

studi

Un caso di platonismo ed agostinismo medievale. Matteo d'Acquasparta: conoscenza ed esistenza

DANIEL GAMARRA*

Sommario: 1. Cenno storico. 2. Il problema della conoscenza. 2.1. La conoscenza del singolare. 2.2. L'illuminazione. 2.3. Il problema della «natura communis». 3. La conoscenza del non-esistente. 3.1. L'indifferenza dell'essere. 3.2. L'oggetto dell'intelletto.



1. Cenno storico

Matteo d'Acquasparta è un pensatore che raccoglie la lunga tradizione di pensiero agostiniano, presente in numerosi autori francescani già a partire dal XIII secolo. Il suo modo di assumere la tradizione agostiniana non è privo però di originalità giacché i grandi problemi che Matteo studia con accuratezza sono, sotto forme e contesti diversi, i grandi problemi della filosofia del XIII e del XIV secolo: fra i maestri francescani, i rapporti fra la conoscenza e il plesso essenza-esistenza rappresentano un argomento di interesse notevole non soltanto dal punto di vista della ricerca storica, ma anche come problema suscettibile di essere posto in modo teoretico. Benché non possiamo dire che siamo davanti ad un innovatore, tuttavia il fatto di aver proposto con acutezza e chiarezza certi problemi gnoseologici propri del momento storico in cui è vissuto, fa vedere come, da una prospettiva agostiniana, alcune questioni trovano soluzioni — al meno questo è il tentativo di Matteo — che danno materiale di indiscusso interesse per la riflessione.

Certo è, d'altra parte, che la bibliografia su questo autore non è troppo ampia e di solito si può osservare che i diversi studiosi che hanno approfondito il suo pensiero concentrano quasi esclusivamente la loro attenzione su due problemi

* Universidad Austral, Mariano Acosta s/n°, Derqui (1629) Pilar, Buenos Aires, Argentina

intimamente collegati: quello riguardante la questione della conoscenza in generale e, all'interno di questo, quel che concerne il problema della conoscenza del singolare. Esistono tuttavia alcune opere di carattere più generale sul suo pensiero e la sua opera, benché in molti casi non vadano oltre una presentazione abbastanza schematica e in chiave soprattutto storiografica¹. Comunque, un fatto evidente nella sua filosofia è che, nonostante la poca attenzione che in generale hanno prestato la critica e i diversi studi sul medioevo, Matteo pone il problema della conoscenza in un modo che implica anche una tematica metafisica, cioè attraverso la considerazione dell'esistenza e della non-esistenza come positività logica; così l'orizzonte intellettuale di Matteo si apre a dei problemi di portata notevolmente maggiore di quanto abitualmente viene in lui sottoposto all'attenzione dei diversi studiosi.

Come dicevamo, il suo pensiero ha una chiara ispirazione agostiniana, come quello dei maestri francescani precedenti e contemporanei: Alessandro di Hales, Tommaso di York, Bonaventura, Vital di Furno, Pietro Olivi, Ruggero Marston, Riccardo di Mediavilla ed altri². Inoltre in Matteo si vede anche una chiara assimilazione della filosofia di Avicenna³, similmente a quanto accade con Enrico di Gand e Duns Scoto. Con queste due filosofie, cioè con quella di Agostino e con quella di Avicenna, realizza un'amalgama di tendenza prevalentemente platonizzante, anche se non mancano alcuni elementi aristotelici ricevuti attraverso gli autori che alcuni decenni prima avevano sviluppato le grandi tesi di Aristotele, come p.e. Tommaso d'Aquino. In verità, è questo un appassionante momento della storia del pensiero in cui trovano posto tanto i grandi autori dell'antichità quanto le grandi sintesi che fioriscono con la maturazione della tradizione. Matteo, senza essere tuttavia uno di quei giganti della filosofia, ha una fine sensibilità speculativa che gli permette di cogliere i grandi temi e le grandi preoccupazioni epocali nella luce di una complessa ed armoniosa tradizione filosofica.

Nel 1285, Giovanni Peckam scriveva a Roberto di Grossatesta che, in quel tempo, c'erano a Parigi due correnti di pensiero che destavano notevoli polemiche fra quei *magistri* che s'ispiravano alla filosofia di Tommaso d'Aquino e quelli che s'ispiravano soprattutto alla dottrina di San Bonaventura; fra loro, a

¹ Cfr. G. BONAFEDE, *Matteo d'Acquasparta*, A.Vento, Trapani 1968; ID., *Storia della Filosofia Medioevale*, Pantea, Palermo 1945; ID., *Il pensiero francescano nel secolo XIII*, Mori e Figli, Palermo 1952; C. PIANA, *Matteo d'Acquasparta*, in *Enciclopedia Cattolica*, t. VIII, Roma 1952, pp. 488 ss.; E. LONGPRÉ, *Matthieu d'Aquasparta*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. X, col. 375-389; V. DOUCET, *Introductio critica de magisterio et scriptis Matthaei ab Aquasparta*, in *Quaestiones disputatae de gratia*, Ad Claras Aquas, Florentiae 1935; E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, vol. I, Einaudi, Torino 1978. Pagine di grande interesse ed essenziali sono quelle di É. GILSON, *Lo spirito della filosofia medioevale*, Morcelliana, Brescia 1988, pp. 293-300. Fatta eccezione del Gilson, la bibliografia è tendenzialmente generica.

² Cfr. C. BÉRUBÉ, *Henri de Gand et Matthieu d'Aquasparta, interprètes de Saint Bonaventure*, «Naturaleza y Gracia», 21 (1974), pp. 131-172.

³ Cfr. A. MAURER, *Being and Knowing*, PIMS, Toronto 1990, p. 377.

detta di Peckam, «in omnibus dubitabilibus sibi pene penitus hodie adversari exceptis fidei fundamentis»⁴: discutevano infatti di tutto ciò che consideravano materia adatta alla polemica, mentre l'unico punto di accordo che trovavano era quello della fede. Non è senz'altro una inesattezza storica pensare che Matteo non soltanto conosceva queste polemiche ma addirittura era inserito in questo vivace ambiente intellettuale⁵, non in un modo qualsiasi ma con una idea precisa riguardante i grandi problemi filosofici. Come ha anche ben segnalato L. Mauro, «nell'ambito del neo-agostinismo egli sembra peraltro essersi assunto il preciso compito di riproporre in modo puntuale ed organico i capisaldi della visione cristiana del mondo, dopo le aspre controversie che ne avevano profondamente scosso i consolidati quadri culturali»⁶.

Le sue opere⁷, peraltro numerose, mostrano con chiarezza che Matteo conosceva con profondità i problemi centrali del dibattito parigino dell'ultimo periodo del XIII secolo; infatti di fronte ad essi dimostra un'intenzione altrettanto chiara di rispondere anche nei particolari a quelle discussioni che interessavano le sue preoccupazioni filosofiche e teologiche. Il noto studioso F. Ehrle non esita ad affermare che «in Matteo si manifestano a gran luce una conoscenza ed una penetrazione non comune degli scritti di Sant'Agostino»⁸, fatto che gli permette di trovare risposte adatte, cioè non generiche, in diretta connessione e ispirazione col pensiero appunto del vescovo d'Ippona.

Nato intorno al 1240, originario di Acquasparta, in Umbria, abita a Roma dal 1279 fino alla morte, avvenuta nel 1302. Viene eletto generale dell'ordine francescano nel 1287, carica che occupa per circa due anni, cioè fino alla sua nomina di cardinale nel 1288. Dal suo arrivo a Roma inizia a svolgere la mansione di lettore della curia. Le sue *quaestiones disputatae* sono numerose, nonché i suoi commenti alla Sacra Scrittura, oltre ad un *Commentarium super sententias*, opere che corrispondono anche al suo soggiorno romano. Dopo essere stato nominato cardinale, ebbe un importante ruolo nella soluzione di alcuni problemi sorti fra

⁴ *Registrum epistolarium J. Peckam*, ed. C.T. Martin, London 1885, t. III, p. 896.

⁵ MATTEO D'ACQUASPARTA, *Il cosmo e la legge (Quaestiones disputatae de legibus)*, a cura di L. Mauro (*Introduzione; Nota biografica; Nota bibliografica*), Nardini Editore, Firenze 1990. E scrive L. Mauro nell'*Introduzione*: «Curriculum accademico e produzione esegetica e filosofico-teologica del *magister* francescano si collocano infatti pressoché interamente sullo sfondo di cruciali eventi culturali, che hanno avuto al loro centro l'intervento censorio del 7 marzo 1277 da parte dell'autorità ecclesiastica parigina» (pp. 7-8).

⁶ L. MAURO, *Introduzione*, cit., p. 27.

⁷ Cfr. V. DOUCET, o.c., pp. XXV-CLV.

⁸ F. EHRLE, *L'agostinismo e l'aristotelismo nella scolastica del secolo XIII*, «Xenia Thomistica» (1925), pp. 63-75 (68). Una citazione sostanzialmente simile, ma tratta dal Longpré, compare in E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, cit., vol. I, p. 118. Cfr. O.M. BELMOND, *À l'école de S. Agustin*, «Études Franciscaines», 32 (1921), pp. 7-26 e 145-173; E. BETTONI, *Matteo d'Acquasparta e il suo posto nella scolastica post-tomistica*, in *Atti del IV Convegno di Studi Umbri* (Gubbio, 22-26 maggio 1966), Facoltà di Lettere di Perugia, Perugia 1967, pp. 231-248.

guelfi e ghibellini; e per incarico diretto di papa Bonifacio VIII lavorò alla ricomposizione delle relazioni fra la Sede Apostolica e Filippo, re di Francia⁹.

Nonostante la sua attività pubblica, Matteo trovò anche il modo per continuare le sue *disputationes* durante il periodo romano. Dopo la morte, tuttavia, le sue opere e la sua figura persero di importanza o, per lo meno, destarono poca attenzione e solo di rado si trovano autori a lui poco posteriori che facciano uso dei suoi scritti. Per quanto riguarda il tema che abbiamo intenzione di studiare, Matteo rappresenta un momento caratteristico del pensiero scolastico-agostiniano, e questa personalità poco nota nella storia della filosofia del XIII secolo ci offre materiale certamente interessante per una riflessione teoretica sia sulla natura della conoscenza dal punto di vista che oggi potremmo chiamare della teoria del contenuto, sia sui nessi tra oggettività ed esistenza.

2. Il problema della conoscenza

Per quanto presente in diversi testi, al problema della conoscenza Matteo dedica un'intera *disputatio*¹⁰, nella quale sono affrontati i grandi problemi che nella filosofia scolastica occupano tradizionalmente un posto di rilievo nella trattazione di questo argomento. Il suo punto di vista è, in un certo senso, un punto di vista duplice: adopera prospettive e soluzioni proprie tanto dell'aristotelismo quanto del pensiero agostiniano. Si potrebbe anche descrivere tale simbiosi come esigenza di sintesi tra, da un lato, l'attività dell'intelletto che può arrivare con la propria operazione e per se stesso alla conoscenza della realtà, e, dall'altro, il tema dell'illuminazione come causa della presenza delle idee nell'intelligenza stessa¹¹. Matteo cerca una via intermedia: la sua è una posizione eclettica e misurata che mantiene un certo equilibrio, anche se problematico, fra l'aristotelismo classico e la teoria della conoscenza d'ispirazione agostiniana. Ciò nonostante, la sua preferenza per soluzioni agostiniane si manifesta in maniera assai chiara a livello di tesi fondamentali e convinzioni profonde, sebbene talvolta il modo di argomentare lasci pensare piuttosto a un metodo più aristotelico-scolastico.

La tesi della passività dell'intelletto — in quanto riceve la *species intelligibilis* — e allo stesso tempo quella della sua attività — in quanto produce un'operazione diversa dalla pura ricezione della *species* e per la quale si definisce in

⁹ Cfr. una breve ma precisa biografia in L. MAURO, *Nota biografica*, cit., pp. 33-43.

¹⁰ MATTEO DE AQUASPARTA, *Quaestiones disputatae de fide et cognitione*, Ad Claras Aquas, Florentiae 1957. Da qui in poi le citazioni verranno fatte: *QQC*, numero di *quaestio*, numero di pagina e numero di riga.

¹¹ Cfr. C. BÉRUBÉ, *De l'homme à Dieu selon Duns Scot, Henri de Gand et Olivi*, Edizioni Collegio S. Lorenzo, Roma 1983, pp. 231 ss., dove segnala come Matteo si trova in una situazione di una certa perplessità davanti a soluzioni diverse dello stesso problema dell'illuminazione.

senso stretto il conoscere come tale —, manifesta questa tensione fra elementi trovati in filosofie che certamente hanno in comune un sottofondo antropologico di notevole spessore, ma che differiscono nel modo di descrivere il manifestarsi dell'attività animica.

La forma della cosa, afferma Matteo, è in se stessa insufficiente a spiegare la conoscenza, giacché ha una certa incapacità di illuminare, di irrompere per se stessa nell'ambito intellettuale per muovere l'intelletto oppure per manifestarsi in esso. Allo stesso tempo Dio ha dato all'intelligenza una certa luce attraverso la quale si realizza la conoscenza. Neanche questa luce è però sufficiente se non interviene un'illuminazione (che non è né la forma che appartiene alla cosa né è azione del solo intelletto) da parte di Dio. C'è infatti una doppia provenienza della luce, cioè da parte della cosa e da parte dell'intelletto, ma sia l'una che l'altra hanno bisogno di un complemento che renda possibile la conoscenza e permetta la manifestazione della cosa come intelligibilità.

Affinché la presenza della luce divina possa trovare una presenza giustificata nell'atto umano di conoscere, Matteo fa appello essenzialmente a tre motivi. In primo luogo, poiché il soggetto è stato creato ad immagine di Dio, Matteo afferma che esiste una certa connaturalità fra la facoltà intellettuale e la luce che essa riceve. Questo aspetto va però strettamente collegato col secondo dei motivi considerati: da parte dell'oggetto stesso c'è anche una certa necessità dell'illuminazione divina. Infatti, sia l'intelletto che la cosa sono imperfetti e non hanno in sé la capacità di pervenire alla piena luce, benché si tratti, in un caso e nell'altro, di una capacità e di una luce diversa¹². In entrambi i casi (cioè riguardo all'intelletto e riguardo all'oggetto), tuttavia appare in maniera essenzialmente evidente la finitezza che limita sia la soggettività sia l'oggetto in quanto creato. Ma proprio perché l'uomo è stato creato da Dio a sua immagine, il suo essere si trova aperto alla possibilità di ricevere la luce da Dio stesso, che con l'illuminazione adatta l'intelligenza creata a conoscere ciò che le si presenta nell'oscurità della propria finitezza, ma a sua volta illuminata. Il terzo motivo, infine, che propone Matteo è che la vera conoscenza diventa tale nel giudizio, o nel giudicare la somiglianza tra la cosa conosciuta e l'idea o modello esemplare che Dio ne ha. Così, l'intelligenza può anche arrivare a valutare la gradazione dell'essere della cosa attraverso tale giudizio comparativo, nella misura in cui l'intelletto può stabilire la vicinanza o la lontananza della cosa, in quanto alla sua perfezione, con la verità eterna.

Appare così con maggiore chiarezza nella filosofia di Matteo non soltanto la possibilità ma soprattutto la necessità dell'illuminazione, giacché la luce per vedere l'esemplare eterno della cosa conosciuta proviene da Dio, che a propria

¹²Si potrebbe anche dire che la luce dovuta, per quanto riguarda l'intelletto, è quella di portare all'intelligibilità compiuta l'essenza della cosa, mentre la luce dovuta per quanto riguarda la cosa stessa è in coincidenza con la sua perfezione ontologica e, con ciò, sarà più o meno intelligibile a seconda della sua perfezione entitativa.

volta perfeziona la luce intellettuale e la medesima intelligibilità dell'oggetto. Tale luce è, da un lato, pura luce, dall'altro è però un certo contenuto oggettivo, perché la verità eterna non è soltanto capacità di vedere, ma anche qualcosa che si vede nell'illuminazione, oppure nella sua propria luce¹³.

In questa maniera è possibile indicare in quale direzione Matteo tenta di integrare la dottrina aristotelica della forma con quella agostiniana dell'illuminazione. È infatti necessaria l'esperienza della realtà extramentale, e accanto ad essa la capacità naturale della ragione, affinché la conoscenza si verifichi. La congiunzione di entrambe ha però il suo punto conclusivo nella conoscenza delle verità eterne¹⁴. In ogni caso, rimane chiaro il fatto che conoscere è un atto del conoscente, poiché la luce di Dio non sostituisce né l'intelletto né l'oggetto. Si tratta piuttosto della necessità di una luce che interviene nell'atto conoscitivo affinché l'uomo che conosce possa andare oltre la contingenza e possa contemplare l'intera realtà come ordine divino.

D'altro canto, c'è a questo punto una flessione non priva di interesse nella gnoseologia di Matteo, che merita almeno di essere sottolineata. Infatti, simile maniera di conoscere rende notevolmente problematico il riconoscimento dell'individualità stessa dell'oggetto in quanto tale, sia perché l'intelligenza coglie la cosa sotto la sua forma intelligibile — ed in questo modo conosce quello che di universale e necessario c'è nell'oggetto —, sia perché l'illuminazione fornisce al soggetto un certo contenuto che anch'esso è a sua volta universale ed eterno. Le *aeternae veritates* non ammettono certamente una singolarizzazione gnoseologica, se direttamente attinte. Qual è quindi la situazione gnoseologica del singolare? Quale esperienza se ne potrebbe avere? Prima però di passare all'analisi dei testi di Matteo riguardanti i problemi fin qui riassunti, sembra opportuno considerarne alcuni aspetti teoretici che ne costituiscono in certo senso il presupposto.

a) Da una parte, la conoscenza diretta del singolare¹⁵, sia nel pensiero di Matteo

¹³ Siamo parzialmente d'accordo con C. BÉRUBÉ, *De l'homme à Dieu selon Duns Scot, Henri de Gand et Olivi*, cit., p. 55, quando afferma che «Matthieu insiste, après Eustache d'Arras et Henri de Gand, sur l'atteinte des raisons éternelles seulement comme *ratio cognoscendi* et non comme *ratio objecti*. La lumière éternelle est un pur *objectum motivum*, jamais un *objectum* proprement dit. Elle fait tout voir, mais sans faire voir elle-même. [...] Il n'est donc pas question, pour Matthieu, de la priorité de la connaissance de Dieu sur celle du créé, puisque Dieu n'est en aucune façon objet de connaissance, mais seulement principe»; anche se ci sembra troppo tassativa la sua affermazione giacché il modello divino è conosciuto quando la conoscenza è essenziale; il fatto che forse non sia immediatamente conosciuto spiega appunto la necessità della realtà della cosa affinché sia conosciuta, e si possa anche dire che si conosce veramente la realtà e non soltanto Dio. Comunque il punto resta fondamentalmente ambiguo in Matteo.

¹⁴ Cfr. G. BONAFEDE, *Storia della Filosofia Medioevale*, cit., p. 217.

¹⁵ Lo studio di questa tesi in Matteo sarà svolto nelle prossime pagine; per il momento intendendo soltanto indicare il problema attraverso l'esplicitazione di alcuni presupposti, precisando così anche una chiave ermeneutica.

che più in generale, presenta due aspetti che devono essere studiati insieme e sollevano a loro volta una domanda che va al di là della gnoseologia stessa e arriva fino alla metafisica. Il primo aspetto potrebbe essere definito come la determinazione del concetto di esistenza intenzionale, mentre il secondo riguarderebbe soprattutto l'aspetto contenutistico della presenza intenzionale in quanto tale; vale a dire che se entrambi gli aspetti, cioè esistenza e contenuto, appartenessero alla stessa unità dell'atto intenzionale, il singolo reale potrebbe essere sostituito in maniera completa attraverso una forma di presenza, sufficiente in ordine alla sua comprensione. E questa, come vedremo, sembra essere la tesi di Matteo.

b) Il secondo aspetto, si potrebbe formulare nel seguente modo: l'intenzione, ossia la presenza oggettiva in quanto tale, avrebbe un valore conclusivo in rapporto all'intuizione stessa, in quanto la presenza intenzionale non rappresenterebbe un'essenza universale, benché l'intenzione abbia un carattere oggettivo. La capacità di conoscere il singolo in maniera spirituale e diretta implicherebbe, in questo senso, una non-universalizzazione dell'essenza singolare, anche se l'essenza sarebbe in qualche modo universale in quanto essenza (e ciò per non affermare un nominalismo che senza questo presupposto sarebbe assolutamente inevitabile). In altri termini, se la conoscenza del singolare non fosse allo stesso tempo conoscenza essenziale, il problema della conoscenza intellettuale diretta del singolare semplicemente non avrebbe senso. Ciò che invece vuol dire Matteo, e in generale altri autori sostenitori di questa tesi, è appunto il contrario, cioè che la conoscenza diretta del singolare è conoscenza essenziale, ma con la differenza, rispetto alla conoscenza generica ed astrattiva, che l'essenza viene conosciuta nella singolarità entitativa e come singolarità costituita.

A partire da queste considerazioni appare con una certa nitidezza la questione della non distinzione tra la cosa e l'oggetto. Ne risulta che la sostituzione dell'ente con la forma intuita sarebbe una trasformazione dell'ente in pura presenza, dalla quale scaturirebbe una possibilità fenomenologica esauriente per quanto riguarda il contenuto dell'oggetto presente. Questa è infatti una possibilità teoretica derivata dalla tesi della conoscenza diretta del singolare e che bisognerà in qualche modo percorrere per mostrare la sua praticabilità, oppure per spiegare almeno le condizioni di possibilità della tesi stessa. Comunque, bisogna dire che tale possibile confusione ha una certa limitazione nella filosofia del Nostro, dal momento in cui le *aeternae veritates* non possono essere considerate come pura oggettività. Esse sono il modello della creazione e con ciò si preclude la possibilità di una considerazione immanentistica della realtà nel suo insieme. Perciò, anche se in sede storica questo problema rimane così configurato, in sede teoretica il problema spinge alla considerazione metafisica del fondamento dell'ente, dell'origine e della finalità come problemi posti a loro volta quali diversi aspetti suscitati dall'atto creativo¹⁶.

¹⁶Si potrebbe prescindere filosoficamente da un atto originario primo? Così formulata, la domanda è radicale e mostra che la radicalità è oggetto necessario della domanda filosofica.

2.1. La conoscenza del singolare

Matteo dedica la *quaestio* IV delle *Quaestiones de cognitione* a risolvere il problema della conoscenza del singolare, con la consapevolezza di chi sa di essere di fronte a un problema difficile e secolare; in lui, infatti, si trovano risposte e tentativi di soluzione che vanno da Aristotele ad Agostino, e da questo ad Avicenna e agli autori del XIII secolo, suoi contemporanei. Un punto importante della teoria di Matteo riguardante la conoscenza del singolare consiste nella sua distinzione fra il fatto ed il modo dell'intellezione¹⁷, distinzione che a sua volta implica un'acuta penetrazione delle istanze psicologiche del problema.

Nel considerare gli aspetti più tecnici dell'argomentazione, Matteo si riferisce, alla stregua di una conferma, a tre motivi che dovrebbero rafforzare in modo estrinseco ma al contempo decisivo le ragioni di ordine psicologico attraverso le quali intende provare la sua tesi. Nelle *Quaestiones de cognitione*, afferma che la conoscenza diretta del singolare risulta necessaria anche in quanto «convincit veritas fidei, auctoritas divini praecepti et violentia argumenti»¹⁸. Accanto alle ragioni gnoseologiche, questi motivi potrebbero sembrare in effetti troppo estrinseci e fuori dall'argomentazione in quanto tale. Valutando inoltre la questione soltanto da un punto di vista dialettico-argomentativo, si potrebbe anche dire che l'osservazione di Matteo non ha peso oppure interesse filosofico. In realtà, si tratta della cornice entro la quale l'argomentazione viene svolta, e con ciò Matteo vuol segnalare, anche se indirettamente, che il fondamento della conoscenza si trova vincolato alla questione del fondamento del mondo e dell'uomo in quanto tale, e cioè che la conoscenza del singolare è qualcosa di più che un avvicinamento empirico del soggetto al mondo e che proprio nell'atto di conoscerlo si rivelerà qualcosa di eterno che appartiene alla singolarità, la quale ne è rivelatrice.

Come primo passo, Matteo nega esplicitamente, e in polemica con Tommaso d'Aquino¹⁹, che la conoscenza del singolare si produca attraverso la *reflexio ad phantasmata*; sostiene invece la tesi della sua conoscenza diretta: «bisogna dire, senza dubbio, che il nostro intelletto conosce o coglie il singolare»²⁰; egli critica quanti affermano che, poiché l'oggetto dell'intelletto è l'universale, tale intelletto

¹⁷Cfr. C. BÉRUBÉ, *La connaissance de l'individuel au Moyen Age*, cit., p. 94. Bérubé discute la questione della conoscenza del singolare in un contesto storico più ampio, e segnala nello stesso luogo che con Matteo «la question de l'intellection directe du singulier fait un grand pas, car, sans se dégager du plan théologique [...] elle accède véritablement au plan philosophique et s'appuie sur une psychologie consistante de la connaissance».

¹⁸*QQC*, IV, 279, 16.

¹⁹Quasi sicuramente Matteo si riferisce a TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, q. 2; cfr. C. BÉRUBÉ, *La connaissance de l'individuel au Moyen Age*, cit., p. 95; anche, H.M. BEHA, «Franciscan Studies», 20 (1960), pp. 161-204; 21 (1961), pp. 1-79; pp. 383-465.

²⁰*QQC*, IV, 279, 16: «Dicendum est quod intellectus noster cognoscit sive intelligit singularia».

non può conoscere per sé il singolare²¹. In altri termini, Matteo non vedrebbe in questa tesi una limitazione della facoltà intellettuale, ma soprattutto due momenti diversi — ma allo stesso tempo integrati — di conoscenza. Di fronte però alla tesi della sola conoscenza dell'universale da parte dell'intelletto, il Nostro definisce la propria con chiarezza e precisione: «L'intelletto conosce veramente i singoli attraverso *species* singoli e conosce gli universali attraverso *species* universali», in quanto ottiene «in primo luogo la *species* singola e a partire da questa produce il concetto universale; e tutto questo, prima di conoscere l'universale stesso»²². Matteo esprime questa opinione in diversi luoghi dell'opera che abbiamo di fronte, mentre testi più estesi precisano, a loro volta, aspetti diversi che completano la tesi principale. I seguenti rappresentano tre passi consecutivi che il Nostro dà al fine di esprimere il suo pensiero sul particolare:

1. «Affermo quindi che i singoli sono presenti nell'intelletto non per sé ma attraverso le loro *species*»²³.

2. «Il singolare è conosciuto attraverso la *species* che è nell'intelletto, la quale rimane in un certo senso nella sua natura materiale, e in un certo senso diventa immateriale. È materiale in quanto rappresenta e conduce alla conoscenza dell'«aggregato» di materia e forma; ed è invece immateriale perché astrae dalla cosa esteriore e perché non ha l'essere nella materia»²⁴.

3. D'altra parte, Matteo stabilisce un punto di unione fra l'ente singolo e la *species* oppure la presenza mentale della cosa in quanto materiale in una certa essenza individuale; si tratta di una corrispondenza a livello intenzionale ed ontologico allo stesso tempo: «dico quindi che, benché l'essenza sia la stessa forma specifica — la stessa, affermo, nella specie [intenzionale] —, tuttavia una è la forma individuale ed altra, secondo Riccardo di S. Vittore, quella della sostanzialità; non esiste perciò inconveniente che un'altra sia l'essenza singola. Donde l'essenza generale di uomo è l'umanità, l'essenza di Daniele la «danielità», come dice Riccardo, nel II libro [*De Trinitate*], cap. 12»²⁵.

²¹ *QQC*, IV, 282, 16: «Quidam enim dicunt quod, quia obiectum intellectus est quod quid est et universale, intellectum numquam per se singulare cognoscit, immo abstrahit speciem intelligibilem ab omnibus principibus individuantibus».

²² *QQC*, IV, 285, 5: «Propterea dicendum, sine praeiudicio, quod revera intellectus cognoscit et intelligit singularia per se et proprie, non per accidens, ita quod singularia cognoscit per species singulares, universalia per species universales; nec species universalis sufficit ad cognoscendum singularia. [...] Prius igitur defertur species singularis ad intellectum et ex illa colligit intentionem universalem, quam ipsum universale intelligat».

²³ *QQC*, IV, 287, 17: «Dico enim quod singularia sunt in intellectu non per se, sed per suas species».

²⁴ *QQC*, IV, 287, 28: «Singularia intelligitur per speciem quae est apud intellectum, quae quidem quodam modo manet materialis, quodam modo fit immaterialis. Materialis quidem manet, quia repraesentat et ducit in cognitionem totius aggregati ex materia et forma; fit autem immaterialis, quia abstrahitur a re extra nec habet esse in materia».

²⁵ *QQC*, IV, 288, 10: «Dico quod, quamvis eadem sit quidditas, sicut eadem forma specifica — eadem dico in specie — alia tamen et alia est forma individualis, et, secundum

Non sembra ancora opportuno dedurre conclusioni specifiche che riguardano direttamente il nostro tema, perché è ancora necessario fare un successivo passo che permetta di avere una veduta d'insieme più chiara soprattutto per quanto riguarda i rapporti fra essenza e oggettività. Questi punti che appaiono nella teoria della conoscenza di Matteo, in particolare nelle sue tesi sulla conoscenza del singolare, saranno più volte ripetuti lungo il quattordicesimo secolo e poi nella più tardiva scolastica, soprattutto in quel suo momento di rinascita lungo i secoli XVI e XVII. Da qui anche l'interesse che presenta questo autore in materia gnoseologica strettamente legata a un problema metafisico radicale com'è quello costituito dall'essenza finita²⁶. La tesi della conoscenza del singolare implica in realtà un insieme di tesi riguardante l'illuminazione, la costituzione dell'oggettività e la conoscenza come attività soggettiva. Riassumendo, ci troviamo davanti a una chiave di pensiero portatrice di una interiore tensione, e cioè quella che appare nella considerazione dell'universale *in re* che potrebbe essere considerata come una costante metafisica e gnoseologica della filosofia occidentale.

2.2. L'illuminazione

Allo scopo di precisare meglio il ruolo dell'illuminazione nella teoria della conoscenza di Matteo di Acquasparta, oltre agli accenni fatti in pagine precedenti, possono essere considerati altri aspetti essenziali che nel suo insieme definiscono la questione in maniera assai chiara. In questo modo, sarà anche possibile mettere in luce i fondamenti metafisici che contribuiranno alla definizione dell'*esse obiectivum*; allo stesso tempo questa maniera di procedere permetterà di vedere il senso che ha nel pensiero di Matteo il problema della conoscenza del non-esistente. Quest'ultimo aspetto non sempre è stato considerato in maniera particolareggiata, pur tuttavia resta decisivo nella sua teoria della conoscenza.

Avevamo già considerato che secondo Matteo d'Acquasparta sono tre gli elementi necessari che intervengono nella realizzazione della conoscenza: una certa attività soggettiva, l'oggetto stesso e l'illuminazione divina che, nel loro insieme, conformano un'unità attivo-conoscitiva. C'è da dire che per il Nostro esiste una forma tipica nella quale si manifesta in maniera propria questa unità di azione, anche se con una chiara accentuazione dell'illuminazione appunto, ed è quella

Richardum de S. Victore, *alia substantialitas; et pro tanto non est inconueniens quod alia quidditas singularis. Unde quidditas generalis hominis est humanitas, quidditas Danielis est danielitas, ut dicit Richardus, II libro, cap. 12*».

²⁶Sul problema della conoscenza del singolare secondo Matteo d'Acquasparta, cfr. H.D. SIMONIN, *La connaissance humaine des singuliers matériels d'après les Maîtres Franciscaines de la fin du XIIIe siècle*, «Melanges Mandonnet», t. II, pp. 289-303, Vrin, Paris 1930; S. DAY, *Intuitive cognition. A key to the significance of latter Scholastics*, St. Bonaventure Institute, New York 1947; G. PAYNE, *Cognitive Intuition of Singulars Revised*, «Franciscan Studies», 41 (1981), pp. 346-384.

della conoscenza degli esseri immateriali come, p.e., l'anima. Il motivo di questa forma pura di attività intellettuale è dovuta al fatto che la conoscenza sensibile non ha a che fare con essa. Con ciò Matteo intende rendere più chiara la questione della presenza oggettiva nell'anima senza intervento dei sensi, il che costituisce infatti un'affermazione *in obliquo* della causalità oggettiva dell'illuminazione.

Nella conoscenza dell'anima non intervengono infatti i sensi; allo stesso modo in cui nella conoscenza di alcuni principi, la cui verità è indubitabile, non si vede quale possa essere la loro indole empirica che origina, dal punto di vista oggettivo, la loro conoscenza, come è il caso del principio «il tutto è maggior che la parte». L'evidenza di questa proposizione non richiama, al dire di Matteo, nessuna conoscenza sensibile. Così, per conoscere queste realtà immateriali, l'intelligenza riceve una particolare illuminazione in maniera tale da poterle conoscere non solo in se stesse, ma anche attraverso le *rationes aeternae*. Questo infatti accade — e aggiunge Matteo che c'è una certa esperienza di questo fatto — nella misura in cui possa esserci un *non esse in rebus* e che, al contrario, si costituisca un *esse in intellectu*, cioè il *non ens* (si deve però ancora vedere in che senso) potrebbe tuttavia presentarsi come un certo oggetto di conoscenza attraverso appunto le *rationes aeternae*²⁷.

Benché l'anima si trovi in una situazione di unione col corpo, in quanto forma di esso, e pertanto è il principio attivo di tutte le facoltà compresi i sensi, la conoscenza ha un punto finale e definitivo nel modo più spirituale di possedere l'oggetto. La teoria dell'astrazione risponde infatti in certo modo a questo problema, in quanto l'intelligenza spiritualizza il contenuto oggettivo che ha avuto un'origine sensibile, e fa sì che l'oggetto sia *intellectus actu*. Questo, comunque, ha soprattutto un valore di spiegazione della conoscenza di origine sensibile, ma resta senza risposta adeguata il problema posto prima, cioè quello delle realtà immateriali, giacché la loro conoscenza non potrà essere, per quanto detto, una conoscenza astrattiva in senso rigoroso.

Fra l'aristotelismo e le tesi di origine agostiniana presenti nel pensiero di Matteo, egli trova una via media per spiegare la conoscenza o, meglio ancora, la causa ultima della conoscenza: poiché, da una parte, l'astrazione in senso aristotelico risulta insufficiente²⁸ — e in certo senso non adeguata — e, dall'altra, un platonismo ad oltranza gli sembra un'opinione «omnino erronea. Quamvis videtur enim stabilire viam sapientiae destruit tamen viam scientiae»²⁹. Per queste ragioni afferma il Nostro che «la conoscenza è causata sia da ciò che è inferiore

²⁷Cfr. *QQC*, I, 215, 22. Uno studio molto interessante che mostra il problema del non-esistente ed il suo rapporto con l'onnipotenza divina, è il seguente: A.L. GONZALEZ, *El problema de la intuición de lo no-existente y el escepticismo ockhamista*, «Anuario Filosófico», X/2 (1977), pp. 115-143.

²⁸Cfr. *QQC*, II, 231, 22.

²⁹*QQC*, II, 232, 4.

sia da ciò che è superiore, a partire dalle cose esterne e da quelle ideali»³⁰. Questa sua tesi non significa quindi che in ogni atto di conoscere sono le *cose esterne* e quelle ideali a confluire nell'atto conoscitivo, apportando ognuna la sua *parte*; vuol dire, invece, che se la conoscenza ha avuto un momento esperienziale, questo non è sufficiente affinché l'oggetto sia essenzialmente presente nell'intelletto, ma ha ancora bisogno della *cosa ideale*. Mentre è invece possibile — apre cioè in maniera evidente la possibilità effettiva che possa accadere il contrario — che la *ratio aeterna* sia l'unica a dare qualche contenuto oggettivo all'intelletto *in actu*, come nel caso degli esempi finora considerati, cioè della conoscenza dell'anima oppure di certi principi in se stessi evidenti³¹.

Da qui Matteo può distinguere tre ordini di adeguazione, oppure tre momenti veritativi in quanto s'intende la verità come adeguazione: la verità logica, che è l'adeguazione dell'intelletto con la cosa esterna; la verità ontologica, che è invece adeguazione della cosa con l'intelletto — e qui Matteo introduce una considerazione sul limite oggettivo oppure sull'attività di conformazione dell'oggettività —; ed in terzo luogo, la verità divina che è l'adeguazione della cosa con l'intelletto divino.

In un testo non troppo breve ma chiaro, che ci permettiamo di citare per esteso, Matteo introduce delle precisioni di grande interesse: «la verità, infatti, d'accordo con la sua propria essenza è la ragione della conoscenza e della manifestazione, come dice Ilario, giacché la verità è dichiarativa dell'essere. Questa ragione, in quanto si trova impressa nella creatura, cioè in quanto è la sua propria forma o essenza, non è sufficiente né per manifestarsi e dichiararsi, né per muovere l'intelletto. Perciò Dio concede alla nostra intelligenza una certa luce intellettuale con la quale astraie la *species* delle cose conosciute (*rerum obiectarum*), attraverso le cose sensibili, che purifica e prende le loro essenze, le quali costituiscono in effetti l'oggetto dell'intelletto. Concede Dio anche una luce naturale con la finalità di giudicare e con la quale l'intelligenza discerne le cose buone da quelle cattive, le cose vere da quelle false. Non è però sufficiente neanche questa luce, poiché è deficiente ed opaca a meno che non si ricollegli con la luce eterna, che è ragione perfetta e sufficiente per conoscere, e in questo modo possa

³⁰ *QQC*, II, 232, 14: «Et ideo viam mediam puto sine praeiudicio esse tenendam, dicendo quod nostra cognitio causatur et ab inferiori et a superiori, a rebus exterioribus et a rationibus idealibus». Cfr. F. PREZIOSO, *L'attività del soggetto pensante nella gnoseologia di Matteo d'Acquasparta e di Ruggero Marston*, «Antonianum», 25 (1950), pp. 259-326.

³¹ V. SORGE, *Gnoseologia e teologia nel pensiero di Enrico di Gand*, Loffredo, Napoli 1988, p. 131: «secondo l'interpretazione del Bettoni che pure si è soffermato su tale complessa questione, gli agostiniani che limitano l'efficacia dell'illuminazione alla sola impressione all'anima umana dei primi principi sarebbero identificabili in Guglielmo d'Auvergne, Alessandro di Hales, San Bonaventura e Matteo d'Acquasparta». Forse, per considerare questo problema nel suo insieme, si dovrebbero tenere presente i temi che studieremo in seguito, cioè quelli riguardanti lo statuto gnoseologico e metafisico dell'essenza, dal quale si può concludere che in Matteo difficilmente l'illuminazione si limita ai primi principi.

raggiungere e, in un certo senso, tocchi l'intelletto che arriva a quello che c'è di più alto»³².

Matteo risponde così al problema della conoscenza in quanto sufficienza, oppure come momento non proseguibile di rapporto con l'intelligibilità, poiché la conoscenza vera è stata garantita dalla stessa verità divina, creatrice della verità finita. Rimangono però altre questioni sollevate senza una soluzione soddisfacente e che potrebbe soltanto darsi a partire da una considerazione 'meno metafisica' dell'oggettività, poiché per Matteo le verità eterne costituiscono un certo allargamento dell'oggetto inteso come finitezza fino alla infinitezza di un altro soggetto diverso da quello umano, cioè Dio, e con ciò l'oggetto ha a che vedere col pensiero necessario e creativo.

Ma è questa una difficoltà per spiegare la conoscenza vera oppure la portata veritativa della conoscenza umana? Da un punto di vista creazionistico, com'è senz'altro quello di Matteo e della filosofia cristiana in generale, la coincidenza delle essenze delle cose con le loro idee in Dio si può presentare come si presenta al nostro, alla maniera di sigillo definitivo della trascendenza di Dio, della trascendenza conoscitiva. Con ciò, la dimensione trascendente dell'antropologia trova anche un fondamento operativo nella stessa natura umana in quanto capace di conoscere.

Il punto problematico si trova comunque nella dimensione meta-esperienziale dell'illuminazione, sia che la si consideri come luce nell'intelligenza, sia come luce dell'essenza. La domanda sarebbe: non è possibile per l'uomo raggiungere la verità delle cose senza la mediazione della luce eterna? E se la risposta dovesse essere negativa: quale sarebbe allora il modo per trovare la prova metafisica di tale atto operante nel conoscente e nelle essenze? La *prova* dell'illuminazione non dovrebbe essere diversa dall'affermazione dell'intelligibilità dell'essere e, se così fosse, il fondamento della risposta si troverebbe piuttosto nella linea trascendentale del *verum*, da dove potrebbe anche scaturire la prova metafisica dell'esistenza dell'Essere supremo che nel causare l'essere causa l'intelligibilità. Se la conoscenza fosse soltanto un rapporto fra *luci*, si potrebbe obiettare a Matteo che quello che si conosce non è l'essere ma l'intelligibilità; quindi, il problema della conoscenza rimarrebbe senza risposta, se si suppone che la conoscenza ha come oggetto l'essere.

³² *QQC*, II, 233, 1: «Veritas autem secundum rationem suam est ratio cognoscendi et manifestandi, prout dicit Hilarius quod veritas est declarativa esse. Ista ratio ut est impressa creaturae, hoc est ipsa sua forma vel quidditas non est sufficiens ad se manifestandum nec (ad) movendum intellectum. Ideo providit Deus nostrae menti quoddam lumen intellectuale, quo species rerum obiectarum abstrahit a sensibilibus, depurando eas et accipiendo earum quidditates, quae sunt per se obiectum intellectus. Indidit nihilominus naturale iudicium, quo discernat et iudicet bona a malis, vera a falsis. Sed nec istud lumen est sufficiens quia defectivum est et opacitati admixtum, nisi subiungatur et connectatur illi lumini aeterni, quod est perfecta et sufficiens ratio cognoscendi, et illud attingat et quodam modo contingat intellectus secundum sui supremum».

Perciò, Matteo in un certo senso risponde alla domanda posta ed in un altro senso no. La risposta positiva è infatti l'illuminazione che ha a sua volta, indipendentemente dalla questione posta nel paragrafo precedente, una dimensione a nostro avviso valida se metafisicamente fondata. La risposta non sufficiente invece consiste nel mettere l'oggetto stesso in una situazione metafisica, o più esattamente come una condizione metafisica generale; l'oggetto, invece, altro non è se non oggettività logica, o più rigorosamente intenzionalità in atto, che viene per così dire messa in disparte quando Matteo dice che quell'elemento *inferiore* assieme con l'intelletto è insufficiente per giustificare la conoscenza di tutta la realtà, perché con ciò introduce una limitazione gnoseologica alla metafisica, nella misura in cui la possibilità di verità verrebbe attuata con una certa indipendenza dall'essere. Paradossalmente, in tal modo la sufficienza conoscitiva intesa soltanto in termini di *luce* implicherebbe una riduzione oggettiva della metafisica. Rimane comunque come punto saldo la realtà delle essenze, perché il Nostro non è nominalista ed è questo, per l'appunto, quello che rende possibile la sua riflessione sulla conoscenza in termini di luce.

Nel *corpus* della stessa *quaestio*, nel suo momento conclusivo, Matteo riassume il suo pensiero con queste parole: «Tutto ciò che è conosciuto con certezza dalla conoscenza intellettuale, si conosce nelle verità eterne e nella luce della prima verità, come è stato spiegato, concludendosi così la natura conoscente e la cosa conoscibile, il mezzo certo ed il giudizio retto; in questo modo la ragione del conoscere la realtà materiale ha origine nelle cose esteriori da dove si prendono le *species* delle cose che verranno conosciute; tuttavia la ragione formale della conoscenza è, in parte, interiore, cioè la luce della ragione, e in parte viene dal superiore che si presenta in maniera completiva e consumativa attraverso le regole e le ragioni eterne»³³.

2.3. Il problema della «*natura communis*»

Più volte è stata rilevata la vicinanza, per lo più critica, fra Matteo di Acquasparta e Duns Scoto; esiste senz'altro un fondamento sufficiente nei testi di entrambi per affermare tale vicinanza in alcune tesi non certamente secondarie³⁴. Tra le varie possibilità ce n'è una che risulta particolarmente rilevante

³³ *QQC*, II, 240, 21: «Sic igitur dico quod quidquid cognoscitur certitudinaliter cognitione intellectuali cognoscitur in rationibus aeternis et in luce primae veritatis eo modo quo fuit explicatum, concludente hoc et natura cognoscente et re cognoscibili, et medio certo et iudicio recto; ita quod ratio cognoscendi materialis est ab exterioribus, unde ministrantur species rerum cognoscendarum; sed ratio formalis partim est ab intra, scilicet a lumine rationis, partim a superioribus, sed complete et consummative a regulis et rationibus aeternis».

³⁴ Non è nostra intenzione dimostrare qui la vicinanza fra i due seguendo un metodo storiografico, ma soprattutto segnalarla in modo materiale, ovvero a modo di indicazione tematica.

per le implicazioni che ha riguardo al nostro tema, e che in maniera principale avvicina Duns Scoto a Matteo oppure, se si vuole, fa di quest'ultimo un antecedente diretto di Scoto. Si tratta infatti della difficile questione della *natura communis*, materia della quale entrambi hanno parlato e sulla quale hanno manifestato una preoccupazione che possiamo definire primaria.

Nelle stesse *Quaestiones de fide et cognitione*, Matteo riporta dei testi in gran misura coincidenti nel suo nucleo fondamentale con la nozione di *natura communis* di Duns Scoto. «Quando dico 'uomo' — afferma Matteo — mi riferisco all'universale, e quando dico 'quest'uomo', mi riferisco al singolare. L'universale in quanto nomina qualcosa, non è nell'anima ma è una specie universale, cioè, una natura comune (*natura communis*), a partire dalla quale si forma il concetto a causa della convenienza di molti, e in questo senso si chiama universale. [...] Di conseguenza l'intelletto è quello che realizza la predicazione o composizione attraverso la specie che ha in se stesso, chiamata anche intenzione; tuttavia, a questa corrisponde, com'è stato detto, la natura comune, giacché 'quest'uomo' è 'uomo'»³⁵.

Dal testo, considerato nella sua totalità, si possono trarre i seguenti punti di rilievo:

1. L'universalità si trova in maniera propria nella *species*, oppure nella cosa in quanto oggetto, e con ciò Matteo afferma che è una caratteristica del modo di conoscere; benché,

2. il fondamento dell'universale è presente nella *natura communis*, la quale si trova in ogni individuo (*hic homo est homo*);

3. la *natura communis* è diversa dai principi d'individuazione che costituiscono l'individuo in quanto tale, giacché «in quolibet enim particulari est aliquid, quo distinguitur ab alio»³⁶;

4. la *natura communis* non si trova nella realtà astratta *absolute* ma in quanto si fa una comparazione fra gli individui. Così, essa è un certo risultato dell'operazione intellettuale, altrimenti si perderebbe il senso dell'atto di conoscenza

³⁵ *Quaestiones de fide*, q. I, ad 10: «Quod dico 'hominem', dico universale; quod dico 'hunc hominem', dico singulare. Universale, prout dicit rem aliquam, non est in anima, sed species universalis, id est institutus naturae communis, ex qua colligit intentionem hanc propter convenientiam multorum, et vocat universale. Sic ergo universale est in rebus secundum veritatem, sed secundum intentionem est in anima; et secundum hoc dicit Commentator quod 'intellectus facit universalitatem in rebus'. — Quod dicit, universale est de essentia rei, dico quod non est de essentia rei tanquam essenziale principium, sed est rei essenziale. — Quod vero dicit, quod universale est pars definitionis, dico quod universale accipitur pro eo quod est magis commune, cuiusmodi est genus, sicuti 'animal' est communius quam 'homo'. Sed 'animal universale, ut dicit Philosophus, *I De anima*, aut nihil est aut posterius est'. — Quod quaerit, quid est illud quod praedicare est actus animae; ergo intellectus est ille qui facit praedicationem vel compositionem talem, per speciem quam habet in se sive intentionem. Huic tamen respondet in re, ut dictum est, illa natura communis: vere enim hic homo est homo».

³⁶ *Ibidem*.

intellettuale in quanto astrazione, e, d'altra parte, l'individualità si renderebbe problematica davanti ad una realtà generica.

Queste brevi considerazioni ci mettono dinanzi a due aspetti di importanza fondamentale: il concetto stesso di *natura communis* e anche un preludio di quello che Scoto chiamerà *haecceitas* e che, anche se con meno chiarezza, Matteo in qualche modo afferma: «et haec sunt principia particularia, ut sua anima, suum corpus; est etiam aliquid, quo convenit cum quolibet alio, sicut anima et corpus. Unde et est hic homo ex hac anima et hoc corpore compositus, et homo compositus ex anima et corpore»³⁷.

Oltre però alla maggiore o minore importanza storica di questa vicinanza fra Matteo e Duns Scoto, il punto che ci interessa sottolineare di più è quello che si riferisce allo statuto metafisico della *natura communis* nel senso che essa implica una presenza essenziale nell'individuo. Con ciò il Nostro trova un momento metafisico fondante della verità, ossia del rapporto dell'intelligenza con la realtà extramentale che combacia in modo assoluto con l'adeguazione veritativa fra l'intelletto e la *ratio aeterna*. A questo punto però è anche necessario menzionare quello che è stato oggetto del paragrafo precedente, cioè l'accentuazione del carattere secondario del momento sensibile della conoscenza, poiché l'atto proprio dell'intelligenza è la conoscenza di essenze, oppure di *naturae communes*.

3. La conoscenza del non-esistente

3.1. L'indifferenza dell'essere

Non troppe volte si trova un problema di questo genere nella storia della filosofia. Sembra addirittura un controsenso parlare della possibilità della conoscenza di qualcosa che non esiste; almeno, il più elementare senso comune si rifiuta di ammettere una questione simile. Secondo il linguaggio comune, un non-esistente è qualcosa *che non è*, che non ha alcuna realtà oppure che è qualcosa di finto. Se si va oltre il significato più immediato dell'espressione, tuttavia, si potrebbe trovare una dimensione metafisica nascosta dietro questa apparente mancanza di senso. Quindi, perché proprio questo problema? L'origine non è, almeno in linee generali, una astrusa elaborazione concettuale di Matteo di Acquasparta.

Nelle sue *Quaestiones de cognitione* ci troviamo di fronte al seguente titolo: «Quaestio est utrum ad cognitionem rei requiratur ipsius rei existentia aut non ens possit esse obiectum intellectus»³⁸. Il problema è invitante e l'apporto di Matteo in questo testo all'elaborazione del problema dell'*esse obiectivum* ha senz'altro degli spunti pieni d'interesse. Comunque, come primo passo, prima di

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *QQC*, I, 201.

entrare nel merito della questione, bisogna chiarire le condizioni di possibilità della domanda stessa.

Nelle pagine precedenti abbiamo studiato alcuni aspetti di particolare rilievo della teoria della conoscenza di Matteo e il nuovo problema che si pone adesso ci offre una chiave più generale e anche una spiegazione più profonda per poter dare un'interpretazione più coerente del pensiero del Nostro. Potrebbe anche sembrare una questione secondaria. Infatti, la conoscenza di quello che non esiste o che non è, ha tutta l'apparenza di un problema artificioso; ma non è così. Quello che non è una cosa (che non esiste come tale) con una realtà fisica — se sia materiale o spirituale per il momento non interessa — potrebbe tuttavia esistere come una realtà oggettiva. Con questa affermazione troviamo in maniera piuttosto virtuale, anche se ormai chiara come indicazione, una risposta alla possibilità stessa della domanda di Matteo, benché la sua risposta ci offra degli aspetti complessi ed articolati.

Il problema posto da Matteo implica la previa definizione di un cospicuo numero di nozioni metafisiche. Infatti, soltanto la possibilità stessa di porre il problema significa che l'entità definita attraverso o a partire dalla non-esistenza, sotto qualche aspetto o punto di vista tuttavia è. Matteo oltre a conoscere in maniera profonda e vasta il pensiero di Agostino (da qui fondamentalmente l'elemento platonizzante del suo pensiero), ha letto anche con profondità Avicenna, ed è da quest'ultimo autore che accetta la distinzione fra essere ed essenza³⁹. La tesi avicenniana implica però una definizione in sede gnoseologica, cioè non ha una dimensione soltanto metafisica⁴⁰. Dice Matteo: «dal punto di vista dell'essenza, come afferma Avicenna (*V Metaphysicae*, cap. 2, f. 87), in ogni essere creato si distingue l'essenza dall'essere; l'essere non fa parte dell'essenza (*nec est de intellectu quidditatis*), la quale è indifferente all'essere ed al non-essere», e propone di conseguenza la tesi: «così non importa che la cosa esista per conoscere la sua essenza»⁴¹.

Si può vedere qui una chiara dipendenza di Matteo dalle suddette tesi di Avicenna. In effetti, l'insistenza del filosofo arabo nella considerazione dell'essere come accidente estrinseco all'essenza, ha una profonda influenza nella metafisica degli ultimi secoli del Medioevo. Non è affatto soltanto Matteo d'Acquasparta ad essere vicino a questa opinione avicenniana, ma, se si può dire così, Matteo è uno in più di quella numerosa serie di autori medioevali che manifestano di aver assimilato in maniera pregnante la filosofia di Avicenna. Nell'impostazione di questo problema, comunque, non troviamo soltanto una

³⁹Cfr. C. BÉRUBÉ, o.c., p. 232.

⁴⁰Per approfondire questa tesi, cfr. D.O. GAMARRA, *Esencia y objeto*, Peter Lang, Bern-Frankfurt a.M.-Paris 1990, cap. I.

⁴¹*QQC*, I, 212, 22: «Ex parte quidditatis, quoniam ut dicit Avicenna, *V Metaphysicae* (cap. 2, f. 87) et in multis locis, in omni creato differt quidditas et esse; nec esse est de intellectu quidditatis, immo indifferenter se habet ad esse et non esse. Et ideo nihil refert intelligere quidditatem rei absque eo quod res sit in actu».

spiegazione che si possa ridurre a un puro e semplice dato storico di fatto; bensì è lo stesso Matteo colui che apporta una teoria che gli appartiene in maniera originale, anche se con un'evidente dipendenza da Avicenna.

L'astrazione, l'illuminazione, l'attività del soggetto sono senz'altro elementi necessari per il compimento dell'atto conoscitivo. Il problema però si complica notevolmente quando appare il regno di essenze separate dall'esistenza. Conoscere sotto la forma delle ragioni eterne e attraverso di esse è parallelo ad affermare che la conoscenza ha come oggetto ciò che è immutabile, ovvero la verità eterna, allo stesso modo in cui Dio conosce, oppure così come le essenze sono in Dio. Non consiste il problema soltanto nel conoscere la verità necessaria, perché questo sarebbe senz'altro una tesi, anche se troppo generica, allo stesso tempo comune a quasi tutta la filosofia medievale. Il problema è soprattutto che la conoscenza umana deriva in un certo senso da Dio, poiché Egli illumina e nell'illuminare presenta un certo oggetto sotto forma di essenza eterna e nel modo in cui essa è in Lui. La tesi proposta da Matteo conduce a questo.

L'esistenza è, in questo contesto, sinonimo di contingenza ontologica. Così, se l'oggetto della conoscenza fosse l'esistente, la conoscenza, poiché è adeguazione intenzionale ma anche una certa adeguazione ontologica (l'illuminazione) fra l'oggetto e il conoscente, otterrebbe un risultato ancorato nella contingenza stessa ed avrebbe la stessa fluidità temporale propria degli esistenti singolari. In questo modo, l'essenza in quanto conosciuta si troverebbe in una situazione di cambiamento costante. Proprio per questo «l'adequazione è un certo rapporto ad un'altra cosa. [...] C'è per tanto adeguazione quando l'intelletto apprende o conosce l'essenza così come essa è; giacché non la conosce nel suo rapporto con l'essere oppure con il non essere, né in un luogo né nel tempo, come accade con l'esistenza»⁴².

Gli argomenti che presenta Matteo al fine di collocare la conoscenza nell'ambito essenziale dell'ente, hanno una precisione crescente: «Quello che è vero non è il nulla, bensì quello che è (*quod quid est*) oppure quello che la cosa è [...]. Quando conosco l'uomo, conosco l'uomo reale, cioè quello che l'uomo è in modo immutabile. Neanche Agostino aveva considerato che quello che è (*id quod est*) è l'essere in atto, perché tale essere si corrompe; la verità invece non si corrompe insieme alle cose corruttibili: sempre rimane la ragione della cosa»⁴³.

L'atto dell'intelligenza che conosce l'essenza così come l'essenza è, è

⁴² *QQC*, I, ad 2, 216, 19: «Adequatio quaedam relatio est et ad aliud. [...] Praeterea dico quod est adaequatio quia intellectus apprehendit vel intelligit quidditatem eo modo quo est; quia non intelligit eam concernendo esse vel non esse, locum vel tempus, sicut de ratione sua concernit, ideo intellectus sibi adaequatur».

⁴³ *QQC*, I, ad 5, 217, 5: «Quod autem 'verum' non est nihil, immo est illud 'quod quid est', vel est illud quod res est [...]. Cum enim intelligo quid est homo, intelligo hominem realem, hoc est 'id quod homo est' immutabiliter. Nec intelligit Augustinus per 'id quod est' esse actu, quoniam illud esse corrumpitur, veritas autem secundum ipsum non corrumpitur rebus corruptis; semper enim manet ratio rei».

anch'esso semplice e assoluto, cioè senza alcun riferimento spazio-temporale: «L'intelletto ha un'operazione assoluta e semplice, attraverso la quale astrae assolutamente dagli esistenti; di conseguenza tale operazione non dipende dall'esistere o dal non esistere delle cose»⁴⁴. Questa tesi di Matteo manifesta che l'*esse* ha per lui un valore esistenziale in senso stretto, e la distinzione fra l'essere e l'essenza, che in questo senso si rifà nuovamente ad Avicenna, implica in realtà una distinzione fra essere ed esistenza, in quanto l'essenza è quello che è, cioè l'essere immutabile, mentre l'esistenza è la cosa in atto, che anche è, ma in maniera contingente e mutabile. Allo stesso tempo però quello che c'è d'intelligibile nella cosa attuale non è primariamente l'esistenza, bensì l'essenza indifferente all'esistenza, oppure assoluta, perché l'esistenza non è una ragione formale. Il superamento della fatticità è pertanto condizione di trascendenza essenziale. Questa conclusione però, pur essendo sostanzialmente vera, nasconde una seria difficoltà.

Infatti, porre come momento conclusivo della conoscenza la sola attualità delle cose esistenti, sarebbe fermarsi alla contingenza e alla variabilità che l'individualità manifesta in ogni ente. L'essenza, in senso opposto, è ciò che rimane, qualunque sia la situazione esistenziale dell'individuo, ed è in certo senso indipendente dall'individualità empirica. Così, se la conoscenza si risolvesse nell'ente considerato come *quello che accade*, l'uomo si troverebbe indissolubilmente legato alla finitezza anche nell'ambito conoscitivo. Se il punto di risoluzione della conoscenza si centra sull'essenza e questa, a sua volta, è la corrispondenza colta nell'esemplare divino, allora la conoscenza porterebbe direttamente alla trascendenza, benché in questo modo si neghi implicitamente che l'ente finito e temporale sia un'affermazione anch'essa implicita della trascendenza. D'altra parte, da questa prospettiva rimane compromessa in maniera radicale la realtà della sostanza nella misura in cui quest'ultima è, o potrebbe dirsi che è, l'esistente.

In conformità con questi principi, Matteo afferma che «l'intelletto, nel rappresentare attraverso la specie qualcosa, sia che esista nella realtà sia che non esista, forma un certo concetto, il quale è il suo oggetto, benché tale concetto non consista nel suo essere conosciuto ma conduca a qualcos'altro»⁴⁵. Il concetto stesso è quindi oggetto dell'intelletto, ma in quanto conduce a una realtà che non è il concetto. Ed è in questa realtà che la conoscenza si risolve oppure si coglie il vero. Matteo non chiude l'attività conoscitiva nella pura presenza mentale dell'essenza come se fosse l'oggetto conclusivo della conoscenza, afferma bensì un'istanza trascendente all'oggetto o al concetto. Se il cammino verso l'esistenza mondana non costituisce un *ritorno* alla vera realtà, perché arrivare conoscitivamente

⁴⁴ *QQC*, I, ad 20, 221, 24: «Tamen, ut dictum est, intellectus habet aliam operationem absolutam et simplicem, quae omnino abstrahit ab istis; ideo non dependet ab esse vel non esse rerum».

⁴⁵ *QQC*, I, ad 7, 217, 31: «Intellectus enim ex specie sibi repraesentante aliquid, sive sit sive non sit in re, format sibi quendam conceptum; quod (quidem) obicit sibi ipsi, illud tamen non sistit intellectum, sed ducit in aliud».

all'ente esistente farebbe della verità qualcosa di contingente, allora la via di uscita della fondazione dell'essenza, che a sua volta dev'essere fondata giacché è finita anch'essa, si trova nella possibilità che l'essenza porti alla sua propria origine ontologica, cioè all'esemplare divino. L'oggetto dell'intelligenza finita diventa dunque completo nel cogliere, da parte del conoscente, l'idea divina come momento assoluto della verità. Da qui anche la necessità dell'illuminazione da parte di Dio, perché a Matteo sembra evidente che le forze dell'intelligenza finita non possano raggiungere le idee che esistono eternamente in Dio.

3.2. L'oggetto dell'intelletto

Sebbene abbiamo già parlato di questo argomento sotto un certo punto di vista, sarebbe interessante considerarne alcuni altri aspetti che permettono di vedere a quali conseguenze si potrebbe arrivare. Matteo di fatto lo suggerisce in maniera piuttosto chiara, considerando l'essere principalmente come riducibile all'apparire dell'esistenza, oppure, se si vuole, nella dimensione della fatticità. Nel porre il problema della conoscenza del non-esistente, Matteo parla in maniera abbastanza evidente della sua posizione sul tema dell'essere stesso e quindi dell'essenza e dell'esistenza.

La conoscenza umana ha un inizio nella sensibilità, perché infatti «colligit notitiam rerum corporearum et sensibilium». Accanto a questa tesi, d'altronde comune alla tradizione filosofica classica, troviamo però un'accentuazione anche decisa dell'attività dell'intelletto, in quanto questo atto ha un ruolo suppletivo dinanzi all'insufficienza di atto della cosa materiale o naturale. Si tratta di un'insufficienza che si manifesta nella sua deficienza di intelligibilità in quanto ontologicamente non piena, cioè contingente e materiale. Infatti, dice Matteo che l'intelletto conosce «non ab ipsis rebus aliquid patiendū ut eis vice materiae subdatur»⁴⁶.

Il problema che si presenta a questo punto ha bisogno di una determinata chiarificazione, nel senso che si deve vedere che la *res* non è un concetto applicabile soltanto alle cose materiali e sensibili, ma a tutto ciò che non abbia un carattere strettamente essenziale. Così, la tesi anteriormente citata non vale solamente come tesi riferita alla conoscenza del singolare materiale, ma piuttosto ha a che vedere con l'oggetto stesso dell'intelletto. «Benché nell'intelletto — dice Matteo — la verità è causata dalle cose in quanto all'origine, non accade lo stesso per quanto riguarda la conservazione e la continuazione, perché anche quando le cose scompaiono dalla presenza [fisica] del conoscente, tuttavia rimane la verità con l'irradiazione della luce increata»⁴⁷. Appare così da un'altra prospet-

⁴⁶ *QQC*, III, 262, 12.

⁴⁷ *QQC*, I, sol.1, 215, 31: «Quamvis autem in intellectu causatur veritas a rebus quantum ad originem, non tamen quantum ad conservationem et continuationem; immo rebus pereuntibus manet veritas in intellectu, tamen cum irradiatione luminis increati».

va qual è il ruolo attivo dell'intelletto sia che si riferisca alla presentazione dell'oggetto vero, sia alla sua permanenza, benché l'oggetto sia rappresentazione di qualcosa di effimero.

L'azione conoscitiva che ha un'origine animica non si limita soltanto all'effettiva produzione dell'atto del conoscente e alla conservazione della specie, ma manifesta anche un aspetto palesemente attivo in quanto produce (*facit*) le *species intelligibiles* con le quali l'intelletto conosce. Il successivo adattamento dell'oggetto all'immaterialità della potenza conoscitiva è dunque un requisito indispensabile affinché nell'anima esista un termine ultimo intelligibile che *adatta* (*coaptat*) la cosa stessa affinché venga conosciuta dall'intelletto possibile⁴⁸.

A questo punto Matteo in un certo senso abbandona la prospettiva psicologica o, se si vuole, la chiave psicologica dell'analisi fin qui condotta, al fine di spostare la sua riflessione verso una dimensione più gnoseologica. In questo momento, infatti, egli considera la possibilità di una definizione dell'intelligibilità considerata in sé, oppure la definizione dell'oggettività come costituzione oggettiva nell'ambito più vasto dell'oggetto dell'intelletto. Siccome la cosa sensibile — quello che è stato il punto di partenza prima riferito —, nella situazione di cosa in quanto conosciuta dall'intelletto, rimane senza le condizioni materiali in cui si trovava ristretta nel mondo, ha un essere meramente intelligibile. Tale intelligibilità combacia con l'essenza oppure con il non-esistente. L'oggetto dell'intelletto si manifesta dunque nella coincidenza o concorrenza dell'elemento che viene dall'esterno con l'attività di carattere prettamente spiritualizzante dei contenuti sensibili da parte dell'intelletto: «et hoc sufficit ad rationem obiecti. Nam nec re existente, quidditas ut est in rebus est obiectum intellectus»⁴⁹. Ossia, la cosa esiste nella realtà con la sua propria essenza che, astratta dall'esistenza, diventa oggetto.

Resta tuttavia da integrare nell'oggetto (non-esistente) l'elemento illuminante, cioè il rapporto esplicito dell'oggetto (dell'oggettività) al suo esemplare attraverso l'illuminazione. Si presenta così a Matteo, come d'altronde accade ai pensatori cristiani che hanno affermato la realtà dell'illuminazione divina come parte integrante della conoscenza naturale, la necessità di distinguere questa luce dalla luce proveniente dalla visione di Dio alla maniera dei beati. È interessante la sua tesi nella quale afferma che l'esemplare eterno non è l'oggetto *quietans et terminans* della stessa conoscenza umana, ma che questo oggetto «è l'essenza stessa che viene concepita dal nostro intelletto ma [solo] riferita all'esemplare divino che tocca la nostra mente ed ha un carattere efficiente in rapporto con la sua attività. Ed allora abbiamo la vera *notitia* delle cose che sono state presentate attraverso i sensi»⁵⁰.

⁴⁸ *QQC*, III, 264, 5: «Non igitur patitur anima aliquid a rebus sensibilibus sive corporeis, sed potius facit ex illis et de illis, et format sibi species aptas et proportionatas secundum exigentiam organorum et virium, quosque det sibi esse intelligibile et coaptet eam et formet sive transformet eam in intellectum possibilem, quo est omnia fieri».

⁴⁹ *QQC*, I, 213, 24.

⁵⁰ *QQC*, I, 214, 30 - 215, 4: «Cum ergo intelligimus alicuius rei quidditatem et suam rationem definitivam, obiectum intellectus non est ipsa mentis conceptus tantum; nec ipsa quidditas

Viene così spiegato da Matteo d'Acquasparta il fatto che le *rationes aeternae* fanno parte della conoscenza naturale fino all'estremo che attraverso di esse le cose possono essere conosciute «anche se non esistono»⁵¹, giacché l'agire intellettuale è consono con quello stato assoluto dell'essenza avicenniana, cioè di un'essenza senza riferimento all'esistenza⁵². Possiamo interrogarci però sulla natura dell'oggetto in quanto tale e come oggetto primo dell'intelletto: è l'essenza, è l'ente...? Secondo la tesi di Avicenna, Matteo afferma che ciò che per primo appare davanti all'intelligenza è l'ente senza nessuna determinazione. L'ente in questo senso non è né atto né potenza, né presente né futuro. Vale a dire che l'ente è in un certo senso superiore, oppure più esattamente trascendentale dinanzi ad ogni contrazione specifica, così — e questo è assai significativo — l'ente che viene considerato come oggetto primo è «l'essenza nell'intelletto, nell'esemplare eterno, benché non esista nelle cose [con esistenza attuale], perché neanche l'esistenza fa parte del suo contenuto»⁵³.

Matteo distingue, da una parte, le possibili determinazioni dell'ente e dall'altra quello che nell'ente c'è di accidentale, inclusa l'esistenza stessa. L'esemplare eterno appare così nell'oggetto separato e distinto, vale a dire, la connessione fra ragione eterna e oggetto conosciuto traccia una sorta di percorso fra l'essenza eterna e l'essenza nel suo stato oggettivo. In questo senso, l'essenza eterna è garanzia di verità perché l'oggetto conosciuto si libera dalla variabilità della contingenza. L'essere in quanto ricondotto al concetto di esistenza e fatticità, in qualche modo, scompare dall'ambito dell'intelligibilità perché l'esistenza viene a trovarsi nella situazione d'indigenza metafisica della creatura, mentre se c'è un qualcosa di metafisicamente solido nella cosa creata, questa è l'essenza che, sia

tantum, quae non est in rerum natura; nec exemplar aeternum est obiectum quietans et terminans, quia hoc est solum obiectum intellectus beati et beatificans. Sed est quidditas ipsa concepta ab intellectu nostro, relata tamen ad artem sive exemplar aeternum, in quantum tangens mentem nostram se habet in ratione moventis. Et inde concipimus rerum veracem notitiam, et ministrata materia ab inferiore per sensus, inde fluunt principia omnium artium». Fra l'altro appare in questo testo in modo acuto il penetrante tema dell'*inquietudo* agostiniana.

⁵¹ *QQC*, I, 208, 12: «Apud intellectum nostrum sunt impressae rationes rerum aeternae et immutabiles, sicut 'omne totum est maius sua parte' et 'de quolibet affirmatio vel negatio'. Sed illae rationes non dependent a rebus; ergo per illas rationes rebus non existentibus potest intelligere».

⁵² *QQC*, I, 212, 15: «Si vero loquamur de intellectu quantum ad operationem illam simplicem, absolutam et puram, qua apprehendit et concipit rerum quidditates absolutas, sic dico quod ab istius modi cognitionem rei existentia non requiritur immo nihil facit existentia vel non-existentia». Cfr. D.O. GAMARRA, *Esencia, posibilidad y predicación: a propósito de una distinción avicenniana*, «Sapientia», 160 (1986), pp. 101-120.

⁵³ *QQC*, I, 216, 24: «Ut dicit Avicenna, primum quod occurrit intellectui est ens; [...]. Sed illud ens non est aliquid determinatum, nec actu nec potentia, nec praesens nec futurum, nec homo vel equus et huiusmodi, sed ens quod est superius ad omnia ista. Et ego dico quod quidditas illa est ens in intellectu, in exemplari aeterno, licet non sit ens actu in rebus, quia nec hoc est de intellectu suo».

da un punto di vista metafisico sia da un punto di vista gnoseologico, dev'essere ricondotta all'idea eterna. L'oggettività è quindi una situazione allo stesso tempo logica e metafisica: logica in quanto è pura presenza mentale di *un aliquid non determinatum*, e metafisica poiché il rapporto con la verità eterna le conferisce una dimensione trascendente.

Allo stesso tempo però si potrebbe definire la realtà oggettiva, a seconda degli elementi che presenta Matteo, come un momento riduttivo della realtà in generale, oppure come costituzione di un ambito trascendente (diverso da una considerazione trascendente), nel senso che quello che in Matteo è trascendente viene dato da una certa costituzione oggettiva e non tanto dalla considerazione trascendente della verità e dell'ente. Infatti, la considerazione dell'idea nell'intelligenza finita fino al suo confronto e mantenimento nell'idea eterna (reale), come momento metafisico fondante, significa che tutta la realtà è stata considerata come idea. Si potrebbe comunque argomentare in senso contrario prendendo spunto dalla considerazione della sensibilità — come abbiamo anteriormente visto — in quanto connessione intuitiva del conoscente con la realtà.

D'altronde, è anche vero — come pure abbiamo visto — che tale rapporto sensibile ha un valore originario ma non conclusivo. Esso apporta un certo materiale, benché rimanga isolato in quanto considerato solamente come punto d'inizio, ma non come un qualcosa che esige un certo ritorno affinché sia conosciuto nella sua profondità essenziale. Il sensibile è esistente e come tale contingente, il che vuol dire che conoscere la verità implica l'abbandono della finitezza in maniera assoluta. Si apre nella filosofia di Matteo d'Acquasparta la via della trascendenza in maniera piuttosto chiara, ma non tanto quella della considerazione trascendente del mondo in quanto implicata nell'esistenza del mondo stesso. La comprensione intellettuale non ritorna a quel punto di partenza con la cui intellesione si potrebbe capire la verità. Il sensibile viene abbandonato nella misura in cui la certezza e la pienezza formale dell'idea eterna si uniscono con l'atto dell'intelligenza finita.

Questo tralasciare la finitezza (anche l'immediatezza) impedisce però in maniera quasi totale l'abbandono dell'oggettività come definizione oppure come elemento metafisicamente significativo, o se si vuole, come quello che la realtà diventa nel momento in cui viene conosciuta. Questo perché tale situazione libera la potenza intellettuale in una sola direzione, cioè in quella della pura trascendenza, ma non in quella dell'assunzione trascendente del reale. Quest'ultimo passo non è infatti possibile senza una percezione della differenza fra finitezza in quanto tale e partecipazione finita dell'essere nel finito. Non si tratta di una specie di calcolo metafisico, ma soprattutto di trovare il mezzo per non portare alla categoria di realtà quello che è soltanto una categoria appartenente alla presenza mentale in quanto mentale. Invece, la percezione di questa differenza rende possibile la considerazione della necessità nel finito e allo stesso tempo la considerazione del finito come contingente. Il livello qui è metafisico, in Matteo invece c'è un qualcosa di oggettivo che interviene nella costituzione della necessità dell'essenza. Questa è necessaria perché reale ed è reale finitamente nel finito, men-

tre la necessità della quale parla Matteo è, per così dire, necessità di percezione della necessità, cioè un eccesso d'intenzione.

Rimane tuttavia il tema dell'incidenza dell'essenza come idea eterna nella costituzione della verità necessaria. È questo un aspetto non trascurabile per mantenere collegate le tesi esposte da Matteo. Bisogna qui però fare mezzo passo indietro. L'oggetto è pienamente oggetto a partire dalla coincidenza di tre istanze fondamentali: il sensibile, l'atto intellettuale e l'idea sotto la forma d'illuminazione. Questa triplice composizione dell'oggetto è l'unica possibilità, secondo le premesse del Nostro, perché ci sia conoscenza in modo assoluto. Qui appare l'oggetto vero in quanto vero oggetto e in quanto oggetto che è riflesso di una verità trascendente. Questa triplice composizione è, però, sempre composizione nell'intelletto. Senz'altro, se si trattasse di una questione gnoseologica, il punto di vista sarebbe chiaramente questo. Comunque, il problema che si presenta un'altra volta è appunto quello della considerazione dell'esistenza come un qualcosa di fattuale, senza profondità metafisica, mentre allo stesso tempo l'essere potrebbe darsi appunto come fattualità oppure come essenza. Nel primo caso troveremo un circolo di difficile rottura, nel secondo, un'altra volta, la risposta già considerata da Matteo.

È vero che l'idea divina completa la verità oppure costituisce il suo fondamento davanti all'insufficienza della cosa esteriore. L'idea divina perfetta appare però come contenuto oggettivo nel momento in cui è posseduta dall'intelletto finito e così in qualche modo continua ad avere la limitazione oggettiva. Ma se invece questa idea fosse considerata come idea che appartiene soltanto a Dio? Certamente in questo caso il problema avrebbe una certa soluzione, ma non troverebbe risposta rigorosa il problema della conoscenza umana, bensì quello della conoscenza divina. A partire da questa situazione creatasi nella speculazione gnoseologica di Matteo di Acquasparta, si potrebbe affermare che l'infinità e l'immutabilità dell'idea rimane anche se accade quella specie di traslazione di soggetto così come si manifesta nel caso dell'idea quando essa è in Dio o quando essa è nell'intelletto creato.

Di conseguenza, poiché l'idea non è soltanto un essere nell'intelletto umano, l'oggettività ha un ruolo negativo nel senso che sostituisce l'essenza, poiché quest'ultima corrisponde perfettamente all'idea. La questione, quindi, della separazione netta fra essere ed esistenza altro non è se non un movimento di sostituzione dell'idea con l'oggettività; cioè, poiché l'idea è reale in quanto eterna ed infinita, l'essere che gli è proprio o è Dio stesso o è oggetto. Il problema sta però nell'affermare che l'esistenza rende impossibile l'entrata nel regno delle essenze, se non attraverso il suo annullamento. In questo modo, il limite considerativo ha un evidente primato davanti alla realtà, allo stesso tempo in cui si propone come la sua definizione più esatta.

* * *

Abstract: *This study concerns the thought of Matthew of Acquasparta (1240-1302), a thinker who brings significant elements of originality into the scholastic-augustinian philosophical tradition to which he belongs. In this article the author addresses the gnoseological problem, in light of the “theory of content” and of the “links between objectivity and existence”, with the aim of showing how Matthew of Acquasparta’s philosophical reflection is chiefly characterized by eclecticism and a sense of measure. A specific trait of his gnoseological perspective is in fact his capacity to maintain a balance between classical aristotelianism and cognitive theory of augustinian inspiration, a balance that is the fruit of a synthesis of the aristotelian doctrine of form and St. Augustine’s doctrine of illumination. According to Matthew of Acquasparta, the conjunction of the experience of extramental reality with the natural capacity of reason — a union that reaches its final term in the understanding of the aeternae veritates — constitutes the necessary condition for there being a cognitive act. At the same time, the influence of aristotelianism upon his thought also emerges clearly from the question of the non-existent. Here he shows his profound assimilation not only of augustinian thought but also of the philosophy of Avicenna, from whom he takes the distinction between being and essence.*