quasi che il maestro stia mostrando l'accordo fra le due autorità, e, dunque, il maggior valore della sua osservazione. Tuttavia se da un lato questo tema risulta piuttosto consono ad Aristotele, sembra inusuale che ad Agostino venga attribuita una teoria legata alla diffinitio. Anzi, come si vedrà successivamente Goffredo non sarà l'unico autore a riprendere questo tema e attribuire questa teoria proprio al vescovo d'Ippona.

463 *Le huitième quodlibet de Godefroid de Fontaines*, quodl. X, q. XII, 359: «Sed ex hoc nituntur aliqui ostendere quod verbum est realiter idem cum eo cuius est verbum et a quo causatur et formatur, differens solum secundum rationem, quia secundum praedita, verbum est quod quid est speciei quod significatur per diffinitionem; quod quid est autem non differt ab eo cuius est nisi secundum rationem; ergo verbum substantialiter non differt ab eo cuius est verbum realiter, sed solum secundum rationem. Ex quo ulterius concluditur quod verbum non est aliquid intellectui inhaerens et ipsum informans sicut actus intelligendi. Quod enim est tale non est idem secundum rem cum re extra nec de illa potest praedicari praedicatione dicente: hoc est hoc; sed verbum est obiectum actus intelligendi».

464 *Ibid.*: «Sed hoc dictum videtur irrationabile et videtur opposita includere. Quod enim ponatur aliquod ens reale quod nec sit aliquid inhaerens animae nec sit res extra existens non videtur rationabile. Unde in hoc quod ipsi ponunt quod verbum non est inhaerens intellectui, oportet quod sit res singularis et simpliciter extra intellectum existens, quia nulla entitas potest poni esse nisi altero istorum modorum»

465 Ovviamente il fatto che qui Goffredo faccia riferimento alla dottrina di Tommaso è ancora un'ipotesi

notando che coloro che sostengono questa opinione riconoscono giustamente che il *verbum* è formato dall'azione reale dell'oggetto e dell'intelletto agente. Dunque, egli riconosce che questa opinione riserva un ruolo essenziale all'oggetto e una sorta di passività all'intelletto agente. Ciò, tuttavia, risulta in contraddizione con quanto essi affermano, poiché deve sempre esserci una differenza tra l'effetto e colui che causa l'effetto stesso⁴⁶⁶. Inoltre, la differenza fondamentale che essi pongono tra Verbo divino e verbo umano è la sussistenza del primo. Il maestro prende spunto da questa prima critica per riaffermare la propria teoria: il *verbum* è la perfezione dell'intelletto, e nient'altro che la *notitia* o l'atto dell'intelletto formato dall'oggetto e dall'intelletto agente⁴⁶⁷. Goffredo riconosce che il *verbum perfectum* non è altro che la definizione poiché esso è la conoscenza perfetta della cosa da definire, e a differenza del nome della specie non è una conoscenza confusa o semplice della cosa⁴⁶⁸. Goffredo critica l'idea secondo cui la definizione e l'essenza della cosa (il *quod quid est*) differiscano solo secondo ragione, e siano dunque la medesima cosa. Il *verbum*, dunque, secondo questa prospettiva si identificherebbe con la definizione e con l'essenza della cosa così come si trova nella sua esistenza naturale. Ovviamente Goffredo rigetta questa tesi e ne dimostra la falsità. Secondo quanto dice Aristotele, infatti, «*lapis non est in anima, sed species lapidis*», perciò il *verbum* non può essere l'essenza della cosa così come si trova nello stato naturale, ma sarà la forma della cosa così come si trova nell'intelletto, e sarà

dal momento che l'edizione critica del testo non propone alcun possibile nome. Tuttavia nella presentazione che Goffredo ne fornisce, il fatto che sia concetto, ma che sia contemporaneamente anche la cosa conosciuta, che sia un ente reale, fa venire in mente la definizione che Panaccio fornisce della nozione di *verbum* proposta dal Dottore angelico: quella di una sorta di “idole” una sorta di ibrido della conoscenza che ha lo scopo di tenere insieme diverse tradizioni di pensiero e di rispondere a diverse istanze.

466 *Le huitième quodlibet de Godefroid de Fontaines*, quodl. X, q. XII, 360: «*Preaterea secundum istos ponitur et bene quod verbum est aliquid formatum vera actione reali per obiectum et intellectum agentem. Ergo est aliqua vera res etiam ab ipso obiecto differens realiter. Semper enim oportet ponere realem differentiam inter efficiens et effectum*». Inoltre se l'oggetto possiede un ruolo esso dovrebbe essere distinto dalla cosa nella realtà, per il principio secondo cui una sostanza immateriale (l'intelletto) non può essere affetta da una sostanza materiale (la cosa reale).

467 *Ibid.*: «*Unde cum, secundum Augustinum, verbum nostrum dicatur esse cognitio formata vel notitia vel visio et sic de aliis, quae non dicunt nisi actum intellectus, et in hoc etiam ponatur una differentia verbi nostri ad Verbum divinum, quod Verbum in divinis est in se subsistens verbum autem nostrum est menti nostrae ut eius perfectio inhaerens, videtur esse tenendum quod verbum realiter non est nisi notitia vel actus intellectus formatus ab obiecto et intellectu agente*».

468 *Ibid.*: «*Et propter hoc diffinitio dicitur proprie verbum perfectum, quia est notitia rei diffinibilis perfecta; non sic autem simplex et confusa intelligentia rei diffinibilis, prout nomine speciei universalis exprimitur*».

identica all'essenza nello stato naturale se non fosse per il diverso modo di esistere che essa possiede⁴⁶⁹. Inoltre la cosa è definita secondo il concetto che ha carattere universale ed astratto e non è definita in modo particolare e secondo il modo di esistere che possiede nel mondo esterno⁴⁷⁰.

Nel corso della *quaestio* il maestro presenta altre tesi intorno al *verbum* che vale la pena ricordare e cercare di ricondurre agli autori. La prima è la seguente:

Neque etiam, sicut dicunt quidam, sic causatur verbum ab ipso intellectu possibili quod per obiectum in virtute intellectus agentis causatur aliqua species vel similitudo obiecti qua intellectus informatus habeat virtutem agendi et concipiendi notitiam ipsam, quae secundum hoc erit verbum existens in intellectu possibili ut notitia actualis genita et producta ab eodem intellectu virtute speciei ipsius obiecti, ut quasi notitia habituali et ut parente.⁴⁷¹

Secondo questa nuova tesi, dunque, il *verbum* sarebbe causato dall'intelletto possibile che per mezzo dell'oggetto e in virtù dell'intelletto agente produce una specie o una *similitudo* dell'oggetto con cui l'intelletto informato viene attivato e può conoscere. Perciò, il *verbum* sarebbe esistente nell'intelletto possibile come la *notitia* attuale generata e prodotta dall'intelletto in virtù della specie dell'oggetto. Secondo Goffredo, questa opinione non è valida dal momento che l'intelletto possibile non è ciò da cui procede effettivamente l'atto o l'operazione intelligibile ma è nell'intelletto agente che vengono prodotti gli intelligibili⁴⁷².

In tutta la trattazione seguente l'interesse di Goffredo si concentrerà sul ruolo dell'intelletto possibile e conseguentemente di quello agente. Lo scopo di Goffredo è quello di mostrare come l'intelletto svolga una funzione essenzialmente passiva nel processo intellettuale, e come spetti alla *species* o quindi all'oggetto che deve essere

469 *Ibid.*: «Cum autem assumitur quod diffinitio et quod quid est rei non differt realiter sed secundum rationem a diffinitio ut ab eo cuius est quod quid est, si per diffinitum intelligatur res extra intellectum existens secundum quod huiusmodi, sic est falsum».

470 *Ibid.*: «Sic autem res diffinitur secundum quod conceptu universali et abstracto intelligitur et non secundum esse particolare et secundum quod existit extra intellectum».

471 *Ibid.*, 360.

472 *Le huitième quodlibet de Godefroid de Fontaines*, quodl. X, q. XII, 361: «Nunc autem intellectus possibilis non est a quo effective procedit actus vel operatio intelligibilis, sed intellectus agens in quo est, quantum ad materialia, omnia facere intelligibilia».

conosciuto il ruolo di causa effettiva della conoscenza. Il ruolo dell'oggetto è dunque un ruolo assolutamente attivo⁴⁷³. In conclusione della questione, dopo aver trattato altre questioni strettamente legate al ruolo dell'intelletto possibile⁴⁷⁴, il maestro secolare conclude spiegando come avviene nell'intelletto la produzione del *verbum*:

Sed quia in materialibus quae vere habent diffinitionem, et in omnibus immaterialibus, in quantum ex materialium cognitione nota fiunt, est duplex modus cognoscendi; unus scilicet indeterminatus et confusus, alius vero determinatus; et intellectum indeterminate est in potentia ad hoc ut intellectu magis determinato intelligatur. Secundum hoc dupliciter potest intellectus agere ad formationem verbi: uno modo abstrahendo a phantasmatis, et sic intelligibilia in potentia faciens intelligi in actu; alio modo ex intellectu indeterminato per viam divisionis et compositionis investigare intellectum determinatae speciei atomae, et hoc est verbum perfectum.⁴⁷⁵

Goffredo sembra aver compiuto un'operazione singolare, ha unito le due operazioni dell'intelletto elaborate da Tommaso (la definizione e il giudizio), con le due operazioni successive di investigazione e di ricerca che l'anima compie al fine di conoscere, presenti in nuce nel *De Trinitate* di Agostino e sviluppate dai francescani, da Marston per esempio. Ci sarebbero due modi di conoscere uno indeterminato e confuso e uno determinato in base allo stato in cui si trova l'intelletto se in potenza o in atto. Il maestro sembra pensare alle operazioni dell'intelletto una successiva all'altra in cui partendo da uno stato di conoscenza confusa si produce una conoscenza via via più chiara, grazie alla ricerca dell'anima in se stessa che si conclude con la formazione del *verbum*. In base a queste due operazioni – prosegue Goffredo – l'intelletto può procedere alla formazione del *verbum* in due modi: in un primo modo astraendo dai fantasmi in modo da far passare gli intellegibili dalla potenza all'atto, nel secondo modo dall'intelletto indeterminato per mezzo della composizione e della divisione, investigando la specie e producendo il *verbum* perfetto. Goffredo riprende qui le due operazioni distinte da

473 Putallaz, *La connaissance de soi*, 270: «L'intellect est donc une faculté *passive*, dans ce sens que l'énbranlement du phénomène cognitif ne peut être que le fait d'un objet agissant comme une cause véritable» e p. 271: «Godefroid toutefois radicalise le rôle de l'intellect, agent ou patient, au point qu'il attribue au seul objet, ou au seul phantasme, le rôle de cause réelle de l'acte intellectif» .

474 *Le huitième quodlibet de Godefroid de Fontaines*, quodl. X, q. XII, 362-364.

475 *Le huitième quodlibet de Godefroid de Fontaines*, quodl. X, q. XII, 364-365.

Tommaso, considerandole come due modalità diverse di conoscere. Per Tommaso, pur essendo due operazioni separate, erano in qualche modo una preliminare all'altra. La produzione del giudizio, infatti, è possibile solo a partire da una definizione su cui produrre affermazioni o negazioni.

La *quaestio* di Goffredo risulta interessante perché dimostra, attraverso l'elenco di opinioni diverse, come ci fossero molte teorie riguardo al *verbum mentis*, e come ci fosse una discussione attorno a questi temi. È interessante notare, tuttavia, che molte tesi sembrano non molto diverse fra loro, dal momento che talvolta sembrano sostenere la medesima teoria ma con leggere varianti terminologiche. Allora, estrapolata dal suo contesto, la famosa affermazione di Marston secondo cui il dibattito intorno al *verbum* sarebbe una controversia di parole e non di fatti, potrebbe adattarsi perfettamente al quadro che si sta presentando. Spesso le divergenze, infatti, sembrano più terminologiche che contenutistiche. Il caso di Goffredo del resto è emblematico, come autore del tutto indipendente infatti non deve fedeltà ad un'unica tradizione per cui riprende indifferentemente dalla tradizione maggiormente legata ad Agostino quanto dalla tradizione tomista gli elementi di cui ha bisogno per costruire la sua teoria.

c) Un anonimo critica Egidio Romano

Egidio Romano rappresenta una figura di spicco della filosofia medievale della fine del XIII secolo e la sua vita e la sua filosofia rappresentano bene gli anni tumultuosi che si stanno raccontando qui⁴⁷⁶. Frate agostiniano, ha compiuto i suoi studi a Parigi sotto la guida di Tommaso d'Aquino tra il 1269 e il 1272, ed è stato uno degli obiettivi principali della condanna del 1277. Come abbiamo visto, gli studiosi ritengono che tale condanna avesse come obiettivo indiretto le tesi del maestro, comunque a causa della condanna il maestro agostiniano fu estromesso dall'università dal 1277 al 1285, quando, suo malgrado, fu costretto a ritrattare alcune tesi per ottenere la *licentia docendi*⁴⁷⁷. Non c'è lo spazio qui per una disamina della vastissima opera di Egidio, si concentrerà l'attenzione su un'operetta redatta da un autore sconosciuto che risponde alle critiche che

476 Per quanto riguarda il suo rapporto con il "tomismo" è interessante quanto dice Roensch in merito: «was not content to expound Thomism, but proceeded to develop it, revealing new aspect and making applications, and drawing out certain corollaries». Cfr. Roensch, *Early Thomistic School*, 89.

477 G. Bruni, *Egidio Romano e la sua polemica antitomista*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 24 (1934), 239-251. Egidio divenne dottore ufficiale nel 1287, cfr. 241.

Egidio nel suo *Commento alle Sentenze* aveva mosso all'Aquinate. In particolare, l'opuscolo si occupa di rispondere alle critiche di Egidio in relazione al primo libro delle *Sentenze*. Tra i vari articoli in cui l'ignoto autore risponde ad Egidio ce ne sono alcuni che fanno parte della distinzione 27, che tratta ampiamente del *verbum* dal punto di vista teologico e filosofico.

È noto che Egidio si è misurato per due volte con il commento delle *Sentenze*, una prima volta tra il 1272-1273 circa e una seconda volta attorno al 1285. Del primo commento, quello che qui ci interessa, si posseggono una *reportatio* e una versione "ufficiale". La *reportatio* tuttavia comincia in corrispondenza della distinzione 38, ma dalla trascrizione di Bruni dei *loci* in cui Egidio critica Tommaso sappiamo che il discepolo ha effettivamente criticato il maestro in corrispondenza della distinzione 27⁴⁷⁸.

Le informazioni sull'operetta non sono molte⁴⁷⁹, il titolo ne anticipa il contenuto: *Incerti auctoris Impugnations contra Aegidium Romanum contradicentem Thomae super Primum Sententiarum*⁴⁸⁰. L'opuscolo si trova nel codice Vat. Lat. 772 e risale al secolo XIV. Nel manoscritto una mano diversa e posteriore rispetto al copiatore ha attribuito lo scritto a Bernardus Claromonensis, anche se gli studiosi sono concordi nel negare questa attribuzione⁴⁸¹. Nell'*incipit* dell'epistola dedicatoria che apre lo scritto si trova l'attribuzione e il convento del frate che avrebbe redatto l'opera, ma sia il nome dell'autore sia quello del convento di provenienza sono stati cancellati⁴⁸². Dunque, l'unica notizia certa che si possiede riguardo a quest'opera è che è stata redatta da un frate dell'Ordine di san Domenico. Uno dei *loci* del *Commento* in cui Egidio critica

478 Bruni, *Egidio Romano e la sua polemica antitomista*, 243. Bruni fa riferimento al manoscritto Cod. Oxf. Magdalen College 217 (secolo XIV), fol. 367-384, in cui sono segnalati 73 punti della controversia tra Egidio e Tommaso. In particolare p. 249: «Fol. 378v-379r: [48] Distinctione 27 quaerens utrum quatuor relationes sint quatuor res, contra positionem thome in scripto sic dicit quod modus declarandi hanc veritatem dupliciter deficit... Fol. 379: [50] Eadem distinctione querens utrum verbum in divinis dicatur essentialiter, dicit positionem in scripto deficere in tribus...Fol. 379v, c. 1-2: [51] Eadem distinctione querens utrum semper dicat relationem ad creaturam, reprobatur distinctionem thome...». Non c'è ancora un'edizione critica del primo *Commento alle Sentenze* di Egidio.

479 Glorieux, *Pro et contra Thomam*, 274.

480 *Incerti auctoris Impugnations contra Aegidium Romanum contradicentem Thomae super Primum Sententiarum*, primum edidit Gerardus Bruni, Typis Polyglottis Vaticanis, Romae 1942 (Bibliotheca Augustiniana Medii Aevi, Series I textus theologici et philosophici).

481 G. Bruni, *Praefatio*, 3-4 in *Impugnations contra Aegidium Romanum*. Alcuni avrebbero attribuito lo scritto ad Enrico di Gand, ma anche in questo caso gli studiosi rifiutano questa tesi (Perzer e Grabmann gli studiosi citati da Bruni).

482 *Impugnations contra Aegidium Romanum*, 5: «Reverendo in christo patri fratri ... lectori ... nien. ordinis fratrum predicatorum frater ... de conventu ... fratrum eiusdem ordinis cum filiali subiectione reverentiam debitam et devotam».

Tommaso è in corrispondenza della distinzione 27 e della teoria del *verbum* che Tommaso vi espone. Nel suo commento, dunque, in corrispondenza di questa distinzione Egidio prima di proporre le proprie soluzioni alle varie questioni oggetto di commento riprende la dottrina di Tommaso e la critica. Nell'opuscolo un frate domenicano si occupa di difendere e spiegare le tesi tomiste. Dopo aver difeso l'interpretazione tomista delle relazioni e delle proprietà delle persone divine di cui Egidio aveva dubitato⁴⁸³, l'ignoto autore passa a difendere Tommaso a riguardo del problema dell'accezione di *verbum* in Dio. Questa questione viene sviluppata sia da Tommaso che da Egidio nel secondo articolo della seconda questione della distinzione 27 del *Commento alle Sentenze*. È interessante che l'autore dell'opera difenda la teoria della duplice accezione del *verbum*, esplicitamente condannata e rifiutata anche dai maestri domenicani. L'autore cerca di mediare, proponendo un'interpretazione sfumata della tesi dell'Aquinate, privilegiando l'accezione personale e cercando di minimizzare quella essenziale. In una sorta di introduzione alla questione, l'autore nota che Tommaso nell'articolo 4 della distinzione riconosce che il *verbum* nomina o la specie intellegibile o l'operazione dell'intelletto perché sono questi gli elementi per mezzo dei quali l'intelletto conosce formalmente. Da ciò, se si assume che il *verbum* in Dio è solo personale allora il Padre dovrebbe conoscere come se conoscesse formalmente, il che è falso. Perciò il *verbum* in quanto *ex virtute vocabuli* può essere considerato sia personale che essenziale. L'autore riporta la tesi esposta da Tommaso nel *Commento alle Sentenze*⁴⁸⁴. Poiché il *verbum* è ciò che si conosce formalmente, è necessaria anche l'accezione essenziale altrimenti risulterebbe assurdo e falso affermare che Padre

483 *Impugnationes contra Aegidium Romanum*, 83-84. Questo articolo viene messo in relazione con l'articolo 1 della prima questione della d. 27, in cui Egidio tratta di questo tema. Sull'argomento il contributo di C. Luna: *Essenza divina e relazioni trinitarie nella critica di Egidio Romano a Tommaso d'Aquino*, in «Medioevo» XIV (1988), 3-69.

484 *Impugnationes contra Aegidium Romanum*, 84: «Eiusdem quoque distinctionis articulo 4° dicit quod sive verbum nomet speciem intelligibilem sive operationis intellectus, cum per utrumque istorum intelligamus formaliter, sequitur quod si verbum sumitur solum personaliter in divinis, pater intelligat quasi formaliter, quod est falsum. Et ideo verbum quantum est ex virtute vocabuli potest accipi non solum personaliter, sed etiam essentialiter». La causa del fatto che il *verbum* nella teoria di Tommaso non sia solo un nome personale, ma anche un nome essenziale non è data solo dal fatto che egli identifica il *verbum* con l'operazione dell'intelletto o con la *species*. Anche nel momento in cui Tommaso non identifica più il *verbum* con la *species* o con l'operazione dell'intelletto il *verbum* deve essere considerato anche un nome essenziale, dal momento che esso, anche quando è definito il concetto dell'intelletto o la similitudo della cosa conosciuta, veicola sempre in primis una relazione di ragione e non reale.

conosce formalmente e non Dio. Tommaso, dunque, è stato costretto ad affermare anche l'accezione essenziale per non dire cose false. L'autore dell'opera fa riferimento alla seconda redazione del *Commento alle Sentenze* in cui Tommaso distingue tra il *verbum* inteso *ex virtute vocabuli* e il *verbum* inteso *in usu sanctorum*. Questa tesi sarebbe mancante per gli avversari di Tommaso, dal momento che il *verbum* non deve essere identificato né con la specie né con l'atto dell'intelletto ma con la definizione. Il *verbum*, infatti, non è ciò che è conosciuto ma ciò in cui si conosce la cosa. Perciò il *verbum* viene emesso dal dicente che in Dio coincide con la persona, perciò il *verbum* è solo un nome personale e non essenziale⁴⁸⁵.

Alla critica mossa a Tommaso l'autore risponde ridimensionando leggermente la tesi di Tommaso, notando che il *verbum* assunto propriamente è solo un nome personale, mentre quando la sua *ratio* è diminuita esso può essere considerato anche un nome essenziale⁴⁸⁶. L'autore dell'impugnazione risponde alle critiche dimostrando come il *verbum* è ciò che la mente concepisce e conosce della cosa, e che in Dio un atto dell'intelletto non importa una relazione di origine secondo la cosa, ma una relazione di origine secondo ragione, perciò il prodotto dell'atto dell'intelletto, ovvero il *verbum* non è realmente distinto rispetto all'intelletto che lo produce. Perciò *intelligere* in Dio deve essere considerato essenziale e non personale e dunque il *verbum* può essere considerato sia un nome personale che un nome essenziale⁴⁸⁷. Citando Anselmo e Agostino, il domenicano ribadisce che il *verbum* propriamente sarebbe un nome personale che assunto *communiter* può essere considerato essenziale, anche se assunto secondo la sua

485 *Impugnationes contra Aegidium Romanum*, 84: «Hoc autem deficit secundum adversarios, primo quidem quia verbum non dicit speciem neque actionem intellectus, quia neuter istorum significat per verbum quod foris sonat, sed quia verbum non est id quod formaliter intelligimus sed in quo, quia verbum est definitio, et definitio est quasi specialiter in quo res uniuntur. Et ideo dicendum est, quod verbum dicit quid emanens a dicente; et quia hoc in divinis est persona, ideo verbum in divinis semper sumitur personaliter et nunquam essentialiter».

486 *Ibid.*: «Ad istius questionis evidentiam est considerandum, quod si verbum sumatur proprie et secundum suam perfectam rationem, sumetur in divinis tantum personaliter. Sed si sumatur contrariens et secundum suam rationem diminutam, accipi poterit etiam essentialiter».

487 *Impugnationes contra Aegidium Romanum*, 85: «Ex quibus apparet quod verbum mentale est id quod significatur verbo vocis. Constat autem quod verbum vocis significat omne id quod intellectum est. [...] Verum igitur quod, quamvis verbum foris sonans non significet rem absolute, significat tamen ea secundum quod est intellecta et concepta apud intellectum. Concluditur quod verbum mentis dici possit id quod est a mente conceptum et intellectum. [...] Sed progressio actus intelligendi in divinis non importat originem secundum rem, sed tantum secundum rationem, unde et pro tanto intelligere in divinis est essenziale et ipsum etiam intellectum et conceptum in divinis essentialiter accipitur. Cum, ergo sicut declaratum est, verbum mentis dici possit hoc quod est a mente intellectum vel conceptum, relinquatur quod verbum possit essentialiter et non personaliter sumi in divinis».

ratio più propria non può che essere un nome personale⁴⁸⁸.

Sempre tratto dal medesimo articolo del *Comento alle Sentenze*, la questione successiva vede impegnato l'autore a mostrare come per Tommaso anche il nome '*verbum*' al pari del nome '*filius*' importi una relazione. Il domenicano, tuttavia, mantiene la teoria del Dottore angelico secondo cui il termine 'figlio' importa una relazione in modo diverso rispetto al nome '*verbum*'⁴⁸⁹ che non sembra importare una relazione. Tuttavia, egli riconosce che ciò non è possibile dal momento che in Dio il nome *verbum* deve importare una relazione come il nome figlio, poiché è necessario quale elemento coinvolto nel processo conoscitivo. Si tratta di comprendere, dunque, quale sia l'elemento che più di ogni altro merita il nome di *verbum* all'interno del processo conoscitivo. Il domenicano riprendendo la tecnica impiegata da Tommaso nel *De potentia* elenca gli elementi che prendono parte al processo conoscitivo per poi scegliere quello che più degli altri merita il nome di *verbum*.

Consueverunt namque ad ipsum concurrere ipse intellectus, ipsa species intelligibilis informans intellectum, ipse actus intelligendi, ipsa species expressa per hunc actum, et obiectum quod est res intellecta. Quod dicitur in illa intentione expressa per actum intelligendi, sicut in quodam speculo videtur species intelligibilis impressa in intellectu, non exigitur necessario in omni actu intelligendi quia intellectus separatus intelligit se ipsum per se ipsum et non per aliam speciem. Illa etiam intentio expressa differens a re intellecta in qua res videtur ut in quodam speculo non est necessaria ad actum intelligendi, nisi quando res non potest fieri immediate in prospectu intelligentie secundum esse suum naturale; propter quod oportet fiat in ipso secundum quoddam esse intelligibile intentionale. Et quia essentia divina secundum suum esse naturale potest facere in prospectu intelligentie, idcirco intellectus beatus in illo actu intelligendi beato, in quo videt deum per essentiam, non habet necessarium exprimere aliquam intentionem, in qua sicut in speculo videat essentiam divinam. [...] Nam intentio expressa per

488 *Impugnationes contra Aegidium Romanum*, 86: «Unde quod verbum de sua propria et perfecta ratione dicit quid emanans a dicente per modum expressi et producti per actum et per operationem dicendi, necessarium est quod verbum sumptum secundum rationem propriam importet originem realem et sit per consequens personale tantum et non essenziale».

489 *Impugnationes contra Aegidium Romanum*, 87: «Considerandum est igitur, quod aliter se habent ad relationem pater et filius, et aliter verbum. [...] Sed verbum quod est ex vi vocabuli simpliciter loquendo principaliter non significat relationem, quia tunc ex virtute vocabuli sunt relata secundum esse principaliter dicunt in omnibus relationem».

actum intelligendi meretur nomen verbi, et talis intentio est diffinitio, que significat verbum quod foris sonat.⁴⁹⁰

Quando la cosa non è immediatamente presente all'intelletto è necessaria un'*intentio expressa* in cui l'intelletto coglie la cosa come in uno specchio. Nel caso dell'essenza divina questa *intentio* non è necessaria, ma nel caso della conoscenza umana è indispensabile ed è questo elemento a prendere il nome di *verbum* che altro non è che la definizione che dà significato alla parola proferita. In relazione a questo passo devono essere fatte due considerazioni. In primo luogo si avverte una significativa modificazione della terminologia relativa al *verbum mentis*. Per Tommaso il *verbum mentis* si identifica con l'*intentio intellecta*, mentre per il suo discepolo il *verbum* si identifica con l'*intentio expressa*, e ciò per adeguare la teoria dell'Aquinate al famoso passo di Agostino secondo cui «verbum quod foris sonat est signum verbi quod intus lucet». Per rispondere alle critiche dei francescani, dunque, i discepoli di Tommaso enfatizzano il legame tra la parola interiore e la parola esteriore, privilegiando l'idea del *verbum* in quanto parola, mentre Tommaso aveva enfatizzato l'idea del *verbum* come concetto, con tutte le conseguenze teologiche che già conosciamo. In secondo luogo, anche in quest'opera torna la metafora dello specchio, come modalità per spiegare il modo in cui il *verbum* interagisce con l'intelletto e con la cosa conosciuta. Se è vero che Tommaso in pratica non impiega questa metafora, tuttavia nelle sue ultime opere (il *Quodlibet V* e il *Commento al Vangelo di Giovanni*) inizia ad utilizzare una terminologia, attraverso la metafora del vedere e il linguaggio della visione, che enfatizza l'idea che nel *verbum* in qualche modo l'intelletto coglie la cosa conosciuta come se la vedesse⁴⁹¹. Come esempio del cambiamento anche terminologico basti considerare che non viene praticamente mai impiegato il termine *similitudo*, tanto utilizzato dall'Aquinate, probabilmente perché questo termine richiama inevitabilmente il carattere rappresentativo del *verbum* che richiama una delle maggiori accuse da cui i discepoli intendevano difendere la teoria del maestro.

Il riferimento a questa *Impugnatio* dunque prova ancora una volta che i discepoli di

490 *Impugnationes contra Aegidium Romanum*, 88.

491 Nel *Quodlibet V* Tommaso afferma esplicitamente che nel *verbum* l'intelletto vede la cosa conosciuta, e nel *Commento al Vangelo di Giovanni* Tommaso riconosce che il *verbum* è *ciò in cui* l'intelletto coglie la cosa.

Tommaso nella difesa delle sue dottrine, ne modificano i contenuti e il linguaggio per rispondere forse in maniera più efficace alle critiche.

5. Tommaso di Sutton difende Tommaso d'Aquino

Gli studiosi sono concordi nel ritenere Tommaso di Sutton uno dei primi e più importanti difensori di Tommaso d'Aquino⁴⁹², impegnato a divulgare la dottrina del maestro ricercando la verità e senza scendere a compromessi con i maestri di Oxford spesso ostili all'Aquinate⁴⁹³. Di incerta nazionalità scozzese, Sutton è lettore come baccelliere ad Oxford nel 1289, e diventa maestro nel 1298⁴⁹⁴. Muore non più tardi del 1315. La produzione filosofica e teologica di Sutton si sviluppa a partire dalla morte di Tommaso nel 1274 per concludersi intorno all'anno della canonizzazione dello stesso nel 1323 e può essere suddivisa in due periodi. Il primo periodo, più lungo del secondo, in cui Sutton si confronta con il cosiddetto "Agostinismo" di alcuni dei suoi colleghi e con gli scritti di Enrico di Gand. Nel secondo periodo invece discute con Duns Scoto e Robert Cowton. La maggior parte del lavoro di Sutton è assegnato al primo periodo a partire all'incirca dal 1278 fino all'inizio del 14 secolo⁴⁹⁵. In questo paragrafo l'attenzione sarà concentrata sul primo periodo in cui Sutton, subito dopo la morte di Tommaso, difende le dottrine dell'Aquinate dai francescani sostenitori del cosiddetto

492 Roensch, *Early Thomistic School*, 44, R. L. Friedman, *Dominican Quodlibetal Literature*, ca. 1260-1330, 425; F.-X. Putallaz, *La connaissance de soi au XIII siecle*, p. 191. Per una bibliografia su Tommaso di Sutton oltre ai testi citati si veda anche: F. Ehrle, *Thomas de Sutton, sein Leben, seine Quodlibet und seine Quaestiones*, in *Festschrift für Georg von Hertling*, Kempten-München 1913; F. Pelster, *Thomas von Sutton O. Pr. Ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre*, in «Zeitschrift für katholische Theologie», 46 (1922), 212-253; A. G. Little and F. Pelster, *Oxford Theology and Theologians. A. D. 1282-1302*, Oxford 1934; F. E. Kelley, *Two Early English Thomists: Thomas Sutton and Robert Orford vs. Henry of Ghent*, in «The Thomist» 45 (1981) n. 3, pp. 345-387.

493 Putallaz, *La connaissance de soi*, 191-194. L'ostilità nei confronti di Tommaso, coinvolge ad Oxford anche i domenicani, basta ricordare che l'arcivescovo di Canterbury, Robert Kilwarby, che emette la condanna ad Oxford nel 1277, appartiene all'ordine dei frati predicatori.

494 M. Schmaus, *Einleitung*, in Thomas von Sutton, *Quodlibeta*, Bayarische Akademie der Wissenschaften, Munchen 1969, XII. Altri studi in cui si considerano i dati bibliografici di Sutton sono: J. Schneider, *Einleitung*, 44*-45*, in Thomas von Sutton, *Quaestiones Ordinariae*, Bayarische Akademie der Wissenschaften, Munchen 1977. Roensch, *Early Thomistic School*, 45-46. Secondo Roensch, non c'è uniformità tra gli studiosi nel determinare quando Sutton abbia sostenuto la propria *inceptio* e quando abbia iniziato in effetti a insegnare come maestro. Tuttavia il termine *ante quem* deve essere sicuramente posto nell'anno 1299 o 1300 quando sappiamo che presiedette ai Vespri (la prima parte dell'*inceptio*) di William Macclesfield. Anche se gli studiosi non sono d'accordo sull'*inceptio* di Sutton, tuttavia è chiaro che era maestro quando dopo il 1293 prese come soggetto di una determinazione la disputa tra francescani e domenicani sulla natura e l'osservanza del voto di povertà.

495 Roensch, *Early Thomistic School*, 47.

“agostinismo”. In particolare si analizzeranno alcuni articoli tratti dalle questioni quodlibetali⁴⁹⁶ in cui il domenicano espone la dottrina del *verbum mentis* di Tommaso con lo scopo di difenderla dagli attacchi dei francescani.

Nella *quaestio*, che sarà oggetto specifico di analisi, Tommaso di Sutton sembra rispondere alla critica principale che i francescani muovevano alla dottrina del *verbum* dell'Aquinate, secondo la quale il *verbum mentis* del Dottore angelico è identificabile con la specie intellegibile dal momento che non si identifica con l'atto dell'intelletto.

Nella questione 17 del primo *Quodlibet*, infatti, Tommaso di Sutton deve rispondere al quesito *utrum verbum mentis sit ipse actus intelligendi vel aliquid per actum intelligendi formatum*. Il domenicano inizia a rispondere alla questione affermando:

Ad istam quaestionem dicendum quod secundum quod in intellectu ponitur aliquid operatum et secundum quod distinguimus inter operationem intellectus et operatum, verbum non est ipsa operatio intellectus, sed est quiddam formatum in intellectu, cum intelligit.⁴⁹⁷

Tommaso risponde fin da subito alla questione con una tesi ben precisa: dal momento che nell'intelletto è posto qualcosa che è oggetto di operazione e dal momento che nell'intelletto esiste una distinzione tra ciò che subisce l'operazione e ciò che opera, il *verbum* non è l'operazione dell'intelletto, ma è l'operato, ovvero è qualcosa che viene formato nell'intelletto. È evidente che le due posizioni alternative proposte sono le posizioni sostenute rispettivamente dai francescani e dai domenicani. Per i primi, ma non solo per loro, il *verbum* corrisponde all'atto dell'intelletto e non si distingue affatto da esso, mentre per Tommaso d'Aquino e i suoi discepoli invece il *verbum* è distinto dall'atto dell'intelletto ed è qualcosa che viene prodotto da tale atto. Per dimostrare la sua tesi, Tommaso impiega un'argomentazione piuttosto originale, volta da un lato a difendere le tesi del maestro dall'altro a mostrare come le divergenze tra le due posizioni non siano così considerevoli. Egli afferma:

496 Tratti in particolare dal primo *quodlibet*. Nell'introduzione dell'edizione critica, attraverso una serie di riferimenti incrociati il primo Quodlibet è datato 1290, mentre nell'introduzione dell'edizione critica delle Questiones ordinarie successiva il quodlibet viene datato non prima del 1293. Cfr. Schmaus, *Einleitung*, p. XVIII e Schneider, *Einleitung*, 48*.

497 Thomas von Sutton, *Quodlibeta*, quodl. 1, q. 17, 115.

Et dico «secundum quod distinguimus inter operationem intellectus et operatum», quia tam modica est differentia inter illam operationem intellectus et operatum, quod tamquam pro eodem accipiuntur ab auctoribus, qui non quaerunt differentiam inter ipsa propter eorum propinquitatem. Modica enim differentia apud auctores non ponderatur, sed accipitur tamquam nulla, verbi gratia inter formam et esse aliqua differentia realis est secundum magistros. Sed quia modica est, non reputatur, sed accipitur esse pro forma vel essentia a philosopho et e converso; aliquando dicit generationem terminari ad formam, aliquando ad esse. Nam esse est terminus generationis et forma est terminus generationis et sunt unus terminus, non duo termini. Similiter est in proposito. Verbum quod formatur in intellectu, quia in modico differt ab operatione intellectus, ideo communiter verbum vocatur operatio illa.⁴⁹⁸

Tommaso di Sutton riconosce che la differenza tra l'operazione e il prodotto (*operatum*) di tale operazione è così piccola (*modica*), che i maestri hanno spesso identificato il prodotto con l'operazione corrispondente. Essi infatti non hanno indagato la differenza tra l'operazione e il suo prodotto a causa della loro vicinanza. Egli sembra dire che quegli autori che hanno considerato il *verbum* come l'operazione dell'intelletto, hanno sostenuto ciò perché, considerando la vicinanza e la poca differenza tra operazione e prodotto, hanno ritenuto che il prodotto fosse identificabile con l'operazione. La stessa cosa avviene, per esempio, per quanto riguarda la differenza tra la forma e l'essere, in questo caso tra i due elementi c'è una differenza reale che però risulta così poco evidente che lo stesso Aristotele parlava di forma o essenza per riferirsi all'essere e viceversa. Allo stesso modo nel caso del *verbum*, la differenza tra *verbum* e l'operazione che lo produce è così piccola che gli autori chiamano comunemente 'verbo' l'operazione stessa. Tommaso di Sutton sembra suggerire al lettore una sorta di procedimento sinodico, per cui per riferirsi al prodotto ci si riferisce all'operazione da cui ha origine. Gli autori che egli chiama in causa sarebbero quegli autori che sostengono l'identità tra *verbum* e atto dell'intelletto, che la sosterrrebbero appunto per il fatto che la differenza tra i due elementi è così modesta che non l'hanno indagata e dunque ritengono che il *verbum* sia l'atto dell'intelletto e non il suo prodotto.

498 Thomas von Sutton, *Quodlibeta*, quodl. 1, q. 17, 115-116.

Dopo aver riportato l'opinione di diverse autorità – Damasceno, Agostino e Aristotele – che hanno interpretato il *verbum* rispettivamente come moto dell'intelletto, *notitia* e *passiones*⁴⁹⁹, e che perciò hanno considerato il *verbum* come qualcosa di distinto dall'atto di produzione, egli passa a presentare dei casi in cui la differenza tra operazione e prodotto è molto grande, tratti dal mondo naturale o dal mondo delle arti in cui il prodotto dell'operazione è spesso la sola cosa che rimane quando l'operazione è cessata⁵⁰⁰. In altri casi, tuttavia, la differenza tra operazione e prodotto è modica poiché nulla rimane quando l'operazione finisce e per spiegare ciò Tommaso fa riferimento al caso della visione e dei sensi in generale, in cui il prodotto, ovvero ciò su cui si svolge l'operazione, corrisponde alla specie sensibile che si differenzia molto poco dall'affezione della vista che corrisponde alla visione. Per questo, spiega il domenicano, Agostino talvolta afferma che la *species* è la visione o viceversa, anche se permane comunque una differenza minima, dal momento che, nel caso oggetto di esempio, la visione fa parte del genere delle affezioni, mentre la specie appartiene al genere della qualità⁵⁰¹. Infatti Tommaso di Sutton afferma:

In operatione autem intelligendi nihil remanet operatum cessante operatione, quia verbum quod est ibi operatum, desinit esse cum operatione, et ideo differentia verbi ad actum intelligendi modica est; tamen aliqua est, quia intelligere est pati de genere passionis sicut sentire, sed verbum est de genere qualitatis sicut species in sensu. Et ideo ponderando istam differentiam, licet sit modica, dicendum est quod verbum non est actus intelligendi, sed est

499 Thomas von Sutton, *Quodlibeta*, quodl. 1, q. 17, 116: «Damascenus I l. c. 13 dicit quod verbum est naturalis motus I intellectus et Augustinus IX De trinitate frequenter dicit quod verbum est notitia et in XV l. dicit quod est visio de visione. Similiter philosophus dicit quod voces significant passiones, quae sunt in anima».

500 *Ibid.*: «Propter hoc ad videndum, quomodo verbum in modico differt ab operatione intellectus, sciendum quod aliquando est magna et manifesta differentia operationis ad operatum, et quod aliquid sit operatum, est manifestum, quando scilicet post operationem terminatam remanet opus operatum, sicut in arte fabrilis post operationem relinquitur gladius vel cultellus operatus. Similiter in naturalibus cessante augmentatione animalis remanet maior quantitas in animali».

501 Thomas von Sutton, *Quodlibeta*, quodl. 1, q. 17, 117: «quandoque autem est modica differentia operationis ad operatum, quando scilicet post operationem nihil remanet, sicut patet in actione sensibilis in sensum, verbi gratia visibilis in visum, operatum ibi est ipsa species impressa a visibili et modicum differt ab ipsa passione visus, quae est visio, quia non manet species illa, nisi dum est visio. Et propter hoc Augustinus non attendens ad illam modicam differentiam in XI De trinitate frequenter dicit speciem illa esse visionem et e converso, quia quod modicum est, pro nullo reputatur; differunt tamen in aliquo species visibilis et visio, quia species est de genere qualitatis, visio autem vel videre de genere passionis».

formatum in actu intelligendi et genitum ex eo, quod est in memoria.⁵⁰²

La conoscenza intellettuale rappresenta uno dei casi in cui non rimane nulla dopo l'operazione, poiché il prodotto cessa di esistere nel momento in cui cessa l'operazione. Anche per questo, dunque, la differenza tra operazione e prodotto c'è ma è piccola ed è per questo che il *verbum* non deve essere considerato l'atto dell'intelletto, ma ciò che è formato nell'atto intellettuale a partire da ciò che si trova nella memoria. In relazione a questo passo devono essere evidenziati due aspetti: in primo luogo Tommaso di Sutton fornisce al lettore un'indicazione ben precisa su un carattere del *verbum* che l'Aquinate non aveva chiarito. Il discepolo afferma che il *verbum* smette di esistere nel momento in cui termina l'operazione. Ciò significa, innanzitutto, che il *verbum* appena prodotto dall'intelletto non viene conservato nella memoria, ma se cessa al cessare dell'atto, viene prodotto un nuovo *verbum* ogni volta che si pensa ad una determinata cosa. In secondo luogo, poi, Sutton riconosce che il *verbum* viene prodotto a partire da un contenuto della memoria. Il riferimento alla memoria, inesistente nell'Aquinate, viene molto impiegato non solo dai francescani, ma anche dai domenicani che difendono l'Aquinate. È probabile che questo riferimento rappresenti non solo un tributo ad Agostino, ma anche sia indice di una nuova attenzione al ruolo della memoria che si sviluppa nella discussione intorno al *verbum* alla fine del XIII secolo. Sembra quasi che la memoria, nell'economia del discorso intorno al *verbum*, abbia preso il posto che occupavano per Tommaso le *species intellegibile*. Mentre l'Aquinate, in ogni trattazione sul *verbum* o in generale sulla conoscenza, non mancava di riferirsi alle *species* come ad un elemento fondamentale del processo conoscitivo, gli autori successivi non mancano di ricordare e ribadire il ruolo della memoria. Questo, oltre a segnalare la volontà da parte dei domenicani di adattare la propria teoria alle critiche dei francescani, mostra anche come l'attacco a Tommaso e la sua difesa non avesse solo valore polemico e non si attestasse su posizioni cristallizzate e aderenti ad uno o all'altro modello conoscitivo, ma mostra come su questo tema la discussione fosse viva e si sviluppassero nuovi spunti con cui gli autori dovevano confrontarsi. A riprova di ciò, ecco cosa dice subito dopo Tommaso di Sutton:

Sed sciendum quod, cum duplex sit verbum, scilicet perfectum et

502 *Ibid.*

imperfectum, actus intelligendi aliquid confuso modo et indistincto multum differt a verbo perfecto. Sed actus intelligendi aliquid perfecte et distincte in modico differt a verbo perfecto. Sed actus intelligendi aliquid perfecte et distincte in modico differt a verbo perfecto. Verbum enim perfectum sic formatur. Verbum perfectum est diffinitio rei secundum Augustinum VIII De trinitate. Verbum temperantiae est diffinitio ipsius, ita quod idem est intellectum diffinitionem alicuius accipere et verbum formare.⁵⁰³

Questo passo inizia presentando la dottrina del duplice *verbum* che Tommaso non aveva sostenuto e che abbiamo incontrato per la prima volta con Ruggero Marston. Nel processo conoscitivo esistono in successione due tipi di *verbum*, un primo imperfetto che viene prodotto quando l'intelletto possiede ancora una conoscenza confusa e indistinta dell'oggetto e un *verbum perfectum* prodotto da un atto perfetto dell'intelletto. La teoria del duplice *verbum* viene attribuita ad Agostino che in un passo del *De Trinitate* implicitamente parla di due momenti conoscitivi successivi che portano alla produzione del *verbum completum*. Anche questa dottrina rappresenta uno degli elementi prima appannaggio esclusivo del bagaglio concettuale dell'ordine francescano, che è stata assorbita e impiegata anche da altri maestri e che è entrata a far parte degli elementi comunemente accettati della dottrina del verbo mentale. In questo passo Tommaso afferma che mentre l'atto confuso e indeterminato si differenzia molto dal *verbum* perfetto, l'atto perfetto invece si differenzia pochissimo dal *verbum* perfetto, dal momento che tale *verbum* si forma proprio per mezzo dell'atto perfetto. Il *verbum* perfetto – prosegue Sutton – è secondo Agostino la *diffinitio rei*⁵⁰⁴, e la definizione dell'intelletto si identifica con la formazione del *verbum*. È interessante notare come in questo caso venga attribuita ad Agostino la tesi secondo la quale il *verbum* corrisponde alla definizione, tesi che però potrebbe essere attribuita anche a Tommaso d'Aquino. È il Dottore angelico, infatti, che considera esplicitamente il *verbum* come il prodotto delle due operazioni dell'intelletto, la definizione e il giudizio. Tra l'altro Agostino non impiega mai il termine *diffinitio*, quindi è probabile che tale uso non provenga in realtà

503 Thomas von Sutton, *Quodlibeta*, quodl. 1, q. 17, 117-118.

504 Tommaso di Sutton riprende qui il tema della *diffinitio* che già Goffredo di Fontaines aveva attribuito ad Agostino, riprendendo un passo del *De Trinitate* in cui il vescovo di Ippona afferma che definire qualcosa significa dirne il *verbum* (cf. *De Trinitate*, IX, 10, 15). Non si può dire se Tommaso, tuttavia, riprenda il riferimento ad Agostino direttamente dalla fonte o eventualmente da Goffredo di Fontaines.

dalle opere originali di Agostino quanto piuttosto da qualche commentatore.

Tornando alla questione, dopo aver mostrato che cogliere la definizione dell'oggetto conosciuto e formare il *verbum* sono la stessa cosa, Sutton illustra il procedere dell'intelletto nella formazione del *verbum perfectum*:

Sed primo occurrit aliquid confusum ut genus commune et postea agitur intellectus hac illac circa memoriam suam, ut intelligat aliquam differentiam, et habita una differentia, adhuc agitur discurrendo, quousque habeat aliam, et sic cogitat, id est coagitat, quousque apprehendat ultimam differentiam completivam. In ista coagitatione acceptio cuiuslibet partis diffinitionis per se multum differt a tota diffinitione, quae est verbum, sicut pars differt a toto. Unde verbum perfectum a nullo ponitur actus intelligendi imperfectus.⁵⁰⁵

Tommaso illustra la modalità per mezzo della quale il *verbum* viene prodotto prestando attenzione al procedere discorsivo dell'intelletto verso la conoscenza perfetta. L'intelletto, dopo una prima confusa individuazione dell'oggetto, comincia una sorta di indagine che prende l'avvio dai contenuti della memoria, alla ricerca di differenze che specificchino l'oggetto individuato precedentemente solo rispetto al genere. In questo procedere discorsivo la conoscenza si sviluppa fino a che non viene conosciuta anche l'ultima differenza che completa la definizione. Sutton impiega il verbo *cogito* che viene spiegato con il riferimento al verbo *coagito*. Sembra quasi che venga fornita un'etimologia del verbo *cogito* proprio per sottolineare quel “movimento” a cui è sottoposto l'intelletto nella sua indagine continua in cui viene sospinto da un pensiero all'altro⁵⁰⁶. Ovviamente – prosegue Sutton – la conoscenza delle varie parti di cui si

505 Thomas von Sutton, *Quodlibeta*, quodl. 1, q. 17, 118.

506 Sembra che non ci siano passi di Agostino in cui si afferma espressamente quanto detto da Tommaso di Sutton. Tuttavia qualcosa di simile, ovvero un primo accostamento tra i verbi *cogito* e *ago* si ha in un passo delle Confessioni: Agostino, *Confessiones*, X, 11, 18: «Quocirca invenimus nihil esse aliud discere ista, quorum non per sensus haurimus imagines, sed sine imaginibus, sicuti sunt, per se ipsa intus cernimus, nisi ea, quae passim atque indisposite memoria continebat, cogitando quasi colligere atque animadvertendo curare, ut tamquam ad manum posita in ipsa memoria, ubi sparsa prius et neglecta latitabant, iam familiari intentioni facile occurrant. Et quam multa huius modi gestat memoria mea quae iam inventa sunt et, sicut dixi, quasi ad manum posita, quae didicisse et nosse dicimur. Quae si modestis temporum intervallis recolere desivero, ita rursus demerguntur et quasi in remotiora penetralia dilabuntur, ut denuo velut nova excogitanda sint indidem iterum (neque enim est alia regio eorum) et cogenda rursus, ut sciri possint, id est velut ex quadam dispersione colligenda, unde dictum est cogitare. Nam cogo et cogito sic est, ut ago et agito, facio et factito. Verumtamen sibi animus hoc verbum proprie vindicavit, ut non quod alibi, sed quod in animo colligitur, id est cogitur, cogitari proprie iam dicatur».

compone la definizione (quelle che il domenicano definisce le differenze), differisce di molto rispetto alla definizione completa, così come la parte è diversa dal tutto. Si noti come Sutton riesce a unire fra loro elementi provenienti dalle differenti tradizioni filosofiche. Anche in questo passo siamo di fronte a elementi prettamente aristotelici come i concetti di genere, specie e differenza specifica e ad accenni agostiniani, come il richiamo al famoso passo del *De Trinitate* in cui Agostino spiega il procedere della mente nella conoscenza. Ora Sutton presenta l'argomentazione filosofica più stringente della questione per dimostrare che il *verbum* non corrisponde all'atto della conoscenza. Egli afferma:

Dicere vero proprie significat expressionem verbi. Verbum autem est ipsum expressum. Intelligere autem et dicere, sive utrumque accipiatur perfectum sive utrumque imperfectum, una operatio sunt. Sed dicere significat expressionem verbi, non autem intelligere, sed solam apprehensionem intellectus importat intelligere. Quia igitur verbi est quid emanans in operatione intelligendi tamquam genitum et formatum ex eo, quod est in memoria, intelligere autem non est emanans nec genitum, sed ut via ad illum emanans, ideo bene ponunt illi, qui dicunt verbum non esse actum intelligendi, sed quiddam formatum per ipsum; sicut si aliquis diceret quod lumen non est illuminatio, sed terminus illuminationis per illuminationem productus.⁵⁰⁷

Dire significa esprimere o pronunciare una parola, dal momento che il *verbum* è ciò che viene espresso. Ora, è vero che il conoscere e il dire sono la medesima operazione, tuttavia, mentre dire indica appunto l'espressione di un verbo, il conoscere indica solo l'apprensione dell'intelletto. Il *verbum*, inoltre, è ciò che procede per emanazione nell'operazione conoscitiva come se fosse generato o formato da ciò che si trova nella memoria, mentre il conoscere non è ciò che viene emanato e nemmeno generato. È evidente dunque che il *verbum* non è l'atto conoscitivo, ma è qualcosa di formato per mezzo di esso. Sutton riferendosi a «illi qui dicunt verbum non esse actum intelligendi» fa riferimento sicuramente a Tommaso d'Aquino. In questo modo difende il maestro dagli attacchi dei francescani che criticavano la dottrina del *verbum* identificando polemicamente il *verbum* con la specie, perché l'Aquinata non sosteneva l'identità tra

⁵⁰⁷ Thomas von Sutton, *Quodlibeta*, quodl. 1, q. 17, 119.

verbum e atto dell'intelletto.

La differenza che intercorre tra *verbum* e *l'actus intelligendi* – specifica Sutton – sarebbe causata semplicemente da un diverso *modus significandi* di verbo e atto dell'intelletto, come il modo e il termine dell'operazione. Per questo, quando Agostino considera il *verbum* come *cogitatio* e *visio* non tiene conto della modica differenza tra il *verbum* e l'atto dell'intelletto, mentre quando ne tiene conto definisce il *verbum* con le espressioni *cogitatio formata* o *notitia genita*.

Per avvallare questa sua tesi, Tommaso di Sutton presenta quello che sembrerebbe quasi un riferimento alla stretta attualità del suo tempo riferendosi allo stato delle polemiche fra essere ed essenza, con lo scopo di mostrare che, come per questo dibattito, anche per il dibattito intorno al *verbum* si tratta di un problema più terminologico che altro.

Verae propter hoc sunt opiniones diversae magistrorum de esse et essentia sicut de vivere et vita, quomodo differant, quibusdam dicentibus quod differunt secundum rationem solum, aliis dicentibus quod differunt secundum rem, aliquibus vero dicentibus quod differunt secundum intentionem quasi medio modo inter differentiam secundum rem et differentiam secundum rationem et est inter eos controversia magis in verbis quam in sentiis. Si enim inter esse et essentiam sit aliqua realis differentia, tamen ita modica est, quod a multis non perpenditur, et ideo dicunt quod non est differentia realis, quia differentia illa videtur esse secundum diversum modum intelligendi unum et idem, scilicet per modum actus et per modum habitus. Similiter est in proposito.⁵⁰⁸

Tommaso impiega il riferimento ad un altro dibattito per mostrare le motivazioni della pluralità di opinioni in merito alla nozione di *verbum*. Come nella relazione tra essere ed essenza e vivere e vita, riguardo alla quale alcuni maestri affermano che la differenza tra gli elementi è secondo ragione, altri la considerano reale e altri ancora affermano che gli elementi si differenziano secondo un'intenzione che è a metà tra una differenza reale e una seconda ragione, tanto che la controversia sembra più terminologica che di pensiero. Se tra l'essere e l'essenza ci fosse anche una differenza

508 *Ibid.*

reale questa sarebbe così piccola che molti non la coglierebbero e perciò negano che sia una differenza reale, dal momento che è la differenza che intercorre tra il modo dell'atto e il modo dell'*habitus*. In questo passo Tommaso di Sutton impiega quasi la stessa espressione impiegata nel quarto *Quodlibet* da Ruggero Marston. La divergenza in merito alle opinioni sul *verbum* è più legata alla terminologia che alle dottrine. Anche Sutton come Marston sottintende implicitamente un accordo in merito alle dottrine. Tuttavia, Marston impiega questa tecnica in modo più polemico dal momento che è il francescano ad attaccare l'Aquinate. Qui, invece, sembra che la tecnica serva maggiormente per mostrare come le accuse verso il Dottore angelico siano infondate dal momento che cambierebbe solo la terminologia ma la sostanza sarebbe la medesima. È interessante che Sutton impieghi quasi la stessa espressione impiegata da Marston in una *quaestio* in cui sta trattando lo stesso argomento affrontato dal francescano⁵⁰⁹. I due autori provengono dal medesimo ambiente quindi non è improbabile che Sutton conoscesse le tesi di Marston e magari avesse avuto modo di conoscere questo *Quodlibet*.

Sutton a questo punto richiama anche l'opinione di Aristotele mostrando come anch'egli talvolta non abbia considerato la modica differenza tra *verbum* e l'operazione dell'intelletto e addirittura talvolta tra *verbum vocis* e l'operazione⁵¹⁰. Egli approfondisce la nozione stessa di *verbum* spiegando come il *verbum* sia la *similitudo* della cosa che è inclusa nell'atto conoscitivo dal momento che qualsiasi operazione include in se qualche forma, e che il *verbum* è una forma⁵¹¹.

Il domenicano inglese conclude il *respondeo* mostrando come la differenza tra il *verbum* e la sua operazione produttiva, pur essendo molto piccola, comporta delle conseguenze ben precise. Egli afferma:

Patet igitur quod modica differentia est inter verbum et operationem intellectus; tamen tanta est, quae sufficit ad hoc, quod non vere praedicetur

509 Marston dice: *controversia verbi quae est verborum tantum et non rei*, mentre Sutton dice: *controversia magis in verbis quam in sentiis*.

510 Thomas von Sutton, *Quodlibeta*, quodl. 1, q. 17, 120.

511 Thomas von Sutton, *Quodlibeta*, quodl. 1, q. 17, 121: «Quaelibet operatio includit in se aliquam formam, sicut calefactio includit calorem. Forma autem, quam includit percussio aeris respirati, est ipsa vox, sicut forma, quam includit in se calefactio, est calor. Et isto modo verbum mentis est forma, quae est similitudo rei, quam includit actus intelligendi».

unum de altero, et haec talis diversitas potest esse aliquando propter solam diversitatem in modo significandi, sicut est de homine et humanitate, et sic est in proposito. Et ideo propter istam modicam differentiam verius dicendum est quod verbum non sit operatio intelligendi, quam quod sit et quod sit formatum per operationem intelligendi et terminus eius.⁵¹²

La differenza è modica ma sufficiente per impedire la predicazione reciproca, ciò vale anche se questa differenza è legata solo al *modus significandi* dei due termini, come avviene nel caso delle parole (e dei concetti) di uomo e umanità. E perciò a causa di questa piccola differenza si deve comunque concludere che il *verbum* non è l'operazione dell'intelletto ma è ciò che è prodotto per mezzo di tale operazione e ne costituisce il termine. Nel rispondere all'obiezione, Sutton fa un'osservazione interessante, diretta verso i critici dell'Aquinate. Ribadendo che il *modus significandi* che conviene all'atto intellettuale non conviene al *verbum*, egli nota:

Et propter hoc, quamvis dicatur quod intellectus intelligit intellectione, non tamen bene dicitur quod intelligit verbum, quia verbum est terminus intellectionis. Et cum dicitur «intelligit verbo», denotatur quod verbum sit principium intellectionis, quia ablativus non significans per modum operationis significat in ratione principii.⁵¹³

Sebbene sia accettabile affermare che l'intelletto conosce con l'intellezione, tuttavia non è corretto affermare che nella conoscenza si conosce il verbo, poiché il verbo è il termine del processo conoscitivo. Quando viene affermato che l'intelletto conosce il verbo, infatti, si intende che esso sia principio dell'atto. Sutton sembra quasi fare riferimento alla critica di Marston e in generale dei francescani. Marston nel *Quodlibet* quarto afferma esplicitamente che nella concezione di Tommaso d'Aquino il *verbum* è principio e non termine dell'atto dell'intelletto che produce il verbo completo e perfetto. Sembra che il domenicano abbia presente la *quaestio* in cui Marston critica il *verbum* dell'Aquinate e risponda colpo su colpo alle critiche.

Sutton, in generale, presenta una soluzione ingegnosa per salvaguardare da un lato le

⁵¹² *Ibid.*

⁵¹³ Thomas von Sutton, *Quodlibeta*, quodl. 1, q. 17, 122-123.

tesi del maestro e dall'altro per rispondere ed adattare la dottrina alle critiche mosse dai francescani. Per questo la teoria presentata da Sutton è diversa sia sotto l'aspetto terminologico sia sotto l'aspetto contenutistico rispetto alle tesi autentiche di Tommaso. Ciò serve tuttavia a mitigare le critiche dei francescani soprattutto in ambiente inglese dove aumentavano in asprezza rispetto a Parigi.

6. Il *De natura verbi intellectus*

Il *De natura verbi intellectus* risulta inserito nei cataloghi delle opere di Tommaso, anche se ad oggi gli studiosi sono concordi nel ritenere quest'operetta apocrifia. Mandonnet⁵¹⁴ colloca il *De natura verbi intellectus* tra le opere apocrife, quindi ritiene che l'opuscolo non sia stato redatto da Tommaso. Grabmann⁵¹⁵, invece, attraverso il riferimento ad una serie di Cataloghi, lo considera autentico. Ma nel testo di Grabmann c'è una particolarità: mentre nella catalogazione delle opere dell'Aquinate lo studioso nota che il *De differentia verbi* è chiamato anche *De verbo*⁵¹⁶, nell'elenco degli opuscoli, invece, è il *De natura verbi intellectus* ad essere chiamato *De verbo*⁵¹⁷. Gilson considera il *De natura verbi intellectus* come un'opera autentica dell'Aquinate, dal momento che lo cita e lo utilizza⁵¹⁸. Rosmini cita anche il *De natura verbi intellectus*, nello stesso luogo in cui si riferisce al *De differentia verbi*, ciò implica che egli consideri entrambi gli opuscoli autentici, in quanto li cita come pensiero dell'Aquinate⁵¹⁹. Torrell⁵²⁰ colloca l'opuscolo all'interno dell'ampia classe delle opere inautentiche o di dubbia autenticità, mentre Weisheipl propone delle considerazioni più specifiche. Egli inserisce il *De natura verbi intellectus* in un gruppo di sette opuscoli la cui autenticità è ancora dibattuta, perché in certi cataloghi si trovano (Tolomeo da Lucca, Bernardo Gui, la *Tabula* di Stams), mentre in altri non vengono presi in considerazione (Bartolomeo da Capua, Nicola Trevet e i due cataloghi praguesi)⁵²¹. Weisheipl inoltre fa presente che l'appartenenza ad una tradizione di cataloghi o all'altra

514 Mandonnet e Destrez, *Bibliographie Thomiste*, XIX e XXI.

515 Grabmann, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*, Münster 1931, 239.

516 Grabmann, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*, 292.

517 Grabmann, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*, 239.

518 É. Gilson, *Le Thomisme: introduction à la philosophie de Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1965, 289-290.

519 A. Rosmini, *Nuovo saggio sulle idee*, Città Nuova Editrice 2004, 111.

520 Torrell, *Tommaso d'Aquino, l'uomo e il teologo*, 402.

521 Weisheipl, *Frère Thomas d'Aquin, sa vie, sa pensée, ses œuvres*, 433.

ha spesso condizionato gli studiosi nella determinazione dell'autenticità o meno. Mandonnet, per esempio, considerò questo gruppo di opuscoli non autentici perché egli riteneva che il Catalogo ufficiale delle opere di Tommaso fosse quello di Bartolomeo da Capua il quale a sua volta considerava il *De natura verbi intellectus* come non autentico. Grabmann e Rossi, invece, che non considerano il catalogo di Bartolomeo quello privilegiato, ritengono che l'opuscolo sia autentico. L'opinione di Weisheipl, comunque, è che vi siano fondati motivi per ritenere che i sette opuscoli, e quindi anche il *De natura verbi intellectus*, sia non autentico. L'opuscolo è spesso attribuito a Tommaso di Sutton. La datazione risente inevitabilmente dalla considerazione dell'autenticità o meno dell'opuscolo. Per Mandonnet che riteneva l'opera spuria, esso è stato redatto da Tommaso di Sutton tra il 1280 e il 1290, mentre per John Arthos l'opuscolo sarebbe stato scritto uno o due anni dopo la morte dell'Aquinate. Pur non potendo accettare in maniera certa l'attribuzione a Tommaso di Sutton, tuttavia, è probabile che il testo risalga al periodo indicato da Mandonnet. Le ragioni che si possono addurre per ritenere ciò tuttavia sono date esclusivamente dalla lettura del testo e non da un esame approfondito del materiale manoscritto. Antonio Rossi, in una raccolta⁵²² di opuscoli di vari autori medievali, ha proposto anche una traduzione del *De natura verbi intellectus*, che tuttavia risulta molto datata mentre nel suo recente studio John Arthos ne fornisce una traduzione inglese.

a) *Il De natura verbi intellectus: la traduzione*

Sulla natura del *verbum* dell'intelletto

[269] Poiché intorno alla natura del *verbum*⁵²³ dell'intelletto, senza il quale l'immagine della Trinità non viene espressa nell'uomo, molteplici difficoltà ed eccessive prolissità avvolgono la mente, è nostra intenzione esporre la sua natura per sommi capi e allo stesso tempo mostrare le difficoltà che lo riguardano.

522 Antonio Rossi, *Opuscoli filosofici scelti*, Le Monnier, Firenze 1864, 453-472.

523 Si è scelto di non tradurre il termine '*verbum*', ma di mantenerlo nell'originale latino, per non correre il rischio di perderne la specificità. Traducendo il termine, infatti, si potrebbe perdere l'idea che il *verbum*, non è semplicemente la parola, ma è la parola interiore, cioè un concetto specifico proprio della filosofia di Tommaso d'Aquino. Oltre al termine *verbum* si è scelto di mantenere nell'originale latino anche altre espressioni per così dire tecniche, come *similitudo*.

Capitolo I

Che cos'è il verbum

[270] Per prima cosa si deve sapere che il *verbum* nella sua natura ha una relazione più stretta con la cosa detta per mezzo della parola, che con colui che parla, benché il *verbum* si trovi nel parlante come *in subiecto*. Infatti, ciascuna cosa assume la propria natura da ciò da cui riceve la forma e da ciò da cui assume il nome, poiché la forma costituisce per intero la natura della cosa. Ma il *verbum* riceve la forma dalla cosa detta e non da colui che parla, fatta eccezione nel caso in cui il soggetto parli di se stesso: per tale motivo il *verbum* della pietra si distingue dal *verbum* dell'asino a causa della forma; anche un *verbum* detto da soggetti diversi riguardo alla medesima cosa è identico per la forma. E la ragione di ciò è che qualunque effetto si accorda con il principio in base al quale l'agente agisce piuttosto che con l'agente stesso, il quale è assimilato soltanto in base alla *ratio* dello stesso principio. Infatti, questa [scilicet. *ratio principii*] è ciò che è trasmesso all'effetto attraverso l'azione dell'agente. [271] Ma l'immagine della cosa detta è il principio per mezzo del quale è prodotto il *verbum* della cosa, [e tale immagine] si ritrova anche nel *verbum*, quando il parlante la comunica a se stesso; per tale motivo lo stesso *verbum* è chiamato talvolta immagine della cosa, talvolta invece *verbum* della cosa, e questo dovunque quella immagine sia rappresentata, o nella parte immaginativa (così secondo Agostino l'immagine fantastica di Cartagine diventa il *verbum* di Cartagine⁵²⁴) oppure nel nostro intelletto, dove si ritrova la perfetta natura del *verbum*, che si riferisce all'immagine. Infatti, nei *verba* che sono prodotti nella facoltà immaginativa, non è espressa la natura del *verbum*. Infatti, uno è il luogo in cui l'immagine è formata, un altro è il luogo in cui essa si conclude. Infatti, essa è formata dal senso, e si conclude nella stessa fantasia, in quanto la fantasia, è il moto prodotto dal senso secondo l'atto, in base a quanto afferma il filosofo nel terzo libro del *De Anima*⁵²⁵. Ma al di sopra dell'intelletto non c'è nulla in cui sia espresso qualcosa a partire dall'intelletto stesso, e perciò non vi è altro che esprima qualcosa di diverso da ciò in cui è espresso; così in Dio il Padre che esprime non è diverso da ciò che riceve il contenuto del dire. [272] Ma nel nostro intelletto c'è una mancanza, in quanto si deve distinguere

524 Agostino d'Ippona, *De Trinitate*, 8, 9, : «Et Chartaginem quidem cum eloqui volo, apud me ipsum quaero ut eloquar, et apud me ipsum invenio phantasiam Chartaginis».

525 Aristotele, *De anima*, III, 3 428 b 10-17.

tra ciò che esprime e lo stesso *verbum* espresso; in Dio questa distinzione non si trova, e perciò il *verbum* di Dio è Dio, mentre il nostro intelletto non è il suo *verbum*, e nemmeno il suo dire, che è la causa prossima del *verbum*. Infatti, il nostro *verbum* nasce dalla conoscenza di una certa disposizione presente nella nostra memoria, che in questo luogo non è nient'altro che la stessa capacità di ricezione della nostra anima, nella quale, secondo Agostino⁵²⁶, il *verbum* è conservato, anche quando non conosce se stesso, ma conosce altre cose che acquisisce dall'esterno. [273] Perciò il primo processo nella generazione del *verbum* si ha quando l'intelletto riceve dalla memoria ciò che è offerto da essa, non privandola [di ciò] come se in essa non rimanesse nulla, ma assumendo in sé l'immagine di una disposizione. Questa immagine è simile a quella che si trova nella memoria e per questa ragione talvolta ciò che è ricevuto dall'intelletto è chiamato *verbum* della memoria. Ma fin qui l'intelletto non possiede ancora la perfetta natura del *verbum*; tuttavia l'intelletto potrebbe acquisirla, se ricevesse soltanto ciò che si esprime dalla memoria. Ma poiché la memoria non alcuna capacità di produrre un atto proprio, ma al posto dell'atto si mantiene libera come pronta ad accogliere qualcosa di diverso da sé. L'intelletto invece coglie quelle cose nella sua luce e pertanto non ha ancora la perfetta natura del *verbum*. [274] Nelle persone divine, il padre a cui corrisponde la memoria in ragione dell'ordine o dell'origine, genera compiutamente, poiché il padre non solo conserva ciò che ha, come fa la memoria presso di noi, ma poiché è il sostrato completo a cui appartiene l'agire, per questo genera il figlio. Infatti, nella generazione divina non è presupposto qualcosa come se lo ricevesse dal padre e qualcos'altro come se fosse stato ricevuto, mentre presso di noi l'intelletto riceve dalla memoria ed è presupposto alla generazione. In verità, in questo tipo di generazione, il figlio è generato dal padre, come se in noi tutto il nostro intelletto derivasse dalla nostra memoria e non da questa o quella immagine. [275] Poiché, dunque, l'intelletto informato dalla specie è determinato ad agire e poiché il termine di qualunque azione è il suo oggetto, l'intelletto allora si sforza di agire riguardo ad un oggetto, ma il suo oggetto è una certa *quidditas* di cui esso è informato per mezzo di una specie, che non è il principio dell'operazione o dell'azione se non in considerazione di ciò di cui è specie.

526 Agostino, *De libero arbitrio*, II, c. 19: «Nam et memoria non solum caetera omnia, quae meminimus comprehendit; sed etiam quod non obliviscimur nos habere memoriam, ipsa se memoria quodammodo tenet in nobis, quae non solum aliorum, sed etiam sui meminit, vel potius nos et caetera et ipsam per ipsam meminimus».

D'altra parte, l'oggetto non è presente nell'anima informata da quella specie, poiché l'oggetto, data la sua natura, si trova al di fuori dell'anima, mentre l'azione dell'anima non avviene da fuori, poiché conoscere è un moto verso l'anima, sia dalla natura alla specie che conduce ad un'essenza di tal genere, sia dalla natura all'intelletto, la cui azione non è esterna. La prima azione dell'intelletto è la formazione del suo oggetto per mezzo della specie, con la formazione del quale esso conosce; tuttavia egli stesso forma e nello stesso tempo è formato e nello stesso tempo conosce, visto che questi non sono moti dalla potenza all'atto, in quanto l'intelletto è già reso in atto per mezzo della specie, ma è il procedere perfetto da un atto in un atto, dove non sono richiesti altri tipi di moto. E poiché, come è stato detto, un oggetto di questo genere è formato nell'anima stessa e non al di fuori di essa, per questo motivo si troverà nell'anima come *in subiecto*; infatti, è l'immagine della cosa esterna. Ciò che si trova nell'anima come *in subiecto* è prodotto in essa come un abito. L'abito è nella sua perfetta natura quando è congiunto con l'atto: infatti in ciò la natura si perfeziona. Si perfeziona anche l'intelletto per mezzo della sua luce naturale, utilizzando la specie intellegibile in cui e sotto cui è conosciuto. Infatti, la medesima luce che l'intelletto assume con la specie dall'agente, si diffonde per mezzo dell'azione dell'intelletto possibile informato da tale specie, quando è formato l'oggetto, e [questa luce] persiste con l'oggetto formato, e questo [oggetto], infine, ha la perfetta natura del *verbum*, poiché in ciò è conosciuta la *quidditas* della cosa. Come nel principio dell'azione l'intelletto e la specie non sono due cose distinte, ma l'intelletto e la specie illuminata sono una medesima cosa, così alla fine rimane una cosa sola, ovvero la *similitudo* perfetta, prodotta ed espressa dall'intelletto e ciò che è espresso è il *verbum*, e tutto è espressivo della cosa detta e tutto è ciò in cui la cosa è espressa. E questo è il principale oggetto conosciuto, poiché una cosa non è conosciuta se non in questo. Infatti è come se fosse uno specchio in cui una cosa è vista, ma senza eccedere oltre ciò che è visto in esso. Infatti, accade che per mezzo di un'operazione naturale si veda la cosa e, dato che la natura non fa nulla di superfluo e pertanto lo specchio non eccede oltre quello che in esso è visto. [276] Di conseguenza il *verbum cordis* è il prodotto più alto che l'intelletto può elaborare in se stesso. Infatti, visto che il *verbum* si trova in ciò in cui la *quidditas* della cosa viene ricevuta, e poiché per di più esso stesso è la *similitudo* della *quidditas*, con esso si conclude il conoscere. In tal modo l'intelletto

ottiene la natura dell'oggetto conosciuto. Quando in verità è espresso dall'intelletto ad esso si congiunge il parlare e così proprio quel *verbum* è il compimento dell'azione dell'intelletto, il quale forma l'oggetto, e il suo proferimento. Ma in questo si riscontra una certa differenza: infatti, ciò che è conosciuto, può trovarsi nell'intelletto e permanere nell'intelletto anche se l'intelletto non è in atto; quello che è detto, invece, può essere detto, ma non può rimanere detto, se non quando è detto in atto. Quindi nell'intelletto può rimanere la forma dell'oggetto in maniera abituale. Infatti, pronuncio ciò che è stato formato, ma questo non rimane in ciò in cui è stato formato, senza la luce in cui qualcosa viene conosciuto in atto. Da ciò risulta che il *verbum* non esiste senza il conoscere in atto, anche ammettendo che lo stesso intelletto semplice possa rimanere in abito. Si dice che l'abito non è tanto la stessa potenza di ricordare che precede l'intelletto, per lo più l'intelletto stesso è destinato a conservare il suo oggetto a causa però della natura della memoria, che è anteriore. Infatti ogni cosa anteriore è contenuta in ciò che è posteriore ad essa e perciò la stessa perfezione dell'oggetto è posseduta nel medesimo abito dell'intelletto, come è stato detto, e qui è posta la perfezione del *verbum* superiore. [277] Da ciò è chiaro in che modo presso di noi [il *verbum*] si allontani dalla rappresentazione del figlio nelle persone divine; poiché la nostra stessa conoscenza non è stata tratta dalla nostra memoria, dalla quale tuttavia deriva il principio e la ragione dell'agire. Che, se fosse stata totalmente tratta dalla memoria, questa conoscenza sarebbe il *verbum* della memoria: quindi non parlerebbe di se stessa, né esprimerebbe se non quello che è dettato ed espresso dalla sua memoria, poiché altrimenti direbbe ed esprimerebbe se stesso in maniera falsa. Così il *verbum* nelle persone divine non si riferisce a se stesso che si sta generando o esprimendo, ma si riferisce a se stesso generato ed espresso. D'altra parte è evidente per quale ragione il *verbum*, propriamente parlando, è detto personalmente. Infatti il nostro *verbum* è sempre in continuo divenire, poiché sempre il suo essere perfetto è in divenire, ma questo non è imperfetto, come se il tutto non esistesse nello stesso tempo, così accade per le altre cose che sono in divenire, che sempre anch'esse sono imperfette. Al contrario il *verbum* nel suo principio è perfetto, poiché il concetto è formato perfettamente, e ciononostante il suo essere perfetto è conservato nello stesso modo in cui è stato generato. Infatti, la formazione del *verbum* non passa a ciò che è formato, ma ogni volta che è conosciuto in atto il *verbum*

è formato continuamente, poiché è sempre come in divenire e come in uscita da qualcosa, cioè da colui che parla. E questo concorda con i processi delle persone. La conoscenza, quando è senza mutamento, è qualcosa di essenziale nelle persone divine; invece il parlare nel senso di formare un *verbum*, va inteso in modo personale.

Capitolo II

In che modo il verbum è generato

[278] Ora resta da vedere, se il *verbum* è generato per un atto riflessivo dell'intelletto o per un atto diretto. Per rendere evidente ciò si deve tenere presente che il *verbum*, poichè esprime la cosa che è conosciuta, non è riflesso, né è riflessa l'azione con la quale il *verbum* viene formato, poichè esso esprime la *quidditas* della cosa che viene conosciuta; se così non fosse ogni conoscere sarebbe riflesso poichè, quando è conosciuto in atto qualcosa, sempre si genera un *verbum*. Da ciò è evidente che l'intelletto può esercitare una azione diretta all'interno di se stesso e questa è sempre una sua propria azione, che è rivolta ad un oggetto prodotto in se stesso e da se stesso. Dall'attività dell'intelletto e dalla specie, che costituisce il principio della sua azione, si forma una sola realtà e a questa spetta propriamente l'azione, quindi questa specie è la prima con cui si agisce, ma non la prima in vista della quale si agisce. Infatti il nostro intelletto, quando vede questa specie come un modello simile a sé, non elabora qualcosa come il *verbum* di essa. In tal modo, infatti, non si formerebbe una sola cosa dall'intelletto e dalla specie, poiché l'intelletto non comprende se non quando diventa tutt'uno con la specie, ma l'intelletto formatosi nella stessa specie, esso agisce come per mezzo di qualcosa di proprio, senza tuttavia oltrepassarla. La specie, poi, così ricevuta conduce sempre all'oggetto primario. Quindi è evidente che lo stesso *verbum* dell'intelletto è perfezionato per mezzo di un atto diretto, tuttavia, poiché non trasmette a qualche altra facoltà le sue elaborazioni, come invece fa il senso, segue che esso può rivolgersi ai suoi atti quando vuole, cosa che il senso non può fare. Infatti, l'intelletto non si serve di un mezzo corporeo, che non potrebbe percepire ciò che avviene in esso, ma poiché, dunque, colui che agisce è uno solo ed anche la specie stessa è resa intenzionalmente uno nel partecipare alla vita dell'intelletto, esso è in grado di percepire il suo atto quando vuole, in maniera completa, cosa che non può fare il senso. Infatti,

l'anima non ha bisogno della propria specie per conoscere se stessa, ma ha bisogno della specie per conoscere [le realtà diverse da sé], per conoscersi ha già quanto le serve, ma non ha in sé quello che serve per conoscere [le altre realtà]. Secondo il filosofo⁵²⁷, l'intelletto conosce se stesso come conosce le altre cose: ciò avviene per mezzo della specie, poiché le altre cose così vengono conosciute. D'altra parte, il senso ha bisogno di un organo specifico per operare, l'organo inoltre non torna su di sé, quindi non c'è riflessione nel senso. [279] Si deve quindi ritenere che la generazione del *verbum* sembri vicinissima alla conoscenza riflessiva, per cui molti l'hanno ritenuta riflessiva. Quando l'anima informata dalla specie forma il *verbum* in se stessa, non forma tale *verbum* in qualche parte di sé non informata mediante la specie, come se esistesse qualcosa di sé che si estende lontano da sé senza essere informato dalla prima specie, affinché in esso si formi un primo *verbum* e affinché questo stesso venisse informato con il *verbum* formato in esso: così infatti sembrerebbe estendersi come in linea retta, e così il *verbum* si formerebbe per mezzo dell'atto diretto. Ma una volta che si è formata in sé la prima specie, per il solo fatto che si è formata, e non in qualcos'altro privo di sé, si produce in atto il *verbum*. Quindi questa generazione risulta essere molto simile ad una riflessione. [280] Ma si deve sapere che la riflessione si realizza tornando sopra la stessa cosa, ma in questo caso non si realizza il ritorno sopra una specie, né sopra l'intelletto formato per mezzo della specie, poiché essi non sono compresi quando si forma il *verbum*; allora la produzione del *verbum* non avviene per mezzo di un atto riflessivo. Infatti per mezzo dell'atto dell'intelletto non è generato né lo stesso *verbum*, né la sua *similitudo*, e neanche la *similitudo* di quella specie con cui l'intelletto è informato, come se il *verbum* esprimesse tale *similitudo*, ma è generata una *similitudo* della cosa. Infatti, viene generata la *similitudo* di ciò che è conosciuto nella sua somiglianza. Tuttavia lo stesso *verbum* è immagine di quella specie e della cosa a partire dalla quale è stato prodotto ed è molto somigliante ad essa. In verità, la *similitudo* della cosa deriva da ciò da cui è formata, e come se fosse un suo modello. Per questo non è necessario esaminare ciò che si forma prima della cosa e poi formare per essa il *verbum* o la sua stessa immagine in sé poiché possedere la specie della cosa presso di sé equivale a guardare il suo esemplare. Infatti, gli artigiani osservando i modelli delle

527 Aristotele, *De Anima*, III 4, 430a 2-4.

cose, non acquisiscono nient'altro se non le stesse specie dei modelli. Ma questa specie che l'intelletto possiede, gli giunge dalla cosa che, non l'intelletto, ma il senso, ha considerato. E poiché è l'immagine della cosa, è il principio della generazione della cosa stessa. Quindi, nell'intelletto la generazione può avvenire per mezzo di un procedimento diretto sebbene nulla di lui venga generato. Ora dalla stessa specie passa direttamente nello stesso *verbum*, in quanto non viene compreso il suo soggetto, ma la cosa di cui si ha la prima similitudo. Anche il *verbum* è tanto più vicino a quella similitudo, quanto più perfettamente è generato. Perciò il *verbum* di chi conosce è vicino al principio conosciuto dal quale anche il *verbum* diventa una cosa sola con la specie; tuttavia il soggetto non può essere informato in uno stesso momento da diversi accidenti della sua specie, perché è impossibile che la medesima superficie sia informata nella stesso momento da due bianchezze. Questo, infatti, è impossibile, giacché ciascuno degli accidenti costituisce la *ratio* per cui qualcosa diviene. [281] Ma il *verbum* è ciò in cui qualcosa è conosciuto, così come la luce è ciò in cui qualcosa è visto, la specie, invece, è ciò attraverso la quale la conoscenza è portata a compimento, così come fa la *species* del colore nella visione esterna; e si direbbe molto simile se la luce fosse generata dalla specie del colore così come ivi il *verbum* è prodotto dalla specie, purtroppo le cose esteriori non sono adeguate alla rappresentazione delle cose interiori. E per questo motivo, benché ambedue, cioè la specie e il *verbum* generato dalla specie, siano accidenti poiché entrambi si trovano nell'anima come *in subiecto*, il *verbum* si trasforma di più nella *similitudo* della sostanza, che la *species* stessa. Infatti, poiché l'intelletto si sforza di pervenire alla *quidditas* della cosa, nella suddetta specie si trova intenzionalmente la perfezione della *quidditas* sostanziale, per mezzo della quale la *quidditas* si forma intenzionalmente nell'animo, così come nel calore si trova la perfezione della forma del fuoco per mezzo della quale si giunge alla generazione dalla forma sostanziale del fuoco, alla quale di per sé un accidente non giungerebbe. Pertanto, il *verbum*, che è l'esito finale che può essere prodotto internamente per mezzo della specie, si avvicina di più alla cosa rappresentata rispetto alla pura specie della cosa. [282] Allora, poiché la cosa intelligibile è conosciuta proprio a partire da ciò con cui l'intelletto è reso in atto mediante la sua specie, per natura viene prima il ricevere una forma che il conoscere, anche se ciò non avviene nel tempo. Perciò sembra che il

verbum, il quale viene dopo la specie della cosa, allo stesso modo venga dopo la sua conoscenza. Se così non fosse, l'intelletto per mezzo della specie della cosa si dirigerebbe verso la cosa stessa come verso se stesso, come la vista vede il colore che esiste al di fuori di sé, e allora formerebbe il *verbum* in sé riguardo alla cosa conosciuta precedentemente. Ma, ricevendo dalla cosa la specie per mezzo del senso, l'intelletto non è condotto per mezzo della specie alla cosa come si trova nella sua natura [intellettuale], ma [è condotto alla cosa] come si trova in se stessa, ed esso produce in sé l'oggetto che è stato conosciuto in se stesso. Ora, naturalmente l'oggetto viene prima dell'azione della potenza intorno all'oggetto, perciò il *verbum* che si trova dentro l'intelletto stesso, viene prima dello stesso conoscere che ha termine in esso. Infatti, ciò da cui la forma è ricevuta, cioè la cosa stessa, è diversa da ciò a cui l'azione dell'intelletto è finalizzata, cioè l'immagine della cosa costruita dall'intelletto. [283] Da quanto detto è evidente in che modo sia stabilita la priorità di uno di questi rispetto all'altro. Infatti per natura l'intelletto viene informato dalla specie, la quale costituisce il primo elemento sufficiente per conoscere, prima che il *verbum* sia generato. Perciò nel suo fondamento il conoscere viene prima del *verbum*, e il *verbum* è il termine dell'azione dell'intelletto. Ma poiché l'oggetto non è posseduto se non nel *verbum*, come è stato detto, allora esso viene prima di qualsiasi azione che termina in esso, perciò il *verbum* viene prima del conoscere. E tutto questo avviene, perché l'azione dell'intelletto non è finalizzata alla cosa esterna, dalla quale acquisisce la specie come è in sé. Infatti se la specie fosse stata destinata a condurre l'intelletto alla cosa come si trova in essa, allo stesso modo in cui la specie del colore conduce al colore, allora il *verbum* precederebbe il conoscere sotto ogni aspetto. Quindi è evidente che il *verbum* non è ciò che segue l'intelletto immediatamente dopo il ragionamento dell'intelletto. Infatti se così fosse il *verbum* precederebbe l'atto dell'intelletto, che consiste nel conoscere; ma il *verbum* segue immediatamente l'intelletto in atto per mezzo della specie, dalla quale il *verbum* deriva come atto dall'atto, e non come atto dalla potenza. Quindi il *verbum* è posteriore all'atto del conoscere da parte dell'intelletto; e così il *verbum* segue il conoscere non in se stesso ma nel suo principio, come è stato detto. In verità, se l'intelletto ricevesse la specie dal *verbum* prima di conoscere il *verbum* stesso, e la cosa nel *verbum*, sarebbe impossibile conoscere per mezzo di esso, o formare il *verbum* per

mezzo del suo principio, così come è impossibile che l'intelletto produca la cosa esterna dalla quale estrae la specie. [284] Dalle cose dette è facile capire perché l'intelletto non parla di se stesso quando forma il *verbum* secondo la cosa. Infatti, l'anima è stata come tramutata nella cosa esterna per mezzo della specie mediante la quale fa tutto ciò che fa; per cui quando da essa [*scilicet*. la specie] l'intelletto è informato in atto, produce il *verbum*, nel quale nomina quella cosa di cui ha la specie, e non nomina se stesso. Quando, invece, si sforza di conoscere se stesso, poiché non è conoscibile se non così come lo sono le altre cose per mezzo delle loro specie, poiché non ha bisogno della specie per conoscere (infatti può farlo da solo), non ha in se stesso, proprio in quanto soggetto che conosce, la specie con la quale formare il *verbum* di se stesso, ma riceve da sé la specie intellegibile, non la propria, ma della cosa per mezzo della quale necessariamente è informato per conoscere, come è stato detto. Quando allora è informato da quella specie, subito conosce se stesso; questo avviene per riflessione, poiché quella specie è ricevuta dalla cosa prima che essa sia informata e conosciuta da sé. E non è neppure necessario prima formare il *verbum* che conoscere, ma nel momento stesso in cui conosce, forma il suo *verbum*. Perciò è necessario, quando conosce se stesso, che il conoscere precede il *verbum* non secondo il tempo, ma secondo la natura. Infatti quando conosce se stesso, non produce l'oggetto intero, ma qualcosa intorno ad esso. Infatti assume se stesso, e questo è il suo *verbum*, quando conosce se stesso. Ciò da cui è ricevuta la *species* non è una cosa diversa da ciò a cui è rivolta e finalizzata, ma è la cosa stessa. Ma poiché questa è la specie della cosa, e non è prodotta dalla pura essenza, il *verbum* formato dall'anima per mezzo della specie della cosa non è il semplice *verbum* dell'anima, ma della cosa detta. In verità, se l'anima apprendesse se stessa privata di ogni cosa, e producesse in sé una sua immagine, questo suo *verbum* sarebbe semplice, non avendo aggiunto nulla di estraneo. Tale è il *verbum* di Dio, che è lo stesso *verbum* che ha la stessa natura del padre che lo pronuncia. In tal modo, tuttavia, il *verbum* dell'anima che parla di se stessa sarebbe un accidente, e poiché sarebbe un accidente di se stessa, fatto da se stessa e per se stessa, e di conseguenza sarebbe di natura diversa da quella dell'anima: essa infatti non può fare da sostanza. D'altra parte Dio non ha nessuna diversità nella sua natura; perciò Dio è il suo *verbum*, è vera perfezione e sostanza. [286] Inoltre, poiché Dio vede tutte le cose con

un unico sguardo, chiama tutte le cose con un solo *verbum*; invece noi abbiamo molti nomi⁵²⁸ per ovviare alla debolezza del nostro intelletto nel conoscere. E tra queste parole, alcune nascono da altre, così come il *verbum* delle conclusioni dai principi; ma alcuni nomi in verità non nascono da altri, ad esempio nelle cose che non hanno relazioni reciproche, come è chiaro per la pietra e il legno. Alcune cose si presentano subito a colui che conosce, altre no; alcune cose dopo un lungo percorso razionale, altre dopo uno breve. Perciò tra le nostre parole alcune raggiungono una conoscenza maggiore, altre una conoscenza minore, alcune vengono formate più velocemente altre più lentamente. E ciò che è stato detto riguardo al *verbum* sia sufficiente.

b) Analisi del Trattato

Il *De natura verbi intellectus* è un'opera piuttosto breve formata da due capitoli; il primo capitolo, dal titolo *Quid sit verbum*, si interroga in generale sulla natura del *verbum mentis*, senza tralasciare un accenno alla questione teologica della duplice accezione del termine *verbum* in Dio. Il secondo capitolo, più ampio del primo, si occupa del tema della riflessione. L'autore dell'opuscolo, infatti, si chiede se il *verbum* venga prodotto per mezzo di un atto di riflessione o per mezzo di un atto diretto dell'intelletto.

L'intento generale del trattatello è quello di chiarire alcuni dubbi ed illustrare i caratteri del *verbum mentis*, poiché, come constata l'autore, in relazione a questa nozione ci sono molte difficoltà e molte prolissità [269]. Il richiamo al tema della prolissità non può non far tornare alla mente le affermazioni di Marston e di Sutton: il francescano riteneva che il dibattito intorno al *verbum* fosse di parole più che di fatti, mentre Sutton, che sembra quasi riprendere Marston, affermava che la divergenza fosse *magis verbis quam sententiis*.

Affermare che intorno a questo tema ci sono molte prolissità, significa ritenere che sono state spese molte parole e che c'è stata una discussione che però non ha portato a dei risultati degni di nota. Non è improbabile che l'autore dell'operetta si riferisse proprio le discussioni, prima fra tutte quella di Marston, tra francescani e domenicani in merito alla nozione di *verbum*.

⁵²⁸ In questo passaggio sarebbe corretto rendere *verba* con nomi, perché è quanto intende l'autore dell'opuscolo.

Il primo capitolo del *De natura verbi intellectus* si apre con un'indicazione generale in merito alla relazione tra soggetto pensante, *verbum* e cosa conosciuta. L'autore dell'opuscolo, infatti, spiega come la relazione fra *verbum* e cosa conosciuta sia più stretta rispetto a quella tra *verbum* e soggetto che lo produce [270]. Questo perché, pur trovandosi nel soggetto, il verbo è prodotto a partire dalla forma della cosa. L'immagine della cosa, infatti, è il principio per mezzo del quale si produce il *verbum*, anzi nel *verbum* si ritrova proprio la forma della cosa: per questo – spiega l'autore – il *verbum* è detto *similitudo rei* o *verbum rei*. E tale nome è attribuito sia alle immagini prodotte dalla facoltà immaginativa sia alle immagini prodotte dall'intelletto, dal momento che Agostino ritiene che quando si possiede l'immagine memorativa di Cartagine se ne possiede il *verbum* [271]. In effetti, nel passo citato nel *De natura verbi*, Agostino si riferisce ai ricordi e alle immagini sensibili che vengono prodotte dai sensi, che in un certo senso possono essere considerate *verbum* poiché con esse si possiede in un certo modo l'idea della cosa. Già fin dalle prime considerazioni emerge in maniera piuttosto rilevante il riferimento terminologico e teorico ad Agostino.

L'autore dell'opuscolo prosegue illustrando la differenza tra i *verba* prodotti nell'immaginativa e quelli prodotti nell'intelletto: nei primi non viene espressa la natura della cosa, ma come affermava lo stesso Agostino, essi sono immagini sensibili conservate nella memoria. A partire dalla differenza tra i *verba* dell'intelletto e quelli dell'immaginativa, l'autore dell'opuscolo propone una prima analogia tra l'intelletto umano e Dio con lo scopo di mostrare, in una sorta di procedimento negativo, il funzionamento di quello umano. Mentre, infatti, il Padre che dice il Verbo non è diverso dal contenuto espresso poiché è sempre Dio, nell'uomo c'è differenza tra l'intelletto che esprime e *verbum* prodotto. Per questo il *verbum* di Dio è Dio, mentre il *verbum* umano non è l'intelletto e nemmeno il dire [272].

Dopo questa considerazione l'autore dell'opuscolo passa a descrivere il modo in cui si produce il *verbum*. Il *verbum* secondo il domenicano si produce a partire da una disposizione presente nella memoria, dato che il momento iniziale di produzione del *verbum* avviene quando l'intelletto riceve quello che gli viene offerto dalla memoria [273]. Queste considerazioni riportano l'attenzione sul tema della memoria che, come si è visto, sembra essere un aspetto prerogativo della teoria francescana. L'ampio

riferimento al tema della memoria è indicativo anche per la datazione cronologica dell'opuscolo. Tommaso d'Aquino nella sua teoria del *verbum mentis*, fa rarissimamente riferimento alla memoria, mentre i suoi discepoli vi fanno riferimento ma non le conferiscono il ruolo essenziale che sembra svolgere qui. In quest'opuscolo la memoria svolge quel ruolo particolare che per Tommaso svolgevano i sensi esterni, ovvero di principio iniziale che dà l'avvio alla conoscenza intellettuale. È evidente dalla lettura dell'opuscolo che è stata compiuta un'elaborazione piuttosto rilevante della dottrina dell'Aquinate. Nelle *quaestio* di Marston e nel trattato di Olivi, e in generale per tutti quegli autori debitori del pensiero di Agostino, il tema della memoria è un tema essenziale.

I domenicani inseriscono il tema della memoria all'interno della teoria del *verbum mentis* di Tommaso per rispondere alle critiche francescane. Tuttavia, l'impiego di queste tesi intorno al ruolo della memoria vanno considerate nel contesto più ampio di una rielaborazione e revisione profonda della dottrina dell'Aquinate.

Dopo aver trattato il tema della memoria l'autore dell'opuscolo passa subito a riferirsi alla *species*, presentando una dottrina sicuramente più consona ai testi dell'Aquinate. Nell'esposizione del domenicano la memoria funge da punto di partenza del processo conoscitivo, poiché sembra fornire il materiale da cui l'intelletto ricava la specie che permette l'avvio del processo conoscitivo in senso stretto. L'autore dell'opuscolo afferma esplicitamente che ciò rappresenta il primo processo nella formazione del *verbum* [273]. Egli afferma che la specie informa l'intelletto e lo porta all'atto. L'intelletto ha come caratteri essenziali quelli di agire e di agire riguardo ad un oggetto, ma l'oggetto non si trova nell'anima bensì all'esterno. Perciò, la prima azione dell'intelletto consiste nella formazione del suo oggetto per mezzo della *species*, e per mezzo di tale formazione egli conosce. Questo processo di formazione dell'oggetto, che presumibilmente si dovrebbe concludere con la formazione del *verbum*, non è un processo dalla potenza all'atto ma è un procedere dall'atto all'atto [275].

L'autore dell'opuscolo spiega che l'intelletto si perfeziona per mezzo della sua luce naturale, attraverso la specie intellegibile. L'intelletto, infatti, riceve la specie illuminata dalla luce dell'intelletto agente e per mezzo di essa produce l'oggetto in cui permane la luce dell'intelletto e che dunque consiste nella perfetta natura della cosa. La perfetta

natura della cosa altro non è che la *quidditas* e dunque il *verbum*, che è la *similitudo* perfetta della cosa conosciuta. L'autore dell'opuscolo sembra riprendere i due aspetti che caratterizzavano il *verbum* di Tommaso, da un lato l'aspetto concettuale che si ritrova nell'uso del termine *similitudo*, dall'altro l'aspetto manifestativo che si caratterizza dal fatto che ciò che è espresso viene chiamato *verbum*. Nel *De natura verbi*, infatti, si afferma:

Come nel principio dell'azione l'intelletto e la specie non sono due cose distinte, ma l'intelletto e la specie illuminata sono una medesima cosa, così alla fine rimane una cosa sola, ovvero la similitudo perfetta, prodotta ed espressa dall'intelletto e ciò che è espresso è il *verbum*, e tutto è espressivo della cosa detta e tutto è ciò in cui la cosa è espressa [275].

Sembra si faccia riferimento proprio ai due aspetti che nella teoria di Tommaso caratterizzavano il *verbum mentis*. In questo passo, tuttavia, l'aspetto concettuale, ovvero la *similitudo* della cosa conosciuta si caratterizza ulteriormente come *verbum* solo nel momento in cui ne viene sottolineato l'aspetto espressivo. Sembra che la prospettiva di Tommaso sia stata leggermente modificata, poiché il *verbum* sembra essere espressione quasi esclusiva del carattere manifestativo. L'autore prosegue affermando che la *similitudo* perfetta, è l'*intellectum principale*, ovvero il principale e più importante oggetto conosciuto. Il *verbum*, infatti, rappresenta il prodotto più alto della conoscenza umana. Esso è come uno specchio in cui la cosa è vista, e viene vista senza eccedere da essa. La caratteristica fondamentale di questo specchio consiste nel fatto che esso riflette un'unica cosa e solo quella [276]. La riflette interamente, ma si limita a riflettere una sola cosa sia dal punto di vista quantitativo (non può rispecchiare più cose), sia dal punto di vista qualitativo (non può rispecchiare prima una cosa, e poi un'altra diversa dalla precedente). Questo significa perciò che ogni cosa ha il suo specchio, cioè che ogni *verbum* designa una sola realtà. Come è stato anticipato precedentemente, dunque, nel *De natura verbi intellectus* la metafora dello specchio viene impiegata in maniera esplicita. Inoltre, tale analogia viene ripresa polemicamente anche dai francescani, da Olivi oltre che da Marston, che criticano questo aspetto della teoria di Tommaso⁵²⁹.

⁵²⁹ Questo aspetto, a differenza di altri, potrebbe far proponere gli esperti ad anticipare la datazione di quest'operetta a subito dopo la morte dell'Aquinate. Non sembra improbabile, infatti, che proprio a

L'autore dell'opuscolo prosegue notando come il *verbum* sia il prodotto più alto che l'intelletto può elaborare in se stesso. Questo aspetto, del tutto in linea con il pensiero dell'Aquinate, potrebbe essere considerato una risposta implicita alle critiche di Marston, il quale inseriva la dottrina di Tommaso all'interno di una teoria della conoscenza fortemente agostiniana e identificava il *verbum* con il termine solo della prima operazione dell'intelletto. L'autore del *De natura verbi* prosegue riconoscendo che il *verbum* si identifica con la *similitudo* della *quidditas* e che con esso ha termine il conoscere, in modo tale che l'intelletto ottiene la natura dell'oggetto conosciuto. Il domenicano difensore di Tommaso riprende poi la distinzione tra l'aspetto concettuale e quello manifestativo affermando che il *verbum* è il compimento dell'azione dell'intelletto proprio perché parla dell'oggetto conosciuto. Ma mentre quello che è conosciuto può permanere nell'intelletto anche quando quest'ultimo non è in atto, ciò che è detto permane solo quando è detto in atto. Così il *verbum* non esiste senza il conoscere in atto. Si comprende ancora meglio ciò che si affermava precedentemente circa il leggero slittamento di significato che è occorso in quest'operetta rispetto alla teoria del *verbum* di Tommaso d'Aquino. Il concetto è *verbum* in quanto può essere manifestato. Con il nome '*verbum*' dunque l'attenzione si sposta sul carattere manifestativo del concetto. Sicuramente questo discepolo di Tommaso ha accolto i cambiamenti della teoria del *verbum* dell'Aquinate, in particolare l'elaborazione della *Summa Theologiae* e probabilmente le teorie presentate nelle opere successive dove Tommaso compie un avvicinamento significativo al pensiero di Agostino.

Il *verbum*, dunque, può essere conservato in abito grazie alle capacità naturali della memoria. Da ciò, nota il domenicano, si sviluppano le differenze tra la rappresentazione del Figlio nelle persone divine e del *verbum* presso l'intelletto umano [277]. La conoscenza umana, infatti, non è tratta interamente dalla memoria mentre ciò si verifica in Dio, poiché Dio possiede e conosce ogni cosa. Con il riferimento alla non autonomia dell'anima umana nella conoscenza, il domenicano fa inevitabilmente riferimento alla presenza di qualche elemento esterno. Emerge l'idea che il conoscere non sia possibile

partire dall'impiego esplicito dell'analogia con lo specchio, siano sorte le critiche dei francescani intorno a questo punto. Tuttavia il livello già avanzato di elaborazione della dottrina del *verbum mentis* di Tommaso, e l'acquisizione e l'impiego di dottrine fortememnte ispirate al pensiero agostiniano, fanno propendere per una datazione più tarda, che situa l'operetta dopo la critica di Marston e dopo le questioni quodlibetali di Sutton.

senza il riferimento alla realtà esterna, anche nel caso della conoscenza intellegibile. Anche se la prospettiva presentata da questo difensore di Tommaso sembra essere molto vicina al dettato agostiniano a causa del riferimento costante alla memoria, tuttavia, l'esigenza di riconoscere la non autonomia conoscitiva dell'anima rappresenta un aspetto proprio della prospettiva aristotelico-tomista. Il fatto che anche nella conoscenza intellettiva ci sia bisogno dei sensi rappresenta una delle caratteristiche peculiari e delle differenze essenziali tra la prospettiva conoscitiva di Tommaso e quella di Agostino.

Il primo capitolo del trattato si conclude con un riferimento al tema della duplice accezione del *verbum* in Dio. Il *verbum* propriamente parlando è detto personalmente dal momento che la conoscenza che per analogia esprime è una conoscenza in costante divenire. Il *verbum* umano, infatti, possiede il carattere fondamentale di essere in continuo divenire, ma ciò non lo rende imperfetto dal momento che fa parte dell'ordine delle cose a cui appartiene. Ogni volta che il *verbum* è conosciuto in atto, viene formato continuamente poiché sembra essere sempre in divenire e sembra fuoriuscire da colui che parla. La conoscenza, quando non subisce mutamento, è essenziale nelle persone divine, ma il parlare nel senso di produrre il *verbum* deve essere inteso in modo personale [277]. In relazione a questo tema si devono fare alcune considerazioni. In primo luogo, queste affermazioni sul costante divenire del *verbum mentis* saranno riprese da Gadamer e costituiranno l'aspetto essenziale della concezione del *verbum* come *medium*. Da questo genere di considerazioni, infatti, Gadamer ricava l'idea della costante perfettibilità del *verbum* e del progresso costante della conoscenza. In secondo luogo, è interessante il tipo di tesi che viene presentata dall'autore dell'opuscolo e l'argomentazione relativa alla tesi dell'accezione personale del termine *verbum*. Anche in questo passo sembra che il riferimento al *verbum* enfatizzi l'aspetto manifestativo della parola interiore, poiché l'autore dell'opuscolo si riferisce al nome *verbum* in quanto *verbum* proferito.

Il secondo capitolo dell'operetta, dal titolo *Quomodo generetur verbum*, si occupa di comprendere se il *verbum* venga prodotto per mezzo di un atto riflessivo dell'intelletto o per mezzo di un atto diretto. L'autore dell'opuscolo inizia a rispondere a questo quesito anticipando che il *verbum*, esprimendo la cosa conosciuta, non può essere riflesso, come non può essere riflessa l'azione con la quale il *verbum* viene formato [278].

È probabile che la risposta a questo quesito portasse a determinare in maniera complessiva la diversità dei due approcci francescano di ispirazione agostiniana e domenicano di ispirazione aristotelico-tomista. Tommaso non è chiaro sul tema della riflessività dell'atto produttivo del *verbum*, ma non ci sono molti passi in cui è possibile rintracciare questa sorta di ambiguità. La teoria francescana del *verbum* invece presuppone, a partire dalle linee generali della teoria della conoscenza intellettuale, una sorta di riflessione nella produzione del *verbum*, poiché ottiene il *verbum* a partire di un "rivolgimento" dell'anima su se stessa. Nella prospettiva aristotelica che fa da sfondo alla teoria di Tommaso, è essenziale per la conoscenza intellettuale il contatto con la specie intelligibile, e prima ancor con i sensi esterni, affinché venga avviato il processo conoscitivo. Perciò chiedendosi se il *verbum* sia prodotto per mezzo di un atto riflesso oppure diretto, l'autore intende presentare in maniera chiara la dottrina dell'Aquinate, illustrare questo punto oscuro della dottrina del maestro e distinguere in maniera opportuna la teoria dei domenicani da quella dei francescani.

Dopo questa prima considerazione l'autore dell'operetta passa ad illustrare ancora una volta il funzionamento del processo conoscitivo. L'intelletto, secondo l'autore, viene attivato e portato all'atto dalla specie, che perciò è principio dell'azione, tuttavia la specie non ha valore di per se stessa, ma per il fatto di essere il mezzo per giungere all'oggetto. Attraverso la specie, dunque, l'intelletto si attiva e per mezzo di essa coglie l'oggetto esterno. Dal contatto tra l'intelletto e l'oggetto si forma il *verbum*, che perciò non è prodotto da un atto riflessivo ma da un atto diretto. Tuttavia, il domenicano ricorda che l'intelletto a differenza del senso ha la possibilità di rivolgersi ai suoi atti, di tornarvi intenzionalmente, anche se di norma il *verbum* è prodotto per mezzo di un atto diretto. Tuttavia, deve essere tenuto presente – prosegue l'autore – che secondo Aristotele l'intelletto conosce se stesso come conosce le altre cose, per mezzo della specie e che a differenza del senso che ha un organo specifico per operare e che dunque non torna su di sé, l'intelletto non possiede nessun organo e dunque talvolta sembra come tornare su di sé. Sono queste le ragioni che hanno condotto molti, afferma l'autore del *De natura verbi*, a considerare la generazione del *verbum* vicinissima alla conoscenza riflessiva, ritenendola così riflessiva [279]. Dunque, se l'intelletto conosce se stesso per mezzo della *species*, significa che sembrerebbe necessario un ritorno

dell'intelletto su se stesso e quindi un atto riflessivo. La produzione del *verbum* sotto certi aspetti sembra molto simile alla riflessione e da tale somiglianza molti hanno ritenuto che la conoscenza fosse riflessa. È interessante notare come questa argomentazione sia simile a quella impiegata da Tommaso di Sutton nel suo *Quodlibet* per illustrare i motivi per cui alcuni hanno identificato il *verbum* con l'atto dell'intelletto. In quel caso c'era una *differentia modica* che alcuni non avevano saputo cogliere, in questo caso la generazione del *verbum* sembra *propinquissima* alla conoscenza riflessiva, così vicina che molti hanno identificato l'una con l'altra. Con questa argomentazione forse egli intende criticare i francescani che considerano il *verbum* prodotto per mezzo di una riflessione. Quando l'anima è informata dalla *species*, essa forma un *verbum* secondo un procedimento che sembra molto simile ad una riflessione.

L'autore dell'opuscolo spiega che la riflessione è una modalità conoscitiva che si realizza attraverso il ritorno dell'intelletto sopra la cosa stessa, ma nella produzione dell'intelletto non si realizza né un ritorno sulla specie né un ritorno sull'intelletto informato dalla specie, poiché essi non sono conosciuti quando si forma il *verbum* che si produce per mezzo del contatto dell'intelletto con l'oggetto esterno per mezzo della specie [280]. Infatti, ciò che si produce dall'atto dell'intelletto è una *similitudo* della cosa, che si produce a partire dalla *species* ma che è immagine della cosa. Quello che emerge in questo passo è che il *verbum* non sembra essere più identificato con la *similitudo* della cosa, ma sembra quasi un elemento prodotto a partire da tale *similitudo* ma diverso da essa. Ciò costituirebbe un'ulteriore prova del avvenuto slittamento di significato tra il *verbum* parola-concetto di Tommaso d'Aquino e il *verbum* solo come parola del *De natura verbi*. Infatti, l'autore dell'opuscolo precisa: «anche il *verbum* è tanto più vicino a quella *similitudo*, quanto più perfettamente è generato», intendo così che la *similitudo* non è il *verbum*, ma il *verbum* è qualcosa di successivo che viene costituito a partire dalla *similitudo* e che serve per parlare di essa.

Nel passo successivo, tuttavia, in corrispondenza al paragrafo 281, l'autore chiarisce il ruolo del *verbum* e la sua differenza rispetto alla *species*. Egli afferma che, a differenza della specie che costituisce il mezzo attraverso cui è portata a compimento la conoscenza, il *verbum* è ciò *in cui* qualcosa è conosciuto, ma il *verbum* più della *species* si trasforma nella *similitudo* della sostanza, dal momento che si avvicina di più

alla rappresentazione della *quidditas* della cosa. L'autore dell'opuscolo poi specifica che il *verbum* che si trova nell'intelletto viene prima del conoscere che ha termine in esso, dato che con il *verbum* si possiede nell'intelletto la natura dell'oggetto e dato che l'oggetto in generale viene prima dell'azione della potenza intorno all'oggetto.

L'autore sembra spiegare cosa significa che il *verbum* è il termine del processo conoscitivo. In effetti, il *verbum* è l'ultimo elemento prodotto dall'atto dell'intelletto, tuttavia la conoscenza si conclude con un lavoro dell'intelletto sul *verbum*, visto che il *verbum* è ciò in cui la cosa è conosciuta [282]. Quindi, da un lato il *verbum* segue il conoscere perché è prodotto dall'atto dell'intelletto, dall'altro esso viene prima poiché dopo la sua produzione l'intelletto coglie la cosa nel *verbum*. Ma il *verbum* che viene prodotto a partire dalla *species* non è prodotto come atto dalla potenza, ma come atto dall'atto. Con queste considerazioni, l'autore del *De natura verbi* sembra rispondere implicitamente alle accuse di rappresentazionalismo nei confronti della teoria della conoscenza di Tommaso. Egli specifica, infatti, che l'intelletto non conosce la specie, ma per mezzo della specie è portato direttamente a cogliere la cosa.

L'autore dell'operetta prosegue affermando che dalle varie cose dette è facile riconoscere perché l'intelletto non dice se stesso quando forma il *verbum*. Nel momento della conoscenza l'anima è come tramutata nella cosa, per mezzo della specie, e quando l'intelletto viene portato all'atto viene prodotto il *verbum* nel quale nomina la cosa di cui possiede la *species* e non l'intelletto stesso [283].

In relazione a queste tesi è necessario proporre due considerazioni: in primo luogo si deve notare che l'autore dell'opuscolo riprende la dottrina aristotelico-tomista secondo cui l'intelletto diviene la cosa conosciuta nel momento in cui la conosce. In secondo luogo, poi, ancora una volta il *verbum* è direttamente collegato all'atto di proferire parole, nominare, ad azioni dunque che appartengono alla sfera linguistica e manifestativa.

Il domenicano prosegue distinguendo il caso in cui l'intelletto conosce le cose esteriori e il caso particolare in cui l'intelletto conosce se stesso. In quest'ultimo caso la conoscenza di se stesso e la produzione del *verbum* avviene per mezzo di una sorta di riflessione.

Un'ultima considerazione viene riservata dall'autore al confronto con il Verbo divino

che possiede la stessa natura del padre che lo pronuncia a differenza di quello umano che è un'accidente rispetto all'intelletto che lo produce [284]. Si noti che anche in questo caso il *verbum* viene caratterizzato come ciò che è 'pronunciato'. Il difensore di Tommaso si appresta a concludere il Trattato descrivendo il *verbum* divino che è Dio, che è vera perfezione e sostanza ed è unico mentre l'uomo, che non sa cogliere tutte le cose con un solo sguardo, ne possiede molti.

Dall'analisi di questa operetta emergono alcuni aspetti interessanti per comprendere il modo in cui i domenicani rispondono alle accuse dei francescani attraverso una riformulazione della dottrina del *verbum*. Da un punto di vista più generale, sono stati rilevati due elementi che permettono di situare il *De natura verbi intellectus* all'interno del dibattito tra francescani e domenicani. Il primo elemento è costituito dal ricorso al tema delle prolissità intorno al *verbum* nell'*incipit* del trattato che rimanda inevitabilmente alle considerazioni di Marston e di Sutton. Il secondo elemento deriva dall'utilizzo di una tecnica argomentativa simile a quella impiegata da Tommaso di Sutton in un suo *Quodlibet*. Questi aspetti, oltre ad inserire a pieno titolo l'operetta nel dibattito intorno al *verbum*, dovrebbero chiarire parzialmente il problema della datazione, costituendo un indizio a favore della datazione tarda dell'opera contro la datazione di Arthos. Dal punto di vista della dottrina, sono stati rilevati diverse tesi che mostrano in maniera abbastanza chiara come la dottrina del *verbum mentis* di Tommaso d'Aquino abbia subito una profonda modificazione. Tale modificazione è avvenuta però proseguendo quel percorso di avvicinamento ad Agostino, intrapreso dall'Aquinate nelle sue ultime opere. Le tematiche che hanno portato a dimostrare questa teoria sono in primo luogo il tema della memoria, elemento piuttosto trascurato da Tommaso nella sua teoria del *verbum mentis*, ma che diventa elemento fondamentale nell'operetta. Sulla scorta del dettato agostiniano, infatti, la memoria sembra aver sottratto alla *species* quel ruolo di principio del processo conoscitivo che essa ricopriva nella teoria del Dottore angelico. Un altro aspetto che dimostra la significativa modificazione della dottrina tomista è lo slittamento di significato occorso nel concetto di *verbum*. Nella teoria dell'Aquinate il *verbum* era la *similitudo* della cosa conosciuta e il concetto dell'intelletto, poiché esso era sia parola che concetto. In esso perciò convivevano l'aspetto concettuale e l'aspetto manifestativo. Nell'elaborazione del *De natura*, invece,

il *verbum* sembra caratterizzarsi e avere significato all'interno della teoria solo a causa del proprio carattere manifestativo. In questa riformulazione si assiste ad uno scollamento tra l'aspetto concettuale, rappresentato ora solo dalla nozione di *similitudo* e quello manifestativo espresso dalla nozione di *verbum*.

Dal punto di vista della difesa delle tesi di Tommaso, è necessario rilevare che l'autore dell'operetta fa riferimento all'elaborazione più tarda della dottrina del Dottore angelico, ovvero quella elaborata nel *Commento al Vangelo di Giovanni*, che come si è visto risente fortemente dell'influsso agostiniano. È necessario rilevare però che ci sono degli elementi che vengono mantenuti e che sono proprio dell'elaborazione tomista della dottrina del *verbum*. In primo luogo il ricorso costante al termine e alla nozione di *similitudo* e in secondo luogo l'idea che la conoscenza derivi dall'esterno e a partire dall'apporto dei sensi.

Infine, è interessante notare come ci sia una differenza tra il primo capitolo dell'operetta e il secondo. Nel primo capitolo la memoria è uno dei temi predominanti e come è già stato notato, l'impressione è che abbia conquistato il ruolo e l'importanza riservati da Tommaso alla *species intellegibilis*, nel secondo capitolo, tuttavia, il tema della memoria scompare, torna il riferimento alla specie come principio della conoscenza e ai sensi esterni come punto di partenza indispensabile per la conoscenza intelligibile.

7. *Herveus Natalis*

Considerato tradizionalmente un grande difensore di Tommaso d'Aquino, *Herveus Natalis* è un pensatore originale che nella sua opera anticipa gli sviluppi successivi del tomismo. Nato a Treguier attorno alla metà del XIII secolo, Erveo entra nell'ordine dei frati predicatori nel 1276. Commenta le *Sentenze* durante gli anni 1302-1303, insegna negli *Studia* provinciali fino al 1307 quando ottiene l'*inceptio* e, in qualità di maestro di teologia insegna fino al 1316-1318. Muore nel 1323 poco dopo la canonizzazione di Tommaso d'Aquino, a cui non poté partecipare perché ormai malato⁵³⁰. Per quanto

530 Roensch, *Early Thomistic School*, 108-110, Friedman, *Dominican Quodlibetal Literature*, ca. 1260-1330, 431, Gilson, *History of Christian Philosophy*, 747-748. Per testi dedicati a quest'autore, si veda quello che ancora oggi è considerato il miglior studio bibliografico: A. de Guimares, *Hervé Noël (†1323). Étude bibliographique* in «Archivum Fratrum Praedicatorum», 8 (1938), 5-81.

riguarda la sua attività filosofica in un primo tempo difende Tommaso contro Enrico di Gand per impegnarsi successivamente in una polemica contro Duns Scoto⁵³¹. Tuttavia, a differenza di quanto si possa pensare Erveo non è un semplice ripetitore del pensiero dell'Aquinate, ma si impegna individualmente in una ricerca filosofica che getterà le basi del tomismo successivo e che risentirà del contributo di maestri come Scoto. Il suo eclettismo dottrinale⁵³² non si ferma alla difesa delle tesi di Tommaso, sono moltissime le opere in cui il maestro bretone prende posizione contro i critici, sia esterni all'ordine sia interni, del Dottore Angelico⁵³³.

Tra le varie opere di Erveo, per la presente ricerca, la più significativa è sicuramente il trattato *De verbo* in cui il maestro si interroga proprio sulla natura e sulle funzioni del *verbum mentis*⁵³⁴. Il *Tractatus De verbo* è stato redatto nel 1307, e a partire dalla critica di questo opuscolo, Durando di San Porciano aprirà il dibattito con Erveo in merito alla teoria della conoscenza umana. Inoltre, in questo paragrafo si analizzerà anche un paragrafo tratto dal *De quatuor materiis* in cui il domenicano si occupa specificatamente del *verbum mentis* e in cui si interroga sulla corrispondenza effettiva tra *verbum* e atto dell'intelletto⁵³⁵.

a) Il *Tractatus de verbo*

Il trattato si costituisce di quattro questioni principali dalle quali Herveus prende le

531 Roensch, *Early Thomistic School*, 107.

532 Sull'eclettismo dottrina di Erveo di veda: I. Iribarren, *The Scotist Background in Hervaeus Natalis's Interpretation of Thomism* in «The Thomist», 66 (2002), pp. 607-627, R. G. Wengert, *Three senses of intuitive cognition: a quodlibetal question of Harvey of Nedellec* in «Franciscan Studies», 43 (1983), 408-431.

533 Cfr. E. Krebs, *Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik. An der Hand der defensa doctrinae d. Thomae des Hervaeus Natalis*, in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* 11, Münster 1912; P. Stella, *La prima critica di Hervaeus Natalis O. P. alla noetica di Enrico di Gand: il "De intellectu et specie" del cosiddetto "De quatuor materiis"*, «Salesianum» 21 (1959), 125-170. P. Piccari, *La opinio de difficultatibus contra doctrinam fratris Thomae di Erveo di Nedellec*, in *Memorie domenicane* n.s. 26 (1995), 5-193, D. Perler, *Peter Auriol vs Hervaeus Natalis on Intentionality. A Text Edition with introductory Remarks*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 61 (1994), 227-262.

534 *Subtilissima Hervei Natalis Britonis theologi acutissimi quodlibeta undecim cum octo ipsius profundissimis tractatibus* Venice 1513, ristampa New Gregg Press, 1966. Alcuni passi del trattato sono pubblicati da C. Trottmann, *Verbe mental et noétique thomiste dans le De verbo d'Hervé de Nédellec*, «Revue Thomiste», 97 (1997), 47-62.

535 Il *De quatuor materiis* è in parte pubblicato nell'articolo di P. Stella, *La prima critica di Hervaeus Natalis O. P. alla noetica di Enrico di Gand: il "De intellectu et specie" del cosiddetto "De quatuor materiis"*, «Salesianum» 21 (1959), 125-170.

mosse per comprendere che cosa sia il *verbum mentis* e per illustrare la propria teoria:

De verbo occurrit nobis quadruplex consideratio. Prima quid sit verbum essentialiter, secunda a quo causetur, tertia quorum sit ut aliorum representatorum ab ipso per ipsum.⁵³⁶

Per rispondere al primo quesito, Erveo presenta quattro articoli in cui identifica il *verbum* con alcuni elementi presenti nel processo conoscitivo al fine di comprendere a cosa corrisponda il *verbum*. Si chiede se il *verbum* corrisponda alla specie intelligibile, all'atto dell'intelletto, alla stessa cosa conosciuta o alla *cogitatio formata* (o concetto della mente)⁵³⁷. Nel primo articolo Erveo si chiede se il *verbum* sia la specie intelligibile. Il domenicano risponde alla questione, distinguendo due tipi di specie intelligibile nell'intelletto umano. La prima specie imprime l'oggetto da conoscere nell'intelletto possibile, mentre la seconda *species* è quella che l'intelletto forma della cosa conosciuta. Ebbene Erveo ritiene necessario interrogarsi sulla corrispondenza tra il *verbum* e questa seconda *species*, ed annuncia che ne parlerà nel quarto articolo⁵³⁸. Nel frattempo il domenicano dimostra perché il primo tipo di *species* non sia il *verbum* e spiega che la specie del primo tipo è impressa nell'intelletto possibile dall'oggetto in virtù dell'intelletto agente, dando l'avvio all'atto di intelletto. Questa specie non può essere il *verbum*, poiché esso rappresenta il prodotto dall'operazione dell'intelletto. Il *verbum*, infatti, è prodotto per mezzo di un'operazione dell'intelletto, perciò non può essere il principio dell'operazione stessa. Questo è provato dal fatto che il prodotto dell'operazione non può essere il principio di tale operazione, perché nulla produce se stesso⁵³⁹. Il *verbum*, dunque, non può essere il principio dell'operazione dell'intelletto e

536 *Subtilissima Hervei Natalis Britonis theologi acutissimi quodlibeta undecim cum octo ipsius profundissimis tractatibus, De verbo*, q. I, a. I, f. 10 b.

537 *Hervei Natalis De verbo*, q. I, a. I, f. 10r: «Circa primum quatuor querimus. Primo utrum species intelligibilis sit verbum, secundo utrum verbum sit actus intelligendi, tertio utrum sit ipsa res intellecta, quarto utrum cogitatio formata sive conceptus mentis sit verbum».

538 *Ibid.*: «Respondeo dicendum quod sicut in opponendo tactum est in intellectu considerare est duplicem formam sive speciem, unam que imprimitur in intellectu possibili ab obiecto, virtute tamen intellectus agentis, que existens in intellectu est ei principium intelligendi et actus intelligendi eliciendi. [...] Alia est forma sive species intelligibilis quam intellectus possibilis factus in actus format de re intellecta sive formando conceptum diffinitum sive enunciativum, quia diffinitio et enunciatio non sunt conceptus sed signa conceptus. Quando ergo queritur utrum species intelligibilis sit verbum si queratur de specie intelligibili ultimo modo dicta».

539 *Hervei Natalis De verbo*, q. I, a. I, f. 10v: «Si vero queratur de specie intelligibili primo modo dicta quae obiectum intelligibile imprimit intellectui possibili virtute intellectus agentis ad eliciendum actum intelligendi dico quod talis species intelligibilis non est verbum nisi aliquis proprie velit uti

perciò non può essere identificato con la specie intelligibile. È interessante notare come Erveo proponga qui una teoria particolare delle *species*, distinguendone due tipi. Come rileva Trottmann sembra che la tesi dei due tipi di specie sia riconducibile alla distinzione tra *species impressa* ed *expressa*. La *species impressa* è appunto la specie del primo tipo che porta all'atto l'intelletto e dà l'avvio al processo conoscitivo, mentre la *species expressa* viene talvolta identificata con il *verbum mentis*⁵⁴⁰.

Il secondo articolo della questione si occupa di chiarire se il *verbum* sia identificabile con l'atto dell'intelletto. Erveo dimostra che il *verbum* non corrisponde all'atto dell'intelletto a causa di tre ragioni. La prima ragione deriva dalla condizione del *verbum*, che è l'oggetto di un atto diretto dell'intelletto: l'intelletto conosce il suo oggetto e visto che l'intelletto conosce il *verbum*, allora il *verbum* è in un certo qual modo l'oggetto dell'intelletto⁵⁴¹. La seconda ragione deriva ancora da una condizione, per così dire ontologica, del *verbum*. Esso è ciò che è prodotto per mezzo dell'operazione dell'intelletto, e, dal momento che l'operazione precede l'operato e l'*intelligere* precede il *verbum*, esso non può essere l'atto dell'intelletto⁵⁴². La terza ragione, infine, è ricavata dal confronto con il divino: l'*intelligere* procede dal padre, come l'operazione da colui che opera, e per questo ciò che procede in questo modo dalla persona divina è essenziale e non personale. Il *verbum*, invece, – afferma Erveo – è sempre personale e quindi si differenzia dalla cosa da cui procede. Tuttavia, mentre nelle persone divine il conoscere del padre è uguale al *verbum* prodotto, nelle creature il generante non può essere uguale al figlio generato, quindi l'atto dell'intelletto non può essere uguale al figlio⁵⁴³. In questo articolo anche se appena accennato si comprende

nomine verbi. Et huius ratio est: quia illud quod producitur per operationem aliquam non potest esse principium elicitiuum illius operis sed verbum producitur per operationem intellectus. Ergo verbum non potest esse principium elicitiuum operationis illius».

540 Trottmann, *Verbe mental et noétique thomiste dans le De verbo d'Hervé de Nédellec*, 50-51.

541 *Hervei Natalis De verbo*, q. I, a. 2, f. 11r: «Quod autem verbum proprie acceptum non possit esse ipsum intelligere, potest ostendi triplici ratione. Primo potest ostendi ex hac conditione verbi quod est aliquo modo obiectum intellectus. Ex hoc arguo sic: est quod est obiectum intellectus secundum rectam cognitionem et non reflexam non potest esse actu s intelligendi».

542 *Ibid.*: «Secundo ostenditur hoc idem principaliter ex hac conditione verbi, quia est quod productum per operationem intellectus, et ipsum intelligere vero precedere ab intellectu sic operatio ab operante et non sic productum per operationem, ergo verbum non est actus intelligendi».

543 *Ibid.*: «Tertio hoc idem ostenditur ex eo quod etiam invenitur in divinis. [...] Item intelligere precedit a patre, ut operatio ab operante, et pro eo quod sic precedit a divinis personis est essenziale non personale, nec differt ab eo a quo precedit nisi ratione verbum autem est personale tantum et differt re ab ipso a quo procedit, impossibile est igitur quod verbum sit intelligere ipsius dicentis».

parzialmente la posizione di Erveo intorno alla questione della duplice accezione del *verbum*, che tratterà in maniera esplicita più avanti.

Dopo aver dimostrato che il *verbum* non è né la specie intelligibile né l'atto dell'intelletto, nel terzo articolo il domenicano si chiede se il *verbum* sia identificabile con la cosa conosciuta. Egli afferma che intorno a questo tema, e in particolare intorno a cosa sia la cosa conosciuta, ci sono tre differenti opinioni. La prima consiste nel sostenere che la cosa conosciuta dall'intelletto corrisponde con la cosa esteriore, la quale si trova *obiective* nell'intelletto e non *subiective* o *formaliter*. La cosa, dunque, che si trova nell'intelletto *obiective* è il *verbum*. Erveo, tuttavia, dimostra che ciò è falso e che dunque questa prima opinione non è valida. Egli inizia la sua argomentazione richiamandosi all'autorità di Agostino, il quale ritiene che il *verbum* sia la *cogitatio formata* che si trova *formaliter* nell'anima. Ma la cosa esteriore è l'ultimo e principale oggetto dell'intelletto e non è la *cogitatio formata* e non si trova in anima *formaliter*, ma *obiective*. Perciò la cosa conosciuta non può essere detta *verbum*⁵⁴⁴, poiché esso è prodotto per mezzo dell'azione dell'intelletto, mentre la cosa conosciuta non può essere prodotta dall'intelletto. Per mezzo del *verbum* viene conosciuta una forma che l'intelletto produce dentro di sé riguardo alla cosa, ma non si tratta della cosa stessa ma di una rappresentazione di essa⁵⁴⁵. Erveo propone la seconda opinione riguardo al *verbum*. Egli afferma che secondo alcuni il *verbum* è qualcosa che si trova nell'intelletto. I sostenitori di questa opinione affermano che il *verbum* è una certa forma che l'intelletto produce in sé riguardo alla cosa, e, poiché la cosa al di fuori dell'anima è materiale e singolare, solo nell'anima può essere astratta. Perciò i sostenitori di questa opinione ritengono che non si abbia scienza delle cose che sono al di fuori dell'anima⁵⁴⁶. Dopo aver esposto queste due opinioni, Erveo espone la terza opinione, la propria, secondo cui il *verbum* sarebbe una sorta di strumento che l'intelletto impiega per conoscere altro. Egli afferma:

544 *Hervei Natalis De verbo*, q. I, a. 3, f. 11v: «quod secundum Augustinum verbum est cogitatio formata, quam constat esse in anima formaliter, res autem exterior intellectus que est principale et ultimum obiectum ipsius intellectus non est cogitatio quecumque sive formata sive informis, nec est in anima formaliter sed obiective. Ergo res intellecta non potest dici verbum».

545 *Ibid.*: «et per verbum intelligimus aliquam formam quam intellectus in se format de re et non rem ipsam, quam talis forma representat unde sicut intellectio ne ipsa intellectio producitur vere sed non producitur».

546 *Ibid.*: «Alii dicunt quod verbum est ipsum in intellectum, in hoc concordantes cum precedentibus sed in modo ponendi differunt, et dicunt isti quod verbum est quadam forma quam intellectus in se format de re et quia res extra anima est materialis et singularis in sola autem anima habet esse abstractum, quale esse competit intellectui in actu, ideo dicunt quod scientiae non sunt de re extra animam».

His ergo visis dico quod verbum non est principale obiectum intellectus sive principale intellectum, quia hec est res extra animam in qua sistit cognitio intellectus principaliter sed est quasi pro alio intellectuali quantum ad intentionem intelligendi in quantum intellectus utitur eo, ut quodam instrumentum ad intelligendum alterum.⁵⁴⁷

Per Erveo dunque il *verbum* non è né cosa esterna né ciò che è conosciuto. È uno strumento che permette all'intelletto di cogliere la cosa esterna. Il *verbum*, quindi, sarebbe una sorta di rappresentazione che permette all'intelletto di conoscere la cosa. Da questo punto di vista Erveo si avvicina alle tesi tomiste esposte in particolare nel *Commento al Vangelo di Giovanni* in cui il *verbum* è definito ciò in cui (*in quo*) l'intelletto coglie la cosa. Per quanto riguarda il linguaggio impiegato da Erveo è utile notare che se da un lato egli impiega un lessico di chiara ispirazione agostiniana (basti pensare al riferimento alla *cogitatio formata*), tuttavia non rinuncia all'impiego di termini tecnici come *conceptus*, *similitudo* e delle espressioni legate al tema della *repraesentatio*.

Nel quarto e ultimo articolo della prima questione, Erveo si chiede se il *verbum* sia la *cogitatio formata* o il concetto. Egli afferma:

Respondeo dicendum quod verbum est essentialiter conceptus et cogitatio formata, unde illa tria sunt realiter idem sola ratione differentia quod verbum dicitur quia intellectus ipsum producit ut sibi res in eo manifestetur. Unde verbum est quod aliquis intendens manifestare aliquid sibi vel alteri dicit sive actum dicendi producit sed conceptus vocatur, quia manet intra producente ad modum quo fetus vocatur conceptus quamdiu manet in utero matris sed cogitatio formata dicit secundum quod per discursus rationis formatur.⁵⁴⁸

Il domenicano inizia il *respondeo* illustrando il duplice carattere manifestativo e concettuale del *verbum*. Secondo il significato del suo nome, '*verbum*' è qualcosa che intende manifestare a sé o ad altro. Tuttavia, continua Erveo il verbo è anche chiamato concetto, e questa espressione suggerisce l'idea di qualcosa che permane all'interno del

⁵⁴⁷ *Ibid.*

⁵⁴⁸ *Hervei Natalis De verbo*, q. I, a. 4, f. 12r.

producente, come il feto permane nel corpo della madre. Ma il *verbum* è detto anche *cogitatio formata*, espressione che suggerisce la sua formazione a partire dalla capacità discorsiva della ragione.

Erveo spiega che cos'è il *conceptus mentis*: tale espressione è tratta dal mondo dei viventi in cui è impiegata per definire il feto prodotto secondo la somiglianza con il produttore per mezzo della generazione in utero. Allo stesso modo il concetto della mente è ciò che è prodotto dalla mente a sua somiglianza e permane nell'agente⁵⁴⁹.

Nella sua esposizione Erveo impiega le due espressioni privilegiate con cui francescani e domenicani si sono trovati a definire il *verbum*: *cogitatio formata* di diretta derivazione agostiniana e *conceptus mentis* di chiara discendenza aristotelico-tomista. Come vedremo, anche se Erveo impiega moltissimo l'espressione *cogitatio formata*, al termine dell'articolo è il termine *conceptus* che sembra prevalere.

Erveo spiega in che modo e secondo che senso il *verbum* possa considerarsi *cogitatio* e riconosce che tale espressione può essere considerata in due sensi diversi. Con l'espressione *cogitatio* si può fare riferimento all'azione o alla passione con cui è prodotta, oppure alla forma prodotta per mezzo dell'azione cogitativa (*actio cogitandi*) che corrisponde al *cogitatus mentis*⁵⁵⁰. La *cogitatio*, dunque, è una forma prodotta per mezzo dell'atto cogitativo, il nostro *verbum* è la forma prodotta per mezzo dell'atto cogitativo, quindi il *verbum* corrisponde alla *cogitatio*. Erveo dimostra che *verbum* e *cogitatio* sono uguali proponendo un'identità tra il nostro atto di *cogitare* e quello di *dire*⁵⁵¹. Egli afferma che il *verbum* è la forma prodotta per mezzo dell'atto cogitativo poiché è prodotto per mezzo dell'atto di *dire* e *dire* e *cogitare* sono la stessa cosa, dal

549 *Ibid.*: «Quod autem idem sit verbum nostrum quod conceptus mentis sic probatur: nam in viventibus a quibus translatus est nomen verbi fetus productus ad similitudinem producentis coniunctus per viam generationis in utero matris dicitur conceptus, sic ergo conceptus mentis est eo quod producitur a mente in similitudine mentis producentis in quantum est informata specie intelligibili vel obiecto secundum quosdamet manet in mente. Ergo verbum est ut realiter conceptus mentis».

550 *Ibid.*: «Ad evidentiam autem scdi s quo verbum potest dici cogitatio formata: sciendum quod cogitatio potest accipi pro actione vel passione qua producit, similitudo sic dicta non est verbum nisi forte idem sit realiter actio et passio cum forma producta. [...] Alio modo potest accipi cogitatio formata per forma producta pro actione cogitandi que est ipse cogitatus mentis».

551 *Ibid.*: «Quod autem sit ita probat sic: quia ut dictus est forma per per actum cogitandi producta est cogitatio formata secundum quod hic utimur ea, secundum verbum nostrum est forma per actum cogitandi producta, nisi forte res primorum principiorum quas sine discorsu cognoscimus. Ergo verbum nostrum et cogitatio formata, maior patet per iam dicta. Minor, declaratur scilicet quod verbum nostrum est forma producta per actum cogitandi, quia verbum nostrum est forma producta per actum dicendi, sed nostrum dicere est cogitare».

momento che il *cogitare* avviene per mezzo della ragione discorsiva (*discorsus rationis*). Le ultime affermazioni sull'identità tra *cogitatio* e *verbum* che chiudono il *respondeo* sembrano da un lato voler mantenere un atteggiamento non polemico nei confronti della scuola francescana, dall'altro possono essere considerate semplicemente come la riproposizione di tesi ormai acquisite anche all'interno della "scuola domenicana".

Nella seconda questione del trattato Erveo si interroga sulle cause del *verbum*, rispondendo a tre quesiti principali: la prima riguardante il principio effettivo che causa il verbo, la seconda in merito all'azione per mezzo della quale il verbo è prodotto e la terza riguardo al fine per cui viene formato il *verbum*⁵⁵². Per risolvere la prima questione, ovvero quale sia il principio effettivo del *verbum* Herveus propone cinque quesiti: se il *verbum* possa essere motore e mosso; se il *verbum* possa essere causato da una luce separata; se è causato in noi dall'intelletto possibile; se è causato in noi dall'intelletto agente e infine se è causato dalla specie intelligibile che è impressa dall'oggetto⁵⁵³. Nel primo articolo della questione, che si chiede se il *verbum* possa essere sia il motore che il mosso, Erveo afferma che la risoluzione di questo problema è preliminare alla risoluzione dei successivi. Come sottolinea Trottmann, Erveo intende mostrare come nel caso particolare del movimento spirituale sia possibile avere una realtà che è mossa ma che è allo stesso tempo causa del movimento⁵⁵⁴.

Nel secondo articolo della questione Erveo si chiede se il *verbum* venga prodotto da un lume separato, ovvero per mezzo di un'illuminazione esterna all'anima umana. È evidente il richiamo al problema dell'illuminazione nella conoscenza umana. Erveo afferma che il *verbum* è prodotto da tre elementi che concorrono alla sua formazione: l'oggetto, il lume dell'intelletto agente e la specie impressa. Tuttavia, i problemi sorgono in relazione all'intelletto agente, intorno al quale ci sono diverse opinioni⁵⁵⁵. Dopo aver

552 *Hervei Natalis De verbo*, q. 2, a. 1, f. 13r: «Postea queritur de causis et circa haec occurrit triplex quaestio. Prima est de principio effectivo, secunda est de actione per quam producitur, tertia de fine proprie que oportet formari verbum».

553 *Ibid.*: «Circa primum queruntur quinque. Utrum idem possit esse movens et motus, quia hoc necessarium esse ad sequentia. Secundo utrum verbum causatur in nobis a lumine separato quoque. Tertio utrum causetur in nobis ab intellectu agente. Quarto utrum causetur in nobis ab intellectu agente. Quinto utrum a specie intelligibili que maxime imprimitur ab obiecto».

554 Trottmann, *Verbe mental et noétique thomiste*, 55.

555 *Hervei Natalis De verbo*, q. 2, a. 2, f. 15r: «Respondeo dicendum quod cum ad notitia rei perfecta requiratur verbum, illa sunt de necessitate formandi verbum, que sunt de necessitate perfecte notitie intelligendi ad intelligendum autem sive ad causandum notitiam alicuius rei perfecte concurrunt triam

elencato tali opinioni, Erveo propone la propria soluzione: egli ammette un lume non separato, ovvero il lume naturale dell'intelletto agente.

Negli ultimi due articoli della *quaestio*, Erveo si chiede se l'intelletto possibile possa essere considerato il principio formativo del *verbum* e se l'intelletto agente sia principio attivo nella formazione del *verbum*. Nel terzo articolo il domenicano afferma l'impossibilità che l'intelletto possibile possa essere principio del *verbum*, perché questo tipo di intelletto non può essere agente. Nel processo intellettivo non è possibile che ciò che è passivo possa essere anche attivo, infatti, nella formazione del *verbum* l'intelletto possibile è principio passivo poiché rispetto a qualsiasi atto esso non pone che una potenza passiva. Dunque, l'intelletto possibile può essere principio passivo nella formazione del *verbum* e non principio attivo⁵⁵⁶.

Nel quarto articolo Erveo afferma che l'intelletto agente può essere considerato in un certo senso principio attivo che permette la formazione del *verbum*. È causa efficiente del *verbum*, perché ne permette la formazione. Tuttavia, prima di esso è opportuno porre un altro principio, e cioè la specie intelligibile che è causa del *verbum*, determinando il *verbum* che verrà formato⁵⁵⁷.

Con i quattro articoli appena esaminati, Erveo rispondeva alla prima delle tre questioni relative alle cause del *verbum*. Ora il domenicano si chiede quale sia l'azione per mezzo della quale il *verbum* è prodotto, e per risolvere il problema è necessario rispondere a 4 interrogativi: se ogni operazione dell'intelletto sia un'azione produttiva del *verbum*; Erveo anticipa che ciò non è vero, perciò si chiede anche se in ogni operazione dell'intelletto sia necessario formare un *verbum* rispetto a ciò che è

per modum principii activi secundum quod magis apparebit in sequentibus: scilicet obiectum et lumen intellectus agentis et species impressa secundum illos qui ponunt species et modo de ipso obiecto nulla est ambiguitas saltem quantum ad illud quod primo intelligitur a nobis quod sit quidditas rei sensibilis cum sit aliquid extra naturam existens. Similiter de specie intelligibilis si aliquid tale ponitur nulla ex ambiguitas quando sit aliqua forma inherens ipsi anime intellectuali. De tertio autem est dubium scilicet de intellectu agente de quo est triplex opinio».

556 *Hervei Natalis De verbo*, q. 2, a. 3, f. 16r: «[...] in formatione verbi intellectus possibilis est principium passivum, quia in intellectu respectu uniuscuiusque actus non ponitur nisi una potentia passiva, et ideo cum verbum sit forma intellectus in ipso formata oportet quod intellectus possibilis etiam sit principium passivum in formatione verbi. Non ergo potest esse principium activum, et sic patet quod nullo modo potest convenire intellectui possibili formare verbum».

557 *Hervei Natalis De verbo*, q. 2, a. 4, f. 16r: «Quod autem species sit causa verbi sic patet constat enim quod nos formamus verbum rei determinate: puta hominis vel lapidis, sed intellectus agentes cum sit universale agens rei determinate non posset verbum formare nisi eius actio determinaretur ad formatione verbi rei specialis per aliquod agens contrahens».

conosciuto; se la cosa sia conosciuta a partire da ciò che riguardo ad essa è formato nel *verbum* e se la causa per cui qualcosa è conosciuto nel *verbum* è lo stesso *verbum* o la *species*⁵⁵⁸.

Nel primo articolo Erveo si chiede se ogni operazione dell'intelletto sia un'azione produttiva del verbo. Attraverso un esame del funzionamento dei sensi e in particolare della vista Erveo spiega che non ogni operazione dell'intelletto è una operazione per mezzo della quale si forma un *verbum*. Partendo dal riferimento alle operazioni sensibili, e in particolare della vista, e passando alle operazioni intellettive elenca quelle che non prevedono la formazione del *verbum* (come l'apprendere, per esempio, o affermare e dissentire). Interessante notare come Erveo in questo articolo affermi: *formare verbum est similitudinem rei producere*⁵⁵⁹.

Nel secondo articolo Erveo si chiede se è sempre necessario formare un *verbum*. Erveo risponde che non sempre è necessario ma che lo è quando la cosa è assente o quando la cosa conosciuta è espressa in maniera confusa⁵⁶⁰.

Nel terzo articolo il domenicano si chiede se la cosa sia conosciuta a partire da ciò che riguardo ad essa è formato nel *verbum*, ovvero se per formare il *verbum* debba esserci già una preconnoscenza della cosa. Erveo risponde che è necessario che la cosa a partire dalla quale viene formato il *verbum* sia conosciuta precedentemente in maniera confusa⁵⁶¹. In questo articolo viene richiamata la prima forma di conoscenza confusa che, assieme alla conoscenza perfetta e completa, costituisce la teoria della duplice operazione dell'intelletto sostenuta dai francescani.

558 *Hervei Natalis De verbo*, q. 2, a.1, f. 16v: «Postea queritur de actione per quam verbum producitur et queritur quatuor. Primo utrum omnis operatio intellectus sit actio productiva verbi, secundo dato quod non, utrum oportet in omni operatione intellectus formare verbum ad hoc quod res intelligatur, tertio utrum res preintelligatur esse intellecta ad hoc quod de ipsa formetur verbum, quarto utrum causa intellectionis expresse qua aliquis rem intelligit in verbo sit ipsum verbum vel species intelligibilis».

559 *Hervei Natalis De verbo*, q. 2, a.1, f. 17r.

560 *Hervei Natalis De verbo*, q. 2, a. 2, f. 17r-17v: «Respodeo dicendum quod non oportet ad hoc quod homo qualitercumque intelligat formare verbum semper quia ut videt necesse est ponere res ut aliquo modo intelligatur antequam de ea verbum formetur saltem quantum ad nos, nullus enim nititur manifestare sibi rem aliquam formando verbum vel similitudinem, nisi eam aliquo modo cognoscat saltem confuse postquam formaret de ea verbum et hoc experimur in nobis. [...] Verbum non est de necessitate intelligendi nisi ut rem absentem representet vel ut rem intellectam confuse expresse manifestet, sed propter primum non semper de necessitate requiritur verbum quod contigit rem esse presente».

561 *Hervei Natalis De verbo*, q. 2, a. 3, f. 18r: «sed constat quod in verbo est cognitio expressa secundum omnes, ergo oportet quod illa res de qua verbum a nobis formatur prius confuse cognoscatur quia verbum de ea formetur in quo expresse cognoscitur».

Nel quarto articolo Erveo si chiede se il *verbum* sia la causa per cui qualcosa è conosciuto in esso e risponde che in un certo senso il *verbum* è la causa della conoscenza ed in particolare è la causa della conoscenza riguardo alla necessità, dal momento che nella produzione del *verbum* si aggiunge qualcosa di nuovo alla conoscenza e qualcosa di nuovo che perfeziona la conoscenza che l'intelletto possedeva precedentemente della cosa⁵⁶². Al termine del *respondeo* Erveo fa una considerazione interessante che permette di documentare i cambiamenti nella concezione di *verbum* occorsi rispetto alla prospettiva di Tommaso d'Aquino. Il *verbum* sembra perfezionare un'operazione conoscitiva già avvenuta, perciò non resta che da chiedersi se sia in effetti così. Erveo risponde affermativamente: la conoscenza è causata in un primo momento in maniera immediata dalla specie e poi dal *verbum* come se fosse una sorta di strumento⁵⁶³. Nel *verbum*, inoltre, è visto quello che si conosce ed esso è causa di ciò anche se la prima causa non può che essere la specie. In questo passo è presente la tesi della duplice operazione dell'intelletto tipica dei francescani. Inoltre, il *verbum* viene considerato una sorta di strumento e viene avvicinato alla specie intelligibile. Rispetto alle accuse dei francescani e alle risposte dei domenicani, Erveo sembra non avvertire la necessità di distinguere in maniera netta *verbum* e specie e sembra aver assunto come propria le tesi della duplice operazione dell'intelletto elaborata dai francescani.

Erveo si chiede se il *verbum* sia formato in vista di qualche fine. Questo argomento è trattato in una singola questione breve che nel folio viene denominato articolo III. Dopo la soluzione a questo quesito, verranno presentati e proposti gli articoli che formano la terza questione. In questa prima parte della *quaestio*, Herveus si domanda se il *verbum* sia formato per qualche fine. Egli afferma che è necessario distinguere il tipo di fine a cui si fa riferimento nel caso del *verbum*, dato che alcuni tipi di fine non si adattano ad esso. Dopo un rapido *excursus* volto a mostrare a quali tipi di fine il *verbum*

562 *Hervei Natalis De verbo*, q. 2, a. 4, f. 18v: «Respondeo dicendum quod verbum est causa intellectionis expresse de necessitate, quia ut tactum est in opponendo quod res de novo pro formatione verbi expresse intelligatur, aut hoc pervenit ex hoc quod intellectio perfectior fiat de novo, aut ex hoc intellectio precedens perficiatur ut sit espressa aut ex hoc quod manente eadem intellectione. Et eodem modo se habente obiectum expressius representatur intellectui formato verbo, vel ex hoc quod utrumque concurrat, quod obiectum perfectius representat, et intellectio nova fiat quod sit perfectior vel saltem precedens perficiatur».

563 *Ibid.*: «Primum autem intelligere causatur a specie immediate sed secundum scilicet. expressum causatur mediante verbo, ut quodam instrumento, et in hoc videtur quod intelligere: cuius verbum est causa sit aliud ab intelligere prius causato a sola specie».

non si addica, il domenicano spiega che il verbo ha un fine specifico che è l'*expressa cognitio*. Perciò il *verbum*, nota Erveo, non ha un fine ultimo nemmeno nel campo delle creature intellettuali, ma il suo fine è quello di esprimere la conoscenza⁵⁶⁴. Se nel quarto articolo della prima questione, Erveo dava spazio allo stesso modo ai due aspetti fondamentali del *verbum*, il carattere manifestativo e quello concettuale, qui il domenicano sembra prediligere l'aspetto manifestativo. Egli infatti ritiene che il fine del *verbum* sia l'espressione della conoscenza. Anche con Erveo assistiamo a quel leggero slittamento di significato notato già nel *De natura verbi intellectus*, per cui l'impiego del termine *verbum* suggerisce il richiamo al carattere manifestativo, e molto meno al carattere concettuale.

Dopo questa questione Erveo passa ad occuparsi di un altro tema, ovvero quali siano gli oggetti su cui si forma il *verbum*. Egli intende rispondere a quattro quesiti: se sia possibile formare il *verbum* riguardo a cose semplici; se sia possibile formare il *verbum* riguardo a cose complesse; se si possa formare il *verbum* riguardo a qualcosa di presente; se il *verbum* si formi anche nella visione beatifica⁵⁶⁵. Nel primo articolo della terza questione Erveo, dunque, si chiede se sia possibile formare il *verbum* riguardo a qualcosa di semplice. Apparentemente sembra che ciò non sia possibile dal momento che il *verbum* può essere *diffinitivus* o *enunciativuum* o *sillogisticum*⁵⁶⁶, quindi mai qualcosa di semplicissimo. Erveo, tuttavia, dimostra che anche delle cose semplici è possibile formare un *verbum* che ovviamente non sarà né un verbo enunciativo né sillogistico ma sarà più vicino al verbo che consiste nella definizione⁵⁶⁷.

Partendo dal presupposto che il *verbum* si forma riguardo all'oggetto dell'intelletto e ritenendo che gli oggetti dell'intelletto non sono cose complesse, Erveo inizia il secondo articolo affermando che non ci può essere *verbum* delle cose complesse. Risolve il problema nel *respondeo* affermando che innanzitutto è necessario comprendere cosa si

564 *Hervei Natalis De verbo*, a. 3, f. 19r: «Ergo expressa cognitio est finis verbi et sic patet quod verbum non est ultimus finis, etiam in genere creature intellectualis, et quod est propter aliquem finem scilicet propter cognitionem expressam».

565 *Ibid.*: «Postea queritur quorum est verbum ut obiectorum, et queruntur quatuor. Primum est utrum de simplicibus formetur verbum, secundum utrum de complexis, tertium utrum de re presente, quartum utrum in visione beata formetur verbum».

566 *Ibid.*

567 *Hervei Natalis De verbo*, q. 3, a. I, f. 19v: «Ergo oportet dicere quod conceptiones interiores que sunt verba mentis formantur de utrisque simplicibus et sic patet quod de simplicibus qualitercumque accipiant formatur verbum».

intende con complesso (*complexum*). Se si considera 'complesso' nel senso di dotato di materia e forma e sostanza ed accidente allora per l'ultima coppia si avrà un verbo enunciativo mentre sarà *diffinitivum* quanto al composto di materia e forma⁵⁶⁸. In un altro senso però 'complesso' indica ciò che nella cosa rimanda al concetto mentale complesso. E in questo senso allora l'intelletto forma dei *verba* a partire da cose complesse⁵⁶⁹. Ma si formano *verba* di due tipi: uno che rappresenta l'accordo che deve esserci tra predicato e soggetto che è il verbo enunciativo, l'altro che fa assentire l'enunciazione con il concetto formato, e questo verbo è chiamato *ratiocinativo*⁵⁷⁰. Interessante come Erveo in questo articolo proponga un legame tra *verbum* e grammatica.

Rispetto a quanto detto precedentemente, sembra che l'intelletto possa formare un *verbum* solo delle cose assenti o di quelle espresse ancora in maniera confusa, così nel terzo articolo Erveo si chiede se sia possibile formare un *verbum* anche rispetto a qualcosa di presente. Il domenicano risponde al problema, elencando quattro modi in cui il *verbum* viene prodotto rispetto alle cose presenti: in un primo modo il *verbum* è formato da un soggetto che non sa se assentire o no ad un'enunciazione formata, anche se in questo caso – sottolinea Erveo – non si fa riferimento ad una cosa presente. In un altro modo è conveniente formare il *verbum* quando il soggetto vede la cosa prima in maniera confusa e implicita e poi in modo manifesto ed evidente, e in questo caso conviene formare il *verbum* della cosa presente. Si noti che anche qui Erveo sembra riferirsi in maniera implicita alla teoria delle due operazioni dell'intelletto, una prima in cui la conoscenza è ancora confusa e una seconda che si conclude proprio con la formazione del *verbum* in cui l'intelletto conosce in maniera chiara e manifesta. In terzo luogo conviene quando si vuole comunicare qualcosa a se stessi in maniera manifesta. In un quarto modo, infine, è conveniente formare il *verbum* di elementi uniti tra loro

568 *Hervei Natalis De verbo*, q. 3, a. 2, f. 20r: «Respondeo dicendum quod dupliciter potest accipi complexum. Uno modo dicitur complexum compositum ex materia et forma vel ex subiecto et accidente, et de talibus convenit formare verbum enunciativum et etiam diffinitivum quantum ad compositum ex materia et forma».

569 *Ibid.*: «Alio modo potest dici complexum illud quod respondet in re conceptui mentis complexe. [...] Et vocando sic complexum constat quod de tali complexo formamus verbum quia de illo formamus verbum interius quod per nostrum dicere nobis manifestamus».

570 *Ibid.*: «Sed advertendum quod de complexis formamus duplex verbi: unum secundum quod representat ipsam convenientiam que debet esse inter predicatum et subiectum quod est verbum enunciativum, aliud quod facit assentire enunciationi sive conceptioni formate, et hoc est verbum ratiocinativum».

che costituiscono parti di un tutto colte simultaneamente⁵⁷¹.

Nell'ultimo articolo della terza questione Erveo si chiede se si debba formare il *verbum* nella visione di Dio. Riprendendo i quattro modi in cui si può formare il *verbum* rispetto alla cosa presente, Erveo mostra come mentre i primi tre non si possano formare rispetto alla visione beatifica, il quarto invece, ovvero la formazione del *verbum* rispetto a qualcosa che appare unito ed indistinto ma allo stesso tempo può essere considerato rispetto a diversi elementi si addice al caso in esame⁵⁷².

La quarta ed ultima questione del Trattato presenta argomenti di natura teologica. Nel primo quesito, Erveo si chiede se anche gli angeli formino il *verbum* e distingue alcuni casi in cui ciò avviene e alcuni casi in cui ciò non avviene⁵⁷³. Ma per il presente lavoro la parte sicuramente più interessante è rappresentata dalla serie di articoli successivi che si occupano specificamente del verbo divino. Erveo affronta sei questioni: se in Dio si possa parlare propriamente di *verbum*; se sia identico all'idea; se il *verbum* sia essenziale o personale; se il nome *verbum* convenga solo al Figlio; se esprima la relazione con la creatura; il padre dica con lo stesso *verbum* se e la creatura. Il primo articolo si chiede se il *verbum* si dica in maniera propria in Dio. Erveo apre il *respondeo* affermando che sono due le *rationes* del *verbum*: in primo luogo il *verbum* è ciò che è rappresentativo della cosa, esso infatti è la *similitudo* o l'*exemplar* della cosa conosciuta. In secondo luogo il *verbum* è prodotto da qualcuno di intelligente *per modum intellectus*, ovvero deve procedere dall'intelletto⁵⁷⁴. Definito così, dunque, il

571 *Hervei Natalis De verbo*, q. 3, a. 3, f. 20v: «Uno modo quando aliquis formata aliqua vna enunciatione dubitat an sit sibi assentiendum vel non, et tunc nititur formare aliquam enunciationem per quam possit sibi manifestare an sit assentiendum vel non illi enunciationi et tale verbum, et talis ratiocinatio non formatur de re presenti in ratione obiecti. [...] Alio modo convenit quod aliquis manifestet sibi rem aliquam ut illud quod videt confuse et implicite videat manifeste et explicite, et sic convenit formare verbum de re presenti. [...] Tertio convenit aliquid sibi manifestare propter hoc quod licet res quantum ad illud quod est absolute fit in anima, et explicite, tantum quantum ad multas rationes sibi convenientes per compositionem ad alia. [...] Quarto modo convenit formare verbum ut ea que unite et sub uno intuitu videntur simul, et que sub formato totius separati ad invicem considerentur, sicut si aliquis videns quoddam totum et omnes partes eius simul vellet considerare aliquam partem illarum determinate sine alia».

572 *Hervei Natalis De verbo*, q. 3, a. 4, 21r: «Modico quod in visione beata non formatur verbum primis tribus modis de deo [...] sed quantum ad quartum modum s. ut illud quod videtur unite et indistincte et simul sub diversis rationibus distincte consideretur secundum unamquamque illarum contigit verbum formare in visione beata».

573 *Hervei Natalis De verbo*, q. 4, f. 21v-r.

574 *Hervei Natalis De verbo*, q. 4, a. 1, f. 21v: «Respondeo dicendum quod ut ex dictis duo sunt de ratione verbi, unde verbum est. Unus et primum est quod sit representativum rei et hoc ei convenit ut est similitudo vel exemplar ipsius rei cognite. Secundum est quod sit productus ab aliquo intelligente,

verbum si addice a Dio, anzi conviene prima a Dio che all'uomo. Per spiegare ciò Erveo mostra come i caratteri elencati per il *verbum* umano si addicano perfettamente a Dio. Per quanto riguarda il primo carattere, infatti, il *verbum* si addice sia all'essenza divina che alle persone dal momento che tanto l'essenza quanto ogni persona rappresentano manifestamente sé e le altre. Inoltre, il *verbum* in quanto persona divina è prodotto da una realtà dotata di intelligenza secondo il modo dell'intelletto⁵⁷⁵. Per cui il *verbum* si trova propriamente in Dio.

Il terzo articolo è sicuramente il più interessante per il nostro contesto dal momento che Erveo si chiede se il *verbum* sia essenziale o personale. La tesi da cui Erveo prende le mosse, e che rappresenta anche la soluzione al problema, è che il *verbum* sia solo personale. Tuttavia nel *respondeo*, riprendendo espressamente Tommaso, riconosce la possibilità anche di un'accezione essenziale. Egli afferma:

Respondeo dicendum quod sicut ex dictis de ratione verbi sunt duo. Unum quod sit representativum rei et cum hoc quod sit productus ab alio intelligente. Primus autem horum est comune toti trinitati et est essenziale, sicut et ydea et ideo si aliquis vellet uti nomine verbi largo modo pro omni eo quod representat res manifeste intelligenti non est dubius quin verbum esset essentialiter et ideo invenitur frater Thomas posuisse quod potest esse et essenziale et personale extendendo nomen verbi. Sed si accipiam non solum quod sit representativum rei sed etiam quod sit productum ab aliquo intelligente et per modum intellectus sic oportet dicere de necessitate quod sit personale, quia produci soli persone convenit in divinis quia essentia non producitur et sic dico quod accipiendo verbum proprie in divinis est solum personale et ideo etiam frater Thomas alibi posuit, quod quia subiecto aliquo quod est de ratione alicuius non est iam propria acceptio eius quod sit verbum proprie accipiatur cum solum personale sic dico quod est personale solum.⁵⁷⁶

Riprendendo i due caratteri del *verbum* presentati nel primo articolo della *quaestio*, egli afferma che il primo carattere secondo cui il *verbum* è rappresentativo della cosa, si

non enim quodcumque representatur potest dici verbum ut supra ostensum est».

575 *Ibid.*: «Constat autem quod primum invenitur in deo et convenit tam essentie quam cuilibet persone, quia tam essentia quam qualibet persona representat manifestissime se et omnia alia, quecumque ponunt(?) esse quocumque modo. Secundum etiam contigit alicui persone divine scilicet produci ab intelligente per modum intellectus. Ideo oportet dicere quod in deo proprie invenitur verbum».

576 *Hervei Natalis De verbo*, q. 4, a. 3, f. 23v.

addice a tutta la Trinità, perciò il *verbum* potrebbe sotto questo aspetto essere considerato un nome essenziale. Erveo ricorda che anche Tommaso estendendo il nome e l'uso di *verbum* aveva ritenuto ciò. Tuttavia, il secondo carattere secondo cui il *verbum* è prodotto da un soggetto intelligente *per modum intellectus*, invece, sancisce in maniera inequivocabile l'accezione personale. Anche Tommaso perciò ha riconosciuto che l'accezione propria del *verbum* è quella personale.

In quest'ultima parte, Erveo propone delle caratteristiche relative al *verbum mentis* tipiche del pensiero di Tommaso. Il domenicano bretone punta l'attenzione sul carattere rappresentativo del *verbum*; il ricorso a questo aspetto e l'identificazione del *verbum* con la *similitudo* (o immagine o *exemplar*) della cosa conosciuta, sembra riconfermarsi come il tratto distintivo della teorizzazione di Tommaso d'Aquino e della sua scuola.

b) *De quatuor materiis*

Quest'opera, composta da Erveo probabilmente prima della composizione del *De verbo*⁵⁷⁷, è una parte di una *reprobatio* contro le questioni quodlibetali di Enrico di Gand, riassunte e raccolte insieme in base all'argomento, da cui il titolo *De quatuor materiis*⁵⁷⁸. Nel suo contributo Stella ha editato una delle "materie" di cui si compone il trattato, quella relativa all'intelletto e alla specie (*de intellectu et specie*), in cui Erveo propone la propria teoria della conoscenza in contrapposizione con quella di Enrico di Gand. La parte più interessante per il presente lavoro è il terzo paragrafo in cui Erveo propone un confronto polemico tra il *verbum* e l'atto dell'intelletto al fine di mostrare che non sussiste identità tra questi due elementi, in contrasto con quanto sostenuto da Enrico di Gand. Nell'*incipit* del paragrafo Erveo afferma:

Quantum vero ad tertium, scilicet quomodo se habeat verbum mentale ad actum intelligendi, videtur mihi, quantum occurrit ad nunc, quod verbum mentale non sit idem quod actus intelligendi. Et hoc videtur posse persuaderi sic: verbum mentale ordinatur ad manifestandum aliquid sibi; sed illud quod ordinatur ad manifestandum aliquid non videtur esse ipsa manifestatio sive

577 P. Stella, *La prima critica di Herveus Natalis*, 135. Per quanto riguarda la datazione, Stella segnala le diverse opinioni degli studiosi che datano il trattato grossomodo tra il 1302 e il 1307.

578 Stella, *La prima critica di Herveus Natalis*, 133. Stella, tuttavia, non ritiene adeguato il titolo del trattato, preferendo l'altro titolo presente in alcuni codici *Contra Henricum de Gandavo, ubi impugnat Thomam*. Cfr. 132 e 134.

apprehensio, quod idem est, sicut nec illud quod ordinatur ad motum localem est ipse motus localis; ergo verbum non est ipsa manifestatio, sive ipsa apprehensio rei, de qua verbum formatur.⁵⁷⁹

Ritornano in questa trattazione i caratteri presentati anche nel *De verbo*. Non è possibile che il *verbum mentis* sia identico all'atto dell'intelletto, poiché il *verbum* è ordinato alla manifestazione di qualcosa, e quello che è ordinato alla manifestazione non corrisponde alla manifestazione stessa o all'apprensione, ma è formato a partire da esse. Il *verbum*, dunque, non è l'atto dell'intelletto ma è formato a partire da tale atto. Anche qui come nel *De verbo*, il *verbum* è caratterizzato in base al suo carattere manifestativo.

Un altro argomento che abbiamo incontrato nel *De verbo* e che ritroviamo qui è il riferimento ai concetti complessi. Come prova ulteriore del fatto che il *verbum* non sia identico all'atto dell'intelletto, Erveo afferma che il concetto complesso che fornisce significato all'*enunciatio*, non corrisponde all'azioni che lo costituiscono, come l'assentire o il dissentire, il credere o l'opinare. Perciò tale concetto (come tutti i concetti o *verba*) non è identificabile con l'atto intellettivo che lo produce⁵⁸⁰. Perciò il *verbum*, ribadisce Erveo, non è l'atto conoscitivo, come ritiene invece Enrico di Gand, ma è una certa forma concepita nell'intelletto che porta alla conoscenza di ciò a partire da cui è concepito⁵⁸¹.

Anche in questo breve testo, compaiono alcuni elementi tipici della teoria del *verbum mentis* di Erveo come l'enfasi sull'aspetto manifestativo ma allo stesso tempo l'identificazione del *verbum* con il concetto, che sancisce una differenza piuttosto forte con il *De natura verbi intellectus*.

Complessivamente in entrambe le opere analizzate, Erveo sembra mantenere la duplicità costitutiva della nozione di *verbum* come parola (carattere manifestativo) e come concetto, anche se talvolta si è assistito al prevalere del primo carattere come

579 Stella, *La prima critica di Herveus Natalis*, 146.

580 Stella, *La prima critica di Herveus Natalis*, 147: «Ergo conceptus complexus, quem enunciatio significat, nec est assentire vel dissentire, vel opinari vel scire, vel aliquis actus cognoscendi, quo complexa habeant cognosci, et per consequens videtur quod nullus conceptus sive verbum sit actus cognoscendi».

581 *Ibid.*: «Ergo conceptus mentis, qui proprie sunt verba, non sunt actus cognoscendi illa de quibus formantur, sed sunt quaedam formae conceptae ab intellectu, ducentes in cognitionem illorum de quibus concipiuntur».

aspetto essenziale del *verbum*, mentre il secondo diventava elemento costitutivo di altre nozioni come quella di *similitudo*.

Erveo, dunque, più che difendere la teoria del *verbum mentis* di Tommaso d'Aquino, difende e salvaguarda una teoria del *verbum mentis* per così dire "tomista". La dottrina di Tommaso, infatti, è stata profondamente rielaborata e per certi versi anche migliorata rispetto a dei temi che rimanevano ambigui nella trattazione dell'Aquinate, tuttavia il cambiamento è evidente, soprattutto perché sono state inglobate nella dottrina di Tommaso tesi proprie della "scuola francescana". I domenicani si sono impegnati a tal punto nel rispondere alle accuse dei francescani da avvicinare inevitabilmente la dottrina dell'Aquinate a quella degli avversari. Con Erveo ciò si avverte in maniera evidente. Pur essendo considerato uno dei maggiori difensori di Tommaso, impiega tesi fortemente francescane come la dottrina della duplice operazione dell'intelletto, impiegata da Marston per criticare Tommaso, oppure la nozione agostiniana di *cogitatio formata*.

8. Conclusione

In questo capitolo si è cercato da un lato di fornire un quadro generale del clima alla fine del XIII secolo, dall'altro si è concentrata l'attenzione sugli autori che difendono la teoria del *verbum mentis* di Tommaso d'Aquino dalle accuse dei francescani. Per illustrare il contesto e il clima di tensione sullo sfondo del quale lottano i due ordini mendicanti si è fatto riferimento ad autori che pur non schierandosi in maniera diretta come accusatori o difensori di Tommaso, tuttavia alimentano e arricchiscono il dibattito. Tra i numerosissimi testi a disposizione si sono privilegiati quelli in cui gli autori oltre a riportare le proprie opinioni, presentavano anche altre tesi in merito alla dottrina del *verbum*. Per questo si sono esaminati testi di Goffredo di Fontaines e di Giovanni di Parigi, che pur essendo un difensore di Tommaso, nel suo *Commento alle Sentenze* propone una teoria del *verbum mentis* piuttosto originale e indipendente rispetto a quella dell'Aquinate.

Accanto a questi autori si sono esaminati quei testi in cui viene difesa la dottrina di Tommaso dalle accuse dei francescani: la letteratura dei *Correctoria*, alcuni articoli tratti da un *Quodlibet* di Tommaso di Sutton, il *Tractatus de verbo* di Herveus Natalis

sono le prove del fatto che l'ordine domenicano si era impegnato in una strenua difesa delle teorie del Dottore angelico sul *verbum mentis*. Ciò che emerge in maniera evidente è che la dottrina del *verbum mentis* che questi maestri difendono è fortemente rivista e rielaborata in parte a causa delle critiche, in parte a causa dell'assunzione di nozioni proprie della "scuola francescana" ma che ad un certo punto sono diventate patrimonio comune. Il tema della memoria, la teoria della duplice operazione dell'intelletto, la *cogitatio formata*, la teoria della *species impressa* ed *expressa* e l'accento sul carattere manifestivo del *verbum mentis*, risultano tematiche appartenenti ad una prospettiva fortemente ispirata ad Agostino.

Un altro elemento interessante è il riferimento all'idea che il dibattito intorno al *verbum mentis* sia un dibattito più terminologico che altro. Ebbene questa affermazione, che troviamo con accezioni diverse in Ruggero Marston, Tommaso di Sutton e nel *De natura verbi intellectus*, rappresenta il filo rosso che i temi e i partecipanti al dibattito intorno al *verbum*, dimostrandone l'esistenza e l'importanza.

Capitolo V

Teorie interpretative e riflessioni sulla natura del verbum mentis

1. Introduzione

La dottrina del *verbum mentis* presenta alcune difficoltà con cui gli interpreti contemporanei hanno dovuto misurarsi. Tommaso riserva allo sviluppo di questa teoria uno spazio limitato all'interno delle sue opere, che si contrappone al ruolo essenziale che il *verbum* ricopre all'interno della sua teoria della conoscenza. Inoltre, l'Aquinate modifica costantemente la dottrina del *verbum* alla luce di una serie di problematiche che riuscirà a risolvere solo con la svolta in senso agostiniano. Per queste ragioni, la dottrina del *verbum* rappresenta una sfida interpretativa per gli studiosi contemporanei, che, infatti, si trovano spesso in disaccordo sul significato e sul ruolo da attribuire al *verbum* all'interno della teoria della conoscenza tomista.

Tommaso non fornisce una definizione di *verbum mentis* fissa, invariabile e rigorosa nel corso delle sue opere, ma tende ad identificare di volta in volta il *verbum* con i termini tecnici che fanno parte del suo vocabolario (*species, intentio, similitudo*). Così, da un lato l'Aquinate giunge a mettere a punto una dottrina molteplice, varia e ricca di spunti, dall'altro i suoi lettori si trovano di fronte ad una teoria in costante evoluzione. Da ciò sorgono le critiche dei francescani, prima fra tutte l'identificazione polemica del *verbum* con la *species*, ma anche i dubbi degli interpreti, antichi e contemporanei, sullo statuto ontologico ed epistemologico del *verbum mentis*. L'Aquinate manca di rispondere a certe questioni che risultano essenziali per comprendere a fondo la sua dottrina e le conseguenze che essa comporta in ambito gnoseologico. Egli non spiega, per esempio, quale relazione ci sia fra l'oggetto della conoscenza e il *verbum*; se il *verbum* veicoli un contenuto rappresentazionale che rimanda alla cosa oppure corrisponda alla cosa stessa; se *species* e *verbum* siano ontologicamente diversi visto che lo sono anche epistemologicamente; se il *verbum* si produca per mezzo di una riflessione dell'intelletto su se stesso o per mezzo di un atto diretto. Sono domande che rimangono spesso implicite nella trattazione di Tommaso, a cui gli studiosi tentano di rispondere spesso formulando delle supposizioni.

In questo capitolo si cercherà di comprendere cosa intende Tommaso quando parla di *verbum mentis*, ovvero quale statuto ontologico ed epistemologico egli attribuisca a

tale concetto. A questa domanda è strettamente relata un'altra questione più generale, e cioè a quale tipo di modello conoscitivo può essere ascritta la teoria della conoscenza elaborata dall'Aquinate, ovvero si chiede se egli debba essere considerato un esponente del realismo oppure, come già la critica francescana aveva segnalato, se la sua teoria conoscitiva sia identificabile piuttosto con una prospettiva di tipo rappresentazionalista. Queste sembrano essere le questioni su cui si sono concentrati maggiormente gli studiosi. Essi hanno elaborato diverse interpretazioni della teoria tomista della conoscenza e in base ad esse anche della teoria del *verbum*. Nel corso di questo capitolo queste differenti interpretazioni verranno presentate e successivamente ricondotte a tre modelli esplicativi, definiti il modello realista, il modello rappresentazionalista e il modello ermeneutico⁵⁸². Le diverse soluzioni interpretative proposte dagli studiosi forniranno lo spunto per trattare di volta in volta questioni rilevanti all'interno della dottrina del *verbum* di Tommaso che verranno risolte con il ricorso ai testi del Dottore angelico.

Questo capitolo, dunque, si propone da un lato di illustrare le differenti teorie interpretative contemporanee di cui è stata oggetto la teoria del *verbum mentis* di Tommaso e dall'altro di fornire una risposta, anche ipotetica, ai quesiti posti, attraverso il riferimento diretto alle fonti. I principali temi che si affronteranno, ovvero quale sia lo statuto ontologico del *verbum* e se la teoria conoscitiva elaborata da Tommaso sia un realismo o un rappresentazionalismo, sono strettamente legati tra loro al punto da condizionarsi a vicenda. Verranno tuttavia trattati separatamente, il che se da un lato potrebbe risultare un po' ripetitivo, dall'altro è utile per analizzare in maniera specifica ogni singolo aspetto. Nel prosieguo del capitolo, poi, verrà dedicato spazio ad un altro filone interpretativo piuttosto recente ma ancora poco conosciuto che si sviluppa a partire dall'interpretazione della dottrina del *verbum mentis* di Tommaso proposta da Hans Georg Gadamer nella terza parte di *Verità e Metodo*.

⁵⁸² La rassegna relativa agli studiosi che sarà presentata qui, non ha la pretesa di rappresentare uno studio esaustivo della letteratura secondaria sul tema del *verbum mentis*, dal momento che il confronto avverrà solo con autori più recenti, tralasciando tutta la tradizione interpretativa cosiddetta "tomista". Tuttavia, i due modelli, realista e il rappresentazionalista, sono, per le ragioni che verranno illustrate, i due modelli privilegiati per considerare la dottrina conoscitiva dell'Aquinate.

2. Rassegna bibliografica

Jacques Maritain nel suo lavoro *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*⁵⁸³, dedica ampio spazio alla dottrina del *verbum mentis* di Tommaso d'Aquino. Secondo lo studioso francese è necessario esaminare e comprendere la dottrina del concetto elaborata da Tommaso poiché su di essa si basa «tutta la noetica tomista e tutta la disputa tra realismo e idealismo vi è impegnata in linea di principio»⁵⁸⁴. Ma per cogliere appieno il senso della teoria elaborata dall'Aquinate, è necessario, spiega Maritain, riferirsi alla dottrina sintetizzata da Giovanni di San Tommaso. Essa è «l'unica che permette di comprendere in modo coerente la natura e la funzione del concetto, senza farne un termine *quod*, primariamente conosciuto come oggetto»⁵⁸⁵. Per Maritain, dunque, il concetto non corrisponde all'oggetto della conoscenza⁵⁸⁶, ma l'oggetto della conoscenza è il contenuto del concetto⁵⁸⁷. Esso, infatti, deve essere considerato un puro segno formale, «cioè bisogna che in quanto *species* non sia altro che segno; esso consiste in un puro “facente conoscere”, – bisogna dunque che consista in un puro rappresentante o vicario dell'oggetto, che non possieda alcun elemento di natura, alcuna nota quidditativa che non sia nota e tratto dell'oggetto»⁵⁸⁸. Inoltre Maritain considera il concetto come una *similitudo rei intellectae* e nella sua tesi interpretativa insiste sulla somiglianza tra il concetto e la realtà di cui è *similitudo*. Lo studioso, infatti, afferma:

Noi insistiamo talmente su questa somiglianza che riteniamo il concetto (considerato naturalmente non solo nel suo aspetto entitativo e come accidente dell'anima, *secundum suum esse in se*, ma nella sua funzione intenzionale e come vicario dell'oggetto, *secundum suum esse ad*) non solo

583 A causa della vastità dell'opera dello studioso francese, si rivela arduo dare un quadro esaustivo della sua teoria interpretativa. In questa sede ci si limiterà a riferirsi a J. Maritain, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, Morcelliana, Brescia 1974, 453- 485. L'appendice presente in questo testo si chiude con un'analisi dei principali passi in cui Tommaso parla del concetto e quindi del *verbum mentis*.

584 Maritain, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, 453.

585 *Ibid.*

586 *Ibid.*: «E considerare il concetto come un termine *quod*, primariamente conosciuto come oggetto, che faccia conoscere la cosa perché gli è simile, è una di quelle alterazioni della scolastica che hanno preparato, e in qualche modo reso inevitabile, la teoria cartesiana delle idee, e di conseguenza la moderna noetica idealistica».

587 Maritain, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, 476, n. 42: «L'oggetto è il contenuto del concetto, o ciò che il concetto presenta allo spirito, non è il concetto stesso o l'*intentio intellecta* in quanto sinonimo di *verbum*».

588 Maritain, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, 454.

una cosa che assomiglia all'oggetto: ciò è ancora troppo poco. Riteniamo che esso sia la similitudine stessa dell'oggetto e la pura similitudine della cosa pensata. E, pertanto, “*identico*” all'oggetto quanto al costitutivo intelligibile o ai tratti qualitativi. Esso tuttavia resta segno, e quindi differente dall'oggetto significato, per il fatto che l'oggetto esiste o può esistere non soltanto nello spirito, in cui è conosciuto, ma *extra mentem in esse naturae*, in quanto identico alla cosa (da cui non è realmente distinto), mentre il concetto nella sua funzione stessa di *species* esiste in *esse intentionali*. (E secondo l'essere entitativo è un accidente dell'anima, differente *ut res* dall'oggetto significativo)⁵⁸⁹

Il carattere di segno, per lo studioso francese, è costitutivo dell'essenza del concetto, che, come la specie intelligibile, non è l'oggetto (*quod*) ma un puro mezzo (*quo*), altrimenti non si potrebbe avere scienza delle cose ma solo scienza delle cose che sono nell'anima⁵⁹⁰. Per Maritain, dunque, «secondo l'essere intenzionale o secondo il suo *esse ad*, che gli è proprio in quanto *species*, esso [il concetto] è, quanto al costitutivo intelligibile, la natura stessa della cosa conosciuta, e la contiene senza distinzione numerica, vale a dire che è una pura similitudine essenzialmente relativa a questa natura, e secondo la quale il conoscente diviene intenzionalmente in atto secondo una cosa diversa da sé»⁵⁹¹. Perciò, Maritain considera il verbo come quello strumento che restituisce all'intelletto un'immagine della cosa esterna.

Per Étienne Gilson il verbo interiore (o concetto) è ciò che l'intelletto concepisce in se stesso e che si esprime con una parola. Mentre la specie intellegibile, per mezzo della quale l'uomo conosce la cosa senza conoscere la specie stessa, è ancora la forma stessa dell'oggetto, il concetto è invece la similitudine dell'oggetto generata dall'intelletto sotto l'azione della *species*⁵⁹². Lo studioso francese afferma: «Nous

589 Maritain, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, 454-455.

590 Maritain, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, 457: «D'altra parte il testo capitale in cui San Tommaso mostra che le *species intelligibilis* non sono oggetto (*quod*), ma puro mezzo (*quo*) della conoscenza (*Sum. Theol.* I^a, q. 85, a. 2) non vale soltanto per la *species impressa*, ma con ogni evidenza, vale anche per il concetto. Se le *species* fossero il *quod intelligitur*, non vi sarebbe scienza delle cose, ma solamente di ciò che si trova nell'anima; ed inoltre le contraddittorie sarebbero contemporaneamente vere, poiché il giudizio della intelligenza si riferirebbe allora solo al modo in cui l'intelligenza è modificata [*afficitur*] in ciascun giudizio».

591 Maritain, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, 459.

592 É. Gilson, *Le thomisme: introduction a la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1972, 287-288.

sommes cette fois en présence d'un véritable substitut de l'objet, qui n'est plus ni la substance de l'intellect qui connaît, ni la chose elle-même qui est connue, mais un être intentionnel, dont la subsistance est impossible en dehors de la pensée, que le mot désigne, et que fixera plus tard la définition»⁵⁹³. Gilson nota che tra l'oggetto e il concetto si introduce una doppia somiglianza, una prima, definita somiglianza della forma che corrisponde alla specie ed è la forma vera e propria dell'oggetto, del tutto indiscernibile da esso come il sigillo sulla cera, somiglianza quindi che non si distingue dal suo principio poiché essa non è una rappresentazione ma una promozione e come un suo prolungamento⁵⁹⁴. La seconda, invece, è la somiglianza che concepiamo in noi della cosa, e che al posto di essere la forma stessa, non è che una rappresentazione. Il problema, ritiene Gilson, è di verificare se venga garantita la “fedeltà” del concetto al suo oggetto⁵⁹⁵. E proprio in base alla risposta a questo quesito sarà possibile stabilire se la teoria conoscitiva di Tommaso sia una forma di realismo o di rappresentazionalismo. Gilson da un lato ritiene impossibile dubitare del fatto che il concetto della cosa sia realmente distinto dalla cosa stessa, dato che il concetto non è la cosa conosciuta ma una rappresentazione di essa. Dall'altro, tuttavia, quando viene prodotto il verbo, l'intelletto è realmente un tutt'uno con la cosa⁵⁹⁶. L'intelletto elabora il concetto della cosa perché prima è divenuto un tutt'uno con la forma della cosa stessa ed è per questo allora che il concetto somiglia necessariamente al suo oggetto⁵⁹⁷.

Gilson considera la teoria conoscitiva dell'Aquinate essenzialmente come una forma di realismo. Lo studioso giunge a questa conclusione a partire dalla domanda posta dal percorso dubitativo cartesiano sull'esistenza del mondo sensibile e sull'esistenza del soggetto conoscente. Egli costruisce l'opposizione classica tra realismo e idealismo

593 Gilson, *Le thomisme*, 288.

594 *Ibid.*: «Entre la chose, prise dans sa propre, et le concept qu'en forme l'intellect, s'introduit une double ressemblance qu'il importe de savoir distinguer. D'abord, celle de la chose en nous, c'est-à-dire la ressemblance de la forme qu'est l'espèce, ressemblance directe celle-là, exprimée de soi par l'objet et imprimée en nous par lui, aussi indiscernable de lui que l'est du sceau l'action qu'il exerce sur la cire, ressemblance, par conséquent, qui ne se distingue pas de son principe, parce qu'elle n'en est pas une représentation, mais une promotion et comme une sorte de prolongement ».

595 *Ibid.*: «Ensuite, la ressemblance que nous concevons en nous de la chose, et qui, au lieu d'être sa forme même, n'est plus cette fois que la représentation. Comment la fidélité du concept à son objet se trouve garantie, telle est désormais la question».

596 *Ibid.*

597 Gilson, *Le thomisme*, 289: «Le concept d'un objet lui ressemble, parce que l'intellect doit être fécondé par l'espèce de l'objet lui-même pour être capable de l'engendrer».

proponendo un'opzione opposta al realismo cartesiano. Il realismo di Tommaso rappresenta nell'ottica di Gilson una valida alternativa al realismo cartesiano che si fonda sull'evidenza del *cogito*. Secondo lo studioso, nella teoria tomista l'evidenza del *cogito* è sostituita dall'evidenza dell'esistenza del mondo sensibile, il *cogito* non è la condizione della certezza umana dell'esistenza del mondo esteriore⁵⁹⁸. È possibile sostenere, come fa Cartesio, che l'evidenza del *cogito* sia richiesta per garantire pienamente l'esistenza del mondo esteriore, ma, secondo Gilson è impossibile presentare questa richiesta come presupposto necessario per il realismo aristotelico o tomista che accetta incondizionatamente la validità della conoscenza sensibile⁵⁹⁹.

Uno dei contributi più completi e importanti sul *verbum mentis*, è il saggio di Lonergan che si apre con la seguente affermazione: «Nell'elaborazione del suo concetto di *verbum* s. Tommaso era impegnato non solo ad inserire un'originale creazione agostiniana entro un quadro aristotelico ma anche a tentare, per quanto in modo remoto e implicito, di fondere insieme ciò che a noi può sembrare così disparato: una fenomenologia del soggetto con una psicologia dell'anima»⁶⁰⁰.

Lo studioso illustra la teoria del *verbum mentis* tomista nel corso di cinque capitoli, tanti quanti sono i contesti sistematici differenti in cui si trovano le affermazioni tomiste sul *verbum*⁶⁰¹. Egli considera il *verbum* come un concetto «ricco e sfumato: esso non è una semplice condizione metafisica di un tipo di conoscenza; esso voleva essere affermazione di fatti psicologici»⁶⁰². E tali fatti psicologici sono molteplici e vengono distinti ed elencati dallo studioso come elementi e caratteri che vanno a costituire la nozione generale di parola interiore.

Un primo elemento è legato alla tesi antiplatonica secondo cui è possibile conoscere

598 É. Gilson, *Realisme thomiste e critique de la connaissance*, Vrin, Paris 1947, 96.

599 Gilson, *Realisme thomiste e critique de la connaissance*, 99.

600 B. Lonergan, *Conoscenza ed interiorità. Il verbum nel pensiero di S. Tommaso*, Città Nuova, Roma 2004, 29.

601 Lonergan, *Conoscenza ed interiorità*, 35-36. I primi due capitoli si occupano del *verbum* in quanto *fatto psicologico centrale*, ovvero come oggetto immanente in cui termina l'operazione conoscitiva. Tommaso distingueva due operazioni dell'intelletto: la definizione (che risponde alla domanda *quid sit?*) e il giudizio che risponde alla domanda *an sit?*); nel primo capitolo Lonergan considera il *verbum* come la definizione, nel secondo il *verbum* in quanto giudizio. Il terzo capitolo è dedicato ad un'analisi della terminologia impiegata da Tommaso e delle fonti a cui egli fa riferimento. Oggetto del quarto capitolo sono questioni a cavallo tra la psicologia e la metafisica come la dottrina dell'astrazione dalla materia. Infine nel quinto capitolo Lonergan si occupa dal punto di vista della speculazione teologica come corrispettivo psicologico della processione trinitaria.

602 Lonergan, *Conoscenza ed interiorità*, 84.

in maniera universale e astratta anche se le realtà sono particolari e concrete. E per questo, dato che le parole esteriori sono astratte e possono essere vere o false, il loro significato deriva non tanto dalle cose che nominano, quanto dalle parole interiori⁶⁰³. Il secondo elemento è legato alla relazione che sussiste tra parole esteriori e parole interiori, che secondo Tommaso non sarebbe una corrispondenza puntuale, dal momento che le prime sono convenzionali mentre le seconde corrispondono alla realtà⁶⁰⁴. Il terzo elemento per comprendere la natura della parola interiore deriva dal precedente ed è legato alla divisione delle parole interiori. Per Tommaso, infatti, esistono due tipi di *verbum*, la definizione e il giudizio, ed entrambi vengono integrati nell'elaborazione della sua teoria cognitiva⁶⁰⁵. Il quarto elemento distinto da Lonergan consiste nel riconoscimento della parola interiore come ciò che fornisce l'oggetto del pensiero. In relazione a questo punto lo studioso afferma: «Ciò che è astratto, ciò che è vero o falso, non è, in quanto tale, una cosa reale né una pura copia di essa. È un prodotto della mente; ma non un semplice prodotto, bensì un prodotto conosciuto e in quanto conosciuto esso è un oggetto»⁶⁰⁶. Un quinto elemento deriva invece dal fatto che nella parola interiore e per mezzo di essa l'intelletto conosce le cose⁶⁰⁷. Il *verbum*, dunque, è un *medium* non solo tra il significato delle parole esteriori e le realtà significate, ma è *medium* anche tra l'intelletto e le cose che vengono conosciute⁶⁰⁸. Il sesto elemento essenziale per la nozione generale di *verbum* è l'atto di *intelligere*, ovvero un atto di capire senza il quale non si produce la parola interiore⁶⁰⁹. Il settimo e ultimo elemento della nozione di *verbum* è «che la parola interiore della mente umana emerge alla fine di

603 Lonergan, *Conoscenza e interiorità*, 41.

604 Lonergan, *Conoscenza e interiorità*, 41-42. Lonergan aggiunge: «Inoltre, dal momento che la parola interiore è nell'intelletto e dal momento che l'apprensione del singolare implica l'uso di una potenza sensibile, sembrerebbe che la corrispondenza tra la realtà e le parole interiori assomigli, al massimo, a quella tra una funzione e la sua derivata; come la derivata, la parola interiore è esterna a tutti i casi particolari e vi si riferisce come da un punto di vista superiore».

605 Lonergan, *Conoscenza e interiorità*, 42-43.

606 Lonergan, *Conoscenza e interiorità*, 43.

607 Lonergan, *Conoscenza e interiorità*, 45

608 Lonergan, *Conoscenza e interiorità*, 46-47. Nell'originale si legge: «For just as the inner word is a medium between the meaning of outer words and the realities meant, so also the inner word is a medium between the intellect and the things that are understood», in *Verbum: Word and Idea in Aquinas*, University of Toronto Press 1997 (Collected Works of Bernard Lonergan, 2), 21. Nella traduzione italiana, invece, risulta meno esplicito la funzione fondamentale del *verbum* di *medium*: «Infatti, come la parola interiore è ciò che media tra il significato delle parole esteriori e le realtà significate, così la parola interiore è ciò che media pure tra l'intelletto e le cose che sono capite».

609 Lonergan, *Conoscenza e interiorità*, 47.

un processo di ricerca intellettuale; che, finché non emerge, non capiamo ancora ma pensiamo in vista di capire; che essa emerge simultaneamente all'atto di capire; che è distinta dal capire; che è un prodotto e un effetto dell'atto di capire; che è espressione del contenuto conoscitivo dell'atto di capire; che quanto più perfetto è l'unico atto di capire, tanto più numerose sono le parole interiori che esso abbraccia con una singola visione»⁶¹⁰.

Si collega direttamente a quest'ultimo punto la tesi fondamentale di Lonergan secondo cui il *verbum* è il concetto, concetto inteso in senso di *ens*, ovvero come *obiectum commune intellectus* che nel giudizio, in cui il *verbum* rappresenta il *verum* nel quale e attraverso il quale è conosciuto l'oggetto finale, corrisponde all'*ens reale*⁶¹¹. A partire dalla parola interiore, inoltre, Lonergan amplia il suo ambito di ricerca alla teoria conoscitiva tomista considerata nel suo complesso ed elabora una serie di conclusioni:

Le conclusioni a cui siamo giunti possono essere condensate nel modo seguente: 1) esiste un atto di capire (*intelligere*); 2) la coscienza razionale (*dicere*) è l'atto di capire in quanto fondamento e origine delle parole interiori della concettualizzazione e del giudizio; 3) le parole interiori procedono dagli atti di capire, non secondo qualche oscura analogia all'emergenza di stati terminali che sopraggiungono alla fine dei processi materiali, ma come *actus ex actu*. Così, ciò che occupa il centro dell'analisi tomista dell'intelletto non sono i prodotti dell'intelligenza in atto, come i concetti, i nessi, i giudizi, i sillogismi, ma la stessa intelligenza in atto. Anche il ragionamento non è per s. Tommaso semplice questione di concetti e di giudizi, ma principalmente un progresso da un meno completo a un più completo atto di capire.⁶¹²

Leen Spruit, nel suo studio sulla nozione di *species*⁶¹³, si occupa anche del *verbum mentis* in quanto *intentio intellecta*. Secondo lo studioso, Tommaso avrebbe ripreso l'*intentio* averroista, che corrisponde principalmente ad un'entità psicologica⁶¹⁴, e

610 Lonergan, *Conoscenza e interiorità*, 47-48.

611 Lonergan, *Conoscenza e interiorità*, 177. A partire da queste affermazioni si riconosce facilmente come Lonergan ritenga la prospettiva conoscitiva dell'Aquinata una forma di realismo.

612 Lonergan, *Conoscenza e interiorità*, 179-180.

613 L. Spruit, *Species intelligibilis. From perception to knowledge*, vol.1: *Classical Roots and Medieval Discussion*, Brill, Leiden 1994.

614 Spruit, *Species intelligibilis*, 89-92

l'avrebbe distinta in un principio formale rappresentativo (le *species*) e in un concetto che esprime in maniera proposizionale il contenuto della nostra conoscenza. *L'intentio* corrisponde all'oggetto così come viene colto dall'intelletto ed è ciò che viene colto nel concetto⁶¹⁵.

Alain de Libera ritiene che la formazione del verbo mentale sia il secondo elemento fondamentale dell'intellezione dei semplici, ovvero della prima operazione dell'intelletto⁶¹⁶. Il *verbum*, tuttavia, «non è pensato secondo la metafora ottica distintiva della teoria dell'intuizione dell'essenza, della contemplazione della natura nella sua separazione eidetica. Ciò che viene detto nel verbo è pensato infatti in forma composita, come una definizione mentale: l'insieme dei tratti che l'intelletto in seguito può “comporre e dividere” in un'asserzione»⁶¹⁷. Il verbo, conclude de Libera, è formato dall'intelletto in funzione della seconda operazione dell'intelletto, il giudizio⁶¹⁸. Il *verbum*, dunque, è una definizione che si caratterizza per essere una *similitudo*, ma ciò per lo studioso non corrisponde a identificare il *verbum* con una rappresentazione della cosa conosciuta⁶¹⁹. Le motivazioni di ciò vanno rintracciate nel modo in cui si produce il concetto; de Libera afferma che: «la specie intellegibile attiva l'intelletto possibile mediante una forma astratta dal *phantasma*: questa è ciò che resta del *phantasma* dopo che è stato spogliato di tutti gli elementi che provengono dalla cosa presente in quanto tale. L'intelletto possibile così attivato produce un concetto che è la serie ordinata dei tratti residui. A questo punto, non è presente a/nell'intelletto possibile né la cosa né la rappresentazione di una cosa, ma un concetto quidditativo che può essere in seguito applicato a una cosa»⁶²⁰.

615 Spruit, *Species intelligibilis*, 160-161: «Thus, intention is what is grasped in a concept: it is terminus rather than principium of intellectual knowledge».

616 A. De Libera, *Il problema degli universali. Da Platone alla fine del Medioevo*, La Nuova Italia, Firenze 1999 (Storia di idee, 6), 284: «l'intellezione dei semplici presuppone per Tommaso due elementi: (a) l'informazione dell'intelletto possibile per opera di una specie intellegibile (risultato dell'astrazione attuata dall'intelletto agente); (b) la formazione, su questa base, di ciò che Tommaso chiama “verbo mentale”, “concetto” o “verbo concepito”, riprendendo a suo modo un'espressione di Agostino». Per l'edizione originale si veda: *La querelle des universaux: de Platon a la fin du Moyen Age*, Seuil, Paris 1996.

617 *Ibid.*

618 *Ibid.*

619 De Libera, *Il problema degli universali*, 285: «Quando qualifica la definizione mentale, così concepita, come una *similitudo*, Tommaso, pertanto, non identifica il concetto mentale con una rappresentazione della cosa conosciuta».

620 De Libera, *Il problema degli universali*, 286.

De Libera, inoltre, spiega perché *verbum* e specie non sono la stessa cosa, ma due entità differenti con funzioni differenti: «il verbo mentale, pur essendo un *medium quo* come la specie intellegibile, appartiene tuttavia a un ordine differente. Esso ha una funzione operativa: serve a *fare qualcosa*, a giungere alla conoscenza delle cose»⁶²¹.

Si allontana non poco da quelle fin qui presentate la prospettiva interpretativa elaborata da Robert Pasnau. Egli considera il *verbum* come il prodotto della conoscenza intellettiva, ovvero come qualcosa che, a differenza della specie, si caratterizza per seguire l'atto conoscitivo e non precederlo⁶²². Lo studioso a partire dall'espressione di Tommaso secondo cui il *verbum* sarebbe l'«*ipsum intellegi*»⁶²³ ritiene che il *verbum* esista giusto il tempo di essere prodotto dall'atto dell'intelletto⁶²⁴. Pasnau problematizza la teoria del *verbum* mostrando come nell'elaborazione compiuta da Tommaso convivano due aspetti apparentemente in contraddizione fra loro:

On the one hand, he hold that the *verbum* is the object of intellectual cognition. He is moved to assert this for the same reasons he is committed to intellect's forming a mental word: because of his claim that (1) the proper objects of intellect are universals and (2) universals exist only in the intellect. Despite this commitment, he also wants to treat intellectual cognition along the same lines as sensory cognition. Hence, he gives the analogy of two people seeing a wall, and he insist that in the intellectual case as well there is just one thing being cognized – the external object⁶²⁵.

Il *verbum*, dunque, può corrispondere da un lato al *primum cognitum* e dall'altro all'oggetto esterno, perché per Tommaso esso è ciò *in cui* si vede la natura della cosa. Il

621 De Libera, *Il problema degli universali*, 286-287.

622 R. Pasnau, *Theory of knowledge in the Later Middle Ages*, Cambridge University Press, 1997, 256: «It was common among the Scholastic philosophers to distinguish two kinds of representations at the intellectual level: the intelligible species, which informs possible intellect, and the mental word (*verbum*), which is the product of intellectual cognition. Standardly, the difference between these two representations was taken to be that the intelligible species precedes intellectual cognition, whereas the mental word is the product of that cognition».

623 Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles* IV 11, 32: «Alius sit esse intentionis intellectae, et aliud intellectus ipsius: cum intentionis intellectae esse sit ipsum intelligi».

624 Pasnau, *Theory of knowledge*, 257: «A mental word, in contrast, exists only for as long as it is being produced by an act of intellect: for this word, “esse sit ipsum intelligi”».

625 Pasnau, *Theory of knowledge*, 268. L'analogia dei due uomini che guardano il muro è tratta dalle *Quaestiones disputatae de spiritualibus creaturis* q. 9, a. 6, e si basa sulla constatazione che nella conoscenza sensibile, nel caso in cui due persone guardino lo stesso muro, si possa affermare che stanno osservando lo stesso muro, ma in un certo senso anche un muro diverso.

verbum mentis corrisponde alla nostra rappresentazione mentale interna del mondo ma non è un semplice intermediario come la *species*⁶²⁶, dal momento che: «Mental word provides the conceptual framework through which we understand the world»⁶²⁷.

Secondo Pasnau, la parola interiore non è una rappresentazione della cosa conosciuta o una sua immagine (di tipo pittorico⁶²⁸), ma corrisponde alla cosa stessa, così come si presenta all'intelletto. Più precisamente, Pasnau sostiene che nella teoria conoscitiva tomista non sia necessario alcun tipo di *similitudo naturalis* e che Tommaso non posseda una teoria della rappresentazione intesa secondo il modello rappresentazione = somiglianza⁶²⁹. Nella sua interpretazione, infatti, il *verbum* è il termine finale del processo conoscitivo a cui l'intelletto giunge nello sforzo di sintetizzare i pensieri, al fine di poterli esprimere in maniera coerente. Il verbo, dunque, in quanto concetto è il prerequisito di ogni conoscenza genuina e di ogni atto di espressione⁶³⁰.

A partire dalla constatazione che per Tommaso i pensieri sembrano essere sia pittorici che linguistici, Pasnau ritiene che Tommaso abbia impiegato nella sua teoria della conoscenza, entrambi questi aspetti che costituiscono i due modelli dominanti che i filosofi antichi e medievali hanno sviluppato per spiegare come la mente conosce. Per Tommaso, infatti, l'intelletto non può conoscere se non rivolgendosi ai fantasmi, perciò nel processo conoscitivo diviene necessario il ricorso a delle rappresentazioni mentali. L'intelletto, però, ogni volta che conosce qualcosa forma una parola mentale, che, secondo Pasnau, Tommaso considera come un pensiero di aspetto linguistico⁶³¹.

626 Pasnau, *Theory of knowledge*, 269-270. Pasnau fonda la sua interpretazione principalmente sul famoso passo del *Commento al Vangelo di Giovanni* in cui Tommaso afferma che il *verbum* non è il *quo* con cui l'intelletto conosce, ma è l'*in quo*. Cfr. capitolo 2.

627 Pasnau, *Theory of knowledge*, 270.

628 Con 'pittorico' verrà tradotto il termine inglese *pictorial*. Inoltre, anche laddove non ci sia un testo da tradurre, si impiegherà 'pittorico' per segnalare un'immagine che restituisce l'aspetto esteriore e le fattezze fisiche di una cosa.

629 Pasnau, *Theory of knowledge*, 110-112. Tuttavia, come rileva Panaccio, la somiglianza naturale consiste nella condivisione della stessa essenza, mentre Pasnau la spiega come la relazione che intercorre tra la statua ed il suo modello. Nella teoria di Tommaso, rileva Panaccio, c'è bisogno di questa somiglianza, e inoltre lo studioso canadese afferma come sia impossibile non considerare il termine *similitudo* non connesso con qualche forma di somiglianza. Cfr. Panaccio, *Aquinas on Intellectual Representation*, in D. Perler (ed. by), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Brill, Leiden 2001, 197.

630 R. Pasnau, *Thomas Aquinas on human nature: a philosophical study of Summa Theologiae Ia 75-89*, Cambridge University Press 2002, 326-328.

631 Pasnau, *Thomas Aquinas on human nature*, 292.

Come risulterà chiaro in seguito, inoltre, lo studioso fornisce una sua teoria interpretativa anche per quanto riguarda il secondo quesito ovvero, cioè se la teoria conoscitiva di Tommaso possa essere considerata una forma di realismo o una forma di rappresentazionalismo. Egli propende per la prima opzione e ricava le proprie argomentazioni dalla teoria delle *species* di Tommaso.

Nel suo testo *Les discours intérieurs*, Panaccio spiega come si sia sviluppata la dottrina del *verbum mentis*. Secondo lo studioso canadese, dal confronto fra la psicologia agostiniana e l'aristotelismo, Tommaso elabora una nuova dottrina, introducendo tra l'atto di inteliezione e la cosa esterna una rappresentazione intermedia che Panaccio considera una sorta di idolo, che ostacolerebbe il contatto conoscitivo tra intelletto e realtà esterna⁶³². Questa nozione, inoltre, avrebbe uno statuto ontologico che sfugge alle categorie aristoteliche e che si avvicina al dettato agostiniano, poiché può essere considerato come un puro oggetto di pensiero. Lo studioso spiega più esaurientemente la dottrina tomista del *verbum mentis* scomponendola in sei tesi: 1) il *verbum* come la specie intellegibile, è un «portrait intellectuel», una *similitudo*, della cosa conosciuta; 2) Il *verbum* è il significato primo della parola esterna a cui corrisponde⁶³³; 3) il *verbum mentis* è l'esito di un atto dell'intelletto possibile, che ha inizio con la specie intellegibile. Sebbene il prodotto così generato sia ancora interno all'anima, tuttavia è distinto dall'atto da cui è stato generato. Secondo Panaccio, impiegando in questo contesto le nozioni dell'intelletto possibile e di specie, Tommaso integra la teoria agostiniana del *verbum* con la gnoseologia aristotelica; 4) il *verbum mentis* possiede uno speciale modo d'essere, quello di un oggetto puramente intellegibile, che, secondo Panaccio, si contrappone al modo d'essere naturale delle cose esterne e dello stesso intelletto; 5) il *verbum* è l'oggetto primo dell'intellezione. La cosa esterna, infatti, non viene conosciuta direttamente dall'intelletto, ma attraverso la parola interiore. Panaccio riconosce la problematicità di un'affermazione di questo tipo che diventerà la breccia

632 C. Panaccio, *Les discours intérieurs: de Platon à Guillaume d'Ockham*, Editions du Seuil, Paris 1999, 179: «On lui [Thomas] reprochera d'introduire entre l'acte d'intellection et la chose extérieure une représentation intermédiaire, une sorte d'«idole», qui fait obstacle au contact cognitif. Plusieurs auteurs, franciscains surtout, proposeront, bien avant Guillaume d'Ockham, d'identifier plutôt le verbe mental à l'acte d'intellection lui-même, qui est une *qualité* de l'esprit et non pas un improbable objet purement idéal».

633 Tommaso su questo punto segue il *Monologion* di Anselmo, e assimila al *verbum cordis* di Agostino le *passiones animae* di Aristotele, che erano i significati diretti delle parole orali.

attraverso cui mettere in discussione quel realismo forte che i tomisti attribuiscono all'Aquinate; 6) le due tipologie di *verba* corrispondono alle due operazioni dell'intelletto che Aristotele distingue nel *De anima*. Il risultato della prima operazione è la definizione, mentre la seconda genera delle proposizioni che possono essere affermative (*compositio*), o negative (*divisio*). Queste proposizioni sono complesse e i loro elementi sono i *verba* mentali del primo tipo⁶³⁴.

Per Panaccio il *verbum mentis* di Tommaso deriva da una complessa ed impressionante sintesi della dottrina agostiniana del verbo mentale e della psicologia aristotelica dell'intelletto. Egli afferma infatti che:

Conservant le cadre général fourni par le Stagirite dans le *De Anima*, surtout, et dans le *Perihermeneias*, il le compléta — en grande partie pour des raisons théologiques qui tiennent à la quête d'un modèle à dimension humaine de l'essence divine — d'un nouveau processus gnoséologique: l'engendrement, par la cogitation active de l'intellect possible, d'un discours intérieur logiquement articulé qui est signifié par le langage oral et qui présente, pendant la courte durée de son d'existence à titre d'objet premier d'intellection, un mode d'existence échappant aux catégories aristotéliennes: celui de l'être purement intelligible⁶³⁵.

Sembra sostenere una prospettiva interpretativa di questo tipo anche Dominik Perler nel suo *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, in cui nega che il *verbum* possa essere considerato un'entità “pittorica” e perciò rappresentativa, e, affermando l'identità fra *intentio* e *verbum*, considera quest'ultimo come l'essenza degli oggetti di conoscenza⁶³⁶. Il verbo interiore, infatti, è considerato come un mezzo semantico (*semantische Hilfsmittel*) che conclude il processo della conoscenza intellettiva e che fornisce significato alla parola esterna. Questo mezzo si caratterizza per il suo contenuto che corrisponde all'essenza dell'oggetto che si trova nel soggetto conoscente in modo immateriale⁶³⁷. Perler, inoltre, ritiene Tommaso un sostenitore di quello che egli

634 Panaccio, *Les discours interieur*, 181-186.

635 Panaccio, *Les discours interieur*, 186.

636 D. Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2002, 88.

637 Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, 94-95.

definisce un realismo diretto modificato (*modifizierten direkten Realismus*)⁶³⁸. Con l'espressione realismo diretto modificato, Perler intende quell'approccio per cui nel processo conoscitivo sono colti primariamente gli oggetti esterni con l'aiuto di entità cognitive interne che vengono conosciute solo secondariamente per mezzo di un atto riflessivo dell'intelletto su se stesso⁶³⁹.

3. *Lo statuto ontologico del verbum mentis*

a) *Due modelli interpretativi*

Dalla rassegna bibliografica appena presentata si comprende come ogni studioso abbia sviluppato una personale interpretazione della dottrina del *verbum mentis* di Tommaso d'Aquino e più in generale della sua teoria della conoscenza. Tutte le tesi interpretative degli studiosi, però, possono essere ricondotte a due modelli interpretativi principali. Pur presentando risposte fra loro differenti, è possibile suddividere le interpretazioni degli studiosi in due gruppi che ricalcano due “macro-modelli” interpretativi.

Tutti gli studiosi considerano il *verbum* o la cosa conosciuta o una sorta di rappresentazione di essa. Maritain per esempio sostiene che il *verbum* in quanto *intentio intellecta* sia la visione mentale considerata dal punto di vista del suo contenuto o del suo oggetto⁶⁴⁰. Tuttavia il *verbum* non è l'oggetto conosciuto; l'oggetto conosciuto è il contenuto del *verbum mentis*. Qualche anno dopo Gaston Rabeau ritorna sul tema del *verbum* con uno studio interamente dedicato all'argomento⁶⁴¹, ed elabora una posizione piuttosto vicina a quella di Maritain. Anche per Rabeau, infatti, se è indubitabile che attraverso il *verbum* si colga la cosa conosciuta, il *verbum* non corrisponde ad essa ma è una sua *similitudo*⁶⁴². Lo studioso approfondisce il significato di questa tesi, ricava la definizione di *similitudo* in contrapposizione alla nozione di *imago*. Egli spiega che il termine *similitudo* possiede una definizione diversa rispetto al termine *imago*. L'immagine e la similitudine sono entrambe imitazioni, ma la

638 Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, 83.

639 *Ibid.*: «Im Erkenntnisprozess wird primär ein äußerer Gegenstand mit Hilfe von inneren kognitiven Entitäten erfasst. Die kognitiven Entitäten werden nur sekundär in einem Akt der Reflexion erfasst».

640 Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, 806.

641 G. Rabeau, *Species. Verbum. L'activité intellectuelle élémentaire selon Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1938.

642 Rabeau, *Species. Verbum*, 68.

similitudo, a differenza dell'immagine, non è un'imitazione che indichi identità di natura⁶⁴³.

Per questi autori, dunque, il *verbum* non corrisponde direttamente alla cosa conosciuta, ma per mezzo di esso l'intelletto coglie la cosa conosciuta che si trova al di fuori dell'intelletto.

Panaccio sembra volontariamente porsi all'interno di questa tradizione interpretativa. Se da un lato la tesi di Panaccio si avvicina alle interpretazioni di Maritain e Rabeau per quanto riguarda la mancata identificazione del *verbum* con l'oggetto di conoscenza, dall'altro la prospettiva di Panaccio è fondamentalmente diversa rispetto a quella dei due studiosi. Sia Maritain che Rabeau sembrano infatti affermare il valore del *verbum mentis* come strumento indispensabile del processo conoscitivo, mentre Panaccio considera la parola interiore come un elemento che in qualche modo complica il processo conoscitivo invece di semplificarlo.

Spruit considera le *species* in quanto *intentiones* come delle rappresentazioni intenzionali dei caratteri essenziali di un oggetto; è probabile dunque che nel *verbum* si colgano questi caratteri in maniera più chiara e perfetta. Dunque anche per Spruit, come per gli autori esaminati fino ad ora, il *verbum* corrisponde ad una rappresentazione della cosa e non alla cosa stessa. Questi autori puntano l'attenzione sul carattere rappresentativo del *verbum mentis*, ovvero sul fatto che il verbo, attraverso il suo contenuto cognitivo e informativo, rimanda a qualcos'altro, nella fattispecie alla cosa conosciuta. Essi basano queste affermazioni su diversi passi dell'Aquinate in cui si afferma espressamente che il *verbum* è la *similitudo* o *imago* della cosa conosciuta e che rappresenta ciò che l'intelletto conosce dell'oggetto esterno.

Nel secondo filone interpretativo trovano posto le tesi in cui risulta maggiormente enfatizzata l'identificazione del *verbum mentis* con la cosa conosciuta. Gli autori che sembrano seguire questa linea interpretativa tendono a ridurre l'importanza dell'aspetto rappresentativo del *verbum*, in vista di una maggiore identificazione del verbo con l'oggetto di conoscenza. Tale interpretazione viene ricavata da quei passi in cui Tommaso afferma che il *verbum* è l'*id quod intellectus*⁶⁴⁴.

643 Rabeau, *Species. Verbum*, 46-47.

644 Con questa espressione si intende l'idea espressa spesso dall'Aquinate nei suoi testi, secondo cui il *verbum* corrisponderebbe al *quod* e non al *quo* della conoscenza, ovvero a differenza della *species*

Pasnau, per esempio, sembra rientrare all'interno di questo secondo gruppo di studiosi pur con una certa riserva. Egli, infatti, se da un lato considera il *verbum mentis* come una rappresentazione interna dell'intelletto, tuttavia dall'altro ritiene che la parola interiore sia la cosa stessa secondo il modo proprio dell'intelletto. Pasnau, infatti, nega che si tratti di una rappresentazione di tipo pittorico o che ci sia una relazione di somiglianza tra rappresentazione e rappresentato. In questo caso la rappresentazione è il rappresentato, dal momento che gli oggetti esistono in modi diversi nella realtà e nell'intelletto⁶⁴⁵. Per Pasnau, dunque, il *verbum* corrisponde all'oggetto conosciuto.

Simile alla posizione di Pasnau, Alain de Libera sostiene che il *verbum mentis* non deve essere considerato una rappresentazione dell'oggetto conosciuto. La parola interiore, lungi dall'essere una rappresentazione o una cosa, è un concetto quidditativo che l'Aquinate avrebbe posto per spiegare la fase finale della conoscenza e per rendere possibile la seconda operazione dell'intelletto, ovvero il giudizio⁶⁴⁶.

Può essere inserito in questo gruppo di studiosi anche Dominik Perler, il quale ritiene che il *verbum* sia non una rappresentazione ma l'essenza dell'oggetto che si trova nel soggetto conoscente in modo immateriale.

Si sono cercati di delineare i due principali modelli interpretativi sotto i quali possono essere ricondotte le interpretazioni degli studiosi relativamente alla questione dello statuto ontologico ed epistemologico del *verbum mentis*. Tuttavia, non si può non riconoscere che esistono alcune tesi interpretative che possono essere considerate intermedie fra questi due modelli. Una di queste è quella presentata da Goris, che considera il *verbum mentis* sotto tre differenti punti di vista e prospettive. In primo luogo, da un punto di vista assoluto il verbo in quanto «inner word of the heart» è considerato un'entità mentale dell'anima. In secondo luogo, da un punto di vista relativo esso guarda sia al suo contenuto concettuale interno sia alla cosa esterna a cui rimanda. In questo senso il *verbum* potrebbe essere considerato come un contenuto di significato

sarebbe l'oggetto della conoscenza. L'espressione *id quod intellectus* è ricavata dalla *Summa contra Gentiles*. Cfr. *Summa contra Gentiles*, IV 11, 32: «Dico autem intentionem intellectam id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quae quidem in nobis neque est ipsa res quae intelligitur; neque est ipsa substantia intellectus; sed est quaedam similitudo concepta in intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant; unde et ipsa intentio verbum interius nominatur, quod est exteriori verbo significatum».

645 Pasnau, *Theory of knowledge*, 268.

646 A. de Libera, *Il problema degli universali*, 286-287.

ovvero come una “pura unità intesionale” e semantica. Da un terzo e ultimo punto di vista, infine, il verbo è considerato come qualcosa che rappresenta la realtà, ovvero come il *medium* che permette la conoscenza del mondo esterno⁶⁴⁷.

b) Il tema della rappresentazione

Gli studiosi hanno elaborato diverse tesi interpretative sul *verbum mentis* che è stato possibile ricondurre alla classificazione appena presentata. Tuttavia, entrambi i due modelli non riescono a rendere ragione appieno di tutti gli aspetti della dottrina del *verbum* che emergono dai testi di Tommaso. Il modello, che privilegia l'aspetto concettuale e quidditativo del *verbum*, si trova in difficoltà a spiegare cosa intenda Tommaso quando definisce il *verbum* come *similitudo rei intellectae*, mentre il modello per così dire rappresentativo non riesce ad illustrare in maniera del tutto convincente la corrispondenza che Tommaso talvolta sembra instaurare fra *verbum* e l'oggetto della conoscenza. Insomma, non è semplice né facile per gli studiosi comprendere basandosi solo sui testi dell'Aquinate cosa egli intenda quando parla di *similitudo*, di *imago* e soprattutto come egli concepisca il tema della rappresentazione. Spesso la tendenza più diffusa è di fornire delle definizioni di rappresentazione valide da una prospettiva contemporanea e di rileggere la dottrina di Tommaso alla luce di tali definizioni. Se da un lato ciò può portare ad una chiarificazione intorno al tema specifico, dall'altro non può non comportare l'emergere di nuove incertezze, a causa del fatto che la definizione condiziona troppo o troppo poco l'intera teoria dell'Aquinate. Per questo risulta così complicato sciogliere quei dubbi che nemmeno il Dottore angelico ha risolto nella sua trattazione.

Spesso, inoltre, la preoccupazione degli studiosi è di sviluppare un'interpretazione che dia coerenza alla dottrina e alle tesi di un filosofo. Sotto molti aspetti, per esempio, la dottrina di Tommaso non risulta coerente, e non solo per quanto riguarda il *verbum mentis*. Il *verbum*, in un passo, corrisponde alla cosa conosciuta, mentre, nel passo successivo, viene definito come la rappresentazione della cosa. Il lettore e l'interprete di Tommaso hanno talvolta di fronte affermazioni tra loro contrastanti. Tuttavia, la mancanza di una coerenza complessiva non dovrebbe essere fonte di stupore, dal

647 H. Goris, *Free creatures of an eternal God. Thomas Aquinas on God's infallible foreknowledge and irresistible will*, Peeters, Leuven 1996, 185.

momento che la preoccupazione principale di Tommaso non doveva essere tanto quella di elaborare una dottrina logicamente coerente, quanto piuttosto di rispondere ad alcune questioni tipiche del suo tempo, tenendo insieme elementi ricavati da tradizioni di pensiero differenti e spesso contrastanti.

Peter King, nel suo saggio *Rethinking Representation in the Middle Ages*⁶⁴⁸ si occupa proprio di stabilire in che modo sia stato interpretato, considerato e sviluppato il concetto di rappresentazione nel corso del Medioevo. Nello specifico King si chiede come sia stata considerata la “rappresentazionalità” nella rappresentazione mentale, ossia quali siano stati i caratteri in virtù dei quali una rappresentazione mentale rappresenta ciò che rappresenta⁶⁴⁹. King distingue quattro modi di intendere la rappresentazione nel Medioevo⁶⁵⁰: 1) rappresentazione come conformità (*conformality*), secondo cui la rappresentazione rappresenta qualcosa poiché il soggetto possiede la forma della cosa nella mente. Perciò la cosa rappresentata e la rappresentazione possiedono la stessa forma⁶⁵¹. Il secondo modo di interpretare la rappresentazione è considerarla come 2) una somiglianza (*likeness*). Comunemente è possibile affermare l'esistenza di una qualche somiglianza fra due oggetti se essi possiedono una medesima qualità⁶⁵². Partendo dalla tradizione aristotelica, King nota come esistano tre forme di identità. L'identità fra sostanze (*sameness*), l'identità fra quantità (*equality*), e infine l'identità fra qualità (*likeness*). King nota che la relazione fra rappresentazione e rappresentato si spiega utilizzando quest'ultimo tipo di identità, che può essere ed è stata intesa in due modi. Secondo un primo approccio si parla di somiglianza a livello naturale. Tale concezione venne impiegata, per esempio, da William Crathorn per spiegare il modo in cui l'organo di senso veniva affetto dal sensibile⁶⁵³. Nel secondo approccio invece la somiglianza è per così dire pittorica. Intesa in senso stretto, la rappresentazione è immagine di quello che rappresenta, e la condizione di possibilità

648 P. King, *Rethinking Representation in the Middle Ages. A Vade-Mecum to Medieval Theories of Mentale Representation*, in Henrik Lagerlund (ed. by), *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*, Ashgate, Aldershot 2007, 81- 100.

649 King, *Rethinking Representation in the Middle Ages*, 81: «The Christian Aristotelianism of the High Middle Ages had the conceptual resources to explain the representationality of mental representation – that is, the feature or features in virtue of which a mental representation represents what it represents».

650 King, *Rethinking Representation in the Middle Ages*. 82. King fa riferimento al cosiddetto High Middle Ages, e cioè grossomodo al periodo che copre i secoli XI, XII, XIII.

651 King, *Rethinking Representation in the Middle Ages*, 83.

652 King, *Rethinking Representation in the Middle Ages*, 88.

653 King, *Rethinking Representation in the Middle Ages*, 89.

per questo tipo di rappresentazione è che essa contenga in sé in qualche modo la forma dell'oggetto rappresentato. In senso più ampio, invece, la rappresentazione rappresenta la cosa in virtù di caratteri che corrispondono alle proprietà dell'oggetto rappresentato, nello specifico in virtù della forma dell'oggetto⁶⁵⁴. Secondo King, queste prime due interpretazioni della rappresentazione costituirebbero il modello di rappresentazione aristotelica, il cui superamento sarebbe iniziato proprio tra l'XI e il XIII secolo⁶⁵⁵. Il modello a cui si sarebbe approdati deriva dall'unione delle ultime due interpretazioni del concetto di rappresentazione.

La terza interpretazione considera la rappresentazione come 3) covarianza (*covariance*), poiché una rappresentazione mentale rappresenta un oggetto solo nel caso in cui essa sia causata da quell'oggetto⁶⁵⁶. Secondo un quarto modo, infine, la rappresentazione può essere considerata in base al suo ruolo linguistico. La rappresentazione, infatti, 4) rappresenta nel caso in cui significa quell'oggetto e funziona nello stesso modo di una parola mentale per l'oggetto⁶⁵⁷. King ricorda che dall'inizio del XIV secolo, e in particolare con Guglielmo d'Ockham, emerse una nuova attenzione al tema del linguaggio mentale e si diffuse il modello di rappresentazione derivato dall'unione di 3) e 4)⁶⁵⁸.

Peter King sostiene che Tommaso d'Aquino abbia ripreso e impiegato il modello attribuito ad Aristotele, intendendo la rappresentazione, dunque, come conformità e come somiglianza⁶⁵⁹. Tuttavia, proprio analizzando i testi di Tommaso che trattano della teoria del *verbum mentis*, risulta evidente come l'Aquinate abbia utilizzato tutti e quattro i sensi di rappresentazione distinti da King.

654 King, *Rethinking Representation in the Middle Ages*, 90-92.

655 King, *Rethinking Representation in the Middle Ages*, 82.

656 King, *Rethinking Representation in the Middle Ages*, 95: «The intuition behind (R3), then, is that the thoughts we have when we look at the sheep are thoughts *of* the sheep in virtue of the fact that they are the thoughts sheep naturally and regularly cause us to have».

657 King, *Rethinking Representation in the Middle Ages*, 95.

658 King, *Rethinking Representation in the Middle Ages*, 96: «Although (R3) and (R4) are distinct, their combination is powerful. It is no less than a medieval version of *functionalism*, the idea that determinate content is fully specified by inputs (covariance) and outputs (linguistic role). [...] For our purposes, it's enough to note that mental representation is going to be generally explained, at least on its functionalist 'output' side, in terms of Mental Language. Covariance will be needed to explain the 'input' side and, in particular, to resolve the problem Ockham took to be fatal for (R2): how singular thought is possible, or, linguistically, how we can explicate proper names in Mental Language».

659 King, *Rethinking Representation in the Middle Ages*, 82.

c) *Proposta interpretativa intorno allo statuto ontologico del verbum mentis*

Come si accennava già precedentemente, King non è il solo ad impiegare nell'esegesi di un autore medievale definizioni ricavate dalle discussioni contemporanee di filosofia della mente⁶⁶⁰. Un altro esempio, come avremo modo di vedere più specificatamente nel paragrafo successivo, lo fornisce Pasnau, il quale riprende le definizioni di rappresentazionalismo e di realismo⁶⁶¹ da un testo contemporaneo di epistemologia e scienze cognitive⁶⁶².

Nell'interpretazione sviluppata da King Tommaso considererebbe la rappresentazione come conformità e come somiglianza. Tommaso, tuttavia, sembra impiegare tutti e quattro i sensi di rappresentazione che King distingue nel suo saggio. Ci sono passi in cui diventa difficile escludere a priori che Tommaso non abbia impiegato anche gli ultimi due sensi di rappresentazione. Nel prosieguo del paragrafo, si dimostrerà che nei testi di Tommaso è possibile rintracciare tutti e quattro i sensi di rappresentazione distinti da King.

La tesi che si vuole presentare qui, è che il tema della rappresentazione in Tommaso non possa essere spiegato ed illustrato in maniera soddisfacente scegliendo uno o più dei quattro significati esposti da King. La nozione di rappresentazione nella teoria cognitiva di Tommaso sembra essere più complessa di questi quattro sensi. Inoltre Tommaso, nella costituzione della sua teoria del *verbum mentis*, sembra avere l'esigenza di tenere insieme più istanze e più caratteri non riducibili tra loro.

Nel primo senso, rappresentazione intesa come conformità, la forma della rappresentazione è la forma della cosa rappresentata. Una versione più generale di questa affermazione è sostenuta dall'Aquinate come criterio generale della sua teoria della conoscenza, quando afferma che nell'atto conoscitivo il conoscente diventa il conosciuto⁶⁶³. Da un punto di vista più specifico, in diverse affermazioni relative al

660 King, *Rethinking Representation in the Middle Ages*, 81(nota *): «It should go without saying that I'm concerned with the modern notion of mental representation as it shows up in the Middle Ages, not with the medieval (limited and restricted) use of *repraesentatio*». Inoltre è evidente che King riprende la tematica della rappresentazione così come è stata sviluppata da Fodor. Il titolo del suo articolo è un tributo esplicito sul testo di Fodor: *Fodor's Guide to Mental Representation: The Intelligent Auntie's Vade-mecum* apparso per la prima volta nel 1958 sulla rivista *Mind* e ristampato in una raccolta di saggi dal titolo: *A Theory of Content and other Essays*, The MIT Press, Cambridge-London, 1990.

661 Pasnau, *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, 197 n. 4.

662 Dancy, *Perceptual Knowledge*, Oxford University Press, Oxford 1988, 6-8.

663 Tommaso d'Aquino, *De potentia* q. 9, a. 5, 236: «Id autem quod est per se intellectum non est res illa cuius notitia per intellectum habetur, cum illa quandoque sit intellecta in potentia tantum, et sit extra

verbum mentis, Tommaso sostiene che il *verbum* posseda la medesima forma della cosa conosciuta. Il *verbum*, infatti, non è la cosa conosciuta ma è la sua essenza che si rende presente all'intelletto, durante l'atto conoscitivo.

Ulterius autem considerandum est quod intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quandam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius, quam significat definitio.⁶⁶⁴

Unde oportet quod in homine intelligente seipsum, verbum interius conceptum non sit homo verus, naturale hominis esse habens; sed sit homo intellectus tantum, quasi quaedam similitudo hominis veri ab intellectu apprehensa. [...] Verbum enim hominis non posset dici simpliciter et absolute homo, sed secundum quid, scilicet homo intellectus: unde haec falsa esset, homo est verbum; sed haec vera potest esse, homo intellectus est verbum.⁶⁶⁵

Nel primo passo Tommaso afferma che il *verbum* è la *ratio* della cosa conosciuta, ovvero è la sua essenza e per questo il *verbum* comunica la definizione della cosa. Dunque il *verbum* (la rappresentazione) e la cosa (rappresentata) condividono la stessa forma. Nel secondo passo, invece, Tommaso specifica il modo in cui la forma della cosa rappresentata si trova nella rappresentazione, e cioè in modo intenzionale, del tutto differente dal modo naturale.

Intesa nel secondo modo, invece, la rappresentazione corrisponde alla somiglianza ed è probabilmente questo il senso che Tommaso attribuisce più frequentemente al *verbum*.

Et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formando huiusmodi intentionem, rem illam intelligat.⁶⁶⁶

Quae quidem in nobis neque est ipsa res quae intelligitur; neque est ipsa substantia intellectus; sed est quaedam similitudo concepta in intellectu de re intellecta.⁶⁶⁷

intelligentem, sicut cum homo intelligit res materiales, ut lapidem vel animal aut aliud huiusmodi: cum tamen oporteat quod intellectum sit in intelligente, et unum cum ipso».

664 Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles* I, c. 53, 150.

665 Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles* IV, c. 11, 33.

666 Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles* I, c. 53, 151.

667 Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles* IV, c. 11, 32.

Verbum autem interius conceptum est quaedam ratio et similitudo rei intellectae. [...] Et quia omnis cognitio perficitur secundum similitudinem quae est inter cognoscens et cognitum, oportet quod in sensu sit similitudo rei sensibilis quantum ad eius accidentia: in intellectu vero sit similitudo rei intellectae quantum ad eius essentiam.⁶⁶⁸

Iterum quod verbum semper est ratio et similitudo rei intellectae.⁶⁶⁹

Tommaso considera il *verbum* come la *similitudo rei intellectae*, e questa sembra essere l'espressione che impiega più frequentemente quando parla del carattere rappresentativo del *verbum*. È necessario capire, tuttavia, cosa significhi precisamente il termine *similitudo*. È innegabile che la conformità sia strettamente legata alla somiglianza. Come spiegano sia King che Panaccio, nella prospettiva di Tommaso e più in generale nella prospettiva cognitiva aristotelica, la conoscenza avviene quando il conoscente possiede in qualche modo la forma del conosciuto, e cioè quando il conoscente possiede una *similitudo* della cosa conosciuta⁶⁷⁰. Si tratta perciò di comprendere cosa intenda Tommaso quando afferma che affinché sia possibile la conoscenza il conoscente deve possedere una *similitudo* del conosciuto o ancora quando afferma che il *verbum* è la *similitudo* della cosa conosciuta. Come nota Panaccio, Tommaso spiega la *similitudo* in termini di rappresentazione⁶⁷¹. È necessario comprendere cosa si intende quando si afferma che nella *similitudo* viene rappresentato il conosciuto, oltre che capire in che modo il conosciuto viene rappresentato, tenendo presente che Tommaso nella sua teoria della conoscenza non si limita a porre una *similitudo* ma ne pone due (il *verbum* e la *species*) e ritenendo impossibile considerare l'uso del termine e del concetto di *similitudo* come una semplice concessione al linguaggio comune⁶⁷².

Analizzando i testi di Tommaso emergono spunti utili per comprendere un po'

668 Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles* IV, c. 11, 34.

669 Tommaso d'Aquino, *Lectura* c. 1, l. 1, 8, 25. In questo passo si trova anche l'idea della rappresentazione come conformità.

670 King, *Rethinking Representation*, 88; Panaccio, *Aquinas on Intellectual Representation*, in *Ancient and Medieval Theories of Intentionality* edited by Dominik Perler, Brill Leiden 2001, 187.

671 Panaccio, *Aquinas on Intellectual Representation*, 188. Panaccio cita un passo tratto da *De veritate*, q. 2, a. 5, 65, 440-442: «[...] aliquid cognoscitur secundum quod est in cognoscente repraesentatum, et non secundum quod est in cognoscente existens».

672 *Ibid.*

meglio cosa sia la *similitudo*. Tommaso nella *Summa contra Gentiles* istituisce una relazione di identità fra la *similitudo* e l'*intentio intellecta*:

Haec autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili quae facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium: licet utrumque sit rei intellectae similitudo. Per hoc enim quod species intelligibilis quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem: quia quale est unumquodque, talia operatur.⁶⁷³

L'Aquinate ritiene che la specie e il *verbum* siano entrambi *similitudines*⁶⁷⁴ della cosa conosciuta ma si differenzino per la funzione che svolgono all'interno del processo conoscitivo. La *species* è il principio nel processo conoscitivo, mentre il *verbum* costituisce il termine. Il *verbum*, inoltre, si caratterizza per essere un'*intentio* della cosa conosciuta così come è presentata all'intelletto dalla specie intellegibile. Tommaso sembra proporre questa identità: *verbum = intentio = similitudo*. In un altro capitolo della *Summa*, l'Aquinate fornisce qualche informazione in più sul *verbum*:

Verbum autem interius conceptum est quaedam ratio et similitudo rei intellectae. Similitudo autem alicuius in altero existens vel habet rationem exemplaris, si se habeat ut principium: vel habet potius rationem imaginis, si se habeat ad id cuius est similitudo sicut ad principium. Est autem differentia inter intellectum et sensum: nam sensus apprehendit rem quantum ad exteriora eius accidentia, quae sunt color, sapor, quantitas, et alia huiusmodi; sed intellectus ingreditur ad interiora rei. Et quia omnis cognitio perficitur secundum similitudinem quae est inter cognoscens et cognitum, oportet quod in sensu sit similitudo rei sensibilis quantum ad eius accidentia: in intellectu vero sit similitudo rei intellectae quantum ad eius essentiam. Verbum igitur in intellectu conceptum est imago vel exemplar substantiae rei intellectae.⁶⁷⁵

673 Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles* I, c. 53, 150-151.

674 In questo passo l'espressione *sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem* risulta piuttosto ambigua e di non facile interpretazione. Con *illi rei* si intende la cosa esterna o la *species*? Se si propende per la prima interpretazione allora in questo passo risulta evidente che è mantenuto il contatto con la realtà esterna anche nella produzione dei concetti, mentre se si propende per la seconda il *verbum* risulterebbe meno legato alle cose, quindi un prodotto maggiormente astratto e legato al mondo della pura intellesione.

675 Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles* IV, c. 11, 34.

Il *verbum* è la *ratio* e la *similitudo* della cosa conosciuta. Ora, la *similitudo* di qualcosa può esistere in qualcos'altro in due modi, o come esemplare quando è il principio, o come immagine quando ha come principio ciò di cui è immagine. Tommaso fornisce un esempio esplicativo: mentre nel senso la *similitudo* si produce dai caratteri accidentali della cosa, nell'intelletto la *similitudo* si produce a partire dall'essenza della cosa conosciuta. Per questo, conclude Tommaso, la *similitudo* sarà *exemplar* o *imago* della cosa conosciuta. La *similitudo*, dunque, viene connotata in due modi, a seconda del rapporto che sussiste fra essa e la cosa di cui è *similitudo*. Può essere *imago*, ovvero può essere un'imitazione della cosa conosciuta. Nella *similitudo* in quanto immagine, infatti, la somiglianza fra essa e ciò di cui è immagine è legata alla qualità in relazione alla specie e non al genere⁶⁷⁶. Questo è pienamente coerente con le affermazioni di Tommaso sul modo di conoscere della conoscenza intellettuale rispetto alla conoscenza sensibile. L'obiettivo della conoscenza intelligibile, infatti, è conoscere le essenze delle cose, le loro quiddità; quindi se il *verbum* è un'immagine della cosa conosciuta, la somiglianza che intercorre fra immagine e la cosa sarà legata alla specie della cosa, ovvero al suo carattere essenziale.

Il *verbum*, inteso come *similitudo*, può essere *exemplar*, cioè modello della sostanza della cosa conosciuta. Il modello si caratterizza per essere in un certo senso anteriore all'*imago* e possiede tre caratteri fondamentali: l'imitabilità, la priorità, e l'originalità⁶⁷⁷. È probabile che Tommaso, considerando il *verbum* come *imago* e come *exemplar*, abbia voluto far riferimento sia alla semplice conoscenza intellettuale del mondo esterno sia ad una modalità maggiormente speculativa di conoscenza, nell'ambito del pensiero astratto. In questo secondo caso, Tommaso ha in mente il puro pensiero, il ragionare, o la formazione di concetti astratti come per esempio il concetto di giustizia o di bene.

In generale, comunque, la *similitudo* si connota per essere immagine o modello della cosa conosciuta. Considerare la *similitudo* immagine o modello della cosa conosciuta non significa, tuttavia, attribuirle un carattere pittorico. Essa, infatti, non è una mera riproduzione dei caratteri fisici, esteriori e accidentali della cosa, perché questo tipo di immagine e di contenuto conoscitivo è attribuito al fantasma.

⁶⁷⁶ Mondin, *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1991, 313 (voce: immagine).

⁶⁷⁷ *Ibid.*, 313.

Tommaso spiega che relazione ci sia tra la *similitudo* in quanto immagine e la cosa di cui è immagine:

Ad secundum dicendum quod similitudo aliter pertinet ad verbum, et aliter ad amorem. Nam ad verbum pertinet inquantum ipsum est quaedam similitudo rei intellectae, sicut genitum est similitudo generantis, sed ad amorem pertinet, non quod ipse amor sit similitudo, sed inquantum similitudo est principium amandi.⁶⁷⁸

Il *verbum* è una *similitudo* della cosa conosciuta così come il generato è similitudine del generante, ovvero il generato e il generante possiedono la stessa forma e gli stessi caratteri essenziali. Se si pensa per esempio ad un padre e ad un figlio, infatti, la loro somiglianza consiste in una condivisione di caratteri specifici. Il figlio somiglia al padre perché possiede la stessa forma umana, e perché possedendo la stessa forma possiede anche dei caratteri peculiari⁶⁷⁹.

Riassumendo, dunque, per Tommaso uno dei caratteri principali del *verbum* è quello di essere *similitudo* della cosa conosciuta, la *similitudo* che si caratterizza per essere un'immagine della cosa conosciuta intesa non in senso pittorico. Il *verbum*, infatti, è concetto, e affermare che è immagine della cosa conosciuta significa porre una sorta di “relazione di rimando” tra il concetto e la cosa. Il *verbum* non è un'immagine pittorica della cosa conosciuta, poiché in esso l'intelletto non coglie le fattezze della cosa e il suo aspetto esteriore. Il *verbum*, infatti, contenendo in sé e rendendo evidente all'intelletto i caratteri essenziali (la forma) della cosa, rimanda alla cosa e la restituisce all'intelletto. Così, pur non essendo immagine pittorica, il *verbum* è sicuramente una rappresentazione perché presenta la cosa all'intelletto secondo il proprio peculiare modo di conoscere.

King distingue altri due modi di considerare la rappresentazione e ritiene che essi non si possano trovare in Tommaso, ma vengano sviluppati successivamente dalle

678 Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, Ia, q. 27, a. 4, 313.

679 Tommaso d'Aquino, *Compendium Theologiae* 1 c. 39, : «In hoc autem consideranda est differentia. Nam cum id quod intellectu concipitur, sit similitudo rei intellectae, eius speciem repraesentans, quaedam proles ipsius esse videtur. Quando igitur intellectus intelligit aliud a se, res intellecta est sicut pater verbi in intellectu concepti; ipse autem intellectus magis gerit similitudinem matris, cuius est ut in ea fiat conceptio».

obiezioni di Ockham e Duns Scoto proprio alla teoria dell'Aquinate. Tuttavia, all'interno dell'opera del Dottore angelico sembra si possano rintracciare anche questi due sensi in cui lo studioso intende la rappresentazione, pur in maniera più implicita rispetto ai primi due e in particolare rispetto al concetto di rappresentazione come somiglianza.

La covarianza è il terzo modo in cui King considera la rappresentazione e consiste nel considerare la rappresentazione come causata dalla cosa rappresentata. Questo terzo senso di rappresentazione è suggerito soprattutto dall'impostazione e dalle linee generali della teoria cognitiva tomista. Per Tommaso la conoscenza prende l'avvio dai sensi, e quindi dal mondo sensibile. L'intelletto è dotato sia di un carattere attivo, sia di un carattere passivo che permette di accogliere la specie e di essere portato all'atto da essa. La conoscenza intellettuale è resa possibile ed è causata proprio dagli oggetti del mondo esterno, senza i quali non sarebbe possibile l'avvio del processo cognitivo. Anche il *verbum mentis* dunque è in un certo senso causato da ciò di cui è *verbum*. Ecco alcuni passi in cui Tommaso sembra accettare implicitamente questa affermazione:

Dico autem intensionem intellectam id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta.⁶⁸⁰

[...] propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format ut rem intellectam cognoscat. [...] A re quidem intellecta, quia res intellecta est interdum extra intellectum, conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu; et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem: propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format ut rem intellectam cognoscat.⁶⁸¹

Il *verbum* è formato con lo scopo di conoscere la cosa, e quindi in un certo senso è causato dalla cosa. Più precisamente, il *verbum* è causato dalla specie intelligibile la quale è causata dalle specie sensibili, che non sono altro che le impressioni degli oggetti esterni sugli organi sensibili. Seppur in senso lato, Tommaso condivide l'idea che la rappresentazione sia una covarianza e cioè che essa sia causata dalla cosa che rappresenta.

680 Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles*, I 53, 32.

681 Tommaso d'Aquino, *De potentia*, q. 8, a. 1, 215.

Il quarto e ultimo senso distinto da King consiste nel considerare la rappresentazione nel suo ruolo linguistico, ovvero come ciò che significa la cosa. Lo studioso, nell'illustrare questo quarto senso di rappresentazione, riprende come esplicativa la relazione che intercorre fra il *verbum* (mentale) e l'oggetto⁶⁸². Tommaso impiega questo tipo di rappresentazione, anche se, quando si occupa specificamente di *verbum mentis*, egli punta maggiormente l'attenzione sul fatto che è la parola esterna a venire significata dal *verbum* interiore. Tuttavia, per Tommaso il *verbum* significa la cosa esterna, e dunque Tommaso impiegherebbe anche questo quarto senso di rappresentazione.

Riprendendo il triangolo semantico di Aristotele, Tommaso ritiene che le *passiones animae*, che identifica con i concetti, rappresentino le cose esterne di cui sono immagini:

[...]et ideo verbum interius per prius habet rationem significationis et manifestationis quam verbum exterius; quia verbum exterius non instituitur ad significandum nisi per interius verbum. [...] Ex parte autem rei nomen dicitur ab illo imponi per quod completur ratio rei quam nomen significat; et hoc est differentia specifica illius rei. Et hoc est quod principaliter significatur per nomen.⁶⁸³

Intellectus enim sua actione format rei definitionem, vel etiam propositionem affirmativam seu negativam. Haec autem conceptio intellectus in nobis proprie verbum dicitur: hoc enim est quod verbo exteriori significatur: vox enim exterior neque significat ipsum intellectum, neque speciem intelligibilem, neque actum intellectus, sed intellectus conceptionem qua mediante refertur ad rem.⁶⁸⁴

Hoc ergo est primo et per se intellectum, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta, sive illud sit definitio, sive enuntiatio, secundum quod ponuntur duae operationes intellectus, in III de anima. Hoc autem sic ab intellectu conceptum dicitur verbum interius, hoc enim est quod significatur per vocem; non enim vox exterior significat ipsum intellectum, aut formam ipsius intelligibilem, aut ipsum intelligere, sed conceptum intellectus quo

682 King, *Rethink Representation*, 95: «According to (R4), a mental representation represents an object whenever it signifies that object, i.e. to extent that it functions as the (mental) 'word' for the object».

683 Tommaso d'Aquino, *De veritate*, q. 4, a. 1, 325-329 e 333-337.

684 Tommaso d'Aquino, *De potentia*, q. 8, a. 1, 215.

mediante significat rem: ut cum dico, homo vel homo est animal.⁶⁸⁵

Ad intellectum autem huius nominis *verbum*, sciendum est quod, secundum philosophum ea quae sunt in voce, sunt signa earum, quae sunt in anima, passionum.⁶⁸⁶

In ciascuno di questi passi emerge in maniera chiara che il *verbum* significa la cosa, e che quindi in quanto rappresentazione significa la cosa rappresentata. Tommaso, infatti, afferma esplicitamente che il *verbum* può essere considerato la definizione della cosa conosciuta, e specifica inoltre come il *verbum* esteriore significhi la cosa solo in virtù del fatto che esso significa il verbo interiore.

Si è cercato di mostrare che se si considera il *verbum* una rappresentazione è possibile ritrovare nei testi di Tommaso tutti e quattro i sensi di rappresentazione distinti da King. Ciò non significa che Tommaso posseda esplicitamente proprio (e/o solo) questi quattro sensi. Il fatto che tali modi di intendere la rappresentazione siano rintracciabili nell'opera di Tommaso non significa che egli li riconosca esplicitamente come quattro sensi distinti. La teoria della rappresentazione in Tommaso sembra essere un insieme di questi aspetti, dal momento che non è possibile attribuire a Tommaso solo uno o due di questi quattro sensi.

Per Tommaso il *verbum* è in primo luogo *similitudo* (secondo senso) della cosa conosciuta, ovvero è quello strumento che rappresenta all'intelletto i caratteri essenziali o la forma della cosa conosciuta (primo senso). Inoltre, il *verbum* è prodotto dall'intelletto ed è causato indirettamente dalla cosa conosciuta (terzo senso) a causa del fatto che la conoscenza non può che cominciare dai sensi. Infine, il *verbum* essendo non solo concetto ma anche parola, significa la cosa esterna (quarto senso) poiché a partire da esso è possibile esprimere la cosa nel linguaggio esteriore.

Tommaso nell'elaborazione della teoria del *verbum*, dunque, unisce due aspetti, l'aspetto rappresentativo e l'aspetto linguistico⁶⁸⁷. Il *verbum* è infatti sia parola che

685 Tommaso d'Aquino, *De potentia*, q. 9, a. 5, 236.

686 Tommaso d'Aquino, *Lectura*, c. 1., l. 1, 7, 25.

687 Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, 292. Pasnau afferma che Tommaso nel *verbum* unisce l'aspetto pittoriale e l'aspetto linguistico, ma qui si preferisce usare il termine rappresentativo rispetto a pittoriale. Pittoriale infatti comunica l'idea che il *verbum* sia un'immagine in senso stretto il che sarebbe assurdo.

concetto, e Tommaso esplicita questo primo aspetto considerando il *verbum* come un'*intentio* e introducendo il carattere rappresentativo⁶⁸⁸. Tale carattere rappresentativo si esprime innanzitutto nell'identificazione del *verbum* con la *similitudo rei intellectae*. La *similitudo* è un'immagine della cosa conosciuta che non è dotata di un carattere pittorico o figurativo, ma è un'immagine che veicola una relazione di somiglianza fra il *verbum* e la cosa. Tale relazione di somiglianza si spiega a partire dalla modalità con cui si produce il *verbum* e dal suo contenuto specifico. Il *verbum*, infatti, non mostra l'apparenza fisica della cosa, ma i suoi caratteri essenziali. L'intelletto, infatti, produce il *verbum* e in esso coglie la cosa non come essa appare ai sensi nel mondo esterno. Il *verbum* è la forma della cosa conosciuta, ne è l'essenza; grazie al processo conoscitivo l'intelletto è capace di andare al di là della mera apparenza fisica, e di comprendere i caratteri essenziali. L'uso del termine *imago*, che può portare a dei fraintendimenti, viene ricavato, come del resto il termine *exemplar*, dall'ambito della teologia trinitaria, ma anche dal punto di vista della teologia affermare, per esempio, che l'uomo è immagine di Dio, esclude in partenza la possibilità di una somiglianza in termini visivi e pittorici, ma si connota piuttosto come un'analogia di struttura, un'analogia di proporzione. Questo è evidente anche dai passi in cui Tommaso nega l'identificazione tra il *verbum* e la cosa conosciuta, poiché la parola interiore riporta all'intelletto la struttura e i caratteri essenziali della cosa conosciuta nel modo proprio dell'intelletto. Il *verbum*, dunque, è *similitudo* e immagine della cosa conosciuta perchè riporta e rende evidenti all'intelletto l'essenza o forma di tale cosa⁶⁸⁹. Il *verbum*, dunque, rappresenta la cosa conosciuta secondo il modo specifico dell'intelletto, rappresentando i caratteri essenziali posseduti dall'oggetto conosciuto.

688 Spruit, *Species*, 160-161. Spruit afferma che Tommaso applica il carattere rappresentativo proprio dell'*intentio* averroista sia alle *species intelligibilis*, sia al *verbum mentis*.

689 In questo senso, allora, il *verbum* rimanda alla cosa.

4. *Realismo o Rappresentazionalismo?*

a) *Le intepretazioni degli studiosi*

Alcuni degli studiosi citati precedentemente ampliano le proprie tesi interpretative sul *verbum mentis* a uno studio più complessivo e generale sulla teoria conoscitiva dell'Aquinate. Essi valutano quale tipo di modello cognitivo sia ascrivibile alla teoria della conoscenza del Dottore angelico, chiedendosi se Tommaso debba essere considerato un sostenitore del realismo o del rappresentazionalismo. Com'è prevedibile non c'è accordo fra gli studiosi.

Perler ritiene Tommaso un sostenitore di quello che egli definisce un “realismo diretto modificato” (*modifizierten direkten Realismus*)⁶⁹⁰. Se, infatti, ad una prima considerazione la prospettiva di Tommaso sembra rappresentazionalista, tuttavia non è così⁶⁹¹. Il rappresentazionalismo è, secondo la definizione fornita da Perler quell'approccio per cui nel processo conoscitivo vengono colte primariamente le entità cognitive interne mentre solo secondariamente l'intelletto può cogliere gli oggetti esteriori come causa di tali entità per mezzo dello sviluppo di una riflessione causale⁶⁹². A partire da questa considerazione, Perler afferma che la prospettiva di Tommaso è una forma di “realismo diretto modificato”, poiché ammette comunque la presenza di entità interne (il *verbum* e la *species*) che agiscono come mezzo della conoscenza, anche se tale prospettiva cognitiva deve essere considerata una forma di realismo, poiché il primo oggetto della conoscenza rimane la realtà esterna. Come nota lo stesso Perler il rappresentazionalismo è caratteristico degli autori della prima modernità e delle teorie dei *sense data* del ventesimo secolo, suggerendo così che non sia del tutto legittimo applicare questo tipo di classificazioni alla teoria della conoscenza di Tommaso. Considerare la teoria conoscitiva di Tommaso come un “realismo diretto modificato” permette di dare una visione interpretativa ragionevole anche se, per così dire, sembra posticipare il problema. Perler, infatti, forma una definizione *ad hoc* di realismo attribuibile a Tommaso, anche se sembra tralasciare il carattere rappresentativo di *verbum* e *species*. Perler riconosce che per Tommaso il *verbum* è *intentio* e *similitudo*

690 Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, 83.

691 Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, 84.

692 Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, 83: «Im Erkenntnisprozess wird primär eine innere kognitive Entität erfasst. Ein äußerer Gegenstand kann nur sekundär als die Ursache dieser innere Entität erfasst bzw. durch Kausalüberlegungen erschlossen werden».

della cosa conosciuta, nega che possieda un carattere pittorico e afferma che tra il *verbum* e la cosa conosciuta ci sia una relazione di identità formale. L'*intentio*, dunque, per Perler non è altro che l'essenza dell'oggetto conosciuto contenuto nell'intelletto⁶⁹³. Si deve notare, tuttavia, che la nozione di rappresentazionalismo impiegata da Perler è direttamente ricavata da un contesto lontanissimo e diverso da quello in cui si muove Tommaso d'Aquino, anche se è probabile che Perler abbia inteso rendere evidente proprio la problematicità terminologica presente in questo dibattito. Diverrà mano a mano più chiaro come gli studiosi siano spesso restii nel considerare l'Aquinate un sostenitore del rappresentazionalismo proprio perché spesso si fa riferimento ad una definizione che si presta a numerose obiezioni e appartiene ad un ambiente filosofico del tutto diverso.

Da questo punto di vista, allora, risulta interessante la tesi interpretativa elaborata da Claude Panaccio, il quale elabora una definizione di rappresentazionalismo più aderente al periodo storico a cui Tommaso appartiene. Panaccio definisce rappresentazionalismo ogni teoria della conoscenza che attribuisce un ruolo cruciale e indispensabile ad un qualsiasi tipo di rappresentazioni mentali⁶⁹⁴. Panaccio riconosce che molti sostenitori del realismo di Tommaso basano le proprie argomentazioni sulla tesi dell'identità intenzionale fra conoscente e conosciuto. La teoria dell'Aquinate è considerata un realismo perché la natura o essenza della cosa viene ad esistere nel soggetto conoscente. Tuttavia, Tommaso spiega la possibilità che il conosciuto esista nel conoscente ricorrendo alla nozione di *similitudo* che rimanda ad una certa forma di rappresentazione⁶⁹⁵. La *similitudo* è un'immagine della cosa, e quindi un intermediario fra la cosa e l'intelletto⁶⁹⁶. Panaccio, inoltre, dimostra che sia la *species intelligibilis* sia il *verbum* non possono essere considerati identici alle quiddità, ovvero alle essenze delle cose esteriori. Un primo argomento consiste nel riconoscimento che le *species* sono lo strumento (*id quo*) per mezzo del quale avviene la conoscenza, quindi non possono identificarsi con le essenze delle cose. In un secondo argomento, Panaccio dimostra che

693 Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, 88.

694 Panaccio, *Aquinas on Intellectual Representation*, 185: «By representationalism, I will mean, in this context, any theory of cognition which attributes a crucial and indispensable role to some sort of mental representation».

695 Panaccio, *Aquinas on Intellectual Representation*, 187-188.

696 Panaccio, *Aquinas on Intellectual Representation*, 191.

le *species* sono plurali e ogni intelletto possiede le proprie a differenza delle essenze che sono uniche. Infine, le *species* sono degli accidenti nel conoscente. Come la *species*, anche il *verbum* non si identifica con l'essenza della cosa conosciuta poiché, a differenza della quiddità, è prodotto da un atto dell'intelletto. Inoltre, i *verba* sono propri di ogni intelletto, mentre le essenze non lo sono, e infine lo stesso Tommaso considera il *verbum* non come l'essenza della cosa, ma come ciò che rappresenta la cosa⁶⁹⁷. Con questa serie di argomentazioni Panaccio dimostra come la teoria di Tommaso sia essenzialmente rappresentazionalista poiché attribuisce un ruolo essenziale e determinante a certi segni mentali (*species* e *verbum*), che non sono in nessun modo identici alle quiddità che rappresentano⁶⁹⁸.

Kretzmann, invece, è presentato da Panaccio⁶⁹⁹ come uno degli studiosi che considera Tommaso un esponente del realismo diretto, poiché egli ritiene che nella teoria della conoscenza dell'Aquinate fra conoscente e conosciuto ci sia una relazione di identità formale. Secondo Kretzmann, inoltre, il fatto che Tommaso spieghi questa relazione in termini di *similitudo* non minerebbe l'impianto teorico tomista, dal momento che il rapporto tra *similitudo* e la cosa oggetto di *similitudo* sarebbe causale e non rappresentazionale. Deve essere ricordato che Kretzmann nel formulare la propria tesi interpretativa non prende in considerazione la teoria del *verbum mentis* di Tommaso e tralascia quasi del tutto il riferimento alla *species intelligibilis*, concentrandosi maggiormente sulla *species sensibilis*⁷⁰⁰. È interessante notare, inoltre, che, all'inizio della sua trattazione intorno al realismo diretto di Tommaso, egli stesso afferma che il ricorso alla nozione di *similitudo* può portare a pensare che «Aquina's theory of intellection contain a dubious mixture of direct realism and representationalism»⁷⁰¹.

Anche Robert Pasnau sostiene che la teoria cognitiva di Tommaso sia una forma di realismo. Per dimostrare ciò, lo studioso statunitense concentra la sua attenzione sulla teoria delle *species*. Tommaso sosterebbe quella che Pasnau definisce *act-object theory*

697 Panaccio, *Aquinas on Intellectual Representation*, 192-195.

698 Panaccio, *Aquinas on Intellectual Representation*, 200.

699 Panaccio, *Aquinas on Intellectual Representation*, 185, n. 3.

700 N. Kretzmann, *Philosophy of Mind*, in N. Kretzmann- E. Stump, *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, 138-139.

701 Kretzmann, *Philosophy of Mind*, 138.

secondo la quale l'atto di percezione (o di conoscenza nel caso della conoscenza intellettuale) di un oggetto esterno avviene per mezzo dell'apprensione di un oggetto mentale⁷⁰². Inoltre, Pasnau attribuisce a Tommaso quella che egli definisce una “posizione ufficiale” (*the official position*) contro il rappresentazionalismo⁷⁰³ in base alla quale per l'Aquinate le *species* non sono il primo oggetto di conoscenza, ma sono gli intermediari per mezzo dei quali è possibile apprendere gli oggetti esterni. Per spiegare questa posizione, Tommaso impiega la distinzione fra l'*id quod*, ciò che viene conosciuto, e l'*id quo*, lo strumento per mezzo del quale si conosce⁷⁰⁴. Pasnau dimostra questa posizione interpretativa seguendo principalmente tre linee argomentative: nella prima linea argomentativa esamina alcuni passi in cui Tommaso sembra sostenere l'*act-object theory*. La maggior parte dei passi che sostengono questa posizione, tuttavia, appartengono ai primi scritti di Tommaso. La seconda linea argomentativa intende mostrare come Tommaso non rifiuti, ma anzi continui a sostenere l'*act-object theory* anche negli scritti più tardi. Infine, nella terza linea interpretativa, Pasnau interpreta la posizione ufficiale in modo tale da mostrare che Tommaso possa da un lato sostenere l'*act-object theory*, e dall'altro sostenere la falsità del rappresentazionalismo⁷⁰⁵. In effetti, l'*act-object theory*, secondo la quale per conoscere l'oggetto esterno si deve conoscere un oggetto mentale e quindi una rappresentazione di esso, può essere considerata una forma di rappresentazionalismo. Pasnau dimostra che Tommaso critica il rappresentazionalismo nell'articolo 2 della q. 85 della *Summa Theologiae*, dove afferma espressamente che le *species* non sono la prima cosa conosciuta. Tommaso, tuttavia, qui rifiuta espressamente una forma di rappresentazionalismo forte, che lo stesso Pasnau definisce *representational idealism*⁷⁰⁶. Con l'aiuto di altri passi, lo studioso riesce a dimostrare che Tommaso critica anche una forma più debole di rappresentazionalismo (*representational realism*), secondo la quale le *species* sarebbero l'oggetto diretto della nostra conoscenza. I passi che Pasnau utilizza per provare ciò

702 Pasnau, *Theory of Cognition in the Later Middle Ages*, 197.

703 Impiegando una nozione di rappresentazionalismo del tutto incompatibile con la prospettiva dell'Aquinate, come si è visto, Pasnau utilizza delle definizioni di realismo e rappresentazionalismo che ricava da un testo di filosofia della mente contemporanea. Cfr. 16, n. 80 e 81.

704 Pasnau, *Theory of Cognition in the Later Middle Ages*, 198.

705 Pasnau, *Theory of Cognition in the Later Middle Ages*, 201.

706 Pasnau, *Theory of Cognition in the Later Middle Ages*, 210. Viene definito *representational idealism* quella teoria secondo cui la conoscenza non riguarderebbe il mondo esterno.

sono quelli in cui Tommaso non solo riconosce espressamente il carattere strumentale delle *species*, ma anche afferma che gli oggetti esterni sono il primo oggetto della conoscenza⁷⁰⁷. Pasnau, dunque, nella sua prospettiva interpretativa ritiene che Tommaso sia un sostenitore del realismo e rigetti espressamente ogni forma di rappresentazionalismo.

b) Un falso problema

Come già si notava nel paragrafo precedente, ogni studioso elabora le proprie conclusioni interpretative sulla base di specifiche e peculiari definizioni di realismo e rappresentazionalismo. Inoltre, talvolta gli interpreti sembrano assumere in modo quasi aprioristico che la prospettiva di Tommaso debba essere considerata una forma di realismo (o di rappresentazionalismo) e interpretano i testi e le teorie dell'Aquinate per giustificare tale assunzione. Questo è possibile perché le opere dell'Aquinate si piegano ad entrambe le interpretazioni.

Come nel caso della prima questione interpretativa sullo statuto epistemologico ed ontologico del *verbum mentis*, anche in questo caso il problema sorge poiché l'Aquinate non si occupa espressamente di determinare il realismo o il rappresentazionalismo della propria teoria della conoscenza. Il problema posto in questi termini, inoltre, è tipico della filosofia contemporanea della mente. Nel momento in cui si affronta un autore come Tommaso d'Aquino, il cui panorama concettuale è essenzialmente diverso da quello della filosofia moderna e contemporanea e in cui le problematiche sono del tutto diverse, è necessario distinguere due piani: quello degli intenti e degli obiettivi dell'elaborazione teoretica e quello degli esiti dottrinali veri e propri. Ovvero, è probabile che Tommaso si considerasse senza ombra di dubbio un realista: le facoltà conoscitive umane fornite da Dio sono lo strumento necessario e sufficiente per una conoscenza perfetta e autentica della realtà esterna. Tommaso possiede una piena e totale fiducia nella capacità degli strumenti cognitivi umani, i quali permettono una conoscenza vera del reale. Tuttavia, non si può negare che sotto certi aspetti la sua teoria cognitiva non sembri una forma di realismo. Proprio dalle affermazioni dell'Aquinate intorno al *verbum mentis*, possono sorgere dei dubbi in tal senso. Questo perché la

⁷⁰⁷ Pasnau, *Theory of Cognition in the Later Middle Ages*, 214 e ss. Pasnau impiega passi tratti della *Summa contra Gentile* (I, c. 53), dalle questioni quodlibetali (q. 7, a.1).

dimostrazione del realismo cognitivo non era uno degli obiettivi principali dell'Aquinate. È più probabile che esso fosse il punto di partenza della sua teoria della conoscenza; che fosse un dato acquisito sul quale il Dottore angelico ha poi fondato e sviluppato le proprie tesi. Quindi, è scientificamente poco corretto dibattere sul modello epistemologico scelto da Tommaso in termini filosoficamente contemporanei senza rispettare il contesto in cui l'Aquinate ha sviluppato il suo pensiero. Questa operazione può essere senz'altro utile nel momento in cui si cerca di valutare e di recuperare le opinioni degli antichi e dei medievali per dare nuova linfa alla discussione contemporanea, tuttavia non è sempre chiaro se le prospettive presentate abbiano questo fine o piuttosto un fine realmente interpretativo.

Se si impiega il linguaggio della filosofia della mente contemporanea, la teoria cognitiva di Tommaso potrebbe essere considerata una sorta di realismo rappresentativo o di rappresentazionalismo realista. Sembra essere una contraddizione in termini e in effetti lo è, dal momento che lo scopo di Tommaso non era quello di creare un sistema logicamente coerente ma quello di risolvere alcune questioni tipiche del suo tempo, impiegando certe teorie e certe nozioni spesso in forte contrasto fra loro.

Tommaso, infatti, considera il *verbum mentis*, ma anche le *species sensibilis* e *intelligibilis* e i fantasmi, come uno strumento indispensabile per la conoscenza, e il *verbum*, così come gli altri strumenti propri della conoscenza sensibile e intellettuale, è considerato una rappresentazione, ovvero un'immagine⁷⁰⁸ che rimanda a qualcos'altro. Visto che, per conoscere, il conoscente deve essere tutt'uno con il conosciuto e visto che non è possibile che le cose siano presenti nell'anima nello stesso modo in cui sono presenti nella realtà esterna, è necessario che la mente posseda delle rappresentazioni che nei vari livelli conoscitivi permettano e rendano possibile la conoscenza. Per questo Tommaso pone tutta una serie di strumenti cognitivi, fra cui il *verbum* appunto, che non possono non essere considerati delle rappresentazioni. Allo stesso tempo, però, Tommaso propone ed afferma una prospettiva eminentemente realista. Le facoltà dell'anima sono perfettamente attrezzate dalla natura per conoscere in maniera perfetta e vera la realtà in cui l'essere umano è immerso. Tommaso nutre un profondo ottimismo sull'umana capacità di ottenere una conoscenza vera. L'uomo per Tommaso non conosce

708 Ovviamente il *verbum*, le *species intelligibilis* e le *species sensibilis* e i fantasmi sono delle rappresentazioni ontologicamente ed epistemologicamente diverse fra loro.

per intervento divino, nemmeno nella conoscenza più alta, poiché Dio ha fornito l'uomo di tutti gli strumenti necessari per comprendere. Ovviamente, la mente umana risulta limitata sotto certi aspetti, come, per esempio, nella conoscenza intellettuale dei singolari, ma non per questo non è capace di conoscere il mondo per quello che realmente è. Perciò se si dovesse utilizzare il vocabolario della filosofia contemporanea della mente la prospettiva cognitiva di Tommaso potrebbe essere considerata per certi aspetti un realismo, per altri un rappresentazionalismo⁷⁰⁹, perché egli ha previsto l'uso di rappresentazioni mentali che non bloccano l'accesso alla realtà ma lo permettono, essendo il modo in cui l'intelletto può conoscere correttamente.

Da questo punto di vista, la teoria di Tommaso sfugge in qualche modo alle categorie proprie della filosofia moderna e contemporanea.

c) *Il realismo tomista di John O'Callaghan*

Nel suo volume *Thomist Realism and the Linguistic Turn: Toward a New Form of Existence*, John O'Callaghan fornisce un'interpretazione della teoria linguistica e cognitiva di Tommaso alla luce delle istanze e dei risultati della cosiddetta svolta linguistica⁷¹⁰ propria della filosofia contemporanea. Lo scopo generale di questo studio sembra essere quello di dimostrare, attraverso il riferimento alla filosofia dell'Aquinate, che il linguaggio deve essere considerato fatto pubblico e non privato e, quindi, di mostrare come la prospettiva dell'Aquinate possa essere valida per discutere e risolvere uno dei nuclei problematici fondamentali della filosofia del linguaggio contemporanea.

Il testo di O'Callaghan prende le mosse dalla critica di Putnam all'Aristotelismo. È invalsa, infatti, la tesi secondo cui il passaggio iniziale del *De interpretatione* di Aristotele (interpretato erroneamente secondo O'Callaghan) abbia condizionato quasi tutti i pensatori successivi e che abbia portato alla nascita del rappresentazionalismo nella filosofia moderna, visione che avrebbe contribuito alla svolta linguistica in

709 Gli studiosi citati precedentemente, inoltre, hanno elaborato quasi sempre delle definizioni molto forti di rappresentazionalismo che nulla centravano con la prospettiva dell'Aquinate.

710 Con svolta linguistica si traduce l'espressione inglese 'linguistic turn'. Questa espressione, che compare nel titolo della raccolta di saggi pubblicata da Richard Rorty nel 1965 delinea i contenuti e il programma della filosofia a partire dagli anni '60, dove emerge, sulla scorta di Wittgenstein e Austin, una nuova attenzione per il linguaggio. Nasce una nuova filosofia che ritiene che tutti i problemi filosofici possano essere risolti o attraverso una riforma del linguaggio o nella comprensione profonda del linguaggio che si utilizza. Cfr. Richard Rorty, *The Linguistic Turn. Recent Essays in philosophical Method*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1967, 3.

generale e alla critica di Putnam in particolare⁷¹¹. Putnam critica, appunto, quella prospettiva che egli denomina “Aristotelismo”, che O'Callaghan presenta con lo scopo di dimostrare la sua incompatibilità con la teoria di Tommaso.

Come risulta evidente già dal titolo dell'opera, lo studioso statunitense intende dimostrare che la teoria cognitiva di Tommaso non può che essere considerata una forma di realismo conoscitivo e che l'accusa di rappresentazionalismo deriva solo ed esclusivamente da un fraintendimento e da una comprensione non corretta dei testi dell'Aquinate. O'Callaghan interpreta la teoria di Putnam, riproponendola in tre tesi che ne rappresenterebbero i nuclei concettuali fondamentali: la prima è la 1) *Third Thing Thesis*, secondo la quale nella mente ci sono delle rappresentazioni che possiedono il carattere di eventi. Oltre alla mente e alle cose nel mondo esterno ci sarebbe un terzo tipo di realtà, le rappresentazioni mentali. La seconda tesi viene definita da O'Callaghan 2) *Introspectibility Thesis* per la quale nella sua attività di pensiero la mente si rivolge primariamente ai suoi oggetti interni, e infine la terza tesi detta 3) *Internalist Thesis* secondo la quale non esiste alcuna relazione necessaria o intrinseca fra le rappresentazioni mentali e gli oggetti a cui esse si riferiscono⁷¹².

O'Callaghan, dunque, esamina quella che egli definisce la “teoria aristotelico-tomista” per mostrare come le tre tesi non siano attribuibili polemicamente a tale prospettiva e come non si possa parlare di rappresentazionalismo in Tommaso. La strategia di O'Callaghan si rivela piuttosto chiara fin dall'inizio, egli intende mostrare come la critica di Putnam sia fallace e lo fa dimostrando che le tre tesi non sono applicabili alla teoria conoscitiva di Tommaso d'Aquino. La tattica che O'Callaghan impiega consiste nel mostrare che le rappresentazioni mentali non svolgono un ruolo importante nella dottrina dell'Aquinate. La prima mossa è dichiarare che non si occuperà del *verbum mentis* poiché per lo studioso esso è un concetto privo di dignità filosofica. Il *verbum mentis*, secondo O'Callaghan, comparirebbe nell'opera di Tommaso solo in contesti teologici e non avrebbe alcun ruolo nella teoria della conoscenza⁷¹³.

711 J. O'Callaghan, *Thomist Realism and the Linguistic Turn. Toward a More Perfect Form of Existence*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2003, 79-81.

712 O'Callaghan, *Thomist Realism and the Linguistic Turn*, 155-157.

713 O'Callaghan, *Thomist Realism and the Linguistic Turn*, 12. Lo studioso ha già trattato questo tema in due articoli: O'Callaghan, *Verbum Mentis: Theological or Philosophical Doctrine?*, «Proceedings of the American Philosophical Association», 74 (2000), 103-119 e O'Callaghan, *More Words on the Verbum: A Response to James Doig*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 77 (2003), 233-

Per dimostrare l'invalidità della prima delle tre tesi presentate, O'Callaghan si chiede se i concetti possano essere considerati una terza entità che sussiste fra il conoscente e il conosciuto, ovvero se il concetto possa essere considerato una *res*⁷¹⁴ allo stesso modo del soggetto che conosce e dell'oggetto che viene conosciuto. Egli risponde negativamente mostrando come per Tommaso i concetti non posseggano lo statuto di *res* e come mentre fra il conoscente e il conosciuto c'è una relazione reale, fra il conoscente e il concetto sussiste solo una relazione di ragione dal momento che il conoscere e il pensare sono atti immanenti all'intelletto⁷¹⁵. O'Callaghan, inoltre, spiega che, secondo la teoria dell'Aquinate, i concetti corrisponderebbero all'atto dell'intelletto e non sarebbero realmente distinti da esso. Questa interpretazione, tuttavia, non rende giustizia alla dottrina dei concetti di Tommaso. Sembra quasi che lo studioso attribuisca a Tommaso la dottrina che elaboreranno i francescani proprio per criticare l'Aquinate.

Dopo aver provato che la dottrina aristotelico-tomista non può essere identificata con la prima delle tre tesi ricavate dalla critica di Putnam, O'Callaghan passa a dimostrare l'invalidità anche della seconda tesi chiedendosi se le *passiones animae* che sono *similitudines* delle *res extra animam*⁷¹⁶ siano i primi oggetti che l'intelletto conosce, oppure se l'intelletto conosca primariamente le cose esterne e in seguito i concetti. Lo studioso, citando la questione 85 della *Prima Pars* della *Summa Theologiae*, dimostra che le *species* non sono *id quod* l'intelletto conosce, ma *id quo*, e cioè lo strumento per mezzo del quale esso conosce le cose esterne. O'Callaghan non tiene conto dello *status* particolare che Tommaso attribuisce ai concetti rispetto ad altri strumenti conoscitivi (come le *species*), ma da questa considerazione ritiene conseguentemente che i concetti non sarebbero l'oggetto primario della conoscenza ma il mezzo che permette la conoscenza degli oggetti esterni⁷¹⁷. Ancora una volta,

256. Al primo articolo è seguita una replica di James Doig: Doig, *O'Callaghan on Verbum Mentis in Aquinas*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 77 (2003), 233-256.

714 O'Callaghan nel corso della sua trattazione distinguerà un senso in cui il concetto può essere considerato una *res*, identificando *res* con *ens* e considerando il concetto come accidente dell'anima. O'Callaghan, *Thomist Realism and the Linguistic Turn*, 182.

715 O'Callaghan, *Thomist Realism and the Linguistic Turn*, 166.

716 O'Callaghan, *Thomist Realism and the Linguistic Turn*, 227. Nel corso di tutto il suo lavoro O'Callaghan mantiene costantemente questa terminologia fortemente aristotelica, anche se Tommaso in molte delle sue trattazioni sulla conoscenza intellettuale non la impiega. È interessante notare, inoltre, che O'Callaghan impiega passi tratti da un numero piuttosto limitato di testi, concentrandosi sul *Commento al De interpretatione*, sulla *Summa Theologiae* e sul *Commento al De anima*.

717 O'Callaghan, *Thomist Realism and the Linguistic Turn*, 235-236.

O'Callaghan non tiene minimamente conto dei numerosi passi⁷¹⁸ in cui Tommaso afferma che il *verbum* è *l'id quod* l'intelletto conosce.

O'Callaghan considera la terza e ultima tesi, che deriva dal solipsismo epistemologico posto da Putnam, secondo cui gli stati mentali psicologici non presuppongono l'esistenza di alcun elemento individuale eccetto il soggetto a cui tali stati vengono ascritti. Non sussisterebbe perciò alcuna relazione intrinseca e necessaria fra i concetti e le *res extra animam*⁷¹⁹. O'Callaghan ricava dalla teoria di Tommaso due elementi che permettono di confutare questa tesi, cioè l'identità formale fra concetti e cose e l'esternalismo di Tommaso. Lo studioso prova che fra concetti e cose sussiste una relazione di identità formale, poiché il concetto, in quanto *similitudo* della cosa conosciuta, possiede il carattere intellegibile della cosa, ovvero possiede il principio dell'essere della cosa, la sua essenza. Per questo, secondo O'Callaghan, la prospettiva di Tommaso si potrebbe considerare una forma di esternalismo piuttosto che un internalismo. Lo studioso, per spiegare ciò, impiega la definizione fornita da McGinn⁷²⁰, secondo cui gli stati mentali sono individuati dal riferimento a qualcos'altro rispetto agli stati mentali stessi. A questa definizione si contrappone quella di internalismo, ricavata sempre da McGinn: gli stati mentali sono determinati da fatti relati al soggetto considerato isolato rispetto al suo ambiente⁷²¹. Perciò in Tommaso esiste una necessaria e intrinseca relazione fra concetti e cose, che è basata sul fatto che tra essi c'è identità formale e dal fatto che un concetto esiste perché si riferisce a qualcosa di esterno al soggetto che lo produce.

O'Callaghan dimostra così che la teoria di Tommaso evita la critica di Putnam, poiché essa non è ascrivibile al rappresentazionalismo essendo una forma di realismo. Perciò, secondo O'Callaghan, una teoria come quella dell'Aquinate è utile poiché dimostra, in accordo con le tesi dei filosofi del linguaggio, che il linguaggio è un fatto pubblico e non privato e che non è semplice strumento del soggetto, ma è parte della vita dell'animale razionale⁷²².

718 Documentati nel secondo capitolo sull'evoluzione della dottrina del *verbum* di Tommaso.

719 O'Callghan, *Thomist Realism and the Linguistic Turn*, 237.

720 C. McGinn, *Mental Content*, Basil Blackwell, Oxford 1989, 2-3.

721 O'Callaghan, *Thomist Realism and the Linguistic Turn*, 238.

722 O'Callghan, *Thomist Realism and the Linguistic Turn*, 275 e ss.

d) *Annotazioni critiche*

Il lavoro di O'Callaghan lascia il lettore non poco perplesso principalmente a causa dell'impostazione generale. Egli mostra che la dottrina di Tommaso non deve essere considerata una forma di rappresentazionalismo, impiegando una nozione di rappresentazionalismo che sarebbe inaccettabile per qualsiasi autore medievale. La definizione di rappresentazionalismo che O'Callaghan utilizza è una formula elaborata dagli empiristi britannici in età moderna che poco o nulla può avere a spartire con la prospettiva di Tommaso. Inoltre, come si è già notato, O'Callaghan non considera la dottrina del *verbum mentis*, il riferimento alla quale avrebbe reso insostenibile più di una delle tesi esposte dallo studioso. Ancora, la sua interpretazione della teoria conoscitiva dell'Aquinate è parziale, poiché considera deliberatamente solo una parte dei testi in cui Tommaso espone la sua teoria, che sono, per altro, i testi più conosciuti sul tema della conoscenza.

La prospettiva di O'Callaghan, dunque, non sembra accettabile in nessuno dei suoi aspetti, sarebbe sostenibile solo se non avesse la pretesa di ricostruire il pensiero originale di Tommaso.

Naturalmente il saggio di O'Callaghan non ha mancato di suscitare polemiche. John Deely, dalle pagine dell'*American Catholic Philosophical Quarterly*⁷²³, in una recensione al libro non ha certo risparmiato le critiche. Secondo Deely sarebbero tre le ragioni problematiche nella tesi del realismo tomista presentata da O'Callaghan. In primo luogo Deely constata che il realismo di Tommaso non si fonda sull'analisi dei concetti, come invece fa O'Callaghan, ma si fonda sullo studio della sensazione che nel suo processo conoscitivo non coinvolge i concetti. La seconda ragione è che, come era stato notato precedentemente, la nozione di concetto che O'Callaghan presenta, deriva dalla speculazione di Ockham piuttosto che da quella dell'Aquinate. Infine, secondo Deely, O'Callaghan impiega un'interpretazione per così dire "standard" ma erronea del passo della q. 85 della *Summa*, da cui ricava l'idea che i concetti sono *l'id quo* e non *l'id quod* che l'intelletto conosce. A queste tre ragioni, Deely aggiunge una quarta motivazione per cui la prospettiva interpretativa di O'Callaghan non sarebbe valida. O'Callaghan non tematizza la nozione di relazione come centrale per la teoria della conoscenza di

723 J. Deely, *How to go Nowhere with Language: Remarks on John O'Callaghan, Thomist Realism and the Linguistic Turn*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 82 (2008), 337-359.

Tommaso. O'Callaghan non compie questa tematizzazione e inoltre fraintende completamente il pensiero di colui che, con l'impiego di tale nozione, ha sancito il successo di questa teoria, ovvero John Poinot (Giovanni di s. Tommaso)⁷²⁴. Secondo Deely, anche se ha una certa familiarità con i testi di Tommaso, O'Callaghan tuttavia dimostra molta superficialità nel loro impiego, sia a causa del fatto che egli interpreta la teoria della conoscenza dell'Aquinate in senso fortemente ockhamista, sia a causa del fraintendimento della tradizione dei commentari latini tomistici.

Deely mostra come ci siano due modelli interpretativi nel neotomismo: il primo è quello legato a Maritain per il quale è importante considerare Tommaso anche alla luce dei suoi commentatori latini, dall'altro quello ascrivito a Gilson secondo il quale bisogna prestare attenzione solo alla produzione del Dottore angelico. O'Callaghan sembra seguire maggiormente la prospettiva di Gilson. Tuttavia, secondo Deely, è comunque poco accettabile che egli fraintenda completamente la figura di John Poinot in maniera così forte⁷²⁵.

Deely sottolinea che anche il titolo dell'opera di O'Callaghan non sarebbe storiograficamente corretto. Secondo l'impostazione fornita dalla studioso, infatti, si dovrebbe parlare di *neothomistic realism* e non di *thomist realism*, dal momento che O'Callaghan evita del tutto il riferimento ai cosiddetti tomisti, ma segue l'impostazione dei neotomisti, soprattutto per quanto riguarda quella che Deely chiama la fallacia *quo/quod*, ovvero l'erronea interpretazione della q. 85 della *Prima Pars* della *Summa Theologiae* in base alla quale i concetti vengono considerati non l'oggetto della conoscenza (*id quod*), ma lo strumento conoscitivo (*id quo*)⁷²⁶.

Infine, Deely critica l'interpretazione del triangolo semantico esposta da O'Callaghan nel suo testo, in cui cerca di ridurre le relazioni che costituiscono il triangolo ad una relazione diadica fra concetti e parole e ad una relazione di similitudine. Giustamente Deely si oppone a tale tesi interpretativa, sottolineando come

724 Deely, *How to go Nowhere with Language*, 337-338.

725 Deely, *How to go Nowhere with Language*, 341-342. Deely, nel corso del suo articolo, tornerà più volte nell'argomento in maniera molto dettagliata. O'Callaghan nel suo lavoro attribuisce a Giovanni di san Tommaso la tesi secondo cui il concetto (che altro non sarebbe se non il *verbum*, anche se O'Callaghan non lo ammette) sarebbe come un'immagine nello specchio. Tuttavia, spiega Deely, Giovanni di san Tommaso riporta questa tesi solo ed esclusivamente per criticarla e rigettarla. Cfr. 350-353.

726 Deely, *How to go Nowhere with Language*, 347.

il triangolo sia pensato appositamente da Aristotele per mettere in relazione le cose, i concetti, e le parole, senza bisogno di ulteriore semplificazione⁷²⁷.

La volontà di ridurre il triangolo semantico e la dimostrazione che i concetti sono *l'id quo* rappresentano scelte interpretative che si comprendono se si considera lo scopo principale del lavoro di O'Callaghan. Egli intende mostrare che Tommaso è un sostenitore del realismo e la tecnica che egli adotta per giungere a tale conclusione consiste nel ridurre via via il ruolo dei concetti all'interno della teoria conoscitiva di Tommaso fino al punto da identificare il concetto con l'atto di conoscenza.

5. Un altro filone interpretativo

a) John Arthos e la parola interiore nell'ermeneutica di Gadamer

A questo punto è necessario occuparsi del terzo importante filone interpretativo del tutto estraneo rispetto alle teorie interpretative presentate precedentemente che, pur con opinioni diverse, provengono comunque da un medesimo contesto. È noto che, nella terza parte di *Verità e Metodo*, Hans Georg Gadamer si occupa specificamente del linguaggio come il *medium* dell'esperienza ermeneutica, e come l'elemento che determina l'oggetto di tale esperienza. All'interno di questa parte conclusiva, il filosofo tedesco propone un *excursus* attraverso la storia del pensiero occidentale per mostrare lo sviluppo del concetto di linguaggio. Gran parte di questo *excursus* si concentra sul *verbum mentis* di Tommaso d'Aquino, considerato il concetto che meglio di ogni altro ha saputo rendere evidente il ruolo della parola all'interno della conoscenza e della vita umana. La ripresa che Gadamer compie della teoria del *verbum mentis* apre un nuovo filone interpretativo, che situa il *verbum* e la teoria dell'Aquinate nel cuore dell'ermeneutica contemporanea.

In questo paragrafo si analizzerà un recente studio che fornisce un'interessante interpretazione delle teorie di Tommaso a partire proprio dalla ricerca ermeneutica gadameriana. Nel suo recentissimo lavoro, *The Inner Word in Gadamer's Hermeneutics*⁷²⁸, John Arthos si occupa di analizzare la ripresa compiuta da Gadamer della dottrina del *verbum mentis* di Tommaso, con lo scopo di illustrare le specifiche

⁷²⁷ Deely, *How to go Nowhere with Language*, 354 e ss.

⁷²⁸ J. Arthos, *The Inner Word in Gadamer's Hermeneutics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2009.

ragioni ermeneutiche che hanno spinto il filosofo tedesco a riprendere proprio questo concetto. Arthos, inoltre, si sofferma a spiegare, con un massiccio riferimento alle diverse tradizioni coinvolte, il concetto di *verbum mentis*, la sua pluralità di significati e la sua ricchezza contenutistica. Nel complesso, in questo saggio l'autore non solo illustra l'opera gadameriana, ma la sottopone ad un dettagliato esame ermeneutico.

Arthos sottolinea in primo luogo la presenza di una circolarità tipica del procedere ermeneutico, che si ritrova anche nella produzione, nella struttura e nello statuto epistemologico ed ontologico del *verbum mentis*. Dato che la parola non è un semplice segno, Gadamer rifiuta di considerare il linguaggio alla stregua di una semplice forma di funzionalismo. L'animale linguistico vive nel linguaggio e nel mondo storico che per mezzo di esso si rivela⁷²⁹. Il concetto cristiano di parola è letteralmente l'apoteosi di questo modello di circolarità in cui il linguaggio passa attraverso e include la costituzione dell'essere nel mondo⁷³⁰. Il dato centrale e primario che condiziona e permette ogni singolo aspetto dell'essere umano, del suo pensiero e del suo stesso essere è l'essere-nel-mezzo-linguistico. Da questo punto di vista, l'essere umano è con il linguaggio e, nell'ambito della conoscenza, il significato della cosa è intrinseco al *logos* che è ciò in cui l'uomo conosce⁷³¹.

Da un punto di vista storico, Arthos nota come Gadamer colga la molteplicità di riferimenti e significati che il termine *verbum* ha assunto nel corso della storia della filosofia, alimentati dall'apporto di fonti diverse: dal Talmud e dal Nuovo Testamento, dagli Stoici, dai Padri della Chiesa, dalla scolastica medievale e dal misticismo tedesco, dal luteranesimo e dal contro-Illuminismo⁷³². Già nel mondo greco il termine *logos* conteneva in sé differenti significati, fino a quando si è privilegiato il significato di *segno*, dando il via, secondo Gadamer, al domandare filosofico. La concezione cristiana di *logos*, tuttavia, ha impedito al pensiero occidentale di dimenticare il linguaggio⁷³³.

Nella prima parte del suo lavoro Arthos si impegna a rendere esplicita proprio quella corrente di pensiero a cui Gadamer attinge nell'interpretazione del *logos/verbum* e in generale della parola. Nell'analisi di questa tradizione Arthos passa in rassegna e

729 Arthos, *The Inner Word*, 22.

730 Arthos, *The Inner Word*, 23.

731 Arthos, *The Inner Word*, 32.

732 *Ibid.*

733 Arthos, *The Inner Word*, 40.

illustra le teorie di Agostino, Tommaso, Hegel, Heidegger, fino a giungere a Gadamer⁷³⁴.

Il concetto di *verbum* si è sviluppato grazie all'apporto di fonti diverse, ovvero la filosofia antica, le tradizioni ebraica e veterotestamentaria, gli stoici e i Padri della Chiesa⁷³⁵. L'idea della parola interiore, sviluppatasi compiutamente con Agostino, è giunta al vescovo d'Ippona preparata da un ampio numero di tradizioni e perciò diventa fin da subito un concetto ricchissimo di molteplici risonanze e di più o meno espliciti riferimenti⁷³⁶.

Arthos nota che l'originalità della concezione agostiniana di *verbum cordis* deriva dal fatto che la parola viene impiegata nella speculazione filosofica sulla Trinità. Le prime concezioni di *logos/verbum*, quella stoica per esempio, avevano suggerito e messo insieme diversi significati (pensiero, essere, ragione, storia e divinità), ma questo nuovo uso suggerisce una più complessa struttura di relazioni, enfatizzando in particolare la struttura di immanenza e trascendenza del *Logos* divino, che si esprime compiutamente nell'evento dell'incarnazione⁷³⁷. Arthos mostra che, a differenza di quanto ha ritenuto per esempio Lonergan, Gadamer ha ragione nel considerare il *verbum* agostiniano in maniera non dualistica e ha ragione, inoltre, nel considerare la parola di Agostino, a causa della complessità della sua struttura, come profondamente vicina all'ermeneutica.

Compirebbe un errore, secondo Arthos, chi ritenesse che il riferimento di Gadamer al *verbum* sia solo un'analogia esplanatoria, poiché la complessa relazione fra immanenza e trascendenza, ovvero fra incarnazione e Trinità in Agostino, è alla base dell'ermeneutica stessa. Per comprendere a fondo la relazione fra essere e linguaggio, su cui si fonda l'ermeneutica gadameriana, non può essere evitato, dunque, il confronto con il *verbum* agostiniano⁷³⁸. Arthos spiega che per Agostino il *verbum cordis* è riflessivo del divino e si trova in una sorta di *continuum* con esso. Il vescovo d'Ippona ha elaborato e compreso il *verbum*, riproponendo in latino la molteplicità, la ricchezza e l'ampiezza che possedeva il termine greco *logos* e ha elaborato un concetto "fluido" con cui poter passare ad indicare con la medesima validità la seconda Persona della Trinità,

734 Arthos, *The Inner Word*, 31 e ss. La prima parte del testo di Arthos si intitola *The Verbum in the History of Ideas* e presenta un *excursus* tra i vari autori citati. Qui si farà riferimento specialmente ad Agostino e Tommaso.

735 Arthos, *The Inner Word*, 46.

736 Arthos, *The Inner Word*, 70.

737 Arthos, *The Inner Word*, 70-71.

738 Arthos, *The Inner Word*, 98.

il principio di ragione che presiede la conoscenza umana e gli insegnamenti di Cristo nella Chiesa. Questa fluidità, permette inoltre l'associazione fra parola e immagine, equivalenti nella prospettiva agostiniana nell'economia dell'emanazione divina⁷³⁹. L'uomo è immagine di Dio a causa della partecipazione al suo essere. Questa intima compenetrazione fra essere, pensiero e divinità deriva ad Agostino dal riferimento alla teoria emanazionista neoplatonica. La divinità, spiega Arthos, oltre ad essere il *medium* dell'esistenza umana, penetra tutto l'essere dell'uomo ed è costitutiva della sua conoscenza. La divinità è ciò in cui l'uomo vive, è, ma è anche ciò per mezzo del quale e per cui l'uomo conosce, essendo così allo stesso tempo causa del conoscere, oggetto delle ricerche dell'uomo ed effetto del conoscere stesso⁷⁴⁰.

Secondo Arthos, l'importanza che svolge il divino nel neoplatonismo, a cui Agostino si ispira, nella prospettiva ermeneuticamente orientata della filosofia gadameriana viene svolta dal linguaggio. Quella circolarità che Gadamer riconosce nel linguaggio viene ritrovata nell'ontologia circolare che Agostino fonda per spiegare e giungere a comprende la Trinità. Essendo l'anima umana immagine della Trinità, la comprensione di essa passerà attraverso un viaggio nei recessi dell'animo umano, in quell'essere dove si incontrano il trascendente e l'immanente, il mondo sensibile e quello intelligibile, la somma divinità di Dio e Cristo che si fa uomo per mezzo dell'incarnazione. Questa riflessione, nella prospettiva agostiniana, è resa possibile dalla parola, dal *verbum*⁷⁴¹. Nel porre questa circolarità nella comprensione di Dio, Agostino anticipa il principio fondamentale e rivoluzionario dell'ermeneutica, e cioè che il conoscere non è il rapporto statico fra un soggetto predominante e un oggetto fisso, ma è piuttosto un processo in cui il soggetto cambia nel conoscere e per conoscere⁷⁴². Ricorda Arthos: «the Augustinian form, the inner word, is not an isolated object in the chamber of the soul, but a complex reflecting set of relations»⁷⁴³. Secondo lo studioso, con Agostino emerge in maniera perfettamente chiara come il linguaggio della Chiesa sia il migliore, ermeneuticamente parlando, quando parla di “parola vivente” o suggerisce all'uomo di

739 Arthos, *The Inner Word*, 100.

740 Arthos, *The Inner Word*, 101.

741 Arthos, *The Inner Word*, 103 e ss.

742 Arthos, *The Inner Word*, 104.

743 Arthos, *The Inner Word*, 113.

“vivere nella parola”⁷⁴⁴.

Arthos afferma che nello schema preparatorio di *Verità e Metodo*, Tommaso, a differenza di Agostino, non era espressamente citato, anche se erano citati dei passi tratti dai due opuscoli apocrifi⁷⁴⁵, ma senza l'indicazione bibliografica. Tuttavia, nella stesura completa dell'opera, Gadamer considera Tommaso come il pensatore che più di tutti si è avvicinato al vero intento ermeneutico. Anche se il *verbum mentis* non raggiunge mai perfettamente la struttura del conoscere ermeneutico, tuttavia serve da costante ammonimento sul grande mistero della *Sprachlichkeit* umana, dal momento che il *verbum* non risolve mai il linguaggio in un fenomeno che la conoscenza umana può comprendere⁷⁴⁶.

Tommaso definisce il *verbum* come *similitudo*: Gadamer sembra ritenere che questo concetto, in modo simile al concetto di *imago* agostiniana, sia centrale per il proprio lavoro e la propria filosofia. Tuttavia, Arthos fa notare al lettore che Gadamer sembra trattare in maniera quasi unitaria Agostino e Tommaso, allo stesso modo in cui egli considera Platone ed Aristotele. Queste due coppie di grandi filosofi vengono compresi in una sorta di stretta continuità l'uno con l'altro⁷⁴⁷.

In *Verità e Metodo*, Gadamer riprende un passo di Tommaso, in cui si interroga sul perché i latini abbiano preferito tradurre *logos* con il termine *verbum* piuttosto che con il termine *ratio*⁷⁴⁸. La ragione primaria, spiega Gadamer, è perché il termine *verbum* sembra essere più adatto, in quanto indica anche qualcosa di esteriore, necessario per indicare il potere operativo del Figlio⁷⁴⁹. Tuttavia, Arthos ritiene che per il filosofo tedesco l'elemento fondamentale del concetto di *verbum* non vada ricercato nel carattere di esternalizzazione o manifestazione della parola, ma più propriamente nel carattere di relazione che distingue *verbum* da *ratio*. Per Gadamer l'elemento essenziale sarebbe costituito dal fatto che la parola possiede una relazione intrinseca con la cosa che nomina. C'è un'unione ontologica fra pensiero-parola-cosa⁷⁵⁰.

744 Arthos, *The Inner Word*, 133.

745 Il *De natura verbi intellectus* e il *De differentia verbi divini et humani*.

746 Arthos, *The Inner Word*, 220-221.

747 Arthos, *The Inner Word*, 261.

748 Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles* IV 42, 144: «Homo enim propriam speciem sortitur secundum quod rationalis est. Verbum autem rationi affine est: unde apud Graecos «logos» verbum et ratio dicitur».

749 H. G. Gadamer, *Verità e Metodo*, Fratelli Fabbri Editori, Milano 1972, 483-484.

750 Gadamer, *Verità e Metodo*, 262.

Pur considerando Agostino e Tommaso in modo per così dire unitario, Gadamer nota come sia stato l'Aquinate a saper sviluppare nella sua teoria del *verbum mentis*, tutte le potenzialità insite nella dottrina del *logos*, e questo grazie al legame con la dottrina aristotelica. Infatti, mentre Agostino prende le mosse dalla distinzione stoica fra *logos endiathetos* e *logos proforikos* e concepisce il suo concetto di *verbum* dalle teorie stoiche e neoplatoniche, Tommaso considera il *verbum* in relazione alla questione metafisica della forma. Il vocabolario di diretta derivazione aristotelica che egli impiega (forma, sostanza, atto, idea ecc.), secondo Arthos, fa ritenere a Gadamer che l'Aquinate abbia compiuto dei progressi maggiori rispetto ad Agostino, nella comprensione della processualità del pensiero umano⁷⁵¹.

Per Tommaso il *verbum* è l'elemento essenziale prodotto dal lavoro della mente; è il risultato dell'intelletto umano, che nella visione gadameriana marca il passaggio fra il temporale e il trascendente. Partendo da un passo della *Summa Theologiae* in cui Tommaso spiega come Dio sia causa di tutte le cose e tutte le cose possiedano una forma che non può non essere direttamente presente nella mente divina⁷⁵², Arthos mostra il punto esatto in cui la conoscenza umana si unisce all'essere ontologicamente più vero delle cose attraverso il *verbum*. Le parole interiori, infatti, prodotte per mezzo del ragionamento discorsivo, riflettono le forme delle cose presenti da sempre nell'intelligenza divina sono certo mere imitazioni, ma pur sempre imitazioni. Nel processo conoscitivo, inoltre, viene imitato (in maniera certo imperfetta e finita) il processo della creazione divina. Nel verbo di Tommaso, nota Arthos, vengono fuse insieme l'idea platonica e la forma aristotelica. L'Aquinate nega l'esistenza di un mondo separato delle idee, ma allo stesso tempo ripropone una visione della realtà divisa per gradi di comprensione via via più perfetti. Tale possibilità di comprensione è data dalla graduale perfezione ontologica degli esseri. L'accesso cognitivo a questo tipo di realtà è possibile se si trova un *medium*, il *verbum* appunto, che possa modulare il temporale e gli ordini eterni, grazie alla pur flebile somiglianza con il Verbo eterno che ha dato origine a tutta la realtà. Arthos, infatti, afferma: «what passes through the verbum's center is not only the synchronic structure of the divine image but the diachronic

751 Gadamer, *Verità e Metodo*, 263.

752 Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 3.

structure of its historical enactment»⁷⁵³.

Secondo Gadamer, la parola interiore di Tommaso rappresenta la connessione tra la metafisica aristotelica e la teologia cristiana. Ma quando egli afferma che non c'è completa sovrapposizione fra *logos* e *verbum*, egli sottolinea che come per l'Aquinate il *logos* rappresenti il punto di partenza, il termine comune che tradotto come *verbum* media le due tradizioni. Ma nella traduzione di *logos* con *verbum* è presente “un'equivocazione”, e il passaggio tra l'uno e l'altro segna il disequilibrio e la differenza tra le due tradizioni. Secondo Arthos, si può affermare che questo disequilibrio, come una sorta di differenza hegeliana, possa costituire l'elemento generativo per la comprensione ermeneutica del linguaggio⁷⁵⁴.

Gadamer riprende il *verbum mentis* di Tommaso d'Aquino, poiché è l'esempio concreto dell'intima unità di pensiero e linguaggio. Arthos esplicita quel retroterra culturale a cui Gadamer fa riferimento, che nasce con la filosofia greca, passa per la tradizione veterotestamentaria, si arricchisce dell'apporto degli stoici e del neoplatonismo, confluisce in Agostino, raggiunge il suo apice in Tommaso e, attraverso Lutero e il contro-Illuminismo si ripropone in Hegel, per essere rielaborata in Heidegger e infine in Gadamer stesso. L'obiettivo dell'opera gadameriana è di mostrare come ci sia un pensiero alternativo sul linguaggio che, dopo la filosofia greca, mantiene viva l'idea che il linguaggio non sia solo un insieme di segni convenzionali, che non sia uno strumento intermedio funzionale al raggiungimento del puro pensiero, ma sia il *medium* all'interno del quale l'essere umano è e al di fuori del quale non può essere.

b) Tommaso e la “inherent reflexivity”

Una delle parti più interessanti del lavoro di Arthos, è sicuramente la sezione in cui si occupa del tema della riflessività⁷⁵⁵. Gadamer, nella sua esposizione della teoria del *verbum mentis* di Tommaso e nel costante riferimento al *De natura verbi intellectus*, tratta il tema della riflessività del *verbum mentis*. Si chiede, infatti, se il *verbum* venga

753 Arthos, *The Inner Word*, 266-267.

754 Arthos, *The Inner Word*, 270.

755 Arthos si occupa di questo tema nel 4 capitolo del suo libro. Il materiale presente in questo quarto capitolo era stato pubblicato qualche anno prima sotto forma di un articolo: J. Arthos, “*The Word is not Reflexive*”: *Mind and Word in Aquinas and Gadamer*, «*American Catholic Philosophical Quarterly*», 78 (2004), 581-608.

prodotto dall'intelletto per mezzo di un atto riflessivo dell'intelletto oppure per mezzo di un atto diretto. Il filosofo tedesco nega che il *verbum* sia prodotto da un atto riflessivo dell'intelletto su se stesso, e, seguendo quanto è affermato nel *De natura*, ritiene che la formazione del *verbum* avvenga per mezzo di un atto diretto dell'intelletto. Questo perché, afferma Gadamer, la parola non esprime la mente che la produce, ma la cosa significata.

Arthos riconosce, tuttavia, che se da un lato questa lettura risulta fedele alla dottrina esposta nel *De natura*, dall'altro non è sufficiente, dal momento che il tema della riflessività in Tommaso risulta più complesso. Secondo lo studioso, sia Tommaso che Gadamer, sono impegnati a distanziare la loro teoria dall'idealismo soggettivo, tuttavia la questione della riflessività in Tommaso produce una serie di implicazioni che si ripercuotono proprio nell'ambito della soggettività. La relazione fra riflessione e conoscere in questi due autori, secondo Arthos, mostrerebbe sia l'accordo tra le due prospettive, sia le differenze nella rispettiva concezione del lavoro dell'intelletto. Quello che Arthos si propone è di delineare, appunto, la differenza e l'accordo fra i due e per fare questo lo studioso procede per passaggi successivi⁷⁵⁶. In primo luogo, Arthos si propone di situare nel suo contesto storico la natura dell'opposizione di Gadamer al soggettivismo, dal momento che il rifiuto gadameriano per la riflessività prende le mosse da questa istanza. Gadamer, infatti, – spiega Arthos – associa la riflessività con l'isolamento cartesiano della mente e del soggetto. Per questo egli considera la parola come diretta e non riflessiva, per riaffermare il ruolo costitutivo del linguaggio nell'essere umano, precisamente perché non è una creazione del pensiero riflessivo. Linguaggio, soggetto, cultura nella prospettiva gadameriana costituiscono un'inscindibile unità. Il filosofo tedesco, inoltre, afferma che la riflessione nel linguaggio va considerata un'eccezione: avviene solo in casi particolari, quando il soggetto sviluppa la consapevolezza di impiegare un linguaggio⁷⁵⁷.

Procedendo nella sua spiegazione, Arthos compie un passaggio successivo, presentando l'accordo fra Gadamer e Tommaso sulla non-riflessività dell'intelletto. Come è già stato accennato, Arthos ricorda che l'analisi gadameriana sulla teoria del *verbum mentis* di Tommaso si basa quasi esclusivamente sul riferimento ai due opuscoli

⁷⁵⁶ Arthos, *The Inner Word*, 135.

⁷⁵⁷ Arthos, *The Inner Word*, 136-138.

apocrifi. Nel *De natura*, viene esplicitamente affermata non solo la non-riflessività dell'intelletto, ma viene anche espressamente negata la presenza di qualsivoglia tipo di riflessività nel conoscere. Tuttavia, nota Arthos, esiste un paradosso tutto interno alla teoria del *verbum* di Tommaso, dal momento che Tommaso si oppone all'idealismo soggettivo del suo tempo attraverso il ricorso all'unione strettissima fra materia e forma elaborata da Aristotele, ma ironicamente nella sua concezione di parola interiore non si possono non scorgere le tracce dell'elaborazione agostiniana, ispirata dall'idealismo platonico, dal neoplatonismo e dal rifiuto del mondo sensibile. La parola interiore di Agostino, più che la visione del mondo esteriore è una riflessione della luce divina, e la conoscenza intellettuale da cui si produce il *verum verbum* per il vescovo d'Ippona consiste proprio in un rivolgersi dell'anima in se stessa. Ma Tommaso sostituisce questo carattere riflessivo, che secondo Arthos costituirebbe la più potente analogia con la mente divina, con un altro tipo di riflessività che diventa una categoria esistenziale⁷⁵⁸.

Arthos ritiene che Agostino e Tommaso abbiano elaborato due tipi di riflessività. Un primo tipo di riflessività è quella che egli definisce *second-order reflexivity*, che consisterebbe nel consapevole rivolgimento dell'intelletto su se stesso e sui suoi atti, al fine di comprenderne il funzionamento. In questo tipo di riflessione l'oggetto di conoscenza è il pensiero stesso. Questa modalità di riflessione è quella che possiede il carattere di eccezionalità di cui si diceva precedentemente; è quel tipo di riflessione che avviene quando l'intelletto concentra la sua attenzione sulle sue modalità di funzionamento⁷⁵⁹.

Esiste, tuttavia, secondo Arthos un altro tipo di riflessività, che sarebbe presente in Agostino e che viene ripreso anche da Tommaso. Nel terzo passaggio del suo procedere argomentativo, Arthos mostra come questa particolare tipologia di riflessività sia in Agostino sia in Tommaso. Per Agostino, la mente umana è il prodotto della creazione più vicino a Dio: è fatta a sua immagine e somiglianza. Secondo Arthos, il tema dell'immagine e della somiglianza è legato al tema dell'autoconsapevolezza di sé e quindi della riflessione. La mente conosce se stessa conoscendo il mondo, poiché l'ordine naturale riflette la mente divina, in cui la mente umana si vede riflettere, come sua immagine. Nella visione di Agostino vengono a fondersi insieme il piano ontologico

758 Arthos, *The Inner Word*, 140- 142.

759 Arthos, *The Inner Word*, 142-143.

della creazione resa possibile dalla bontà divina e il piano epistemologico della conoscenza da parte dell'uomo di Dio per mezzo della conoscenza del mondo. Nella riflessione dell'anima su se stessa, inoltre, è possibile una conoscenza per approssimazione della Trinità divina, di cui l'anima umana è immagine. La possibilità di questo tipo di conoscenza è dato proprio dal *verbum cordis*. Agostino sviluppa così, secondo Arthos, un secondo tipo di riflessività, una consapevolezza non cosciente della mente, che si rivolge a se stessa per conoscere il mondo e il suo creatore. È questa quella che Arthos definisce *inherent reflexivity*⁷⁶⁰.

Nell'ultimo passaggio della sua argomentazione, Arthos si chiede se sia possibile rintracciare in Tommaso questo tipo di riflessività. Citando la questione 10 del *De veritate*, in cui Tommaso afferma che quando la mente conosce se stessa e produce il suo *verbum* c'è un'analogia con la Trinità, Arthos ritiene che Tommaso impieghi questa "riflessività inerente" poiché nella conoscenza di se stessa la mente riflette Dio. La mente diventa così lo specchio in cui vede riflessa l'immagine di Dio. La metafora dello specchio è utile per due motivi, spiega Arthos: in primo luogo perché comunica l'idea di qualcosa di indiretto, non un atto diretto (ma una sorta di riflessione), poiché dalla conoscenza del mondo l'uomo scopre ciò di cui è immagine. Tommaso, seguendo Aristotele, definisce questa operazione con l'avverbio *speculative*. In secondo luogo, perché nella metafora dello specchio non c'è solo l'oggetto e la superficie riflettente, ma c'è anche un occhio che osserva. Per Arthos, l'atto intellettuale è riflessivo non perché guarda direttamente a se stesso, ma perché riflettendo le cause del mondo è in se stesso una riflessione. La mente, dunque, è sia lo specchio sia l'occhio che vede e riceve l'immagine. Arthos ritiene che anche per Tommaso, come per Agostino, la riflessione che avviene nell'ambito ontologico, dove le creature riflettono secondo differenti gradi di perfezione, si ripercuote nell'ambito conoscitivo, nel momento in cui la mente conosce le creature e coglie più o meno perfette immagini di Dio. Questo tipo di riflessione, per cui l'atto intellettuale umano è uno specchio in cui si coglie sempre anche Dio, non è la cosiddetta *second-order reflexivity*, ovvero la riflessione dal carattere "eccezionale", ma è, secondo Arthos, il nostro essere nel mondo, il nostro circolare modo di conoscere.

760 Arthos, *The Inner Word*, 144-147.

Quarto e ultimo passaggio dell'argomento di Arthos consiste nel ricondurre ad una prospettiva comune la filosofia gadameriana e la "riflessività inerente" rinvenuta in Tommaso d'Aquino. Gadamer nega la riflessività perché si batte contro il soggettivismo e a favore della considerazione del conoscere come un fenomeno sociale. Per Tommaso non è possibile conoscere Dio direttamente, ma lo si conosce solo attraverso le sue opere. La conoscenza umana si esprime sempre come una relazione fra la mente e il mondo sensibile, essendo essa costituita come la relazione fra forma e materia. La mente anche nella conoscenza intellettuale, pur lavorando con delle immagini intermedie, non perde mai il suo riferimento al mondo esterno, allo stesso modo la parola interiore⁷⁶¹. Gadamer stabilisce con la consapevolezza storica o l'esperienza ermeneutica una relazione tra la comunità e la tradizione, che è equivalente alla relazione che sussiste tra l'oggetto e la mente per Tommaso. Il parallelismo fra l'intellezione nella teoria di Tommaso e la coscienza storica mostra come ci sia un profondo accordo fra Tommaso e Gadamer⁷⁶². Inoltre, Arthos amplia l'accordo fra le due prospettive, costruendo un parallelismo fra la sempre nuova e più profonda conoscenza di Dio, che si ottiene ad ogni singolo atto di conoscenza e l'idea del linguaggio che pure nella sua finitezza apre sempre nuove prospettive. Come per la conoscenza di Dio, così anche nel linguaggio, rimane sempre qualcosa che deve essere detto.

La prospettiva interpretativa di Arthos, sembra essere diretta a dimostrare, pur nella differenza, come ci sia un accordo profondo fra Gadamer e Tommaso d'Aquino. Tuttavia l'interpretazione che egli propone della dottrina del *verbum* e in generale della teoria conoscitiva dell'Aquinate, risente non poco dell'influsso delle tesi gadameriane. Ovvero, Arthos sembra in qualche modo proseguire o completare il lavoro esegetico compiuto da Gadamer nella terza parte di *Verità e Metodo*, ampliando il tema della riflessività inerente come un profondo *trade d'union* fra l'ermeneutica gadameriana e la gnoseologia tomista. Questa nozione di riflessività, ricavata da Agostino, serve ad Arthos per mostrare sostanzialmente come anche per il domenicano il conoscere sia sempre un *verstehen*, un in-tendersi, un conoscere la realtà esterna e Dio che è sempre un conoscere prima di tutto se stessi.

Tuttavia, se da un lato la prospettiva interpretativa di Arthos può risultare sotto certi

761 Arthos, *The Inner Word*, 158.

762 Arthos, *The Inner Word*, 159.

aspetti originale e affascinante, dall'altro non sembra essere un'esegesi scientificamente e storicamente valida e accettabile della teoria della conoscenza dell'Aquinate, quando si tratta di impegnarsi nello sforzo di restituire il pensiero originale e autentico di Tommaso. Come per i diversi filoni interpretativi, infatti, il bagaglio concettuale da cui Arthos sviluppa le sue tesi risulta lontanissimo dal contesto e dai concetti di cui Tommaso fa uso. Più specificamente, il riferimento al tema della riflessività dell'intelletto e l'elaborazione di una sorta di concetto "speciale" di riflessività sarebbero utili se Arthos volesse dare ragione dei diversi passi in cui Tommaso parla esplicitamente di riflessione dell'intelletto su se stesso e afferma che il *verbum* si produce per mezzo di un atto di riflessione. Purtroppo, però, lo studioso non fa menzione di questa questione, ma si limita a costruire questo concetto e ad attribuirlo a Tommaso per rendere più vicine la prospettiva gadameriana e quella tomista.

c) Il tema della riflessione nei testi di Tommaso d'Aquino

Come accennava lo stesso Arthos, in Tommaso il tema della riflessione è presente ed è piuttosto complesso. L'Aquinate, infatti, utilizza tale nozione in ambiti diversi della sua trattazione⁷⁶³. Egli, per esempio, la impiega in ambito fisico quando parla di riflessione nell'atto della vista. Ma la utilizza anche nell'ambito della teoria della conoscenza. Nella q. 85 della *Prima Pars* della *Summa Theologiae*, la riflessione sembra contraddistinguere un caso particolare della conoscenza, cioè quando il soggetto conoscente si rivolge a se stesso e si rende consapevole del processo conoscitivo in atto in se stesso. Tommaso afferma che:

Sed quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere, et speciem qua intelligit. Et sic species intellectiva secundario est id quod intelligitur.⁷⁶⁴

La riflessione avviene nel momento in cui l'intelletto conosce se stesso. Essa sembra essere parte di una modalità speciale di conoscenza, e non essere prevista nella conoscenza sensitiva e intellettuale "standard".

⁷⁶³ François Putallaz, *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1991.

⁷⁶⁴ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 85, a. 2, 334

In altri passi, tuttavia, il carattere della riflessività sembra costitutivo del processo conoscitivo, poichè sembra essere legato alla differenza tra la conoscenza degli universali e quella dei singolari. La riflessività è il tratto distintivo della conoscenza dei singolari da parte dell'intelletto:

[...] secundum hoc intellectus potest ex universali et singulari propositionem componere, quod singulare per reflexionem quamdam cognoscit.⁷⁶⁵

In questo passo Tommaso afferma esplicitamente che, per mezzo della riflessione su se stesso, l'intelletto può conoscere i singolari. Tommaso spiega:

Intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium. Indirecte autem, et quasi per quamdam reflexionem, potest cognoscere singulare, quia, sicut supra dictum est, etiam postquam species intelligibiles abstraxit, non potest secundum eas actu intelligere nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit, ut dicitur in III de anima. Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit; indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata.⁷⁶⁶

Complessivamente la teoria conoscitiva di Tommaso riflette le tesi aristoteliche. La facoltà sensibile conosce per mezzo di organi corporei, cioè i sensi. Essa può cogliere le forme come si trovano nella realtà materiale⁷⁶⁷. L'intelletto, invece, è considerato una facoltà intermedia⁷⁶⁸, visto che da un lato non ha bisogno di un organo specifico per operare, ma dall'altro è la facoltà di un'anima che è forma sostanziale di un corpo. Perciò, tra le sue capacità c'è quella di conoscere le forme che sussistono nella materia, ma ciò non può avvenire nel caso in cui esse siano ancora immerse nella materialità. È necessario per l'intelletto astrarre le forme, liberandole dalla materia. Tommaso

⁷⁶⁵ Tommaso d'Aquino, *De veritate*, q. 10, a. 5, 309, 115-118.

⁷⁶⁶ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I. I, q. 86, a. 1, 347.

⁷⁶⁷ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I. I, q. 85, a. 1, 330: «Quaedam enim cognoscitiva virtus est actus organi corporalis, scilicet sensus. Et ideo obiectum cuiuslibet sensitivae potentiae est forma prout in materia corporali existit. Et quia huiusmodi materia est individuationis principium, ideo omnis potentia sensitivae partis est cognoscitiva particularium tantum».

⁷⁶⁸ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I. I, q. 85, a. 1, 331: «Intellectus autem humanus medio modo se habet, non enim est actus alicuius organi, sed tamen est quaedam virtus animae, quae est forma corporis, ut ex supra dictis patet». Tommaso riconosce l'intelletto come intermedio rispetto al senso e rispetto all'intelletto angelico.

definisce queste forme *phantasmata*, fantasmi, attraverso i quali l'intelletto conosce i singolari. Ma in questo procedimento l'intelletto si rivolge a se stesso, deve tornare sui fantasmi che sono il punto di partenza del processo conoscitivo. È questo il motivo per cui la conoscenza dei singolari da parte dell'intelletto è considerata da Tommaso avvicinata ad una sorta di riflessione. È interessante notare come sia nel caso dell'autoconoscenza dell'intelletto, sia nel caso della conoscenza dei singolari, intervenga un certo tipo di riflessione. Tuttavia, queste due modalità conoscitive sembrano costituire dei casi particolari della conoscenza, delle eccezioni, non la regola, ovvero, sembrano dei modi a cui l'intelletto ricorre solo in occasioni particolari, appunto per conoscere se stesso o per conoscere intellettivamente i singolari. Seppur accettando questi casi particolari, sembra in generale che Tommaso non accetti la riflessione nel processo conoscitivo "standard" sia nel caso della conoscenza sensibile, sia nel caso della conoscenza intellettuale e in particolare nella produzione del *verbum mentis*. Nella *Summa contra Gentiles* afferma:

Licet autem dixerimus quod species intelligibilis in intellectu possibili recepta, non sit quod intelligitur, sed quo intelligitur; non tamen removetur quin per reflexionem quandam intellectus seipsum intelligat, et suum intelligere, et speciem qua intelligit. Suum autem intelligere intelligit dupliciter: uno modo in particulari, intelligit enim se nunc intelligere; alio modo in universalibus, secundum quod ratiocinatur de ipsius actus natura.⁷⁶⁹

Anche in questo passo Tommaso distingue i due modi in cui l'intelletto può conoscere se stesso. Quando l'intelletto conosce se stesso nel particolare, diviene consapevole del proprio conoscere, mentre quando conosce se stesso nell'universale allora si concentra sul modo in cui conosce, cercando di comprendere la natura del suo atto intellettuale. Anche qui però l'impressione è che la riflessione occorra solo in casi particolari della conoscenza. Il vero problema sorge quando in alcuni passi Tommaso afferma che per produrre il *verbum* l'intelletto deve riflettere su se stesso.

Nel *Commento alle Sentenze*, per esempio, l'idea della riflessione è sottintesa, ma non ancora completamente sviluppata:

⁷⁶⁹ Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles* II, c. 75, 475.

[...] quod non intellecta distinctione personarum, adhuc intellectus divinus potest manifestare seipsum et ad se et ad alterum. Ad alterum, sicut creando creaturam, vel inspirando cognitionem sui creaturae. Ad seipsum, per modum quo aliquis convertitur supra id quod intellexit, ut manifestum fiat utrum verum sit vel non quod intellectu percipit; hoc enim proprie est loqui in corde.⁷⁷⁰

Anche se non si parla esplicitamente di riflessione, tuttavia è già presente l'idea che il parlare nel cuore, il cui prodotto dovrebbe essere proprio il *verbum intellectus*, si produca per mezzo di un ritorno dell'intelletto su se stesso. Questa idea è chiaramente esposta nella *Summa contra Gentiles*, in cui Tommaso riconosce che:

Dico autem *intentionem intellectam* id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quae quidem in nobis neque est ipsa res quae intelligitur; neque est ipsa substantia intellectus; sed est quaedam similitudo concepta in intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant; unde et ipsa intentio *verbum interius* nominatur, quod est exteriori verbo significatum. Et quidem quod praedicta intentio non sit in nobis res intellecta, inde apparet quod aliud est intelligere rem, et aliud est intelligere ipsam intentionem intellectam, quod intellectus facit dum super suum opus reflectitur: unde et aliae scientiae sunt de rebus, et aliae de intentionibus intellectis.⁷⁷¹

Tommaso in questo passo distingue due elementi: conoscere la cosa e conoscere l'*intentio intellecta* sono due cose differenti. La seconda avviene solo per mezzo di una certa riflessione dell'intelletto su se stesso. Queste affermazioni potrebbero effettivamente far pensare al fatto che il *verbum* si produca per mezzo di un atto riflessivo dell'intelletto. Non è un caso del resto che lo scopo principale dell'opuscolo apocrifo *De natura* fosse proprio quello di dimostrare che il *verbum* si produce per mezzo di un atto diretto dell'intelletto. Dunque, da questi passi è lecito chiedersi se Tommaso ritenesse che il *verbum* si produce per mezzo di una riflessione oppure per mezzo di un atto diretto. Del resto, Tommaso trae grande ispirazione dalla dottrina del *verbum cordis* di Agostino, che considera la produzione del *verbum* all'interno di una

⁷⁷⁰ Tommaso d'Aquino, *In I Sententiarum*, d. 27, q. 2, a. 2.

⁷⁷¹ Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles* IV, c. 11, 32.

modalità interiore dell'intelletto, di rivolgimento dell'intelletto su se stesso. Sembra che il problema della riflessione, tuttavia, sia un problema più dei domenicani che dei francescani che invece accettano una prospettiva orientata a considerare il *verbum* come prodotto del lavoro tutto interiore dell'intelletto. Tuttavia, questi passi possono essere letti come un riferimento a quella modalità particolare dell'intelletto in cui conosce se stesso.

Nell'ultimo passo citato, quando Tommaso afferma esplicitamente che una cosa è conoscere la cosa, un'altra *intentio intellecta*, è probabile che si riferisse al fatto che l'intelletto conosce la cosa (sempre per mezzo del *verbum*), ma che l'intelletto può anche soffermarsi a conoscere *l'intentio*, come un prodotto del suo lavoro. Inoltre, quando l'intelletto si dedica al pensiero speculativo ed astratto si trova a dover lavorare con i concetti, quindi a conoscere e lavorare nello specifico non sulle cose, ma sulle *intentiones*, come nel caso della seconda operazione dell'intelletto. In un passo citato precedentemente⁷⁷², Tommaso afferma che per conoscere se stesso l'intelletto ha bisogno delle *species*, ebbene anche per mezzo dell'*intentio* l'intelletto può conoscere se stesso. Da questo punto di vista, la prospettiva di Arthos si rivela parzialmente accettabile. Può essere rintracciata in Tommaso quell'idea secondo la quale l'intelletto conosce se stesso, per mezzo della produzione del *verbum*, perché vede se stesso riflesso nei *verba* delle cose. È quella che Tommaso considera, nel passo tratto dalla *Summa Theologiae* citato precedentemente, la prima modalità di autoconoscenza. Quella in cui l'intelletto avverte costantemente la propria presenza e che costituisce il principio per il secondo tipo di conoscenza più minuziosa, in cui come lo stesso Tommaso affermava è necessario avere una riflessione.

Sembra allora che Tommaso non accetti che la produzione del *verbum* abbia essenzialmente un carattere riflessivo, ma sembra che la riflessione entri in gioco nel momento in cui l'intelletto riflette su se stesso, analizza le immagini prodotte da esso (nel caso del giudizio per esempio), in quel caso particolare in cui si autoconosce.

Putallaz nel suo studio *Les sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin* distingue le diverse tipologie di riflessione che Tommaso utilizza. Un primo tipo di riflessione consiste nel rivolgersi dell'intelletto ai fantasmi per conoscere i singolari. Si tratta non di

772 Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles* II, c. 75, 475, n. 188.

una vera e propria riflessione, ma di una "rifrazione", in cui l'operazione intellettuale vira sui fantasmi per cogliere il singolare come singolare⁷⁷³. Egli distingue poi quella che egli chiama *réflexion par réfluence (per redundantiam)*, per spiegare quel movimento inclusivo che coinvolge l'intelletto e la volontà insieme. Queste due facoltà, infatti, producono delle operazioni che rifluiscono l'una sull'altra⁷⁷⁴. Lo studioso distingue un'altra forma di riflessione, che avviene nel momento in cui l'anima conosce se stessa per mezzo dell'analisi astratta (*analyse abstraite*). Tale operazione prende le mosse dall'affermazione aristotelica secondo cui l'anima si conosce nello stesso modo in cui conosce le altre cose, ovvero per mezzo di una specie intellegibile. Perciò l'anima in questo caso si conosce in maniera mediata, indiretta, e coglie la propria essenza⁷⁷⁵. Questa modalità di conoscenza, spiega Putallaz, si distingue dalla coscienza preriflessiva che l'anima possiede di sé (*conscience pré-réflexive*), poiché quest'ultima operazione nel suo stesso esercitarsi segnala l'esistenza concreta dell'anima a se stessa, in quanto anima particolare, in quanto la mia anima. Così, mentre la coscienza preriflessiva afferma l'esistenza e la realtà dell'anima che si conosce come anima particolare, l'analisi astratta si concentra maggiormente sull'essenza o sulla quiddità dell'anima. L'anima è sottoposta, per così dire, ad uno studio scientifico: essa scopre la sua essenza o quiddità dell'anima in quanto anima, non in quanto se stessa. Putallaz considera la coscienza preriflessiva come una coscienza di sé, mentre l'analisi arbitraria come una conoscenza di sé⁷⁷⁶ che si connota come una sorta di riflessione, anche se non è considerata una riflessione in senso stretto.

Putallaz distingue un altro tipo di riflessione che egli chiama giudizio critico (*jugement critique*), per mezzo della quale l'intelletto comprende la verità grazie al coglimento dei primi principi nella luce partecipata di Dio. In questa prospettiva conoscitiva, che Tommaso elabora ispirandosi ad Agostino e al neoplatonismo, l'intelletto per mezzo della luce dell'intelletto agente, che è derivata da Dio, coglie i principi primi e ha accesso alla verità. Essa rappresenta la forma più perfetta di

773 Putallaz, *Les sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, 118-120.

774 Putallaz, *Les sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, 123 e ss. Questa modalità di riflessione, di cui non ci occuperemo estesamente, mostra l'intima unione e il parallelo sviluppo di queste due facoltà che lavorano insieme e costituiscono la razionalità umana.

775 Putallaz, *Les sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, 126-127.

776 Putallaz, *Les sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, 129-130.

conoscenza a cui può ambire l'intelletto umano⁷⁷⁷.

Putallaz ha dunque individuato all'interno dell'opera di Tommaso differenti tipi di conoscenza che sembrano implicare una certa forma di riflessività, ma che non prevedono quella che lui chiama una riflessione in senso stretto. La conoscenza abituale non è una riflessione perché non consiste in un atto dell'intelletto, ma corrisponde ad una sorta di presenza ontologica dell'anima a se stessa, che possiede la capacità di realizzarsi in una molteplicità di atti diversi. Come indica il suo stesso nome, nemmeno la coscienza preriflessiva è una riflessione, poiché essa non è separabile dalle operazioni vitali, affettive e cognitive, dell'anima. L'analisi astratta, che ha come oggetto di conoscenza l'anima stessa, sembra più un atto diretto che un atto riflessivo. Nella conoscenza immediata dei principi primi invece si intravede una certa riflessione, anche se, in questo tipo di conoscenza generale, l'atto riflessivo resta sullo sfondo come una delle condizioni di possibilità dell'operazione stessa⁷⁷⁸.

In questi tipi di conoscenza, in effetti, l'intelletto è cosciente, attento o presente a se stesso, ma questa modalità di consapevolezza di sé, per lo studioso non può essere considerata una riflessione vera e propria (*reditio completa*). Putallaz nota che Tommaso non ha definito in maniera chiara la riflessione completa, perciò nella sua tesi interpretativa procede per passaggi successivi che giungono per approssimazione a spiegare cosa sia e in che cosa consista questa operazione particolare. Innanzitutto, egli si impegna attraverso un'analisi definita "quidditativa" della riflessione a spiegare cosa la caratterizza e ciò che la distingue da tutte le altre forme di conoscenza di sé precedentemente distinte. La riflessione in senso stretto è un'operazione possibile solo alle facoltà superiori dell'anima, intelletto e volontà, che sono del tutto immateriali. In questa operazione l'intelletto coglie se stesso che conosce, per cui la conoscenza diretta dell'intelletto sugli oggetti diversi da sé rappresenta il presupposto per la riflessione in senso stretto⁷⁷⁹. Lo scopo di Putallaz è di mostrare che la riflessione in senso stretto non consiste in un progresso del sapere, ma conduce ad un approfondimento dell'atto cognitivo diretto⁷⁸⁰. La riflessione si differenzia dalla coscienza preriflessiva, dal

⁷⁷⁷ Putallaz, *Les sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, 132 e ss.

⁷⁷⁸ Putallaz, *Les sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, 148-149.

⁷⁷⁹ Putallaz, *Les sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, 150.

⁷⁸⁰ Putallaz, *Les sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, 151, n. 122.

momento che quest'ultima operazione non prevede un atto intellettuale specifico, mentre la riflessione lo prevede⁷⁸¹. Inoltre, si distingue anche dall'analisi astratta, poiché in essa non si assiste ad un'oggettivazione del sé, l'intelletto non è considerato come una quiddità astratta distinta da conoscere, nella riflessione l'intelletto conosce se stesso nell'esercizio di un proprio atto di conoscenza⁷⁸². Secondo Putallaz nella riflessione l'intelletto conosce le intenzioni immateriali in modo particolare, conoscendo concretamente il suo atto. Si spiegherebbe così il passo tratto dalla *Summa contra Gentiles*⁷⁸³ in cui Tommaso distingue la conoscenza delle cose e la conoscenza delle *intentiones intellectae*⁷⁸⁴.

In secondo luogo, Putallaz si impegna a considerare la riflessione nel suo esercizio e nella sua attività⁷⁸⁵. Egli dimostra come giudizio e riflessione siano due atti identici. Il giudizio, che mette in relazione i concetti e le cose e la riflessione, che è l'atto di conoscenza della relazione fra l'intelletto e la cosa, sono due atti che possiedono la medesima struttura. Come il giudizio, la riflessione è un esercizio in cui l'intelletto coglie ciò che è, si conosce e sa formulare un giudizio veritativo⁷⁸⁶.

Infine, nel suo studio, Putallaz dimostra come molti testi di Tommaso sia comprensibili solo alla luce della sua interpretazione della *reditio completa*, ovvero solo presupponendo l'esistenza di questo tipo di operazione. Primo fra tutti un passo tratto dal *De veritate*, in cui Tommaso pone che esista una *reditio* nell'intelletto per mezzo della quale esso conosce la propria natura e la propria verità. In questo passo, secondo Putallaz, Tommaso illustra il movimento radicale della riflessione⁷⁸⁷.

781 Putallaz, *Les sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, 167.

782 Putallaz, *Les sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, 158 e ss.

783 Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles* IV, c. 11, 32: «Et quidem quod praedicta intentio non sit in nobis res intellecta, inde apparet quod aliud est intelligere rem, et aliud est intelligere ipsam intentionem intellectam, quod intellectus facit dum super suum opus reflectitur: unde et aliae scientiae sunt de rebus, et aliae de intentionibus intellectis».

784 Putallaz, *Les sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, 155 e 161.

785 Putallaz, *Les sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, 172 e ss.

786 Putallaz, *Les sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, 188-189.

787 Putallaz, *Les sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, 189-190. Tommaso d'Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 9, 29, 18-33: «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 supra 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».

Secondo la prospettiva interpretativa di Putallaz, Tommaso stabilisce la presenza della riflessione nella modalità operativa dell'intelletto. Ma tale operazione non è presente nella produzione del *verbum mentis*. Il *verbum*, infatti, che è il concetto dell'intelletto che rappresenta la cosa esterna, viene prodotto durante l'atto diretto della conoscenza. Esso, in quanto rappresentazione, ha la funzione di rendere presente all'intelletto, nella fase finale del processo conoscitivo, l'oggetto esterno. Così come per la specie, il *verbum* viene conosciuto non in quanto *verbum*, ma in quanto rappresentazione di qualcos'altro. Quando l'intelletto riflette su se stesso, allora può conoscere il *verbum* in quanto *verbum*, ovvero nei suoi caratteri essenziali: in quanto strumento del processo conoscitivo, in quanto *similitudo* della cosa conosciuta, in quanto termine del processo conoscitivo. Per mezzo della riflessione, dunque, nel momento in cui l'intelletto conosce i propri atti, conosce anche il *verbum*. Per questo, l'Aquinate afferma che c'è una differenza fra conoscere la cosa e conoscere l'*intentio intellecta*. Nell'atto diretto della conoscenza l'intelletto ha presente la cosa per mezzo del *verbum*, ma non si interroga sulla natura di tale *verbum*, sulle sue caratteristiche ontologiche ed epistemologiche. Lo fa, nel momento in cui riflette sui suoi atti, rivolgendosi a se stesso, riflettendo su se stesso.

Il *verbum*, dunque, non è prodotto per mezzo di un atto riflessivo dell'intelletto, poiché viene prodotto nel corso dell'atto diretto di conoscenza di un oggetto esterno, ma può essere conosciuto per quello che è, per mezzo di una riflessione.

6. Conclusione

In questo capitolo si è cercato di fornire una panoramica esaustiva delle principali interpretazioni contemporanee della dottrina del *verbum mentis*. Di pari passo con questa presentazione si sono trattate quelle questioni concettuali che via via sono emerse. Nell'elaborazione della sua dottrina del *verbum* Tommaso ha mancato di chiarire alcuni punti che rimangono di incerta spiegazione e che perciò sono caduti sotto l'attenzione degli interpreti. I due maggiori filoni interpretativi a cui si è fatto riferimento sono quello sviluppatosi nell'ambito della filosofia analitica anglo-americana e quello prodottosi dall'interpretazione ermeneutica della teoria del *verbum mentis*.

Nella prima parte del capitolo sono emerse alcune questioni epistemologiche che Tommaso non ha risolto e che sono ancora oggetto di indagine e di studio da parte degli studiosi. In primo luogo si è prestata attenzione alla questione legata allo statuto ontologico del *verbum* e alla comprensione di che cos'è il *verbum*. È emerso che gli studiosi dibattono principalmente intorno a due soluzioni: considerare il *verbum* come la cosa conosciuta o considerare il *verbum* come una rappresentazione di essa. Nella mia interpretazione del *verbum mentis* ritengo che debba essere considerato una rappresentazione della cosa conosciuta, ma tale rappresentazione non deve essere considerata come un'immagine "pittorica" della cosa. Nel *verbum* infatti non viene presentato all'intelletto l'aspetto esteriore della cosa quanto piuttosto la sua essenza. Tra il *verbum* e la cosa ci sarà dunque una sorta di analogia di struttura o di proporzione esso riporta all'intelletto i caratteri essenziali della cosa. Non deve essere dimenticato, inoltre, che il *verbum* non è il mezzo con cui l'intelletto conosce la cosa, ma è il termine del processo conoscitivo. Viene prodotto cioè nel momento in cui l'intelletto conosce i caratteri formali della cosa e li esprime per mezzo del *verbum*.

Accanto a questa questione, e strettamente relata ad essa, si è affrontato un altro problema, quello dello statuto epistemologico del *verbum mentis* e più in generale di tutta la teoria della conoscenza intellettuale di Tommaso. Si trattava di capire se la teoria conoscitiva di Tommaso potesse essere considerata una forma di realismo o una forma di rappresentazionalismo. Nella trattazione di questa questione si è cercato di mettere in evidenza come molti interpreti partano da categorie legate alla filosofia moderna e contemporanea, e le applichino alle tesi del Dottore angelico, secondo delle modalità che appaiono talvolta scientificamente inaccettabili. Si è cercato di mostrare inoltre come la prospettiva di Tommaso non sia contenibile all'interno delle categorie della filosofia moderna e contemporanea; la teoria di Tommaso non è né una forma di realismo diretto né una forma di rappresentazionalismo ma è in un certo senso entrambe, dal momento che possiede dei caratteri che sono propri sia dell'una che dell'altra teoria.

Nella seconda parte del capitolo è stato esaminato il secondo paradigma interpretativo, che si fonda sulla rilettura gadameriana della dottrina del *verbum mentis* dell'Aquinate. All'interno della presentazione di questo modello interpretativo si è avuto

modo di trattare il tema della riflessività in Tommaso d'Aquino, e in particolare rispondere al quesito se il *verbum* sia prodotto per mezzo di un atto riflesso dell'intelletto o di un atto diretto. Si è visto che il *verbum* non è prodotto da un atto riflessivo dell'intelletto, ma per mezzo di un atto diretto. I testi di Tommaso spesso non sono chiari su questo punto ed è perciò che i discepoli di Tommaso hanno avvertito il bisogno di trattare espressamente questo problema nell'opuscolo *De natura verbi intellectus*.

Un'ultima osservazione deve essere fatta intorno alle varie interpretazioni presentate. Il tentativo di rileggere e dare ragione di dubbi interni alla dottrina dell'Aquinate è interessante e degno di considerazione, tuttavia spesso gli studiosi reinterpretano la dottrina di Tommaso secondo categorie concettuali proprie della filosofia moderna e contemporanea che poco o nulla hanno a che fare con il contesto filosofico e culturale in cui Tommaso ha vissuto e ha operato. La presente ricerca è stata svolta proprio per cercare di fornire un'interpretazione alternativa della dottrina del *verbum mentis* il più aderente possibile alla filosofia dell'Aquinate, al contesto in cui la sviluppa e alle problematiche che egli doveva risolvere.

Appendice

Gadamer e il verbum mentis di Tommaso d'Aquino

a) Logos e verbum in Verità e Metodo

Nella nozione di conoscenza di Gadamer, sono presenti tre differenti modi di intendere il conoscere⁷⁸⁸. La molteplicità di significati che possiede il termine tedesco che designa il conoscere (*verstehen*) ha contribuito a sviluppare il paradigma conoscitivo che Gadamer impiega in *Verità e Metodo*. Anche in Gadamer è presente quella prospettiva, dominante nelle teorie ermeneutiche del diciannovesimo secolo, in cui il comprendere consiste in un afferrare qualcosa, in un venire in possesso di qualcosa che prima mancava e che ora rende chiare le cose, che illumina un passaggio prima oscuro⁷⁸⁹. Tuttavia, Heidegger ha modificato questa prima nozione epistemologica del comprendere, optando per un aspetto più “pratico” della conoscenza, che, in accordo con l'espressione tedesca *sich auf etwas verstehen*, “essere capace di fare qualcosa”, sottolinea non tanto l'acquisizione di contenuti concettuali, ma piuttosto di abilità, di capacità pratiche. In questo senso la conoscenza consiste in un “conoscere come”, che privilegia l'idea dell'entrare in possesso di abilità pratiche⁷⁹⁰. È essenziale sottolineare, inoltre, che in questo modello “pratico” di conoscenza lo scopo per cui si avvia il processo conoscitivo non è il semplice possesso di abilità, quanto piuttosto l'assimilazione di esse in vista del loro utilizzo nella vita quotidiana. Perciò questa nozione pratica di conoscenza presuppone un'attenzione particolare all'uomo visto nella sua interiorità. Nella locuzione tedesca sopra riportata, infatti, il conoscere nel senso di “essere in grado di fare qualcosa”, si esprime in modo riflessivo (*sich verstehen*). Ciò indica che nel conoscere è sempre presente una forma di autoconoscenza, il sé è sempre implicato, in quanto è sempre presente un soggetto che apprende e diventa abile in qualcosa. Gadamer riprende questa nozione pratica del comprendere da Heidegger, ma senza l'accento sull'ermeneutica dell'esistenza dell'Essere.

Nella prospettiva gadameriana è il linguaggio ad avere quell'importanza fondamentale che non assume invece in *Essere e Tempo*. L'uomo conosce, comprende,

788 J. Grondin, *Gadamer's Basic Understanding of Understanding*, in *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, 36.

789 Grondin, *Gadamer's Basic Understanding of Understanding*, 37.

790 Grondin, *Gadamer's Basic Understanding of Understanding Ibid*, 38.

interpreta e pensa sempre attraverso il *medium* linguistico⁷⁹¹. Comprensione e linguaggio sono per Gadamer profondamente legati e profondamente simili nel loro statuto ontologico. Infatti, «entrambi non si possono intendere solo come un *factum* che può divenire oggetto di un'indagine empirica [...] entrambi non sono mai semplici oggetti, ma abbracciano e comprendono in sé tutto ciò che, in generale, può divenire oggetto»⁷⁹². A partire da questa considerazione, secondo Gadamer, è possibile comprendere effettivamente lo sviluppo del linguaggio e delle teorie linguistiche attraverso il riferimento diretto al linguaggio parlato che vive concretamente nel quotidiano: «il linguaggio che vive nel parlare concreto, e che abbraccia ogni comprensione, anche quella dell'interprete di un testo, è così profondamente avviluppato con l'attuarsi effettivo del pensiero e dell'interpretazione, che se pretendiamo di prescindere dai contenuti effettivi delle lingue per badare solo alla loro forma, ce ne lasciamo sfuggire tutta la ricchezza»⁷⁹³.

Per Gadamer ciò che caratterizza il modo d'essere del discorso reale è l'inconsapevolezza del linguaggio, ovvero la mancanza di consapevolezza riguardo al fatto che il linguaggio non è comprensibile se si pretende di prescindere dai contenuti che veicola. Per questa ragione egli ritiene necessario rivolgersi indietro, prima ai Greci, «i quali, quando l'unità di parola e cosa divenne per loro un problema specifico, non possedevano un termine che designasse ciò che noi chiamiamo linguaggio»⁷⁹⁴, poi al pensiero cristiano del Medioevo «che pensò radicalmente in modo nuovo, muovendo da un interesse dogmatico e teologico, il mistero di questa unità»⁷⁹⁵.

Secondo Gadamer, l'idea che riesce a rendere meglio l'essenza del linguaggio, è

791 Gadamer, *Verità e Metodo*, 464.

792 *Ibid.*

793 Gadamer, *Verità e Metodo*, 465.

794 *Ibid.* Sempre in riferimento alla filosofia greca Gadamer afferma: «la filosofia greca comincia proprio con il riconoscimento del fatto che la parola è soltanto nome, cioè che non rappresenta il vero essere [...] è proprio questo il modo in cui, attraverso il problema del nome, il domandare filosofico fa irruzione distruggendo la precedente sicurezza. Fede nella parola e dubbio sulla parola caratterizzano la problematicità che l'illuminismo greco vedeva nel rapporto tra parola e cosa. In questa situazione, il modello del nome, in base a cui la parola era concepita, diventa un modello negativo. Proprio il nome, che viene "dato" e che si può mutare, fonda il dubbio sulla verità della parola». Cfr. *Verità e Metodo*, 464-465.

795 *Ibid.*

quella non greca⁷⁹⁶, ma cristiana di *incarnazione*⁷⁹⁷. Gadamer precisa che la prospettiva dell'incarnazione non corrisponde in alcun modo alle diverse teorie elaborate in ambito greco sul rapporto anima e corpo, visto che tali teorie, come, per esempio, quella platonico-pitagorica, concepivano anima e corpo come due realtà completamente separate. L'anima, nella prospettiva della metempsicosi, liberandosi dal corpo si purifica e raggiunge il suo vero essere, ormai libera dalla prigione corporea. L'idea cristiana di *incarnazione* presuppone non solo che Dio si mostri all'uomo in forma umana, ma implica soprattutto che il Figlio di Dio si faccia uomo, e muoia sacrificandosi sulla croce come un vero uomo. Questo rapporto anima e corpo che sussiste nel Figlio consiste in una misteriosa relazione che è spiegata nella dottrina trinitaria⁷⁹⁸. È proprio questa nozione di incarnazione, assente nel mondo antico a far sì che l'essenza del linguaggio non sia completamente dimenticata. *L'incarnazione*, infatti, è strettamente legata al problema della parola, e più in generale del linguaggio, e questa relazione si manifesta per la prima volta nel celebre *incipit* del *Vangelo di Giovanni*, in cui, il Figlio è la Parola di Dio che si fa carne. È attraverso il riferimento a questo testo che la teologia dogmatica medievale nell'elaborazione scolastica dell'agostinismo, subito dopo il contributo dottrinale dei Padri della Chiesa, cercherà di spiegare il mistero della Trinità. Questo compito, che rappresenta il compito principale della teologia del Medioevo, si attuerà non solo attraverso il riferimento alla Scrittura, ma anche attraverso concetti appartenenti all'ambito greco, reinterpretati ed inseriti in una prospettiva del tutto diversa rispetto a quella in cui si sono sviluppati⁷⁹⁹.

Gadamer nota che nell'evento dell'*incarnazione* la realtà dello spirito giunge a compimento nel diventare uomo del Figlio, ed inoltre *l'incarnazione*, in quanto evento, è caratterizzata dall'unicità, dalla puntualità e dall'irripetibilità che collocano il mondo ed i suoi eventi in una prospettiva storicistica e teleologicamente orientata. L'ingresso della storicità nel pensiero occidentale «fa sì che il fenomeno del linguaggio non sia più tutto confuso con l'idealità del significato e si offra invece più chiaramente alla

796 Nel corso della sua trattazione sul *verbum*, Gadamer dedica ampio spazio alla trattazione del *logos*, in Platone, analizzando in maniera molto dettagliata il *Cratilo*, considerato il testo fondamentale del mondo antico in cui si è sviluppato completamente la problematicità del rapporto tra parola e cosa, linguaggio e realtà, (cfr. *Verità e Metodo*, 466-479).

797 Gadamer, *Verità e Metodo*, 465.

798 *Ibid.*

799 Gadamer, *Verità e Metodo*, 480-481.

riflessione filosofica»⁸⁰⁰. Per questo, Gadamer afferma che, a differenza del *logos* greco, la parola è puro accadere⁸⁰¹. Tuttavia, spiega il filosofo tedesco, la prima conseguenza che deriva da una prospettiva di questo tipo, in cui la parola è innanzitutto Parola che salva, è che il linguaggio umano viene esaminato esclusivamente per spiegare il problema del Verbo divino e per chiarire il rapporto fra le prime due persone della Trinità. E quindi la sua funzione è soltanto secondaria. Ma proprio il fatto che il linguaggio è oggetto di riflessione solo in maniera indiretta, e proprio il parallelismo tra *verbum* umano e *verbum* divino, secondo Gadamer, sono fattori decisivi per una ricerca sui caratteri del linguaggio umano.⁸⁰²

In *Verità e Metodo*, Gadamer traccia una sorta di storia delle diverse interpretazioni che nella speculazione teologica sono servite a chiarire il concetto di *Verbum*. Egli nota che in un primo momento i Padri della Chiesa hanno ripreso la distinzione di origine stoica tra *logos endiáthetos* e *logos prophorikós*, per creare una relazione cogente tra parola interna e parola esterna. Originariamente «questa distinzione era destinata a marcare la differenza tra il *logos* concepito dagli stoici come principio cosmico e la pura exteriorità del parlare ripetitivo». I Padri ripresero questa distinzione modificandone profondamente il senso, la parola esterna non è un parlare insensato, ma è il luogo in cui la parola interna, parola di Dio, il Verbo ancora presso Dio, si manifesta e diventa perciò udibile⁸⁰³. Tuttavia, nota Gadamer, con il rifiuto del subordinazionismo viene meno il riferimento al risuonare esterno della parola e contemporaneamente emerge l'esigenza di ripensare filosoficamente il mistero dell'*incarnazione* e del *verbum*⁸⁰⁴. Gadamer, infatti, sostiene che «il più grande miracolo del linguaggio non consiste nel fatto che la parola si fa carne e si manifesta nel mondo esterno, ma nel fatto che quello che così si manifesta nel mondo esterno è già da sempre parola»⁸⁰⁵. La parola, allora, si trova presso Dio dall'eternità e quindi, nota Gadamer, il problema del linguaggio si sposta nell'interiorità e nel pensiero. È per questo che il

800 Gadamer, *Verità e Metodo*, 481

801 *Ibid.*

802 *Ibid.*

803 Gadamer, *Verità e Metodo*, 481-481: «l'esegesi interpreta il risuonare della parola come un miracolo paragonabile all'incarnazione del Figlio di Dio».

804 Gadamer, *Verità e Metodo*, 482.

805 *Ibid.*

problema della molteplicità delle lingue viene appena accennato da Agostino⁸⁰⁶; il fatto che il *verbum interius* venga espresso in lingue diverse significa soltanto che ciò che è espresso è un'apparenza, mentre l'essenza del verbo rimane nascosta quando la parola si esprime esternamente. Per questo, a partire da Agostino, l'attenzione si sposta definitivamente sulla parola interna, il *verbum cordis*: «la parola “vera”, il *verbum cordis*, è del tutto indipendente da questa apparenza. La parola interna è così lo specchio e l'immagine della parola divina»⁸⁰⁷. Gadamer nota che nel momento in cui Agostino e in seguito la Scolastica cercano gli strumenti concettuali per chiarire, per quanto possibile, il mistero della Trinità essi si riferiscono esclusivamente alla parola interna, prodotta nell'intelletto⁸⁰⁸. Nel Medioevo rispetto al mondo greco, per Gadamer, si assiste ad un profondo cambiamento della considerazione del linguaggio, attraverso un cambio prospettico che mette in luce un aspetto ben determinato: «il mistero della Trinità trova nel miracolo del linguaggio il proprio specchio in quanto la parola, che è vera perché dice come le cose sono, non vuol essere nulla di per sé»⁸⁰⁹.

Gadamer nota, inoltre, che il problema fondamentale in ambito trinitario è spiegare l'esistenza personale ed autonoma del Cristo. Perciò, si ricorre al concetto di *verbum* dal momento che, seppur in modo imperfetto, la riflessione sui rapporti tra parola e pensiero umani rispecchiano i rapporti esistenti tra le Persone divine: «l'interna parola del pensiero», infatti, «è essenzialmente uguale al pensiero come il Figlio è uguale a Dio Padre»⁸¹⁰.

Alla luce di tali acquisizioni storiche e concettuali, Gadamer intende capire cosa sia precisamente la parola interiore e soprattutto se essa abbia senso in una prospettiva filosofica come la sua. Il filosofo tedesco, infatti, che ha sviluppato una precisa teoria ermeneutica, si chiede che senso abbia pensare ad una parola interiore che non appartiene ad una determinata lingua, se tutto quello che, non solo si dice, ma ancor prima si pensa, è pensato all'interno del linguaggio; si interroga, inoltre, sul perché il *verbum* possa essere considerato una vera parola visto che manca di caratteri essenziali

806 *Ibid.*

807 Gadamer, *Verità e Metodo*, 482.

808 *Ibid.* Questa affermazione di Gadamer tralascia il fatto che i medievali fanno ampiamente riferimento anche alla parola proferita per riferirsi al mistero dell'Incarnazione.

809 Gadamer, *Verità e Metodo*, 483.

810 *Ibid.*

propri della parola in quanto tale, cioè l'essere pronunciabile e, di conseguenza, udibile⁸¹¹. Gadamer, per prima cosa, esclude che il *verbum* sia il *logos* di cui parlavano i Greci, che si esplicita nell'immagine del dialogo dell'anima con se stessa⁸¹², questo perché «il semplice fatto che il *logos* sia stato tradotto sia con *verbum* che con *ratio* indica già che il fenomeno del linguaggio assume, nell'elaborazione scolastica della metafisica greca, un peso maggiore di quanto non avesse per i greci»⁸¹³.

La tesi secondo cui il termine *logos*, nel passaggio dal mondo greco al mondo latino, è stato tradotto con due termini diversi (*ratio* e *verbum*), è impiegata da Gadamer sulla scorta di quanto dice lo stesso Tommaso in diverse opere. Nella *Summa contra Gentiles* si afferma:

Homo enim propriam speciem sortitur secundum quod rationalis est. Verbum autem rationi affine est: unde apud Graecos «logos» verbum et ratio dicitur⁸¹⁴

Tommaso attribuisce questa idea, secondo la quale *logos* può essere tradotto sia con *verbum* sia con *ratio*, ad Agostino:

Est quod Augustinus dicit in Lib. LXXXIII Quaestionum sic dicens: «in principio erat Verbum, quod graece logos dicitur latine rationem et verbum significat»⁸¹⁵

Anche da altri passi, appare chiaro come si sia preferito rendere *logos* con *verbum*, piuttosto che con *ratio*, e non solo perché il termine *verbum* meglio si adatta al tema trinitario, ma anche perché *ratio* indica qualcosa di più interno ed intrinseco⁸¹⁶. Mentre

811 *Ibid.*

812 Gadamer, *Verità e Metodo*, 484.

813 *Ibid.*

814 Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles* IV, c. 42, 144: «Homo enim propriam speciem sortitur secundum quod rationalis est. Verbum autem rationi affine est: unde apud Graecos «logos» verbum et ratio dicitur».

815 Tommaso d'Aquino, *De veritate*, q. 4, a. 5, 130-131, 72-75. Lo stesso riferimento si ritrova in altri luoghi dell'opera dell'Aquinate come per esempio: *Catena in Ioannis*, c. 1, l. 1: «Augustinus Lib. 83 quaest. Quod Graece logos dicitur, Latine et rationem et verbum significat; sed hoc melius verbum interpretatur, ut significetur non solum ad patrem respectus, sed ad illa etiam quae per verbum facta sunt operativa potentia».

816 Tommaso d'Aquino, *Lectura super Ioannem*, c. 1, l. 1: «Tertia quaestio est Augustini in Lib. LXXXIII quaest. quae talis est: in Graeco, ubi nos habemus verbum, habetur logos. Cum ergo logos significet in Latino rationem et verbum, quare translators transtulerunt verbum, et non rationem, cum ratio sit quid intrinsecum, quemadmodum etiam verbum?».

ratio sembra valorizzare il *logos* inteso come principio cosmico, come natura e forma delle cose, *verbum* richiama l'attenzione sull'aspetto linguistico del *logos*. Infatti, *logos* viene inteso anche come discorso, parola, giudizio ecc. Il fatto che il *logos* possa venire a ragione tradotto con due serie di termini che hanno significati concettuali diversi fra loro, indica che ci si trova di fronte ad un concetto complesso. Grazie a questa complessità di significati, che per Heidegger era causa dell'equivocità del concetto, Gadamer riesce a sviluppare interamente la sua nozione di linguaggio. Avere un concetto così molteplice significa che, anche privilegiando una serie di significati, l'altra serie non viene completamente eliminata, ma rimane quasi in potenza all'interno del concetto stesso. Per questo, pur privilegiando il *logos* in quanto *verbum*, Gadamer tiene presente anche l'aspetto della razionalità, presente nel *logos* in quanto *ratio*. Non a caso, allora, Gadamer considera la parola non solo come mero segno linguistico, ma in un certo senso anche come quell'immagine che può comunicare al soggetto parlante la forma dell'oggetto conosciuto. In questo senso allora egli afferma che «la teoria arcaica del linguaggio non è priva di qualche fondamento»⁸¹⁷, anche se le scelte compiute nel pensiero greco hanno portato a costituire una concezione del linguaggio che ha obliato l'essenza stessa del linguaggio.

b) *Il De natura verbi intellectus e il De differentia verbi divini et humani secondo Gadamer*

Il principale referente di Gadamer nell'ambito della filosofia scolastica è senza dubbio Tommaso d'Aquino che «concilia in una prospettiva sistematica la dottrina della parola contenuta nel prologo giovanneo con il pensiero di Aristotele»⁸¹⁸. Quest'opera di conciliazione, secondo Gadamer, sembra essere portata al suo più alto compimento nei due opuscoli *De natura verbi intellectus* e *De differentia verbi divini et humani*. Gadamer sembra considerare le due operette espressione autentica del pensiero di Tommaso, dal momento che considera, a ragione, il *De differentia* una “riproposizione” del primo capitolo del *Commento al Vangelo di Giovanni*, ed afferma che il *De natura* sarebbe un testo compilato sulla base di opere autentiche di Tommaso, cioè una sorta di

817 Gadamer, *Verità e Metodo*, 478.

818 *Idem*.

sunto complessivo delle tesi del Dottore Angelico sul tema del *verbum mentis*⁸¹⁹.

Gadamer nota che nella prospettiva tomistica viene completamente abbandonato il problema della molteplicità delle lingue, che ancora Agostino aveva trattato. L'attenzione è tutta rivolta alla parola interiore, anche se essa conserva sempre la possibilità del risuonare esterno, poiché la sua essenza è quella dell'accadere. Per questo Gadamer afferma che in Tommaso non si è raggiunta «una perfetta coincidenza di *logos* e *verbum*»⁸²⁰.

Sostenere che da un certo periodo in poi, per motivi di ordine concettuale e storico, all'attenzione per la parola esteriore si è sostituito il riferimento a quella interiore, sembra aprire la possibilità di eliminare, nel concetto di *verbum*, il bisogno di un'esteriorizzazione vocale della parola stessa, e sembra portare ad una valorizzazione del *verbum intellectus*, di cui la parola pronunciata non sarebbe altro che suo mero segno. Ma qui sta la difficoltà che Gadamer rileva essere presente ancora nella scolastica. Anche nel momento in cui la parola per attuarsi non necessita più del «verificarsi dell'espressione esterna»⁸²¹, tuttavia l'essenza della parola, anche interna, rimane sempre quella di essere un accadere (*ein Geschehen*)⁸²². È qui che avviene quello scollamento tra *logos* e *verbum* che ne impedisce la totale identificazione ed aderenza: il *logos*, che si realizza nell'esteriorizzazione del pensiero, e che ha come essenza il rendere manifesto il proprio pensiero, non può coincidere con il *verbum* che è destinato all'ambito interiore ed intellettuale dell'essere umano. Inoltre, in questa distinzione sembrano entrare in gioco l'opzione tra la parola intesa come *segno* e la parola intesa come *immagine*⁸²³. I Greci, secondo Gadamer, hanno scelto la parola come *segno*, non riconoscendo che il rapporto tra parole e cose è più profondo di una semplice attribuzione arbitraria di segni e significati, perché in quel preciso momento dello sviluppo storico, concettuale e linguistico, il pensiero doveva difendersi dalla

819 *Ibid.*, 484, nota.

820 *Ibid.*

821 *Ibid.* Perciò non si parla più di *logos*, inteso nel senso heideggeriano di discorso pronunciato. Cfr. *Essere e Tempo*, 47.

822 Gadamer, *Verità e Metodo*, 484. nella versione originale: *Wahrheit und Methode*, 399: «Zwar ist das Wort nicht das Geschehen des Aussprechens, diese unwiderrufbare Überantwortung des eigenen Denkens an einen anderen, aber der Seinscharakter des Wortes ist gleichwohl ein Geschehen».

823 Secondo Gadamer, queste due modalità di intendere la parola sarebbero state distinte già da Platone nel *Cratilo*, il quale tuttavia non avrebbe concesso loro sufficiente considerazione. Cfr. *Verità e Metodo*, 474-475.

componente di confusione e sviamento insita nel linguaggio⁸²⁴. Anche se Gadamer ritiene comunque che la parola sia in un certo senso immagine, il concetto di *logos* permetteva ai Greci di scegliere tra una delle due opzioni. Con il concetto di *verbum* questo non accade. Il *verbum* è essenzialmente *immagine*, e Gadamer lo spiegherà lungo la sua trattazione attraverso il riferimento alla dottrina di Tommaso d'Aquino. Gadamer afferma, quindi, che la parola interna resta comunque legata alla possibilità di risuonare all'esterno. Essa, infatti, è una «similitudo rei concepta in intellectu et ordinata ad manifestationem vel ad se vel ad alterum»⁸²⁵.

Il *verbum intellectus*, perciò, non è legato ad una lingua specifica, non è altro che «l'essenza della cosa pensata fino in fondo»⁸²⁶. Per provare questa affermazione, Gadamer impiega l'espressione latina *forma excogitata*⁸²⁷.

Nell'originale tedesco Gadamer parla di *zu Ende denken*⁸²⁸, pensare fino alla fine, nel senso di pensare esaustivamente e completamente la cosa⁸²⁹. Con questa espressione Gadamer indica che nel processo intellettuale c'è una processualità, e, come si è visto nell'interpretazione di Arthos, una circolarità, che egli indica con questa espressione. Anche per Tommaso la conoscenza non è un possesso immediato del sapere causato da una subitanea illuminazione, ma è considerata un processo, un percorso per tappe che parte dall'esperienza sensibile ed arriva a cogliere le essenze delle cose. Quindi la prospettiva gadameriana sembra riproporre correttamente la nozione tommasiana di *forma excogitata*, intesa come l'essenza della cosa oggetto di conoscenza che è prodotta

824 Gadamer, *Verità e Metodo*, 479.

825 Gadamer, *Verità e Metodo*, 484. Cfr. Tommaso d'Aquino, *In I Sent.*, d. 27, q. 2, a. 2: «Cum enim verbum sit similitudo ipsius rei intellectae, prout est concepta in intellectu, et ordinata ad manifestationem, vel ad se, vel ad alterum»; *Summa contra Gentiles*, IV c. 11, 32: «est quaedam similitudo concepta in intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant».

826 Gadamer, *Verità e Metodo*, 484.

827 *Ibid.*. Cfr. Tommaso d'Aquino, *De veritate*, q. 4, a. 1, 120.

828 Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 399: «Das innere Wort ist also gewiß nicht auf eine bestimmte Sprache bezogen, und es hat überhaupt nicht den Charakter eines Vorschwebens von Worten, die aus dem Gedächtnis hervorkommen, sondern es ist der bis zu Ende gedachte Sachverhalt (forma excogitata). Insofern es sich um ein Zuendedenken handelt, ist auch in ihm ein prozessuales Moment anzuerkennen».

829 L'espressione *zu Ende denken* è di marca heideggeriana, cfr.: M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Antiken Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1993, 214. Inoltre, essa si trova anche nella corrispondenza tra Hannah Arendt e Martin Heidegger. Cfr., H. Arendt, *Briefe 1925 bis 1975*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1998, 198: «Ich bin schon seit vielen Jahren der Meinung – seit ich die *Einführung in die Metaphysik* las – daß Du mit Zu-Ende-Denken der Metaphysik und der Philosophie non wirklich Raum gemacht hast für das Denken – ohne Geländer, vermutlich auch ohne Spekulation, aber in Freiheit».

dall'intelletto attraverso molteplici tappe che partono dalla ricezione della specie e giungono al *verbum interius*. L'*excogitare*, allora, è un pensare fino in fondo nel senso di arrivare, attraverso la conoscenza che si sviluppa in modo processuale, a comprendere l'essenza della cosa⁸³⁰.

Gadamer rileva una sorta di ambiguità, se così si può dire, nel concetto di *verbum*. Da un lato è solo secondariamente ordinato all'espressione umana, dall'altro è definito come qualcosa che 'fuoriesce' dall'intelletto (*per modum egredientis*)⁸³¹, in quanto può essere espresso dalla voce. Gadamer, dunque, riconosce che il "fuoriuscire" del *verbum* deve essere considerato soltanto in senso figurato, riportando così la parola interiore al suo compito primigenio di concetto della cosa conosciuta.

Per Gadamer, inoltre, il *verbum* è un'*emanatio intellectualis*. Secondo il filosofo tedesco, «con questo concetto neoplatonico Tommaso si sforza di descrivere il carattere processuale della parola interna come il processo trinitario»⁸³². Gadamer riprende l'immagine della sorgente che i Padri avevano impiegato per spiegare il processo di emanazione. Come la fonte non viene diminuita dall'acqua che sgorga, così il Padre non viene diminuito dal nascere del Figlio, ma, anzi, viene arricchito. Questo vale anche per la produzione del *verbum*. Gadamer, infatti, afferma che se il padre non è diminuito nel suo essere dalla nascita del figlio, «ciò vale però anche di quella generazione spirituale che si verifica nell'atto del pensare, del dir-si»⁸³³. Ciò comporta che i processi di generazione sopra ricordati, siano «un perfetto rimanere in sé»⁸³⁴. Questo significa che la parola nasce completamente (*totaliter*)⁸³⁵ nell'intelletto, e procede, afferma Gadamer, *ut conclusio ex principiis*⁸³⁶. Questa espressione, assente nei due opuscoli, si ritrova nella *Summa contra Gentiles*⁸³⁷, quando Tommaso tratta proprio della modalità della

830 Per una trattazione più approfondita del significato e dell'uso dell'espressione *forma excogitata* si rimanda al capitolo 2.

831 Nell'intelletto il pensiero si sviluppa *per modum egredientis*, espressione che Gadamer riprende dal *De differentia verbi* in cui indica che il *verbum* procede come "fuoriuscendo da qualcosa" poiché esso viene pronunciato esteriormente attraverso la voce. Cfr: *De differentia verbi divini et humani*, 101, 288: «Verbum autem interius conceptum per modum egredientis se habet; quod testatur verbum exterius vocale, quod est eius signum: illud enim egreditur a dicente vocaliter ad extra».

832 Gadamer, *Verità e Metodo*, 485.

833 Gadamer, *Verità e Metodo*, 468.

834 *Ibid.*

835 Gadamer, *Verità e Metodo*, 486. Questa espressione si trova nel *De natura verbi intellectus*, 94, 277.

836 *Ibid.*

837 Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles*, IV c. 14, 56.

generazione del *verbum*. In questo senso, sulla scorta della generazione divina, il processo del pensiero umano non è un mutamento, ma un procedere *ut actus ex actu*⁸³⁸. Questa espressione si incontra nel *De natura verbi* quando l'autore afferma che la parola interiore non deriva dall'essenza dell'intelletto, ma deriva dall'intelletto attuato per mezzo della specie, per questo l'intelletto procede dall'atto all'atto e non dalla potenza all'atto⁸³⁹. Un'espressione simile (*actus ex actu*) si ritrova anche nella *Summa contra gentiles* IV 14. Inoltre, anche in un altro luogo del *De natura* ritroviamo ribadita, anche se con un lessico leggermente diverso, l'idea che il *verbum* procede dall'atto all'atto. Nell'opuscolo, infatti, iniziando ad illustrare il procedimento attraverso cui il verbo è formato, si spiega che l'intelletto quando conosce ricava il suo oggetto dalla specie e mentre lo forma già inizia il processo conoscitivo. Dal momento che l'intelletto è già portato all'atto dalla specie intelligibile, la produzione del *verbum* non sarà un moto dalla potenza all'atto, ma sarà il procedere perfetto dell'atto dall'atto, dal momento che non sono richiesti altri tipi di moto⁸⁴⁰. «La parola non viene costruita una volta che la conoscenza è già compiuta (in termini scolastici: dopo che l'*informatio* dell'intelletto da parte della *species* è conclusa), ma è il modo di attuarsi della conoscenza stessa. In questo senso, la parola è contemporanea a questa *formatio* dell'intelletto»⁸⁴¹. Con questa espressione Gadamer riprende quanto Tommaso afferma nel *De natura* poco prima della considerazione appena riportata. Nell'operetta, infatti, si afferma che l'intelletto conosce attraverso la produzione del verbo. Anche l'impiego del termine *formatio* è tratto proprio da questo passo del *De natura*.

Il filosofo tedesco nota come i caratteri del *verbum* fin qui illustrati, rendano la parola interiore «un'autentica raffigurazione della Trinità»; infatti, «si tratta di una vera *generatio*, di una vera nascita, anche se qui non c'è naturalmente un vero generato accanto al generante»⁸⁴². Analogamente nel *De natura verbi* si sostiene che Dio genera

838 Gadamer, *Verità e Metodo*, 486.

839 *De natura verbi intellectus*, 96-97, 283: «*verbum non est quod sequitur intellectum immediate post rationem intellectus: sic enim simpliciter praecederet verbum actum intellectus, qui est intelligere; sed verbum sequitur immediate intellectum in actu per speciem, a qua procedit verbum ut actus ex actu, et non ut actus ex potentia*».

840 *De natura verbi intellectus*, 94, 275: «*Prima autem actio eius per speciem est formatio sui obiecti, quo formato intelligit; simul tamen tempore ipse format, et formatum est, et simul intelligit, quia ista non sunt motus de potentia ad actum, quia iam factus est intellectus in actu per speciem, sed est processus perfectus de actu in actum, ubi non requiritur aliqua species motus*».

841 Gadamer, *Verità e Metodo*, 486.

842 Gadamer, *Verità e Metodo*, 486.

compiutamente, ed in questo la parola divina si differenzia da quella umana che non è in grado di esprimere tutto quello che è contenuto nella memoria, e quindi ha bisogno di una molteplicità di *verba*, mentre Dio produce un unico *verbum*, il Figlio⁸⁴³. Gadamer però afferma che, dal momento che il suo scopo è quello di analizzare il modello linguistico umano che la nozione tomista di *verbum* condiziona e implica, è necessario illustrare le differenze tra la parola divina e quella umana, piuttosto che soffermarsi sulle analogie⁸⁴⁴; infatti egli afferma che: «il mistero della Trinità, che si vuol chiarire mediante l'analogia con la parola interna, rimane tuttavia, alla fine, necessariamente impenetrabile in base al pensiero umano»⁸⁴⁵. Il dogma della Trinità, è un mistero, per questo le analogie tra parola divina ed umana possono arrivare fino ad un certo punto. C'è un limite entro il quale il pensiero si blocca e la Trinità diventa impenetrabile. Questo si nota soprattutto nella possibilità di Dio di conoscere se stesso e contemporaneamente di conoscere tutte le cose, ed è per questo che «la parola di Dio è la parola dello spirito che contempla e crea in un unico atto di intuizione (*intuitus*) tutte le cose»⁸⁴⁶. Anche il termine *intuitus* è mutuato direttamente dal *De natura*⁸⁴⁷.

c) *Le differenze tra il verbum divino e il verbum umano e la metafora dello specchio*

Per cogliere l'aspetto processuale del *verbum* che rappresenta l'elemento principale per la questione della connessione tra linguaggio e comprensione, secondo Gadamer, bisogna soffermarsi su quelle differenze tra il *verbum* umano e il *verbum* divino che mettono in evidenza l'imperfezione del primo rispetto alla perfezione del secondo. Il filosofo tedesco, riprendendo il *De differentia*, illustra queste tre differenze. Per lo più Gadamer si limita a riprendere le osservazioni presenti nell'opuscolo, anche se non mancano i riferimenti al *De natura*.

La prima caratteristica che distingue verbo umano e verbo divino è che la parola umana è prima in potenza e poi in atto, poiché essa è innanzitutto «formabile, ma non

843 *De natura verbi intellectus*, 97, 286: «Deus autem quia omnia unico intuitu videt, uno verbo omnia dicit; nos vero multa verba habemus propter impotentiam intellectus nostri in intelligendo».

844 Gadamer, *Verità e Metodo*, 486.

845 *Ibid.*

846 *Ibid.*

847 *De natura verbi intellectus*, 96, 280: «Artifices namque, intuentes sua exemplaria, nihil aliud acquirunt nisi ipsas species exemplarium. Haec autem species quam habet intellectus, advenit sibi a re quam ipse non est intuitus, sed sensus».

formata»⁸⁴⁸. Essa si produce attraverso il ragionamento, cioè attraverso il procedere della conoscenza. Analogamente nel *De differentia* la prima distinzione tra verbo umano e verbo divino consiste nel fatto che la parola prodotta dall'uomo è *prius formabile quam formata*. Nell'opuscolo questa affermazione si spiega con l'esempio della pietra. Per conoscere l'essenza della pietra, sarà necessario giungere al verbo attraverso il ragionamento e questo vale per tutte le cose che si conoscono⁸⁴⁹. Gadamer non utilizza questa spiegazione ma si rivolge al *De natura* e in particolare ai passi in cui Tommaso illustra le modalità di produzione del *verbum*. Il filosofo tedesco, infatti, afferma che il pensiero si attua quando qualcosa contenuto nella memoria si presenta alla mente⁸⁵⁰. Nel *De natura*, si afferma che il primo passo nella generazione del verbo si ha quando l'intelletto riceve dalla memoria quello che ad essa si è presentato⁸⁵¹. Inoltre ciò che si presenta all'intelletto dalla memoria è già un'emanazione poiché dalla memoria nulla viene sottratto ed essa non ne risulta in alcun modo diminuita⁸⁵². Nel *De natura* si afferma esattamente che la memoria non viene privata di nulla quando l'intelletto assume in sé l'oggetto in essa contenuto. Tuttavia, per Gadamer, questo non è ancora il pensiero pensato fino in fondo, e di questa affermazione è possibile trovare il corrispettivo nel *De natura*, quando l'autore dice: «sed adhuc non habet perfectam rationem verbi»⁸⁵³. È interessante notare che in questo come in altri casi Gadamer riprende con lo stesso ordine argomenti presenti nel *De natura*. Infatti, dopo aver ricordato che il procedere dell'intelletto è una ricerca (*inquisitio*) e una riflessione (*cogitatio*), espressioni contenute nel *De differentia*⁸⁵⁴, egli prosegue riprendendo un altro lungo passo tratto dal *De natura*. Gadamer afferma che la parola è costruita nel pensiero e in una prima fase è uno strumento, ma quando si perfeziona, non serve più come strumento.

Dopo aver presentato la prima differenza, Gadamer, per illustrare la funzione della

848 Gadamer, *Verità e Metodo*, 487.

849 *De differentia verbi divini et humani*, 101, 291: «[...] quia verbum nostrum est «prius formabile qual formatum»; nam cum volo conciere rationem lapidis, oportet quod ad ipsum verbum ratiocinando perveniam; et sic est in omnibus aliis quae a nobis intelliguntur».

850 Gadamer, *Verità e Metodo*, 487.

851 *De natura verbi intellectus*, 93, 273: «primus ergo processus in gignitione verbi est cum intellectus accipit a memoria quod ab ea sibi offertur, non eam spolians quasi in ea nihil reliquens, sed similitudinem habiti in se assumens».

852 Gadamer, *Verità e Metodo*, 487.

853 *De natura verbi intellectus*, 94, 273.

854 *De differentia verbi divini et humani*, 102.

parola, tratta della metafora dello specchio, riprendendo la successione degli argomenti elaborati nel *De natura*. Nell'opuscolo, prima della metafora, si afferma che inizialmente l'intelletto e la specie *illustrata* sono un'unica realtà, ma alla fine del processo conoscitivo ciò che rimane è l'immagine perfetta, prodotta ed espressa dall'intelletto. Inoltre, viene affermato che tutto questo processo espressivo è costitutivo del *verbum* e che tutto in lui si riferisce alla cosa detta⁸⁵⁵. Il fatto che inizialmente il verbo coincida con la specie, ma che poi assuma una sua completa indipendenza ed autonomia alla luce del suo pieno sviluppo, sembra sottintendere quanto afferma Gadamer: cioè che il verbo nella prima fase del suo sviluppo è lo strumento che serve a produrre la conoscenza, ma quando giunge a perfetto compimento esso non può essere più considerato uno strumento, ma la vera e propria conoscenza ottenuta attraverso il processo conoscitivo⁸⁵⁶. La parola, dunque, è come uno specchio in cui è possibile vedere la cosa. La particolarità, secondo Gadamer, di questo specchio consiste nel fatto che i suoi limiti coincidono perfettamente con quelli della cosa. Considerando il *verbum* alla stregua di uno specchio, Gadamer riesce ad accordare le due istanze della conoscenza, la possibilità di cogliere la realtà stessa attraverso la conoscenza, ma allo stesso tempo la necessità di partire da sé. L'immagine dello specchio, in questo senso, è molto più di «un'immagine illuminante»⁸⁵⁷, per Gadamer, è il modo con cui conciliare questi due fattori essenziali della conoscenza. Secondo Tommaso, conoscere è innanzitutto conoscere la realtà esterna, e fare ciò significa impossessarsi di qualcosa, questo a sua volta significa far propria la forma della cosa che si conosce, cioè far sì che la nostra forma corrisponda alla forma della cosa che si sta conoscendo. Nel *verbum*, in quanto specchio, in primo luogo si rispecchia il soggetto conoscente (quando un soggetto conosce la sua forma corrisponde alla forma della cosa conosciuta), poi rispecchia la *species* della cosa conosciuta. Con l'immagine dello specchio, allora, Gadamer riesce a salvaguardare l'idea che la conoscenza è prima di tutto *sich verstehen*, un dir-si.

855 *De natura verbi intellectus*, 94, 275: «Sicut in principio actionis intellectus et species non sunt duo, sed unum est ipse intellectus et species illustrata; ita unum in fine relinquitur, similitudo scilicet perfecta, genita et expressa ab intellectu: et hoc totum expressum est verbum, et est totum rei dictae expressivum, et totum in quo res exprimitur».

856 Gadamer, *Verità e Metodo*, 487.

857 *Ibid.*

Inoltre, uno degli scopi del filosofo tedesco è di difendere il realismo perciò è necessario che il processo conoscitivo permetta all'uomo di conoscere non le proprie rappresentazioni, ma la realtà esterna. Perciò la parola che esprime ciò che viene conosciuto deve essere specchio non dell'immagine della cosa dentro di noi, ma della realtà esterna. In questo senso lo specchio di Tommaso è uno specchio dalle caratteristiche peculiarissime poiché sparisce nel momento in cui rispecchia l'immagine della cosa, creando così un accesso alla cosa esterna come si trova nella realtà. Così la conoscenza del mondo esterno è veritiera ed effettiva.

Per Gadamer, con l'immagine dello specchio non è più necessario scegliere tra il considerare la parola come *segno* o come *immagine*, con tutti gli inconvenienti che, come egli accenna⁸⁵⁸, una scelta di questo genere comporta. Già riferendosi al *logos* greco, Gadamer sembrava sottintendere che la scelta tra una delle due opzioni fosse comunque insoddisfacente⁸⁵⁹, perché necessariamente escludeva l'altra. Affermare che la parola è specchio significa recuperare, accanto all'azione di strumento propria della parola in quanto *segno*, anche il suo carattere originario di *immagine*: «la parola adeguata e compiuta viene quindi inizialmente costruita nel pensiero, in questo senso, come uno strumento, ma quando la si è trovata come piena perfezione del pensiero, non serve più come uno strumento a produrre altro [...] da quel momento in poi è la cosa stessa che è presente in essa»⁸⁶⁰. Lo specchio, così inteso, riproduce perfettamente, per Gadamer, questi caratteri. Nella parola si rispecchia la cosa stessa e solo essa perché, secondo Gadamer, i limiti dello specchio coincidono con i limiti della cosa, cosicché nella parola si riflette solamente l'immagine, conclusione del processo conoscitivo, e non il processo del pensiero, in cui la parola è ancora strumento. Ciò è detto anche nel *De natura verbi* quando si afferma che nel *verbum* come *speculum*, si coglie la cosa, ma senza eccedere ciò che è visto⁸⁶¹, cioè riconoscendo la possibilità di rispecchiare la cosa stessa e nient'altro oltre ad essa. Uno specchio di questo tipo non è uno strumento neutro che riflette ogni cosa gli si ponga davanti, ma il *verbum*, in quanto specchio, è

858 Gadamer, *Verità e Metodo*, 472-474.

859 Gadamer, *Verità e Metodo*, 478: «la parola non è solo segno...in un certo senso molto difficile da cogliere, essa è anche qualcosa come un'immagine».

860 *Ibid.*

861 *De natura verbi intellectus*, 94, 275: «est enim tanquam speculum in quo res cernitur, sed non excedens id quod in eo cernitur».

costituito per rispecchiare un oggetto e solo quello. Inoltre, affermare che i limiti dello specchio sono i limiti della cosa, significa che lo specchio riflette interamente l'oggetto, ma che ha la possibilità di rispecchiare soltanto quello.

La seconda caratteristica che Gadamer riporta consiste nel riconoscere l'imperfezione della natura umana rispetto a quella divina, perché il verbo umano, a differenza di quello divino, non può esprimere interamente lo spirito umano. Tuttavia, precisa Gadamer, «come si vede già dall'immagine dello specchio, ciò non è solo l'imperfezione della parola come tale»⁸⁶², dal momento che «la parola, anzi, rispecchia compiutamente ciò che lo spirito intende...è infatti peculiare imperfezione dello spirito umano il fatto di non possedere mai una perfetta presenzialità, e di essere invece frammentato nei diversi atti di pensiero»⁸⁶³. Nel *De differentia verbi* l'imperfezione della parola interiore consiste nel fatto che a differenza di Dio, l'uomo non può esprimere tutto quello che si trova nel suo animo, con un unico verbo, ma ha bisogno di tante parole imperfette per mezzo delle quali si possano esprimere tutte le cose di cui si ha conoscenza⁸⁶⁴. Nell'opuscolo, tuttavia, non risulta così evidente che l'imperfezione nell'espressione sia causata dall'animo umano e non dalle parole umane, in quanto si afferma addirittura che esse sono *verba imperfecta*. Tuttavia, è nel *De natura verbi* che è riconosciuta la perfezione del *verbum*. Esso sembra imperfetto, ma lo è solo in confronto a quello divino; nella sua natura, infatti, il *verbum* è perfetto, in quanto svolge perfettamente la sua funzione⁸⁶⁵.

La terza ed ultima differenza consiste nel rilevare la differenza tra «Dio che esprime perfettamente nella parola la sua natura e la sua sostanza in pura attualità»⁸⁶⁶ e l'uomo che non può rendere interamente la cosa che esprime, poiché non può contenerla completamente in sé. Questo comporta che nell'uomo ogni pensiero pensato e quindi ogni parola prodotta è «puro accidente dello spirito»⁸⁶⁷. Ciò, afferma Gadamer, se da

862 Gadamer, *Verità e Metodo*, 487.

863 Gadamer, *Verità e Metodo*, 487-488.

864 *De differentia verbi divini et humani*, 102: «Secunda differentia est verbi nostri ad divinum, quia nostrum est imperfectum, sed verbum Dei est perfectissimum: quia nos non possumus omnia quae sunt in anima nostra uno verbo exprimere, et ideo oportet quod sint plura verba imperfecta, per quae divisim exprimamus omnia quae in scientia nostra sunt».

865 *De natura verbi intellectus*, 95, 277: «[verbum] semper perfectum esse suum est in fieri; sed hoc non est imperfectum, quasi totum simul non existens, sicut est de aliis quae sunt in fieri».

866 Gadamer, *Verità e Metodo*, 488.

867 *Ibid.*

un lato spinge l'intelletto umano alla produzione di sempre nuove concezioni, in quanto nessuna di esse giunge a perfetto compimento, dall'altro «questa imperfettibilità costituisce per converso, vista positivamente, la vera infinità dello spirito, che va oltre se stesso in un processo spirituale sempre nuovo, e proprio in ciò trova anche la libertà di costruire sempre nuovi progetti»⁸⁶⁸. In questo passo riecheggiano le parole del *De natura verbi*: «verbum enim nostrum semper est in continuo fieri et cum actu intelligitur continue formatur verbum»⁸⁶⁹. Nel *De differentia verbi* la terza differenza è analoga a quella che Gadamer riporta: rispetto al verbo divino la parola umana è accidente dell'anima. Nell'opuscolo si dice:

Tertia differentia est, quod verbum nostrum non est eiusdem naturae nobiscum, sed verbum divinum est eiusdem naturae cum Deo, et subsistens in natura divina. Nam ratio intellectiva quam intellectus noster de aliqua re format, habet esse in anima intellegibili tantum; intelligere autem animae non est idem cum esse naturali animae, quia non est sua operatio : et ideo verbum quod format intellectus noster, non est de essentia animae, sed est accidens ei⁸⁷⁰.

Per la terza ed ultima distinzione tra parola umana e divina, Gadamer riprende l'immagine della luce impiegata nel *De natura verbi*⁸⁷¹ per esplicitare la natura del *verbum*. Come la luce, infatti, rende visibile il colore, così la parola rende visibile (agli occhi della mente) la realtà che essa esprime. Gadamer, inoltre, presenta alcune considerazioni ricavate dall'indagine sul modo di concepire il linguaggio nel pensiero medievale. Fra queste si occupa della differenza tra l'unità della parola divina e la molteplicità delle parole umane. Questa differenza per Gadamer non si esaurisce nella constatazione che a Dio corrisponde l'unità e all'uomo la molteplicità, ma questi due elementi hanno un rapporto dialettico ben più complesso. Infatti, come la parola di Dio è unica ma si moltiplica nel suo annuncio sempre nuovo⁸⁷², così la molteplicità delle

868 *Ibid.*

869 *De natura verbi intellectus*, 95, 277.

870 *De differentia verbi divini et humani*, 102, 293.

871 *De natura verbi intellectus*, 96, 280 : «verbum autem est in quo aliquid intelligitur, sicut lux in qua videtur aliquid».

872 Gadamer, *Verità e Metodo*, 489.

parole umane coordinate tra di loro formano un discorso che è significativo grazie ad un'unità contenutistica⁸⁷³. Inoltre, secondo Gadamer, «l'unità della parola, che si dispiega nella molteplicità delle parole, fa apparire ancora qualcos'altro che non si risolve nella struttura della logica, e che porta in primo piano il *carattere eventuale del linguaggio*: il *processo della formazione del concetto*. Il pensiero scolastico, elaborando la dottrina del *verbum*, non può fermarsi all'idea della formazione del concetto intesa come imitazione riproduttiva dell'ordinamento dell'essere»⁸⁷⁴. Secondo Gadamer, in Tommaso, la formazione naturale dei concetti, pur essendo imperfetta, poiché legata al carattere accidentale delle realtà, tuttavia lascia la libertà infinita del puro ripensamento e dell'approfondimento del contenuto della conoscenza. Inoltre, il processo del pensiero deve essere considerato, nell'ottica gadameriana, come una esplicazione attraverso la parola, e questo mette in gioco una funzione logica del linguaggio, che lo rende il *medium* universale per mezzo del quale ogni essere umano pensa, parla, agisce. Il linguaggio non è il semplice mezzo atto alla comunicazione tra gli uomini, che in quanto strumento si usa fino a quando serve. Non è la scala che si getta quando l'intelletto non ne ha più bisogno, quando l'intelletto ha raggiunto le alte vette del pensiero. Per Gadamer il linguaggio è una scala sulla quale sempre si è, e dalla quale mai si scende, pena la possibilità stessa del pensare. E il merito della teologia scolastica e della dottrina dell'Aquinata è, in primo luogo, quello di aver scelto il verbo come elemento per spiegare la Trinità, e in secondo luogo di averlo posto, come il prodotto finale, quindi il punto più alto, della conoscenza umana. «Attraverso la penetrazione dell'idea greca di logica nella teologia cristiana nasce invece qualcosa di nuovo, e cioè la “medietà” del linguaggio, nel quale la mediazione operata dall'incarnazione si rivela nella sua piena verità»⁸⁷⁵. Nella concezione gadameriana il linguaggio è medio, medio sia in quanto punto di equilibrio in cui si conciliano le due possibilità della parola di essere *segno* o *immagine*, e sia perché è il mezzo nel quale l'uomo conosce e comunica e rappresenta l'accesso esclusivo alla realtà.

Analizzando le modalità attraverso le quali Gadamer ha ripreso i due opuscoli, si può notare che egli ha riportato le tre distinzioni esposte nel *De differentia verbi*, ma

873 Gadamer, *Verità e Metodo*, 490.

874 *Ibid.*

875 Gadamer, *Verità e Metodo*, 491.

laddove l'argomento lo ha permesso egli ha integrato ed arricchito la sua trattazione con il riferimento al *De natura verbi*. La ripresa del «più difficile e profondo opuscolo»⁸⁷⁶, diventa quasi esclusiva nell'ultima parte della trattazione gadameriana, quando il filosofo affronta il tema della riflessione.

d) *Il linguaggio non è riflessivo*

Un'altra considerazione sul pensiero scolastico che emerge dalla trattazione di Gadamer, è legata alla constatazione della mancanza di riflessione nella produzione della parola interna⁸⁷⁷. Infatti, per Gadamer, «l'intima unità di pensare e dir-si, che corrisponde al mistero trinitario dell'incarnazione implica che la parola interna dello spirito *non è prodotta mediante un atto riflessivo*»⁸⁷⁸. Quando si pensa e di conseguenza si dice qualcosa, l'intelletto non si rivolge riflessivamente verso se stesso, ma si rivolge alla realtà esterna. Tuttavia, la parola si differenzia dagli altri prodotti umani perché «è il prodotto del lavoro dello spirito [...] e rimane nell'elemento dello spirito». È per questo motivo che talvolta si è pensato alla produzione del *verbum* come ad una produzione riflessiva, dal momento che sembra manchi un momento di exteriorizzazione e la parola è interamente prodotta all'interno dell'anima umana. Ma la parola non si produce attraverso un atto riflessivo, in quanto essa non esprime lo spirito, ma la realtà conosciuta attraverso l'atto produttivo della parola, che inizia con la *species* e si completa con la piena perfezione della parola, che da questo momento in poi diventa *similitudo rei*⁸⁷⁹. Inoltre, il filosofo tedesco sottolinea che, essendo il parlare unito indissolubilmente al pensare, la parola non si differenzia dalla *species*, che viene compiutamente pensata nella parola⁸⁸⁰.

Il secondo capitolo dell'opuscolo è totalmente dedicato a chiarire in che modo il verbo sia prodotto, se attraverso una riflessione oppure attraverso un atto diretto. Fin dall'inizio dal capitolo si stabilisce la soluzione alla questione, e cioè che il verbo è prodotto da un atto diretto dell'intelletto umano⁸⁸¹. Anche nell'opuscolo si spiega perché

876 Gadamer, *Verità e Metodo*, 484 (nota).

877 Gadamer, *Verità e Metodo*, 488.

878 *Ibid.*

879 Gadamer, *Verità e Metodo*, 489.

880 Come abbiamo visto, per Tommaso *species* e *verbum* si differenziano a partire dal rispettivo statuto non solo epistemologico ma anche ontologico e dalla funzione che svolgono nel processo conoscitivo.

881 *De natura verbi intellectus*, 95, 278 : «verbum quod est expressivum rei quae intelligitur, non est

l'atto di produzione della parola possa sembrare un atto riflessivo. Questo avviene perché l'anima conosce se stessa come conosce le cose esterne, cioè per mezzo della specie, inoltre molti hanno considerato la generazione del verbo molto vicina alla conoscenza riflessiva, cioè come se fosse un rivolgersi dell'anima a se stessa, e quindi hanno creduto che il *verbum* procedesse da un atto riflessivo⁸⁸². Tuttavia, la produzione del verbo non deriva da un atto riflessivo, ma si produce a partire dalla specie e ha come scopo la conoscenza di realtà esterne all'anima. Inoltre, secondo Gadamer, «la parola non nasce in un qualche dominio dello spirito ancora libero dal pensiero (*in aliquo sui nudo*). Di qui deriva l'impressione che la produzione della parola abbia origine in un ripiegarsi su di sé dello spirito. In realtà, nella produzione della parola non c'è riflessività»⁸⁸³. Gadamer riprende l'espressione latina *in aliquo sui nudo*⁸⁸⁴ dal *De natura verbi*, in cui è utilizzata per mostrare come il verbo si produca non riflessivamente, ma attraverso un atto diretto del pensiero, che tuttavia non è sgombrato dal pensiero stesso. Quello che si intende dire è che, negare che l'atto di produzione della parola sia riflessivo, non significa confinare la produzione stessa in un luogo esterno al soggetto pensante ed al procedere del pensiero. Infatti, il verbo sorge proprio dal pensare, ma si cerca di mostrare come il fatto che la produzione del verbo sia esclusivamente interna non consista in un rivolgersi dell'anima su se stessa, in un atto di riflessione.

Sembrano essere due le tesi che Gadamer cerca di mantenere con la negazione della *reflexio* nella produzione della parola. In primo luogo Gadamer intende sostenere che la produzione della parola pur essendo tutta interna all'uomo, e pur utilizzando il pensiero, non è una riflessione del soggetto su se stesso. La seconda tesi è il diretto presupposto della tesi precedente. Gadamer non accetta la possibilità di una riflessione in quanto essa sarebbe inevitabilmente un attacco al realismo, poiché si correrebbe il rischio di sostenere, inconsapevolmente, una prospettiva in cui conoscenza altro non è se non la

reflexum».

882 *Ibid.*: «Intelligit enim se sicut alia, secundum philosophum: hoc autem est per speciem, quia alia sic intelliguntur. Sensus autem indiget organo ad hoc ut agat; organum autem non redit supra se, unde non est reflexio in sensu. Considerandum tamen est, quod generatio verbi videtur propinquissima cognitioni reflexae: unde multi putaverunt eam reflexam».

883 Gadamer, *Verità e Metodo*, 489: «la parola non nasce in un qualche dominio dello spirito ancora libero dal pensiero (*in aliquo sui nudo*)».

884 *De natura verbi intellectus*, 95, 279: «sic enim videretur extendi quasi in rectum, et sic per actum gignitur verbum, et non in aliqui sui nudo».

conoscenza delle proprie rappresentazioni. Già la prospettiva del *sich verstehen* si presta ad essere bersaglio di questi attacchi, ma non si può ritenere che essa conduca al soggettivismo. Con il *sich verstehem* Gadamer non intende che l'uomo conosce se stesso e rimane inevitabilmente ingabbiato nelle sue rappresentazioni, che gli impediscono l'accesso alla realtà, ma significa che l'uomo conosce innanzitutto secondo il modo di procedere del suo pensiero, secondo il modo di comprendere che è connaturato all'uomo, e nel mezzo linguistico, al di fuori del quale è negato ogni pensiero.

Gadamer insiste sul carattere non riflessivo della produzione del *verbum* e vede nel *De natura verbi* la conferma del fatto che anche Tommaso sostiene questo carattere della parola interna. La non riflessività nella produzione della parola interiore, è, come già accennato precedentemente, la prova che l'uomo è in grado di superare le proprie rappresentazioni e di accedere anche a livello conoscitivo, al mondo esterno, fermo restando che il pensiero (e quindi la conoscenza) può svilupparsi solo nel *medium* del linguaggio.

Conclusion

È noto che alla fine del XIII secolo, domenicani e francescani vissero momenti di forte tensione scatenata da cause sia politiche che dottrinali. All'interno di questo dibattito trova spazio anche lo scontro sulla dottrina del *verbum mentis* di Tommaso d'Aquino.

La dissertazione, dunque, si è proposta in primo luogo di ricostruire il dibattito intorno *verbum mentis*, e in secondo luogo di individuare ed esplicitare le posizioni che i due ordini hanno elaborato all'interno di tale dibattito.

Nello specifico, nel primo capitolo si è trattato della critica che Marston riserva alla dottrina del *verbum* di Tommaso sia dal punto di vista teologico che dal punto di vista filosofico. In particolare, è stato ricostruito un episodio che Marston riporta polemicamente per criticare l'Aquinate. Sono state analizzate tre fonti che costituiscono l'unica testimonianza dell'episodio: la *reportatio* diretta di Marston (nelle *Quaestiones disputatae de emanatione aeterna*) e due note a margine contenute rispettivamente nel manoscritto in cui sono riportate le *quaestiones disputatae* di Marston e nel manoscritto del *Commento romano alle Sentenze* di Tommaso. L'episodio, svoltosi durante un'*inceptio*, vede la condanna della tesi della duplice accezione del termine *verbum* in Dio, tesi che lo stesso Tommaso ha sostenuto nelle sue prime opere. Tale tesi sostiene che il termine *verbum* oltre ad essere un nome personale con cui designare la seconda Persona della Trinità, debba essere considerato anche un nome essenziale con cui riferirsi a Dio. Marston racconta che durante una cerimonia ufficiale nell'università di Parigi la tesi della duplice accezione del *verbum* è stata *solemniter excommunicata* alla presenza dello stesso Tommaso. Per quanto riguarda la critica alla dottrina del *verbum* da un punto di vista più strettamente filosofico il francescano inserisce la nozione di *verbum* di Tommaso all'interno della propria teoria conoscitiva, identificando polemicamente il *verbum* con la specie intelligibile. Per Tommaso il *verbum* è il concetto che l'intelletto produce al termine del processo conoscitivo. Marston inserisce questa nozione nella propria teoria conoscitiva che prevede una duplice operazione dell'intelletto: la prima operazione consiste in un'indagine preliminare che produce un *verbum* imperfetto, la seconda consiste nella produzione di un *verbum completum* (che Agostino definisce *cum amore notitia*). A causa delle differenti caratteristiche tra il

verbum di Tommaso e quello della tradizione agostiniana, ben radicato tra i francescani, Marston ritiene che il *verbum* di Tommaso possa essere considerato termine solo della prima operazione dell'intelletto, e ritiene inoltre che debba essere considerato principio della seconda, identificando così in maniera polemica il *verbum mentis* tomista con la *species intelligibilis*.

Sull'identificazione polemica tra *verbum* e *species* si basa anche la critica di Pier di Giovanni Olivi che è stata presentata nel terzo capitolo. Il francescano nell'*incipit* del suo *Commento al Vangelo di Giovanni*, propone una critica alla dottrina del *verbum mentis* di Tommaso. Tale critica, se dal punto di vista della *verve* polemica sembra essere meno aspra di quella di Marston, dal punto di vista contenutistico si è rivelata forse più efficace, poiché giunge a minare l'impianto concettuale tomista. Olivi afferma la possibilità di conoscere le realtà senza bisogno di intermediari. Egli infatti nega l'esistenza delle *species* e di qualsiasi altro tipo di immagine che funga da strumento conoscitivo, ammettendo solo le *species memoriale*. Nell'ottica di Olivi, che ammette la possibilità da parte dell'intelletto di cogliere la cosa (singolare) in maniera non mediata, l'impiego del *verbum* così come Tommaso lo concepisce, risulta superfluo ed eccessivo. Per il francescano la nozione di *verbum* elaborata da Tommaso non si differenzia né a livello ontologico né a livello epistemologico con la specie intelligibile. L'elemento di maggior interesse nella polemica dell'Olivi è legato al fatto che il francescano sembra criticare non la dottrina originale di Tommaso, ma già una prima rielaborazione della stessa, probabilmente proposta dai suoi discepoli per rispondere alle critiche francescane. Che non si tratti della dottrina autentica di Tommaso ma di una riformulazione, lo si evince in primo luogo dalla terminologia che Olivi impiega: il *verbum* di Tommaso viene definito *consideratio actualis*, espressione che l'Aquinate impiega pochissimo, ma che si trova ampiamente nelle opere dei suoi discepoli. In secondo luogo, poi, lo si comprende dal fatto che Olivi attribuisce a Tommaso la tesi secondo cui il *verbum* sia paragonabile ad uno specchio in cui l'intelletto coglie la cosa conosciuta. Tommaso impiega molto raramente questa analogia in relazione al *verbum*, ma essa si trova nel *De natura verbi intellectus*, operetta costruita con materiali tomisti ma oggi attribuita a Tommaso di Sutton che rappresenta la prima difesa delle tesi del Dottore angelico.

L'esame della critica di Marston ha fatto sorgere l'esigenza di ricomprendere lo sviluppo della dottrina del *verbum mentis* di Tommaso, da un lato per cogliere le ragioni profonde della critica marstoniana, dall'altro per capire lo sviluppo della dottrina nel corso delle opere dell'Aquinate. Sebbene esistano diversi studi sul *verbum mentis*, tuttavia gli studiosi si sono concentrati esclusivamente sui testi di Tommaso, o addirittura soltanto su alcuni di essi, non riuscendo a dare ragione dei cambi di opinione dell'Aquinate e tralasciando il riferimento alla dottrina del *Verbum* divino.

Nel momento in cui l'episodio riportato da Marston avvenne (1269-1270), l'Aquinate aveva cambiato la propria opinione teologica da circa una decina d'anni (*Commento alle Sentenze* e il *De veritate* sono composti tra il 1252 e il 1259), abbracciando la tesi più tradizionale dell'esclusiva accezione personale del termine *verbum* e rifiutando la più originale tesi dell'accezione essenziale. Inoltre, le *quaestiones* di Marston risalgono al 1282-1283, quindi circa 20 anni dopo il cambio di *opinio* di Tommaso e più di una decina d'anni dopo l'episodio. Da queste evidenze cronologiche è sorta l'esigenza di comprendere quali siano state le motivazioni che, al di là del semplice intento polemico, hanno spinto Marston non solo a riportare l'episodio ma anche a criticare Tommaso per la tesi della duplice accezione. È stato necessario, dunque, proporre un *excursus* attraverso le opere di Tommaso al fine di analizzare la sua dottrina del *verbum mentis*. Sono due i risultati principali di tale indagine: per prima cosa si è visto che la dottrina del *verbum mentis* segue un'evoluzione costante nel corso di tutte le opere dell'Aquinate, dalla prima, il *Commento alle Sentenze*, all'ultima, il *Commento al Vangelo di Giovanni*. In secondo luogo, è stato possibile distinguere tre differenti fasi di sviluppo della dottrina del *verbum*. Tali fasi sono avvenute parallelamente e conseguentemente alla modificazione della dottrina del *verbum in divinis*, dal momento che la teoria del *verbum mentis* di Tommaso, per l'accento che egli pone sull'aspetto concettuale del *verbum*, suggerisce la tesi dell'accezione essenziale del termine e non quella personale che, invece, si spiega maggiormente con il riferimento al carattere manifestativo. La prima fase risale al *Commento alle Sentenze* e al *De veritate* in cui Tommaso proprio a partire dalla sua teoria del *verbum mentis* sostiene la teoria della duplice accezione del termine *verbum* in Dio. Nella seconda fase, invece, Tommaso rifiuta la teoria della duplice accezione, inizia a sostenere

esclusivamente la tesi dell'accezione personale e cerca di rendere la sua dottrina del *verbum mentis* coerente con le nuove acquisizioni teologiche. In questa fase si assiste ai diversi tentativi di Tommaso di giustificare l'accezione personale con la teoria del *verbum mentis*, cercando di non modificare le proprie tesi filosofiche e di non abbandonare quei caratteri fondamentali che caratterizzano la sua nozione di *verbum mentis*, in particolare l'aspetto concettuale. Nella terza fase, che ha inizio con il *Quodlibet V* e prosegue nel *Commento al Vangelo di Giovanni* e che si sviluppa proprio a seguito dell'episodio dell'*opinio excommunicata*, si assiste ad un significativo avvicinamento alla teoria del *verbum cordis* di Agostino. La critica di Marston nasce, dunque, dalla mancanza di coerenza che si avverte tra la teoria del *verbum mentis* di Tommaso, che suggerisce l'accezione essenziale, e la nuova tesi teologica che privilegia l'accezione personale. Si è proposta perciò un'interpretazione che tentasse di dare ragione delle continue modificazioni apportate da Tommaso alla sua dottrina, e che spiegasse la natura delle critiche mosse dai francescani. Le accuse di Marston e dei francescani in generale si comprendono in relazione alla costante ambiguità e mancanza di coerenza tra le tesi teologiche sul Verbo divino che Tommaso accetta e quelle intorno al *verbum mentis* che egli elabora anche per giustificare quelle sul Verbo.

Una parte della dissertazione è stata dedicata ai maestri domenicani che, a partire dal 1280 circa, difendono Tommaso e contribuiscono ad arricchire il dibattito intorno alla dottrina del *verbum mentis*. Si sono analizzate, oltre alla cosiddetta letteratura dei *Correctoria*, alcune questioni di Tommaso di Sutton ed Hervaeus Natalis che si impegnano non solo nella difesa della teoria tomista ma compiono una vera e propria revisione della dottrina al fine di rispondere alle critiche dei francescani. Sempre in questo capitolo si è proposta la traduzione dell'operetta *De natura verbi intellectus* che rappresenta uno degli esempi della riformulazione della dottrina di Tommaso da parte dei suoi discepoli. Da questo percorso di ricerca è emerso che nel difendere la dottrina dell'Aquinate, i suoi discepoli hanno inevitabilmente modificato, talvolta in modo sostanziale, la natura della teoria del *verbum mentis*, avvicinando sempre più la dottrina di Tommaso a quella dei francescani, attraverso l'identificazione del *verbum* con l'atto dell'intelletto. Indicativa è la difesa di Tommaso di Sutton che spiega come tra *verbum* e atto dell'intelletto ci sia una *modica differentia* che alcuni (nella fattispecie Tommaso

d'Aquino) hanno saputo cogliere, mentre altri (i francescani) non hanno saputo vedere. Secondo Sutton, questa "svista" avrebbe portato a sostenere posizioni differenti ma fondamentalmente concordi sulla natura di tale nozione. Il costante riferimento al fatto che il dibattito intorno al *verbum* sia un dibattito più terminologico che contenutistico rappresenta una sorta di *leitmotiv*, che francescani e domenicani impiegano per confrontarsi gli uni con gli altri sulla nozione di *verbum*. Da questo capitolo è emerso come tematiche tipiche della "scuola francescana" (come l'enfasi sul ruolo della memoria come principio dell'atto conoscitivo, il tema della *cogitatio formata*, le tesi relative alle *species: expressa e impressa*) siano state assunte anche dai domenicani difensori di Tommaso per rispondere alle critiche. Più i domenicani si impegnavano a rispondere alle critiche più la dottrina dell'Aquinate ne risultava modificata e rielaborata. Inoltre, si è analizzato e tradotto il *De natura verbi intellectus*, operetta apocrifia, tradizionalmente attribuita a Tommaso. L'esame del testo ha permesso di inserirla all'interno del dibattito intorno al *verbum mentis*. Redatta probabilmente durante gli ultimi due decenni del XIII secolo, essa rappresenta una risposta alle accuse dei francescani, e presenta già una prima rielaborazione della teoria di Tommaso.

Infine, una seconda parte del lavoro di tesi, è stata dedicata alle interpretazioni contemporanee della dottrina del *verbum mentis* di Tommaso, e alla risoluzione di problemi interni alla dottrina che tali interpretazioni rilevano e tentano di risolvere. Nello specifico, si è fatto riferimento ai due principali filoni interpretativi contemporanei: il primo sviluppatosi sia nell'ambito della filosofia continentale sia nell'ambito della filosofia anglo-americana, e il secondo filone per così dire ermeneutico.

Per quanto riguarda il primo filone interpretativo sono stati affrontati principalmente due problemi interni alla filosofia dell'Aquinate. In primo luogo, si è affrontato il problema dello statuto ontologico del *verbum mentis*, ovvero si è cercato di capire se il *verbum* sia considerato da Tommaso come una rappresentazione della cosa conosciuta o come la cosa stessa. L'Aquinate, infatti, sembra oscillare tra queste due posizioni e impiega queste tesi in maniera quasi intercambiabile. Dalla mia analisi sui testi dell'Aquinate è emerso che per Tommaso il *verbum* non può non essere considerato una rappresentazione della cosa conosciuta (*similitudo rei intellectae*) che però non va intesa

come un'immagine pittorica dell'oggetto, dal momento che con il *verbum* l'intelletto non coglie l'aspetto esteriore della cosa. Il *verbum* deve essere considerato una rappresentazione in quanto tra il verbo e la cosa si instaura una sorta di analogia di proporzione o di struttura per mezzo di una relazione di rimando fra *verbum* e oggetto. Il secondo problema interpretativo che si è affrontato è strettamente relato al primo ma coinvolge l'intera teoria della conoscenza tomista. Gli studiosi, infatti, si sono chiesti se la teoria conoscitiva di Tommaso debba essere considerata una forma di realismo o una forma di rappresentazionalismo. Una domanda che, tuttavia, presenta un'alternativa troppo radicale rispetto alla prospettiva di Tommaso. È evidente, infatti, che la dottrina dell'Aquinate è una forma di realismo anche se per certi aspetti egli sembra abbracciare una forma di rappresentazionalismo piuttosto sofisticata.

Il secondo filone interpretativo è piuttosto recente e del tutto indipendente rispetto al primo, esso nasce dalla ripresa della dottrina del *verbum mentis* di Tommaso compiuta da Gadamer in *Verità e Metodo*. In generale, Gadamer considera l'idea cristiana di incarnazione come quell'idea che ha preservato l'Occidente dal totale oblio dell'essenza del linguaggio, avvenuto nel momento in cui la filosofia greca ha privilegiato il significato delle parole come *segno*. In particolare, il filosofo tedesco considera il *verbum mentis* di Tommaso come la nozione che meglio di ogni altra spiega la funzione del linguaggio come *medium*. Tuttavia, se da un lato la prospettiva di Gadamer e degli interpreti che aderiscono a questo tipo di interpretazione può risultare affascinante e originale, dall'altro non sembra essere un'esegesi storicamente valida e accettabile quando si tratta di impegnarsi nello sforzo di restituire il pensiero originale e autentico di Tommaso.

Con questo lavoro dunque si è cercato da un punto di vista storiografico di ricostruire il dibattito intorno al *verbum mentis* illustrando la critica francescana e la difesa dei domenicani e di ricostruire lo sviluppo di questa dottrina nel corso delle opere di Tommaso. Da un punto di vista più teoretico e concettuale si è cercato di comprendere a fondo le varie teorie che hanno alimentato il dibattito medievale e i problemi ad esse correlati, anche attraverso l'esame delle teorie interpretative contemporanee che si sono impegnate nello sforzo di risolvere tali problemi.

Bibliografia

Fonti

ABELARDO, *Sentientie magistri Petri Abelardi (Sentientie Hermanni)*, a cura di Sandro Buzzetti, La Nuova Italia, Firenze 1983.

Id., *Teologia del Sommo bene*, Rusconi, Milano 1996.

Acta Capitulum Generalis Ordinis Fratrum Predicatorum, Benedictus M. REICHERT (ed.), vol. I (1220-1303), Romae 1898 (Monumenta ordinis fratrum preaedicorum historia, 3).

AGOSTINO, *De dialectica*, in *Opere di Sant'Agostino*, Città Nuova editrice, Roma 1986.

Id., *De Trinitate*, *Corpus Christianorum*, 50-50A, Thesaurus Linguae Latinae, Eindhoven 1981.

Id., *Grazia e libertà: la grazia e il libero arbitrio, testo latino dell'edizione maurina*, in *Opere di Sant'Agostino*, v. 20, Città Nuova editrice, Roma 1987.

Id., *La Genesi alla lettera, testo latino dell'edizione maurina confrontato con il Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, in *Opere di Sant'Agostino*, Città Nuova Editrice, Roma 1989.

Id., *La Trinità, testo latino dell'edizione maurina confrontato con il Corpus Christianorum* in *Opere di Sant'Agostino*, vol. 4, Città Nuova editrice, Roma 1977.

ALANO DI LILLA, *Règles de de théologie suivi Sermon su la sphère intelligible*, Éditions du Cerf, Paris 1995.

ALBERTO MAGNO, *Commentarii in I sententiarum*, Vivès, Parisiis 1893.

ALESSANDRO DI HALES, *Doctoris irrefragabilis Alexandri de Hales ordinis minorum Summa Theologica iussu et auctoritate Rmi P. Bernardini Klumper, studio et cura PP. Collegii s. Bonaventurae*, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1924.

ANSELMO D'AOSTA, *Monologion et Proslogion*, Cedam- Casa Editrice Dott. Antonio Milani, Padova 1951.

Id., *Monologion*, in *Opere filosofiche*, Editori Laterza, Bari 1969.

ARISTOTELE, *Anima*, a cura di Giancarlo Movia, Bompiani, Milano 2001.

Id., *De interpretatione vel Periermenias. Translatio Boethii specimina recentiorum*

edidit Laurentius minio-pauello. Translatio Guillemi de Moerbeka, a cura di Lorenzo Minio-Paluello und Gérard Verbeke, Bruges - Paris 1965 (*Aristoteles Latinus* 2; 1-2).

Id., *Metafisica*, a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2004.

Id., *Organon*, a cura di Giorgio Colli, Adelphi Edizioni, Milano 2003.

Biblia latina cum Glossa ordinaria, Brepols, Turnhout 1992.

BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaemeron*, in S. Bonaventurae *Opera omnia*, t. V: *Opuscula varia theologica*, Ex Typographia Collegi S. Bonaventura, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1891.

Id., *In primum librum Sententiarum*, in *Opera Omnia*, t. I: *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, Ex Typographia Collegi S. Bonaventura, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1882.

Chartularium Universitatis Parisiensis, (ed.) DENIFLE Heinrich e CHATELAIN Emile, t. 1, Paris 1889.

ENRICO DI GAND, *Quodlibeta Magistri Henrici de Goethals a Gandavo doctoris Solemnis*, Bibliothèque S. J, Louvain 1961.

GADAMER Hans Georg, *Verità e Metodo*, a cura di Gianni Vattimo, Fratelli Fabbri Editori, Milano 1972.

Id., *Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1960.

GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orthodoxa. Versions of Burgundio and Cerbanus*, The Franciscan Institute St. Bonaventure, New York, 1955.

Le premiers polémiques thomiste: Le correctorium corruptorii "Quare", GLORIEUX Palemon (cur.), Le Saulchoir, Kain 1927, (Bibliothèque Thomiste, 9).

Le Correctorium corruptorii "Sciendum", GLORIEUX Palemon (cur.), Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1956 (Bibliothèque Thomiste, 31).

GOFFREDO DI FONTAINES, *Le huitième quodlibet de Godefroid de Fontaines*, HOFFMANS Jean (cur.) Louvain 1924 (Les Philosophes Belges. Textes et Études t. IV).

HERVEUS NATALIS, *De intellectu et specie* in STELLA Prospero, *La prima critica di Hervaeus Natalis O. P. alla noetica di Enrico di Gand: il "De intellectu et specie" del cosiddetto "De quatuor materiis"*, «Salesianum», 21 (1959), 125-170.

Id., *Subtilissima Hervei Natalis Britonis theologi acutissimi quodlibeta undecim cum octo ipsius profundissimis tractatibus* Venice 1513, ristampa New Gregg Press, 1966.

Impugnationes contra Aegidium Romanum contradicentem Thomae super Primum Sententiarum, primum edidit Gerandus Bruni, Typis Polyglottis Vaticanis, Romae 1942 (Bibliotheca Augustiniana Medii Aevi, Series I textus theologici et philosophi).

JEAN QUIDORT (Giovanni di Parigi), *Commentaire sur le Sentences. Reportation*, Orbis Catholicus, Herder-Romae 1961.

La cronaca di s. Domenico di Perugia, MAIARELLI Andrea (a cura di), Centro italiano di studi dell'alto Medioevo, Spoleto 1995.

Le Correctorium corruptorii "Quaestione", MULLER Jean Pierre (cur.), Studia Anselmiana vol. 35, Roma 1954.

RAMBERTO DE PRIMADIZZI DI BOLOGNA, *Apologeticum veritatis contra corruptorium*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1953.

RICCARDO DI SAN VITTORE, *La Trinità*, Città Nuova Editrice, Roma 1990.

ROGER MARSTON, *Fr. Rogeri Marston O.F.M. Quaestiones disputatae de emanatione aeterna, de statu naturae lapsae et de anima*, Ad claras aquas, Florentiae 1932.

Id., *Fr. Rogeri Marston O.F.M. Quodlibeta quatuor ad fidem codicum nunc primum edita*, studio et cura G. I. Etzkorn et I. C. Brady, Collegio san Bonaventura, Grottaferrata 1994 (Bibliotheca Franciscana scholastica Medii Aevi, 26).

PIER DI GIOVANNI OLIVI, *Fr. Petrus Iohannis Olivi O.F.M. Quaestiones in secundum librum sententiarum*, edidit Bernardus Jansen S. I., Ex Typographia Collegii s. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1922.

Id., *Petri Ioannis Olivi Quodlibeta Quinque*, Collegii s. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, Grottaferrata 2002.

Id., *Petri Iohannis Olivi Tractatus de Verbo*, PASNAU Robert (ed. by), «Franciscan Studies», 53 (1993), 134-148. Traduzione inglese: *The Mental Word*, in Robert Pasnau (edit. by), *The Cambridge Translation of Medieval Philosophical Texts, Mind and Knowledge*, vol. 3, Cambridge University Press 2002, 136-151.

TOMMASO D'AQUINO, *Catena aurea in quatuor evangelia, Expositio in Ioannem* a cura di P. Guarienti, Marietti, Roma-Torino 1953.

Id., *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, a cura di R. Coggi, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2000.

- Id., *Commento al Vangelo di San Giovanni*, Città Nuova Editrice, Roma 1990.
- Id., *De potentia*, in *Quaestiones disputatae*, t. 2, a cura di P. Bazzi; et alii, Marietti, Torino-Roma 1965.
- Id., *Commentarium in Lib. I Sententiarum in Thomae Aquinatis Opera Omnia*, v. 7, studio ac labore Stanislai Eduardi Fretté et Pauli Maré, Vivés, Parisiis 1873.
- Id., *In librum beati Dionysii de Divinis Nominibus expositio, cura et studio fr. Ceslai Pera*, Marietti, Torino-Roma 1950.
- Id., *Lectura romana in primum Sententiarum Petri Lombardi*, edited by L. E. Boyle O.P and J. F. Boyle, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 2006.
- Id., *Opuscula philosophica*, ed. R. M Spiazzi, Marietti, Roma- Torino 1954.
- Id., *Opera omnia ut sunt in Indice Thomistico additis 61 scriptis ex aliis Medii Aevi auctoribus*, t. 1: In quattuor libros Sententiarum, a cura di R. Busa, Frommann - Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstadt, 1980.
- Id., *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia iussu Leonis XIII. P. M. edita Expositio libri Peryermenias*, t. 1/1, cura et studiorum fratrum predicatorum, Vrin, Roma-Parigi 1989.
- Id., *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia iussu Leonis XIII. P. M. edita De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum*, t. 40 B, cura et studiorum fratrum predicatorum, Sancta Sabina, Roma 1968.
- Id., *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia iussu Leonis XIII. P. M. edita Compendium Theologiae*, t.42, cura et studiorum fratrum predicatorum, Editori di San Tommaso, Roma 1979.
- Id., *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia iussu Leonis XIII. P. M. edita Quaestiones disputatae de veritate*, t. 22, cura et studiorum fratrum predicatorum, Sancta Sabina, Roma 1970.
- Id., *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia iussu Leonis XIII. P. M. edita Quaestiones de quodlibet*, t. 25/2, (Commissio Leonina), Les éditions du Cerf, Roma-Paris 1996.
- Id., *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia iussu Leonis XIII. P. M. edita Summa contra Gentiles*, t.13-15, cura et studiorum fratrum predicatorum, Roma 1918, 1926 e 1930.
- Id., *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia iussu Leonis XIII. P. M.*

edita Summa Theologiae, t. 4-11, cura et studiorum fratrum predicatorum, Roma 1928.
 Id., *Sancti Thomae Aquinatis Scriptum super libros Sententiarum*, Editio nova cura R. P. Mandonnet O. P., Lethielleux editoris, Parisiis 1929.
 Id., *Super Evangelium s. Ioannis Lectura*, cura P. Raphaelis Cai, O. P, Marietti, Roma-Torino 1952.
 TOMMASO DI SUTTON, *Quodlibeta*, Bayarische Akademie der Wissenschaften, Munchen 1969
 Id., *Quaestiones Ordinariae*, Bayarische Akademie der Wissenschaften, Munchen 1977

Letteratura critica

ANGELINI Giuseppe, *L'ortodossia e la grammatica: analisi di struttura e deduzione storica della teologia trinitaria di Prepositino*, Università gregoriana, Roma 1972.
 ARTOS John, "The Word is not Reflexive": *Mind and World in Aquinas and Gadamer*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 78 (2004), 581-608.
 Id., *The Inner Word in Gadamer's Hermeneutics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2009.
 BERCEVILLE G., *L'autorité des Pères selon Thomas d'Aquin*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 91 (2007), 129-144.
 BETTONI Efrem, *Le dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi*, Vita e Pensiero, Milano 1960.
 BIANCHI Luca, *Censure et liberté intellectuelle à l'université de Paris (XIII-XIV siècles)*, Les Belles Lettres, Paris 1999.
 Id., *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Pierluigi Lubrina Editore, Bergamo 1990.
 BOLAND Vivian, *Ideas in God according to Saint Thomas Aquinas, sources and synthesis*, E.J. Brill, Leiden, New York, Köln 1996.
 BONAFEDE Giulio, *Il problema del lumen un Frate Ruggero Marston*, in «Rivista Rosminiana» 1 (1939), 143-169.
 BONANNI Sergio Paolo, *Parlare della Trinità. Lettura della Theologia Scholarium di Abelardo*, E.P.U.G, Roma 1996.
 BOTTIN Francesco, *Filosofia medievale della mente*, Il Poligrafo, Padova 2005.

- Id., *Dal logos al verbum: Gadamer traduce/tradisce Tommaso che traduce/tradisce Aristotele*, «Doctor Virtualis», 7 (2007), 50-58.
- Id., *Sobre a natureza da linguagem: Agostinho e Wittgenstein*, «Agorà» (2007), 29-39.
- Id., *Percorsi medievali per problemi filosofici contemporanei*, Cleup, Padova 2010
- BOULTER Stephen J., *Could Aquinas accept semantic anti-realism?*, «The Philosophical Quarterly», 48 (1998), 504-513.
- Id., *Could Aquinas reject semantic realism? Reply to De Anna*, «The Philosophical Quarterly», 50 (2000), pp. 515-518.
- BOUREAU Alain, *Théologie, science et censure au XIII siècle. Le cas de Jean Peckham*, Les belles lettres, Paris 1999.
- Id., et PIRON Sylvain, *Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, Librairie Philosophique Vrin, Paris 1999.
- BOYLE Leonard E. 'Alia lectura fratris Thome', «Mediaeval Studies», 45 (1983), 418-429.
- BROWER Jeffrey E. and BROWER-TOLAND Susan, Aquinas on Mental Representation. Concept and Intentionality, «Philosophical Review», 117 (2008), 193-243.
- BRUNI Gerardo, *Egidio Romano e la sua polemica antitomista*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 26 (1934), 239-251.
- BURR David, *Petrus Ioannis Olivi and the Philosophers*, in «Franciscan Studies», 31 (1971), 41-71.
- Id., *The persecution of Peter Olivi*, The American Philosophical society, Philadelphia 1976.
- CAIROLA Giovanni, *L'opposizione a S. Tommaso nelle «Quaestiones disputatae» di Ruggero Marston, in Scholastica ratione historico-critica instauranda: Acta congressus scholastici internationalis Romae anno Sancto MCML celebrati*, Ed. Pontificium Athenaeum Antonianum, Romae 1951, 447-460.
- CALDERA Federica, *Guglielmo De la Mare tra Bonaventura, Tommaso d'Aquino e Pietro di Tarantasia: dipendenze testuali e originalità del Commento alle Sentenze*, «Archivum franciscanum historicum», 98 (2005), 465-508.
- Id., *La source inattendue d'un 'néo-augustinien': Averroès dans le Commentaire sur les*

Sentences de Guillaume De la Mare, in J.-B. Brenet (ed.), *Averroès et les averroïsmes juif et latin*, Actes du Colloque International (Paris, 16-18 Juin 2005), Brepols, Turnhout 2007, 275-297.

CALLEBAUT Andre, *Jean Pecham et l'Augustinisme* in «Archivum Franciscanum Historicum» XVIII (25), 441-472.

CILLERAI Beatrice, *La memoria come capacitas Dei secondo Agostino: unità e complessità*, ETS, Pisa 2008.

CHENU Marie-Dominique, *Grammaire et théologie aux XII^e et XIII^e siècle* in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 10 (1935-1936), 5-28.

Id., *La teologia nel XII secolo*, Jaca book, Milano 1986.

CHIURCO Carlo, *Alano di Lilla. Dalla metafisica alla prassi*, Vita e Pensiero, Milano 2005.

COLTMAN Rodney R., *Gadamer, Hegel and the Middle of Language*, «Phiosophy Today», 40 (1996), 151-159.

DAUPHINAIS Micheal, DAVID Barry, LEVERING Matthew (ed. by), *Aquinas the Augustinean*, The Catholic University of America Press, Washington D.C 2007.

DE ANNA Gabriele, *Mind-World identity theory and semantic realism: Haldan and Boulter on Aquinas*, «The Philosophical Quarterly», 50 (2000), 82-87.

Id., *Realismo metafisico e rappresentazione mentale. Un'indagine tra Tommaso d'Aquino e Hilary Putnam*, Il Poligrafo, Padova 2001.

DEELY John, *How to go Nowhere with Language: Remarks on John O'Callaghan, Thomist Realism and the Linguistic Turn*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 82 (2008), 337-359.

DE GUIMARES A., *Hervé Noël (†1323). Étude bibliographique* «Archivum Fratrum Praedicatorum» 8 (1938), 5-81.

DE LIBERA Alain, *Storia della filosofia medievale*, Jaca book, Milano 1995.

Id., ELAMRANI-JAMALI Abdelali, GALONNIER Alain, *Langages et Philosophie, Hommage à Jean Jolivet*, Librairie Philosophique Vrin, Paris 1997.

DELORME Ferdinand M. O. F. M, *Fr. Petri Joannis Olivi tractatus "De perligendis Philosophorum libri"*, «Antonianum», 16 (1941), 31-44.

DU CANGE Charles de Fresne, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, IV Band,

- Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, Graz-Austria 1954.
- DE WULF Martin, *Storia della filosofia medievale*, vol. II, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1957.
- Id., *Un théologien-philosophe du XIIIe siècle, Etude sur la vie, les oeuvres et l'influence de Godfroid de Fontaines*, Bruxelles 1904.
- DOIG James C., *O'Callaghan on Verbum Mentis in Aquinas*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 77 (2003), 233-255.
- DONDAINE Antoine, *Les "Opuscula fratris Thomae" chez Ptolémée de Lucques*, «Archivum Fratrum Praedicatorum» 31 (1961), 142-203.
- DONDAINE Hyacinthe F., «*Alia lectura fratris Thome?*» (*Super I Sent.*), «Mediaeval Studies», 42 (1980), 308-336.
- EHRLE Franz, *Thomas de Sutton, sein Leben, seine Quodlibet und seine Quaestiones*, in *Festschrift für Georg von Hertling*, Kempten-München 1913.
- ETZKORN Girardus. I. e Brady Ignatius C., *Prolegomena*, in Fr. Rogeri Marston O.F.M. *Quodlibeta quatuor ad fidem codicum nunc primum edita*, studio et cura G. I. Etzkorn et I. C. Brady, Collegio san Bonaventura, Grottaferrata 1994 (Bibliotheca Franciscana scholastica Medii Aevi, 26), 5*-87*.
- EMERY Gilles, *La trinité créatrice*, Vrin, Paris 1995.
- ESFELD Michael, Aristotle's direct realism in De Anima, «The Review of Metaphisic», 54 (2000), 321-336.
- FRIEDMAN Russell L., *Dominican Quodlibetal Literature, ca. 1260-1330*, in *Theological Quodlibeta in the Middle Ages*, vol. 2: The Fourteenth Century, Brill, Leiden-Boston 2007.
- Id., *Medieval Trinitarian Thought from Aquinas to Ockham*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- Id., *Peter Auriol on Intentions and Essential Predication*, in EBBESEN Sten & FRIEDMAN Russell L. (ed. by), *Medieval Analyses in Language and Cognition. Acts of the symposium The Copenhagen School of Medieval Philosophy, January 10-13 1996, organized by The Royal Academy of Sciences and Letters and The Institute for Greek and Latin University of Copenhagen*, The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, Copenhagen 1999, 415-430.

- FORNARO Italo, *La teologia dell'immagine nella Glossa di Alessandro di Hales*, Edizioni L.I.E.F, Vicenza 1985.
- GAUGHAN N. F., *Godfrey of Fontaines – An Independent Thinker*, «The American Ecclesiastical Review» 157 (1967), 43-54.
- GILSON Étienne, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Random House, New York 1955.
- Id., *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, Vrin, Paris 1969, (Études de philosophie médiévale, 11).
- Id., *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, La Nuova Italia, Firenze 1973.
- Id., *Les «Philosophantes»*, «Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 19 (1952), 135-140.
- Id., *Le Thomisme: introduction à la philosophie de Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1965.
- Id., *Lo spirito della filosofia medievale*, Morcelliana, Brescia 1964.
- Id., *Realism thomiste et critique de la connaissance*, Vrin, Paris 1947.
- GHISALBERTI Alessandro, *Medioevo teologico. Categorie della teologia razionale nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari 1990.
- GLORIEUX Palemon, *Pro et contra Thomas. Un survol de cinquante années*, in *Sapientiae Procerum Amore, Mélanges Médiévistes offerts à Dom Jean Pierre Müller*, Editrice Anselmiana, Roma 1974, (Studia Anselmiana 63), 263-264.
- Id., *Répertoire des Maîtres en théologie de Paris au XIII siècle*, I, Paris 1933.
- GORIS Harm J.M.J., *Free creatures of an eternal God, Thomas Aquinas on God's infallible foreknowledge and irresistible will*, Stichting Thomasfonds, Nijmegen 1996.
- GRABMANN Martin, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*, Münster 1931.
- Id., *I divieti ecclesiastici di Aristotele tra Innocenzo III e Gregorio IX*, Libreria S.A.L.E.R, Roma 1941.
- Id., *Guglielmo di Moerbeke O. P. il traduttore delle opere di Aristotele*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1970.
- GRONDIN Jean, *Gadamer's Basic Understanding of Understanding*, in *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press 2002.
- HISSETTE Roland, *Enquête sur les 219 Articles condamnés à Paris le 7 Mars 1277*,

- Publications Universitaires, Louvain 1977 (Philosophes Médiévaux t. 22).
- Id., *Étienne Tempier et ses condamnations* in «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 47 (1980), 231-270.
- HOFFMAN Paul, *Direct realism, intentionality, and the objective being of ideas*, «The Philosophical Quarterly», 83 (2002), 163-179.
- HUBER Carlo, *...e la parola si fece carne, filosofia del linguaggio*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2001.
- IRIBARREN Isabel, *The Scotist Background in Hervaeus Natalis's Interpretation of Thomism* in «The Thomist», 66 (2002), 607-627.
- JOHNSON M. F. "*Alia lectura fratri thome*": *A List of New Texts of St Thomas Aquinas found in Lincoln College, Oxford, MS. Lat. 95*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 57 (1990), 37.
- KELLEY Francis E., *Two Early English Thomists: Thomas Sutton and Robert Orford versus Henry of Ghent*, «The Thomist», 45, (1981), 345-387.
- KLIMA Gyula, *The Semantic Principles underlying Saint Thomas Aquinas's Metaphysics of Being*, «Medieval Philosophy and Theology», 5 (1996), 87-141.
- KOCH Joseph, *Jacob von Metz, O. P., der Lehrer des Durandus de s. Porciano, O. P.*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age» 14 (1929-1930), 169-229.
- KREBS E., *Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik. An der Hand der defensa doctrinae d. Thomae des Hervaeus Natalis*, in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* 11, Münster 1912.
- KRETZMAN Norman e STUMP Eleonore, *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- KUSCH Martin, *Language as calculus vs. language as universal medium: a study in Husserl, Heidegger, Gadamer*, Dordrecht, Boston, London, Kluwer 1989.
- LEWRY Osmund P., *Two Continuations of Aquinas: Robertus de Vulgarbia and Thomas Sutton on the Perihermeneias of Aristotle*, «Medieval Studies», 63 (1981), 53-130.
- LITTLE Andrew G. and PELSTER Franz, *Oxford Theology and Theologians. A. D. 1282-1302*, Oxford 1934.
- LONERGAN Bernard, *Conoscenza e interiorità, il Verbum nel pensiero di s. Tommaso*,

- Edizioni Dehoniane, Bologna 1984.
- Id., *Verbum: Word and Idea in Aquinas*, University of Toronto Press, Toronto 1997, (Collected works of Bernard Lonergan, 2).
- LLUCH-BAIXAULI Migueli, *Boezio. La ragione teologica*, Jaca Book, Milano 1997
- LUNA Concetta, *Essenza divina e relazioni trinitarie nella critica di Egidio Romano a Tommaso d'Aquino*, in «Medioevo» XIV (1988), 3-69.
- MANDONNET P. e DESTREZ J., *Bibliographie Thomiste*, Vrin, Paris 1960.
- MARITAIN Jacques, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, Morcelliana, Brescia 1974.
- MELINA Livio, *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all'Etica Nicomachea*, Città Nuova Editrice, Roma 1987.
- MICHAUD-QUANTIN P. – LEMOINE M. *Pour le dossier des "Philosophantes"*, «Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 35 (1968), 17-22.
- MONDIN Giambattista, *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso D'Aquino*, Edizioni Studio domenicano, 1991.
- NARDI Bruno, *Soggetto e oggetto del conoscere nella filosofia antica e medievale*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1952.
- NISSING Hans-Gregor, *Sprache als Akt bei Thomas von Aquin*, Brill, Leiden-Boston 2006.
- Nuovo dizionario patristico di antichità cristiane*, diretto da Angelo di Berardino, Marietti, Genova-Milano 2008.
- O'CALLAGHAN John, *The problem of language and mental representation in Aristotle and St. Thomas*, «The Review of Metaphysics», 50 (1997), 499-544.
- Id., *Verbum Mentis: Philosophical or Theological Doctrine in Aquinas*, «American Philosophical Quarterly», 74 (2000), 103-119.
- Id., *More Words on the Verbum: A Response to James Doig*, «American Philosophical Quarterly», 77 (2003), 257-268.
- OLIVA Adriano, *Le débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de Sacra Doctrina: avec l'édition du prologue de son Commentaires de Sentences*, Vrin, Paris 2006.
- OTTAVIANO Carmelo, *Guglielmo di Auxerre (m.1231). La vita, le opere, il pensiero*,

- Universale, Roma 1930 (Biblioteca di Filosofia e Scienze n. 12).
- PAISSAC Hyacinthe, *Théologie du Verbe, Saint Augustin et Saint Thomas*, Les éditions du Cerf, Paris 1951.
- PANACCIO Claude, *Le discours intérieur, de Platon à Guillaume d'Ockham*, Édition du Seuil, Paris 1999.
- PARTEE Carter, *Peter John Olivi: historical and doctrinal study*, «Franciscan Studies», 20 (1960), 215-260.
- PASNAU Robert, *Aquinas on thought's linguistic nature*, «The Monist», 80 (1997), 558-575.
- Id., *Theories of cognition in the later Middle Ages*, Cambridge University Press, 1997.
- Thomas Aquinas on human nature. A philosophical study on Summa Theologiae*, Cambridge University Press 2001.
- PELSTER Franz, *Thomas von Sutton O. Pr. Ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre*, «Zeitschrift für katholische Theologie», 46 (1922), 212-253.
- PERLER Dominik, (ed. by), *Ancient and Medieval Theory of Intentionality*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2001, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 76).
- Id., *Essentialism and Direct Realism: Some Late Medieval Perspectives*, «Topoi», 19 (2000), 111-122.
- Id., *Peter Auriol vs Hervaeus Natalis on Intentionality. A Text Edition with introductory Remarks*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 61 (1994), 227-262.
- Id., *Théories de l'intentionnalité au moyen âge*, Vrin, Paris 2003.
- Id., *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main 2002.
- PERILLO Graziano, *La recezione dell'esegesi eriugeniana al IV Vangelo nella Lectura super Ioannis s. Evangelium di Tommaso d'Aquino*, «Studi Medievali», 46 (2005), 811-846.
- PICCARI Paolo, *La opinio de difficultatibus contra doctrinam fratris Thomae di Erveo di Nedellec*, «Memorie domenicane» 26 (1995), 5-193.
- PINI Giorgio, *Species, Concept and Thing: Theories of Signification in the Second Half*

- of the Thirteenth Century*, «Medieval Philosophy and Theology», 8 (1999), 21-52.
- PIRON Sylvain, *The Formation of Olivi's Intellectual Project. "Petrus Ioannis Olivi and the Philosophers" Thirty Years Later*, «Oliviana» [in linea], 1 (2003), messo in linea il 31 dicembre 2003, consultato il 24 aprile 2010. URL: <http://oliviana.revues.org/index8.html>.
- POMPEI Alfonso, *La dottrina trinitaria di Sant'Alberto Magno O.P: esposizione organica del Commento alle Sentenze in rapporto al movimento teologico scolastico*, Tipografia della provincia patavina di S. Antonio dei frati minori conventuali, Padova 1953.
- PREZIOSO Faustino, *L'attività del soggetto pensante nella gnoseologia di Matteo d'Aquasparta e di Ruggero Marston* in «Antonianum», 25 (1950), 262-282.
- PUTALLAZ Francois-Xavier, *Figure francescane alla fine del XIII secolo*, Jaca book, Milano 1994.
- Id., *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIIIe siècle*, Edition du Cerf, Paris 1995.
- Id., *La connaissance de soi au XIIIe siècle. De Matthieu d'Aquasparta a Thierry de Freiberg*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1991.
- Id., *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1991.
- RABEAU Gaston, *Species. Verbum, l'activité intellectuelle élémentaire selon S.Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1938.
- REICHMANN James B., *Language and the Interpretation of Being in Gadamer*, «The New Scholasticism», pp. 225-234.
- ROENSCH Frederik J., *Early Thomistic School*, The priory press, Dubuque (Iowa) 1964.
- RORTY Richard, *The Linguistic Turn. Recent Essays in philosophical Method*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1967.
- ROSMINI Antonio, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, Città Nuova Editrice 2004.
- ROSSI Antonio, *Opuscoli filosofici scelti*, Le Monnier, Firenze 1864.
- SCHÖNBERGER Rolf, *La scolastica medievale*, Vita e Pensiero, Milano 1997.
- SCIUTO Italo, *La ragione della fede: il Monologion e il programma filosofico di Anselmo d'Aosta*, Marietti, Genova 1991, (Ricerche studi e strumenti, 16).

- SCHMAUS Micheal, *Der liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus*, in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters* 29, Münster 1930.
- SMITH Timothy L., *Thomas Aquinas' Trinitarian Theology. A Study in Theological method*, The Catholic University Press, Washington D. C 2003.
- SPRUIT Leen, *Species intelligibilis. From Perception to Knowledge*, vol. I, Classical Roots and Medieval Discussion, Brill, Leiden 1994.
- STELLA Prospero, *Teologi e Teologia nelle «reprobationes» di Bernardo d'Auvergne ai Quodlibeti di Goffredo di Fontaines*, Società Editrice Internazionale, Torino 1957.
- SWEENEY Eileen C, *Logic, Theology, and Poetry in Boethius, Abelard, and Alan of Lille. Words in the Absence of Things*. Palgrave Macmillian 2006.
- TORRELL Jean-Pierre, *Initiation à Thomas d'Aquin, sa personne et son oeuvre*, Édition du Cerf, Paris 2002.
- Id., *Tommaso d'Aquino, l'uomo e il teologo*, Piemme teologica, Casale Monferrato 1994.
- Id., *La Summa di San Tommaso*, Jaca book, Milano 1998.
- TROTTMANN Christian, *Verbe mental et noétique thomiste dans le De verbo d'Hervé de Nédellec*, «Revue Thomiste» 97 (1997), 47-62.
- VAN NIEUWENHOVE Rik and WAWRYKOW Joseph P., *The theology of Thomas Aquinas*, University of Notre Dame, Indiana 2005.
- VON GUNTEN A. F., *In principio erat Verbum. Une évolution de Thomas d'Aquin in théologie trinitaire*, in C.-J. Pinto Pinto de Oliveira (ed.), *Ordo sapientiae et amoris. Image et message de saint Thomas d'Aquin à travers le récents études historique, herméneutiques et doctrinale (Hommages au Professeur J. P. Torrell)*, Éditions Universitaires, Fribourg (Suisse) 1993, 119-141.
- WACHTERHAUSER Brice, *Getting it right: Relativism, Realism and Truth*, in *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press 2002.
- WEIJERS Olga, *Terminologies des Universités au XIII siècle*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1987.
- WEISHEIPL James A., *Frère Thomas d'Aquin, sa vie, sa pensée, sa œuvres*, Les éditions du Cerf, Paris *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero e opere*, Jaca Book, Milano 1987.

WENGERT Ruth G., *Three senses of intuitive cognition: a quodlibetal question of Harvey of Nedellec*, «Franciscan Studies», 43 (1983), 408-431.

WIPPEL John F., *The condemnation of 1270 and 1277 at Paris*, «Journal of Medieval and Renaissance Studies», 7 (1977), 169-201.

Id., *The Methaphysical Thought of Godfrey of Fontaines. A Study in Late Thirteenth-Century Philosophy*, The Catholic University of America Press, Washington 1981.