

---

# PICENUM SERAPHICUM

RIVISTA DI STUDI STORICI E FRANCESCANI

---

ANNO XXXII (2018)

NUOVA SERIE

---



PROVINCIA PICENA "S. GIACOMO DELLA MARCA" DEI FRATI MINORI

---



eum edizioni università di macerata

---

# PICENUM SERAPHICUM

## RIVISTA DI STUDI STORICI E FRANCESCANI

---

### **Ente proprietario**

Provincia Picena "San Giacomo della Marca" dei Frati Minori  
via S. Francesco, 52  
60035 Jesi (AN)

### **in convenzione con**

Dipartimento di Studi Umanistici-Lingue, Mediazione, Storia, Lettere, Filosofia  
corso Cavour, 2  
62100 Macerata

### **Consiglio scientifico**

Felice Accrocca, Giuseppe Avarucci, Francesca Bartolacci, Simonetta Bernardi, Monica Bocchetta, Rosa Marisa Borraccini, Giammario Borri, Vincenzo Brocanelli, Giuseppe Buffon, David Burr, Alvaro Cacciotti, Alberto Cadili, Maela Carletti, Maria Ciotti, Mario Conetti, Jacques Dalarun, Maria Consiglia De Matteis, Carlo Dolcini, Kaspar Elm, Christoph Flüeler, György Galamb, Gábor Győriványi, Robert E. Lerner, Jean Claude Maire-Vigueur, Alfonso Marini, Enrico Menestò, Grado G. Merlo, Jürgen Miethke, Antal Molnár, Massimo Morroni, Lauge O. Nielsen, Roberto Paciocco, Letizia Pellegrini, Luigi Pellegrini, Gian Luca Potestà, Leonardo Sileo, Andrea Tabarroni, Katherine Tachau, Giacomo Todeschini

### **Direttore**

Roberto Lambertini

### **Comitato di Redazione**

Alessandra Baldelli, Francesca Bartolacci, Enrico Bellucci, Monica Bocchetta, p. Marco Buccolini, p. Ferdinando Campana, Laura Calvaresi, Maela Carletti, Annamaria Emili, p. Gabriele Lazzarini, Luca Marcelli, Gioele Marozzi, Claudia Mattioli, Chiara Melatini, p. Valentino Natalini, Annamaria Raia, p. Lorenzo Turchi.

### **Redazione**

Dipartimento di Studi Umanistici-Lingue, Mediazione, Storia, Lettere, Filosofia  
corso Cavour, 2  
62100 Macerata  
redazione.picenum@unimc.it

### **Direttore responsabile**

p. Ferdinando Campana

### **Editore**

eum edizioni università di macerata  
Centro direzionale, Corso della Repubblica, 51 – 62100 Macerata  
tel (39) 733 258 6081 fax (39) 733 258 6086  
<http://eum.unimc.it>  
[info.ceum@unimc.it](mailto:info.ceum@unimc.it)



**eum** edizioni università di macerata

# Indice

3 Editoriale

## Studi

7 Alice Lamy  
La localisation de l'ange chez Alexandre de Halès

23 Martina Cameli  
Tra diplomatica e storia locale. Alcune lettere collettive di indulgenza dagli archivi ascolani

45 Andrea Nannini  
Metafisica della *notitia intuitiva*: il caso di Giovanni da Ripa. I *Sent.*, *Prologus*, q. 6

67 Roberto Lamponi  
«Dominus contentatur»: l'azione di Francesco Sforza nel territorio fermano e i capitoli di dedizione

97 Gioele Marozzi  
L'Epistolario di padre Candido Mariotti, conservato presso la Biblioteca storico-francescana e picena "S. Giacomo della Marca" di Falconara Marittima

159 Annamaria Raia  
Conventi dei Minori Osservanti della ex Provincia Lauretana: aggiornamento della bibliografia

## Note

175 Valter Laudadio  
"Manuale" per un frate dell'Osservanza

## Schede

193 *Sancti Migdii Legenda. Contesto storico – Testi*, a cura di Valter Laudadio, Fas Editore, Ascoli Piceno 2018 (Bibliotheca capitularis 1.I), 439 pp. (L. Calvaresi); Pietro Messa, *Francesco il misericordioso. La sfida della fraternità*, Edizioni Terra Santa, Milano 2018, 174 pp. (G. Marozzi); *Frate Francesco e i suoi frati lungo i secoli. Dalla prima fraternità alla divisione dell'Ordine con la bolla Ite Vos*,

a cura di A. Czortek, Cittadella Editrice, Assisi 2018 (Itinera Franciscana, 14), 217 pp. (M. Carletti); Damien Ruiz, *La vie et l'oeuvre de Hugues de Digne*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2018 (Medioevo francescano. Opera prima, 2), 498 pp. (R. Lambertini); *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth Century)*, ed. by Jacopo Francesco Falà e Irene Zavattero, Aracne, Canterano (RM), 2018 (Flumen Sapientiae. Studi sul pensiero medievale, 8), 504 pp. (Roberto Lambertini); Marco Arosio, *Bartolomeo da Colle di Val d'Elsa, predicatore dell'Osservanza francescana. Uno studio storico-filosofico*, a cura di Andrea Nannini, prefazione di Irene Zavattero, Aracne editrice, Canterano 2017 (Flumen Sapientiae. Studi sul pensiero medievale, 5), 338 pp. (G. Marozzi); Luca Pezzuto, *Giovanni da Capestrano: Iconografia di un predicatore osservante dalle origini alla canonizzazione (1456-1690)*, Universitalia, Roma 2016, 519 pp. (Letizia Pellegrini).

# Metafisica della *notitia intuitiva*: il caso di Giovanni da Ripa. I *Sent.*, *Prologus*, q. 6

Andrea Nannini

## *Abstract*

Il presente contributo indaga la dottrina di Ripa in riferimento alla *notitia intuitiva*. A differenza di altre filosofie, quella ripiana presenta una formulazione della dottrina che risente pesantemente della struttura della sua metafisica. Un'indagine preliminare sulle strutture della metafisica ripiana apre quindi il presente saggio, all'interno del quale si analizzeranno le modalità del darsi della *notitia intuitiva* attraverso il confronto iniziale con le dottrine di Gregorio da Rimini prima, e Francesco d'Appignano(?) poi. Guadagnata la liceità delle *notitiae intuitive* di tutti gli oggetti creabili, Ripa si concentra sulla *notitia intuitiva* dell'essenza divina, che può essere garantita proprio dall'analogia che questi intrattengono con le originarie perfezioni divine da cui derivano causalmente.

The present research aims to analyze John of Ripa's doctrine of the *notitia intuitiva*. Unlike other philosophies, Ripa's one has a particular formulation according to which the entire doctrine depends upon his metaphysics. A preliminary survey of his doctrine's metaphysical structures opens the way to the study of the modalities in which the *notitia intuitiva* is given, through a comparison with Gregory of Rimini's and Francis of Marchia's(?) doctrines. Once the liceity of any object's *notitia intuitiva* has been ensured, Ripa focuses on God's *notitia intuitiva*, which can be obtained by the analogy which those objects present with the original divine perfections from which they derive.

La dottrina della *notitia intuitiva* proposta da Giovanni da Ripa risente molto – in un modo stranamente simile alla struttura dell'*Ethica* spinoziana – dell'impianto generale della sua metafisica. Come là la dottrina della sostanza unica è già dispiegata dalla prima definizione e caratterizza l'intera costruzione *more geometrico*, così qui la metafisica dell'*immensitas* è già tracciata dalla prima riga del *Prologo*<sup>1</sup> e condiziona l'intera

<sup>1</sup> Iohannes de Ripa, *Lectura super I Sententiarum*, Prologus, q. 1, édition critique par A. Combes, Paris 1961, p. 9: «Utrum divina essentia possit esse *de immensa natura* intellectui creato *notitia theologica beatifica*». Proprio il 'de immensa natura' racchiude in sé l'intera metafisica ripiana, che precisamente nell'*immensitas* dell'essenza divina colloca il suo punto focale. Ripa aveva già discusso, concisamente, la natura immensa di Dio nella *Quaestio de gradu supremo* che doveva inaugurare la successiva *Lectura*. Si vedano, a titolo esemplificativo, la *conclusio* 1 e la *conclusio* 7 dell'art. 1 della q. 1 di tale *Quaestio*. Iohannes de Ripa, *Quaestio de gradu supremo*, q. 1, art.

*Lectura*. Non si può rigorosamente dire, nelle distinzioni più avanzate, “questo è stato dimostrato nel *Prologo*”, così come non si può dire, nel *Prologo*, “questo verrà dimostrato più avanti”. Certamente i dettagli di questa o di quella dottrina appartengono alle singole distinzioni, ma l’impianto generale della filosofia ripiana è già tracciato sin dall’inizio, ed è particolarmente consistente<sup>2</sup>. La stessa dottrina della *notitia intuitiva* è più una conseguenza della sua metafisica che una dottrina gnoseologica che giustifica l’apprensione intuitiva di questo o di quell’oggetto in tale o talaltra modalità. Ragion per cui, per comprenderla appieno, è necessario ricostruire, brevemente, il retroterra metafisico che la sostiene.

### 1. *La struttura della metafisica ripiana*

La filosofia di Ripa è essenzialmente una metafisica latitudinaria all’interno della quale ciascun ente è identificato dal proprio grado intrinseco e si dispone sempre all’interno di una o più *latitudines* – spazi metafisici che consentono l’espressione degli enti a diversi gradi di intensità, comparabili – sovrapposte o sovrapponibili. La presenza di spazi latitudinari consente la comparazione dei gradi di perfezione di enti diversi, in modo da stabilire con precisione geometrico-matematica il loro ordine essenziale. La latitudine più generica, quella dell’essere – in accordo al *Liber de causis: prima rerum creatarum est esse* – si estende dal grado 0, cioè il non-essere puro, fino al grado infinito, ponendo il problema della ‘posizione’ che Dio occupa all’interno di questa latitudine. È il grado supremo, o è un’entità esterna alla latitudine degli enti creati? Poiché Ripa è, stando alle attuali conoscenze, se non l’unico, quantomeno uno dei pochi filosofi medievali che abbia deliberatamente concesso la possibilità di una risalita infinita nell’ordine delle cause, e quindi degli enti, bisogna capire come l’infinità

1, concl. 1, édition critique par A. Combes et P. Vignaux, Paris 1964, p. 147: «Prima conclusio: cuiuslibet gradus citra supremum perfectio penes distantiam a non esse simpliciter mensuratur»; *ibid.*, concl. 7, p. 165: «Primus gradus simpliciter sua immensitate et omnino indivisibili et supersimplici entitate excedit quidquid excedit».

<sup>2</sup> Per farsi un’idea più dettagliata della metafisica ripiana mi permetto di rimandare a due miei recenti lavori: A. Nannini, *Giovanni da Ripa: un metafisico tra sviluppi della logica e calculationes*, in *Raccolta di Saggi in onore di Marco Arosio*, II, a cura di M. Martorana, R. Pasqual e V. Regoli, Roma 2015, pp. 11-74; Id., *Immensa exemplaritas. La dottrina delle idee nella metafisica di Giovanni da Ripa. I Sent.*, d. 35, in *Divine ideas in Franciscan Thought (XIII<sup>th</sup>-XIV<sup>th</sup> century)*, a cura di J.F. Falà e I. Zavattero, Roma 2018, pp. 427-459. La consistenza e la mastodonticità della metafisica ripiana, unitamente al suo essere costantemente dispiegata all’interno della *Lectura*, possono emergere benissimo mediante una rapidissima occhiata a tali lavori, in particolare negli schemi grafici che ivi ho tracciato. Rimangono altresì validissimi gli studi, datati ma non obsoleti, di André Combes e Paul Vignaux. Per un elenco non esaustivo si guardi almeno ad A. Combes, *Présentation de Jean de Ripa*, «Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge», 23 (1956), pp. 145-242, P. Vignaux, *Le concept de Dieu chez Jean de Ripa*, in *Studi sul XIV secolo in memoria di Anneliese Maier*, a cura di A. Maierù e A. Paravicini Bagliani, Roma 1981, pp. 453-479, e ai più recenti lavori di Francis Ruello, quali *La pensée de Jean de Ripa OFM (XIV<sup>e</sup> siècle): immensité divine et connaissance théologique*, Fribourg 1990, e Id., *La théologie naturelle de Jean de Ripa (XIV<sup>e</sup> siècle)*, Paris 1992.

delle cause essenzialmente ordinate sia compatibile con l'esistenza di Dio<sup>3</sup>. Questo punto ci consentirà di rispondere alla domanda precedente.

Per Ripa la risalita perfettiva nella latitudine degli enti è, parallelamente, risalita nella latitudine della loro dipendenza entitativa, così che risalire all'infinito non è altro che raggiungere un punto che ha un infinito bisogno di fondazione<sup>4</sup>. Questo è il motivo per cui l'infinito, creato o creabile, sarà sì l'ente in assoluto più perfetto, ma anche l'ente infinitamente bisognoso di fondazione<sup>5</sup>, in modo tale che la presenza di Dio – come elemento esterno alla latitudine infinita degli enti – si rende necessaria proprio per rispondere al bisogno di fondazione che ciascun ente creato, finito o infinito, necessariamente presenterà. Dio è pertanto quell'ente superiore all'infinito, *immensus*, collocato all'esterno della latitudine degli enti creati o creabili (e per questo incommensurabile con i gradi propri di ciascuna realtà creata o creabile, finita o infinita), che rappresenta l'origine sorgiva e la causa conservante per l'intero dominio creato. Si ottiene così la distinzione tra termine intrinseco e termine estrinseco: l'infinito è il termine intrinseco della latitudine degli enti creati – qualcosa come l'ultimo elemento della loro serie numericamente infinita – mentre Dio è il termine estrinseco, un elemento ad essa esterno e superiore. Siamo così condotti al punto in cui l'*immensitas*, che è il grado proprio dell'essenza divina, superiore ed incommensurabile all'infinito, garantisce il *fluxus* degli enti dal non-essere all'essere e ne garantisce continuamente la conservazione. Di più: nell'*immensitas* in quanto tale sono presenti tutte le infinite *denominationes perfectionis* (termine tecnico che contempla le perfezioni generiche e le perfezioni specifiche; con una certa approssimazione: le idee divine, ma non solo) che, fluendo da Dio – dove sono presenti nel loro grado immenso – verso il creato – laddove si depotenziano nelle loro versioni finite/infinite – generano l'intera latitudine degli enti.

Questa struttura è straordinariamente fertile non solo perché consapevolmente, ad esempio, dopo Duns Scoto, ricostruisce un rapporto di analogia tra le perfezioni originarie divine e le corrispondenti perfezioni create<sup>6</sup>, restringendo l'univocità

<sup>3</sup> Iohannes de Ripa, *Lectura super I Sententiarum*, ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 1082, d. 2, q. 1, art. 1, f. 88rb: «Secunda conclusio: inter causam primam et quamcumque causam finitam secundam, respectu cuiuscumque effectus, infinitae sunt possibiles intermediae essentialiter ordinabiles».

<sup>4</sup> *Ibid.*, f. 89ra: «Secunda propositio est ista: quaelibet causa perfectior in data coordinatione, in qua proportione est intensior alia quoad gradum essendi, in ea proportione praecise est dependentior alia quacumque remissiori. Ista propositio potest leviter demonstrari: sit enim *b* in duplo intensior quoad gradum essendi quam *a*. Tunc arguo sic: actio qua *b* fluit in esse est in duplo intensior quam actio terminata ad *a*; hoc enim est generaliter verum respectu causarum immediatarum agentium solum finite; igitur *b* in duplo magis dependet in esse quam *a*. Consequentia patet: nam quaelibet res tantum praecise est dependens in esse quantum est agere quo producitur vel conservatur in esse; respectus enim dependentiae fundatur in actione et passione et penes ipsam quantificatur».

<sup>5</sup> *Ibid.*, ff. 89rb-va: «Si *a* per ymaginationem cresceret acquirendo totam latitudinem perfectionis et causalitatis datae coordinationis, et in fine crementi haberet praecise totam latitudinem perfectionis et causalitatis prius acquisitae, in tali instanti esset sub infinito gradu perfectionis et etiam dependentiae, cum illi extremo correspondeat gradus dependentiae infinitus».

<sup>6</sup> *Ibid.*, d. 3, q. 1, art. 1, concl. 4, f. 118ra: «Quarta conclusio: secundum rationem entis vel eius denominationem essentialem, Deus et creatura tantum analogice et causaliter comparantur. Volo dicere quod denominationi essentiali qua Deus et creatura denominantur in esse entis, non correspondet eadem formalis

esclusivamente a queste ultime<sup>7</sup>, ma anche perché attraverso un meccanismo ulteriore, chiamato *replicatio unitatis divinae*, consente la comunicazione progressiva di tutte le perfezioni divine in direzione del creato, attraverso scansioni progressive che si originano dall'essenza divina platonicamente considerata come Uno e che generano la diversità degli enti che riscontriamo nella realtà<sup>8</sup>. Il meccanismo è attivo a tre livelli: (1) dapprima vengono comunicate *ad extra* le perfezioni più generiche – l'essere, la vita, l'intelligenza, la sapienza – che generano un reticolato di *latitudines*, cioè coordinate metafisiche, che verrà riempito dalle specie create e dagli individui. (2) Ad un secondo livello è attiva proprio la comunicazione *ad extra* di quelle che potremmo definire come idee divine o specie delle creature che si innestano sul precedente reticolato: tra la latitudine dell'essere e quella del vivere, ad esempio, viene comunicata *ad extra* l'intera serie delle perfezioni che corrispondono a ciascun elemento (con larga approssimazione: ferro, rame, oro, argento, e simili); tra il vivere e l'intelligere l'intera serie delle perfezioni che corrispondono alle singole specie vegetali ed animali; oltre l'intelligere si incontra la comunicazione della razionalità, per la specie 'uomo', e della razionalità senza necessità di unione ad un corpo, per le specie angeliche. (3) Un terzo livello del meccanismo riguarda gli individui: anche gli individui sono *replicationes* dell'essenza divina, in modo tale che sembra possibile collocare l'*haecceitas* di ciascun singolo direttamente nell'essenza divina. Ciascuna specie esistente, dunque, e ciascun individuo, sarà esattamente formato secondo peso, misura e numero, come vuole il libro della *Sapienza*, 11, 21<sup>9</sup>. Possiamo inoltre notare come questa struttura consenta a Ripa di affermare che Dio può conoscere gli individui guardando direttamente la propria essenza, perché è in grado di conoscere le originarie *replicationes* della sua

ratio in utroque sed diversae, quarum una – scilicet illa qua creatura denominatur formaliter ens – a ratione divina in esse entis causaliter derivatur et continetur eminenter in ipsa; *ibid.*, concl. 5, f. 119ra: «Quinta conclusio: secundum cuiuslibet denominationis simpliciter in creatura rationem formalem, Deus et creatura communicant praecise analogice et causaliter, ita quod nullo modo formaliter».

<sup>7</sup> *Ibid.*, d. 3, q. 1, art. 2, concl. 2, f. 119va: «Secunda conclusio: necessarium est quaecumque diversa entia creata in esse entis communicare formaliter et univoce ex natura rei».

<sup>8</sup> *Ibid.*, d. 2, q. 3, art. 3, ff. 102rb-va: «Dico igitur quod (...), cum omnis creabilis species formetur in aliqua forma numerali – omnis autem forma numeralis est ex unitate aliquoties replicata – sequitur quod aliqua est unitas ex cuius replicatione constituitur species quaelibet in suo gradu essendi. Nulla enim est ymaginabilis talis unitas praeter primam essentiam ex quo enim quaelibet essentia citra ipsam formatur in aliquo certo numero; sequitur quod quaelibet essentia citra primam praexigit unitatem a qua omnis numerus; igitur talis unitas non est aliud quam illa supersimplex et indivisibilis entitas divina unitas a qua fluit omnis latitudo essendi in entibus. Et ideo Dionysius comparat hanc unitatem unitati mathematicae, quoniam – sicut unitas mathematica est praecassumens in se causaliter et unaliter omnem numerum et omnis numerus ab ipsa fluit, et per ipsius replicationem novam omnis species nova numeraliter super aliam constituitur – sic est de divina unitate. Unitatem vero divinam replicari est ipsam secundum plures perfectiones essentielles a creatura participari: quoniam enim divina essentia est superens, supervita, superintelligentia et huiusmodi, creatura secundum quod plures – id est secundum quod plures istarum denominationum essentialium quae sunt perfectiones simpliciter in divina essentia – et denominationes tales constituunt creaturas in variis gradibus essendi in latitudine entis simpliciter, secundum hoc divina unitas dicitur pluries replicari; pluries enim ipsam divinam unitatem participat qui ipsam participat secundum quod est essentia, vita et intelligentia quam species quae participat ipsam praecise secundum quod est essentia vel vita. Et sic – secundum quod species pluries ipsam participat – ista unitas pluries replicatur, et species super quam replicatur constituitur in gradu essendi perfectiori».

<sup>9</sup> *Sap.* 11, 21: «Sed omnia in mensura, et numero et pondere disposuisti».



immensa unità prima ancora che vengano comunicate *ad extra*, avendo in questo modo una conoscenza causale e a priori dell'esistente (generico, specifico e individuale), che rappresenta espressione di perfezione massima.

Proprio questa connessione tra metafisica ed aspetti gnoseologici vuole essere alla base della presente, breve e concisa, ricerca, che si può spostare ora al tema della *notitia intuitiva*<sup>10</sup>. Questo tema è analizzato da Ripa all'interno di una questione dedicata ad indagare se, nel lume naturale – definito come l'intero campo di applicazione della facoltà intellettuale creata – l'intelletto di una creatura razionale possa avere una *notitia* teologica chiara e intuitiva<sup>11</sup>. Poiché 'notitia' è termine distinto da 'scientia' o 'sapientia', e non ha un vero e proprio calco italiano (a meno che non si voglia costantemente utilizzare il termine, in senso generico, 'conoscenza'), sarà opportuno specificare che sembra possibile definire la *notitia* come quell'elemento semplice che "rende-noto" – in questo *notitia* come *notificans* – qualcosa, a partire dal quale si genererà poi vera e propria conoscenza.

## 2. Notitia intuitiva: una particolare formulazione

La definizione della *notitia intuitiva* proposta da Ripa non è all'apparenza, formalmente, molto diversa da quella proposta, ad esempio, da Guglielmo di Ockham<sup>12</sup>, se non che Ripa non è granché interessato a discutere intorno alla conoscenza intuitiva del non-esistente, o a perdersi in complesse costruzioni gnoseologiche<sup>13</sup>, come accadeva solitamente in precedenza: in sé, la *notitia intuitiva* non è altro che quel tipo di conoscenza per mezzo della quale l'oggetto appare in un modo tale da generare necessariamente l'assenso circa la sua esistenza<sup>14</sup>. Ripa sviluppa questo

<sup>10</sup> Per una ricognizione generale sugli aspetti gnoseologici cfr. J. Pollock, *Contemporary Theories of Knowledge*, Savage (Maryland) 1986; R. Pasnau, *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, Cambridge (UK) 1997.

<sup>11</sup> Iohannes de Ripa, *Lectura super I Sententiarum*, Prologus, q. 6, éd. critique par. A. Combes avec la collaboration de F. Ruello, Paris 1970, p. 358: «Utrum possibile sit intellectum creature rationalis habere notitiam theologicam claram et intuitivam in lumine naturali».

<sup>12</sup> Guillelmus de Ockham, *Scriptum in librum Primum Sententiarum - Ordinatio*, I, Prologus, q. 1, edidit G. Gal adlaborante S. Brown, St. Bonaventure (N.Y.) 1967, p. 31: «Notitia intuitiva rei est talis notitia virtute cuius potest sciri utrum res sit vel non, ita quod si res sit, statim intellectus iudicat eam esse et evidenter cognoscit eam esse, nisi forte impediatur propter imperfectionem illius notitiae». Cfr. anche Guillelmus de Ockham *Reportatio II*, q. 13, ediderunt G. Gál et R. Wood, St. Bonaventure (N.Y.) 1981, p. 261: «Perfecta cognitio intuitiva est illa de qua dictum est quod est cognitio experimentalis qua cognosco rem esse etc».

<sup>13</sup> Per alcuni studi su questo problema e collaterali, cfr. P. Streveler, *Ockham and his critics on intuitive cognition*, «Franciscan Studies», 35 (1975), p. 223-236; A. Willing, *Unheard of Objects of Knowledge: A Controversial Principle of Buridan's Epistemic Logic*, «Franciscan Studies», 57 (1999), pp. 203-224; M.J. Fitzgerald, *The Medieval Roots of Reliabilist Epistemology: Albert of Saxony's View of Immediate Apprehension*, «Synthese», 136.3 (2003), pp. 409-434; L. Demey, *Ockham on the (In)fallibility of Intuitive Cognition*, «Logical Analysis and History of Philosophy», 17 (2014), pp. 193-209.

<sup>14</sup> Iohannes de Ripa, *Lectura super I Sententiarum*, Prologus, q. 6, art. 1, p. 364: «Notitia intuitiva est entitas simplex per quam obiectum apparet, apta nata causare evidentem assensum de esse existere talis obiecti, ita quod omnis talis notitia, que est simplex apparentia alicuius obiecti – sive sit apparentia eius mediata, sive

concetto attraverso la critica alle posizioni di Gregorio da Rimini e di Francesco d'Appignano(?), utilizzando al contempo alcune strutture del proprio impianto metafisico come elementi impliciti. Per Gregorio la differenza tra *notitia abstractiva* e *notitia intuitiva* risiede nel fatto che la *notitia intuitiva* riguarda la visione dell'oggetto in sé, mentre la *notitia abstractiva* riguarda la visione dell'oggetto in una qualche specie intermedia<sup>15</sup>. Ripa riporta abbastanza fedelmente, almeno in questo punto, il pensiero di Gregorio da Rimini<sup>16</sup>, tanto che l'ariminense stesso, avvertendo il pericolo di una *carillatio de nominibus*, precisava esattamente che la differenza tra *notitia intuitiva* e *notitia abstractiva* risiede proprio nella mediatezza o immediatezza della *notitia* in sé<sup>17</sup>.

Per Francesco d'Appignano, nell'interpretazione di Ripa (volendo tenere fede all'individuazione della fonte nell'edizione critica)<sup>18</sup>, la differenza tra le due *notitiae* risiederebbe invece nel fatto che l'intuitiva è causata dall'oggetto stesso di cui è *notitia*, e dipende sempre causalmente da esso, mentre la *notitia abstractiva* né è causata dall'oggetto di cui è *notitia*, né dipende sempre e necessariamente da esso<sup>19</sup>. In realtà il discorso di Francesco d'Appignano è più ampio e articolato, e si estende nel contesto di ben tre distinzioni sul libro III delle Sentenze (11-13, più la 14<sup>a</sup>), abbracciando i

immediata, sive causata per tale obiectum, sive non, dummodo inferat evidenter tale obiectum existere – est notitia intuitiva ipsius».

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 358: «Describens ergo unus doctor intuitivam notitiam dicit “quod notitia intuitiva est notitia simplex, qua formaliter aliquid immediate in seipso cognoscitur. Notitia vero abstractiva est notitia simplex qua formaliter aliquid in aliquo medio representativo cognoscitur”».

<sup>16</sup> Cfr. Gregorius Ariminensis, *Lectura super Primum et Secundum Sententiarum*, I, d. 3, q. 3, art. 1, edidit D. Trapp et V. Marcolino, Berlin 1981 (Gregorii Ariminensis OESA *Lectura super Primum et Secundum Sententiarum*, I), pp. 389-390: «Quaedam cognoscuntur a nobis immediate et in se ipsis sic quod notitia illa non terminatur ad aliquod medium per quod vel in quo illa res cognoscatur; quaedam autem cognoscuntur non in se immediate sed in aliquo medio vel per aliquod medium cognitum ad quod terminatur ipsa notitia. Et omne quod cognoscitur, altero horum modorum cognoscitur, scilicet vel immediate in se ipso vel mediante alio per quod cognitum vel in quo cognitum ipsum cognoscitur. Et secundum hoc potest dici quod notitia intuitiva est notitia simplex, qua formaliter aliquid immediate in se ipso cognoscitur. Abstractiva vero est notitia simplex, qua formaliter aliquid in aliquo medio repraesentativo cognoscitur».

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 390: «Si quis autem non velit tales notitias simplices vocare intuitivas vel abstractivas sed aliter, et alias velit his nominibus nuncupare, liberum ei est nec de nomine debet fieri contentio, dummodo constet de re, scilicet quod quaedam est notitia simplex qua res immediate in se cognoscitur, et quaedam qua mediante aliquo repraesentativo cognitio».

<sup>18</sup> Iohannes de Ripa, *Lectura super I Sententiarum*, Prologus, q. 6, art. 1, p. 361, nota (g), mitigata comunque da un *confer* iniziale.

<sup>19</sup> *Ibid.*: «Alius autem est modus ponendi (...) scilicet quod notitia intuitiva est illa, que causatur ab ipso obiecto cuius est notitia et ab ipso semper dependet causaliter, et per hoc differt a notitia abstractiva quoniam ipsa nec causatur ab ipso obiecto cuius est abstractiva notitia, nec ipsum exigit in essendo». Per il luogo ove Francesco d'Appignano discuterebbe una simile tematica – che è poi il luogo individuato da André Combes nell'edizione critica del *Prologo* di Ripa – si faccia riferimento all'edizione della q. 13 sul libro III delle *Sententiae* a cura di William Duba, in W. Duba, *Francesco di Marchia sulla conoscenza intuitiva mediata e immediata (III sent., q. 13)*, «Picenum Seraphicum», 22-23 (2003-2004), pp. 121-157, in particolare le pp. 147-148: «Dico ergo quod eadem species numero est que representat illud obiectum per modum absentis et presentis. Sed quomodo potest representare eadem species? Dico quod numquam eadem species representat idem obiectum per modum absentis et presentis modis positivis. Sed quin possit representare modo positivo in presentia et privativo in absentia non est inconveniens quando obiectum est in alia et alia dispositione. Unde intuitiva et abstractiva non distinguuntur penes habere speciem et non habere, set tantum penes dispositionem obiecti, quia si sit obiectum presens, species representat intuitive; si sit absens, representat abstractivae».

problemi dell'esistenza o meno di *species* per la *notitia intuitiva*, della capacità rappresentativa delle *species* in generale (nella *notitia intuitiva* ed in quella *abstractiva*) e della più vasta tematica della visione beatifica e della conoscenza dell'anima di Cristo<sup>20</sup>. «Francesco discute» sì «in modo dettagliato le cognizioni intuitiva e astrattiva, e di fatto modifica l'interpretazione scotista di queste nozioni di modo che possa esistere una conoscenza intuitiva mediata»<sup>21</sup>; Ripa tuttavia sembra concentrarsi quasi esclusivamente su una particolare interpretazione del punto centrale evidenziato da Francesco nella questione 13, ossia che «La conoscenza intuitiva e quella astrattiva non si distinguono secondo l'aver *species* e il non averne, ma soltanto secondo la disposizione dell'oggetto, perché se l'oggetto è presente, allora la *species* lo rappresenta intuitivamente; se l'oggetto è assente, allora lo rappresenta astrattivamente»<sup>22</sup>. Di tale posizione Ripa colpirebbe l'assunto (se presente, implicitamente contenuto nelle tesi di Francesco) secondo cui la *notitia intuitiva* dipende sempre causalmente dall'oggetto, mentre la *notitia abstractiva* non è causata dall'oggetto di cui è *notitia*, e non dipende sempre e necessariamente da esso.

Ripa rifiuta entrambe le definizioni per diverse ragioni: contro Gregorio si dà principalmente un fatto che è strettamente legato alla metafisica ripiana, dal momento che, come abbiamo già osservato, Dio non vede le creature in sé stesse, ma le vede nella propria essenza che è sia creazione stessa delle cose – attraverso i meccanismi della *replicatio unitatis divinae* – sia *ratio cognoscendi* delle creature; questo accade perché per Ripa la conoscenza di un qualsiasi effetto nella sua causa esemplare (a priori, quindi), è molto più perfetta della conoscenza dell'effetto in sé o in qualche specie intermedia nel quale esso riluce (a posteriori)<sup>23</sup>. Non si può dire dunque che Dio vede le creature in loro stesse, perché le vedrebbe a posteriori, ma le vede attraverso la propria essenza, minando in questo modo la base stessa della definizione di Gregorio da Rimini.

Contro Francesco d'Appignano bisogna invece sapere non soltanto che Dio conosce intuitivamente sé stesso senza che tale *notitia intuitiva* sia un prodotto dell'attività della sua essenza distinto dalla sua stessa essenza – perché Dio è essenzialmente la sua essenza<sup>24</sup>, e in questo Ripa parrebbe colpire la possibilità concessa da Francesco circa la capacità di notificare intuitivamente propria di una *species* intermedia distinta dall'oggetto intuitivamente conosciuto e dall'atto di intellesione<sup>25</sup> – ma bisogna sapere che è anche possibile che Dio produca o conservi la

<sup>20</sup> Si faccia riferimento, per un'analisi completa del problema, all'articolo di Duba appena menzionato, in particolare le pp. 121-127.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 125-126.

<sup>23</sup> Iohannes de Ripa, *Lectura super I Sententiarum*, Prologus, q. 6, art. 1, p. 359: «Deus enim per hoc videt creaturam, quia videt suam essentiam ut rationem causalem cognitivam creature; et per consequens omnis cognitio creature est cognitio ipsius in aliquo previo speculo, ut obiecto cognito ab intellectu divino».

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 361: «Constat enim quod intellectus divinus habet de sua essentia intuitivam notitiam (...), et tamen talis notitia non est dependens causaliter obiective, cum sit essentialiter ipsum obiectum».

<sup>25</sup> Cfr. Franciscus de Marchia, *III Sent.*, d. 13, in Duba, *Francesco di Marchia sulla conoscenza intuitiva* cit., p. 144: «Probo quod non repugnat notitie intuitive fieri per speciem, quia si repugnaret sibi, hoc non esset nisi quia intuitiva est existentis ut existens est, et species non».

*notitia intuitiva* di un oggetto senza che sia l'oggetto stesso a produrla (benché l'oggetto debba essere presente affinché la *notitia intuitiva* non sia erronea)<sup>26</sup>. L'analisi della dottrina di Francesco d'Appignano è particolarmente interessante perché mentre, in linea teorica, la proposta dell'appignanese andrebbe anche in direzione della tesi di Ripa (*notitia intuitiva* mediata [*species*] o immediata, basta che induca necessariamente l'assenso circa l'esistenza del suo oggetto), il filosofo di Ripatransone potrebbe scorgere – con una certa approssimazione – nella proposta di Francesco il non trascurabile difetto (a suo giudizio) di non evidenziare che questa mediatezza potrebbe essere offerta anche da oggetti differenti rispetto a quello di cui si ha *notitia intuitiva*, ad esempio da Dio o dalle intelligenze motrici delle sfere celesti. Un'ipotesi alternativa sarebbe quella di pensare che la fonte in questione non sia Francesco d'Appignano ma un altro dottore («*Alius autem est modus ponendi...*»). Questo consentirebbe, come in altri punti della *Lectura*, di ri-avvicinare il pensiero di Francesco d'Appignano a quello di Giovanni da Ripa<sup>27</sup>, tanto che verso il maestro di Appignano Ripa manifesta sempre una particolare reverenza non presente in questo caso<sup>28</sup>.

L'ipotesi meriterebbe un approfondimento ulteriore, non possibile in questo contesto. Formulata in questi termini, ad ogni modo, la dottrina della *notitia intuitiva* conduce semplicemente ad asserire, si notino l'estensione e la relativa semplicità della definizione, che – mediata o immediata, causata o non causata dall'oggetto – la *notitia intuitiva* è semplicemente quella conoscenza che induce l'assenso necessario circa l'esistenza del proprio oggetto<sup>29</sup>: «La *notitia intuitiva* è un'entità semplice per mezzo della quale l'oggetto appare, di natura tale da generare l'assenso circa l'esistere di tale oggetto – sia che la sua apparenza sia mediata o immediata (vs. Gregorio), sia causata per mezzo di tale oggetto oppure no (vs. Francesco?)»<sup>30</sup>. In aggiunta a ciò Ripa

<sup>26</sup> Iohannes de Ripa, *Lectura super I Sententiarum*, Prologus, q. 6, art. 1, p. 362: «Nam, data quacumque tali notitia – puta gratia exempli notitia intuitiva albedinis – ipsa non minus esset intuitiva respectu albedinis, etsi non causaretur obiective ab ipsa albedine, sed precise a solo Deo, albedine propria presente».

<sup>27</sup> Cfr. A. Nannini, *La questione dell'univocità dell'Ens dopo Duns Scoto: Francesco d'Appignano e Giovanni da Ripa*, in *Atti del VI Convegno Internazionale su Francesco d'Appignano*, a cura di D. Priori, Jesi 2014, pp. 65-131.

<sup>28</sup> Tale reverenza, enfatizzata dal titolo di *Doctor sollempnis* quasi sempre utilizzato per riferirsi a Francesco (e assente in questo contesto), è presente sia nella d. 2 sia nella d. 3 della *Lectura* ripiana. Nella d. 3, inoltre, Ripa sembra qualificare Francesco come *pater*. Cfr. Iohannes de Ripa, *Lectura super I Sententiarum*, ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 1082, d. 3, q. 1, art. 1, ff. 118ra-rb: «In hac eadem conclusione concordat quidam Doctor Sollempnis probans quod Deus et creatura non possunt communicare in aliqua ratione formalis», e al f. 118va: «Haec est positio istius Doctoris, in brevi explicata sub alia forma verborum quam ipse ponat, quae positio sine dubio in rationibus videtur multum colorata et magis quam quacumque opposita quam adhuc viderim; nec est mirum quantum iste Doctor Succintus inter cetera de quibus tractavit – et in *Sententiis* et in aliis *Quaestionibus* quas scripsit de hac materia – ostendit se habuisse istam materiam semper corde. Sed in rei veritate, quamvis ipse fuerit mihi pater, magis tamen debet esse intima veritas ad quam inveniendam debemus principaliter nos dirigere; nihilominus, nisi haberem pro me alias rationes, istas modicum ponderarem, quoniam – ut communiter in materia – graviter peccant».

<sup>29</sup> Per questa ragione la prossimità con Francesco d'Appignano sembra fare capolino tra le parole di Ripa più di quanto l'edizione critica della *Lectura* non li separi.

<sup>30</sup> Iohannes de Ripa, *Lectura super I Sententiarum*, Prologus, q. 6, art. 1, p. 364: «Notitia intuitiva est entitas simplex per quam obiectum apparet, apta nata causare evidentem assensum de esse existere talis obiecti, ita quod omnis talis notitia, quae est simplex apparentia alicuius obiecti – sive sit apparentia eius mediata, sive

distingue diversi livelli di perfezione della *notitia intuitiva*, cosicché sarà poi semplice, ad esempio, distinguere tra una *notitia intuitiva* beatifica e una non-beatifica, o preservare la perfezione della conoscenza intuitiva che Dio ha di sé rispetto alla conoscenza intuitiva che può avere un intelletto creato. E così abbiamo un triplice grado della conoscenza intuitiva: (a) il primo e più perfetto grado si ha quando c'è perfetta coincidenza tra la *notitia intuitiva* e l'oggetto, così che la stessa cosa viene conosciuta ed è ciò in virtù del quale viene conosciuta. Questa modalità si incontra in Dio in riferimento alla conoscenza della propria essenza<sup>31</sup>: l'auto-conoscenza dell'*immensus* è immediata apprensione della propria supersemplice unità, nella quale confluiscono in perfetta identità reale/infinita distinzione formale tutte le infinite *denominationes perfectionis* attive poi nel meccanismo della *replicatio unitatis divinae*, in una forma di conoscenza sommamente unitaria e semplice quale è quella dell'essere stesso dell'essenza divina, inevitabilmente frammentantesi, poi, nelle 'schegge' delle sue stesse *replicationes* dal lato del creato. (b) Un secondo grado, infatti, è quello nel quale qualcosa viene conosciuto nella sua matrice causale ed esemplare, in virtù della quale si ha anche, a priori, la certezza dell'esistenza di tale oggetto<sup>32</sup>. Questo secondo grado, meno perfetto del primo, riguarda ad esempio la conoscenza divina delle cose *ad extra*, conoscenza a priori e necessaria perché riferita a quelle *denominationes perfectionis* che rappresentano le matrici di ogni creatura esistente e che Dio conosce necessariamente nelle molteplici scansioni rappresentate dalle *replicationes unitatis divinae*, riguardanti, in questo caso, non tanto la natura piena e completa in quanto tale dell'essenza divina, ma la sua 'estroflessione' infinita in direzione del creato. (c) Il terzo grado della *notitia intuitiva*, il meno perfetto, riguarda l'oggetto che viene conosciuto in qualcosa di intermedio e che è simile all'oggetto, e che non può esistere senza che esista l'oggetto di cui è similitudine o senza che qualcosa non ne faccia le veci<sup>33</sup>. Si tratta di una *notitia intuitiva* a posteriori, e rappresenta la modalità esatta nella quale l'intelletto umano può ottenere una conoscenza intuitiva della realtà. Chiarita che cosa sia la *notitia intuitiva*, dunque, si tratta di capire come si possa generare una *notitia* di tale tipo per tutti gli oggetti che sono intuitivamente conoscibili da parte di una creatura razionale.

immediata, sive causata per tale obiectum, sive non, dummodo inferat evidenter tale obiectum existere – est notitia intuitiva ipsius».

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 362: «Primus et summe proprius est cum idem est intuitiva notitia et obiectum, ita quod idem intelligitur et est id quo ipsamet intelligitur; et iste modus cognoscendi intuitive reperitur in Deo respectu sue essentie».

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 363: «Secundus gradus est quo aliquid intelligitur in arte priori et causali respectu ipsius, ex qua evidenter sequitur tale obiectum esse vel fore; sicut cum intellectus divinus intelligit a esse, talis intellectio est intuitiva notitia ex qua evidenter sequitur a esse tamquam a priori causaliter».

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 363: «Tertius gradus est cum obiectum cognoscitur in aliquo simili ut formali notitia, quod quidem non stat naturaliter esse sine tali obiecto; (...) in ista vero res cognoscitur a posteriori – puta per actum obiective causatum vel per aliquid supplens causalitatem obiecti – et isto modo est de qualibet notitia intuitiva quam habet sensus vel intellectus noster pro stati isto».

### 3. *Concorso dell'oggetto con l'intelletto: possibilità e limiti.*

Il primo quesito, dunque (art. 2), riguarderà il concorso oggettivo esercitato dall'oggetto stesso in concomitanza all'intelletto creato, se cioè «Qualsiasi oggetto creato è in grado di concorrere oggettivamente, insieme all'intelletto creato, alla sua propria conoscenza intuitiva»<sup>34</sup>. Si tratta di sondare, come prima pista, e più semplice, l'attività oggettiva stessa, l'attività esercitata cioè dall'oggetto che viene conosciuto, in quanto ente dotato di un certo grado di essere: «*activitas qualis potest obiecto competere – scilicet obiectiva*»<sup>35</sup>. Si tratta di una pista di indagine relativamente banale, nel sistema di Ripa, perché qualsiasi ente esistente – in virtù della corrispondenza tra entità ed attività («*iuxta proportionem entitatum esset proportio activitatum essentialium*»)»<sup>36</sup> – genererà sempre degli effetti, più o meno intensi.

Le *conclusiones* di Ripa disegnano un itinerario all'apparenza piuttosto tortuoso: non tutti gli oggetti, infatti, sono in grado di concorrere oggettivamente alla generazione di un'entità semplice – terza rispetto all'oggetto conosciuto e all'intelletto conoscente – capace di generare l'immediato assenso circa l'esistere di tale oggetto. Questo non significa che tali oggetti non siano intuitivamente conoscibili, ma solo che la loro *notitia intuitiva* intesa come *entitas simplex* non può essere generata dal mero concorso dell'oggetto con l'intelletto, prescindendo cioè da interventi esterni (Dio), o prescindendo dalla sola essenza dell'oggetto conosciuto, nel caso di entità particolarmente elevate.

La prima conclusione, in maniera forse sorprendente, esclude che gli oggetti materiali possano concorrere oggettivamente alla generazione di una qualità intellettuale<sup>37</sup>. Poiché nella metafisica ripiana ad ogni ente, in diretta dipendenza del suo grado entitativo, corrispondono una determinata dipendenza (nell'ordine causale) e una determinata capacità attiva, risulta per Ripa abbastanza semplice attribuire alla materialità il limite della materialità stessa: la materialità non può elevarsi al di sopra di sé, generando così effetti immateriali, che – nel nostro caso – non sono altro che quelle *entitates simplices* ma immateriali (perché oggetti dell'intelletto) che dovrebbero informare l'intelletto stesso dell'esistenza di quegli oggetti da cui sono generate. Potrà apparire sconcertante, eppure l'unico modo di conoscere entità sensibili risiede nel concorso di Dio che supplisce costantemente il difetto degli oggetti materiali colmando l'impossibilità di questi ultimi alla generazione delle proprie *notitiae intuitive*.

<sup>34</sup> *Ibid.*, art. 2, p. 366: «Utrum quodlibet obiectum creatum ad sui intuitivam notitiam cum intellectu creato possit obiective concurrere».

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 389.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 371.

<sup>37</sup> *Ibid.*, concl. 1, p. 366: «Nullum obiectum materiale potest ad aliquam qualitatem intellectualem active concurrere». E si vedano anche p. 366: «Nullum obiectum materiale per formam materialem potest immaterialiter agere; igitur nullum tale obiectum potest ad aliquam talem qualitatem active concurrere»; p. 367: «Quia forme materiali, et universaliter cuicumque agenti, non potest correspondere perfectior modus agendi quam sit modus naturalis essendi; igitur nulla forma materialis et divisibilis extensive potest esse essentialiter activa immaterialiter et indivisibiliter»; «Omnis qualitas immaterialis est perfectior essentialiter quicunque qualitate materiali; igitur nullum obiectum sensibile potest ad aliquam talem qualitatem active concurrere».

Ma poiché si potrebbe – e forse a ragione – obiettare che apprendere le cose sensibilmente appare così facile<sup>38</sup>, e che il ricorso alla *potentia Dei* sembra più che altro un *escamotage*<sup>39</sup>, Ripa non elude questo tipo di obiezione. La risposta rimane però secca e condizionata dalla metafisica latitudinaria del filosofo di Ripatransone: la materia non può generare l'immateriale («Sufficiens evidētia est cuilibet intellectui non protervo quod nichil materiale potest immaterialiter agere: non enim potest alicui correspondere perfectior modus agendi quam sit modus suus essendi»<sup>40</sup>); gli oggetti sensibili non possono generare qualità immateriali («Obiectum materiale non est sufficiens ad producendum active aliquam formam immaterialem»<sup>41</sup>). Pertanto rimane in vigore l'ipotesi di Dio («Deus potest producere concurrente cum intellectu ad aliquam formam simplicem, que sit exemplar intuitivum et actualis notitia obiecti materialis»<sup>42</sup>), alla quale Ripa affianca una tesi a prima vista sorprendente: le intelligenze motrici delle sfere celesti suppliscono *sempre e necessariamente* il difetto di natura offrendo all'intelletto la *notitia intuitiva* degli oggetti sensibili, di per sé impossibilitati a generare una qualità immateriale come un concetto. Siccome – credo – si tratta di una tesi abbastanza innovativa ed interessante, conviene offrire l'intero passaggio in traduzione italiana:

bisogna sapere che le intelligenze che muovono le sfere celesti – anche secondo la via cattolica – sono cause di tutte queste [realtà] materiali nella sfera delle cose attive e passive, e sono quasi come le loro matrici esemplari (*artes exemplares*), a partire dalle quali queste cose mutabili fluiscono; e perciò qualsiasi intelligenza di tale natura può agire nell'intelletto creato derivandovi le specie esemplari che sono le loro ragioni intuitive (*species exemplares que sint rationes intuitive ipsorum*). Ciò inoltre, che cioè sia proprio così, appare molto razionale: come queste intelligenze sono cause produttive di questi oggetti sensibili e [cause] loro regolative, così suppliscono anche il difetto e l'imperfezione della loro attività. In che modo tuttavia queste intelligenze siano matrici delle cose sensibili, per loro essenza conoscitive di tali [oggetti sensibili] in modo intuitivo, e in che modo il nostro intelletto possa irraggiarsi verso la conoscenza intuitiva dei sensibili, risulterà evidente in modo diffuso nel II libro<sup>43</sup>.

Benché l'interesse di Ripa per le questioni fisico-meccaniche collegate alle sfere celesti abbia potuto essere stato destinato dai recenti approfondimenti in materia di movimenti celesti – si pensi ad esempio ai per lui recenti trattati di Giovanni Buridano<sup>44</sup> o di Nicola Oresme<sup>45</sup>, insieme alla speculazione decisamente più 'esotica'

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 380: «Nam omnia presentia sensui intellectus iudicat esse, et taliter esse prout immutant sensum, et non nisi per intuitivam notitiam, ut multi doctores declarant».

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 387: «Sed quia ista forsitan videretur nimis generalis et quodammodo fuga ad argumentum...».

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 383.

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 387.

<sup>44</sup> Cfr. Iohannes Buridanus, *Quaestiones super libris quattuor de Caelo et Mundo*, ed. by E.A. Moody, Cambridge (MA) 1970. Trad. it. Di A. Ghisalberti in Buridano, *Il Cielo e il Mondo. Commento al trattato "Del Cielo" di Aristotele*, Milano 1983.

<sup>45</sup> Cfr. N. Oresme, *Tractatus de commensurabilitate vel incommensurabilitate motuum celi*, edited by E. Grant, Madison, Wisconsin, 1971.

del suo quasi-contemporaneo Pierre Ceffons<sup>46</sup> – è evidente che qui è in gioco un concorso ben più che fisico, un concorso metafisico ‘positivo’, epurato da influenze astrologiche negative o superstizionali, continuo e costante, delle intelligenze motrici delle sfere celesti<sup>47</sup> sugli intelletti creati, concorso finalizzato ad una funzione gnoseologica oltre che ad una (comunque inevitabile) necessità fisica, e reso ancor più necessario da una metafisica lussureggiante e ricchissima, che però patisce di un intrinsecamente ‘platonico’ e relativamente scarso interesse per la materialità in quanto tale che, in questo caso, costringe ad attingere alle intelligenze motrici per spiegare la conoscenza degli oggetti materiali. Naturalmente il costante ricorso alle intelligenze motrici delle sfere celesti non è certo una novità di Ripa, benché l’applicazione in maniera così massiccia, e per la conoscenza di oggetti relativamente banali quali quelli materiali, presenta degli aspetti di interesse sui quali sarebbe opportuno indagare ulteriormente. Dobbiamo purtroppo lamentare la perdita del II libro del commento ripiano, nel quale questa intuizione sarebbe stata ‘diffuse’ approfondita, confinando qui, nel *Prologo*, la tesi a poco più che un accenno.

La seconda conclusione ci trasporta invece al capo opposto dell’impianto ripiano e, più in generale, del reale come concepito dal filosofo di Ripatransone: la specie in assoluto più perfetta, e infinita, non è in grado di concorrere oggettivamente alla generazione di una *notitia intuitiva* intesa come *entitas simplex* e qualità intellettuale. In verità la seconda conclusione afferma semplicemente che non a qualsiasi oggetto immateriale può corrispondere un’attività oggettiva<sup>48</sup>, ma le quattro proposizioni che Ripa postpone a questa seconda conclusione non lasciano dubbi. Se infatti (prop. 1):

«A qualsivoglia due oggetti distinti secondo la specie, che concorrono oggettivamente alla *notitia intuitiva* di sé stessi, corrispondono necessariamente *notitiae intuitive* distinte secondo la specie»<sup>49</sup>,

e se (prop. 2):

«Tanto nel genere dell’accidente quanto in quello della sostanza, e di tutta la latitudine dell’essere in quanto tale, le specie si danno secondo il modo della quantità discreta»<sup>50</sup>,

è senz’altro vero che (prop. 3):

<sup>46</sup> Cfr. C. Schabel - Fritz Pedersen, *Miraculous, Natural, or Jewish Conspiracy? Pierre Ceffon's Question on the Black Death, with Astrological Predictions by Gersonides and Jean de Murs / Firmin de Beauval*, «Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales», 81.1 (2014), pp. 137-179; A. Nannini - C. Schabel, *Pierre Ceffons on Divine Simplicity, Part I. Modality, Sophisms, Physics, and odium Dei in his In Primum Sententiarum, Distinctio 8, Quaestio 1*, «Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales», 85.1 (2018), pp. 135-185.

<sup>47</sup> Per una recente analisi della meccanica e delle caratteristiche delle sfere celesti, cfr. C. Panti, *Meccanica, acustica e armonia delle sfere celesti nel Medioevo*, Firenze 2012.

<sup>48</sup> Iohannes de Ripa, *Lectura super I Sententiarum*, Prologus, q. 6, art. 2, concl. 2, p. 368: «Non cuilibet obiecto immateriali potest correspondere activitas obiectiva».

<sup>49</sup> *Ibid.*, concl. 2, prop. 1, p. 368: «Quibuslibet duobus obiectis distinctis specificis concurrentibus obiective ad notitias intuitivas respectu sui necessario correspondent intuitive notitiae distinctae specificae».

<sup>50</sup> *Ibid.*, concl. 2, prop. 2, p. 368: «Tam in genere accidentis quam substantie et totius latitudinis entis simpliciter, species se habent per modum quantitatis discrete».



«Data una qualsiasi specie intellettuale finita, tra essa e Dio sono possibili infinite [altre specie intellettuali]»<sup>51</sup> (data una qualsiasi specie, cioè, al di sopra ce ne saranno sempre infinite),

ma è altrettanto vero che (prop. 4):

«Non è possibile che al genere dell'accidente corrisponda essenzialmente una latitudine infinita nelle sue specie»<sup>52</sup>.

Ora, (a) poiché l'*entitas simplex* generata dal concorso oggettivo dell'oggetto conosciuto con l'intelletto è proprio un'*entitas* appartenente al genere dell'accidente – è la 'visione' dell'oggetto in quanto entità accidentale distinta dall'oggetto e dall'intelletto<sup>53</sup> – ma (b) per ragioni metafisiche non è possibile che la latitudine dell'accidente cresca infinitamente perché, ad esempio, in questo modo sopravanzerebbe alcune specie del genere della sostanza, è evidente (c) che non ci potrà essere una 'visione' infinita corrispondente ad un oggetto infinito del quale volessimo avere, almeno per questa via, una *notitia intuitiva*. L'impossibilità stessa in questione è inoltre 'garantita' dal fatto che, da un lato, l'attività oggettiva è un'attività meramente naturale, e quindi vincolata al grado più intenso possibile (non è modulabile al di sopra o al di sotto del grado di intensità dell'oggetto che agisce)<sup>54</sup>, e, dall'altro lato, «È universalmente vero che a qualsiasi oggetto che concorre oggettivamente in modo più intenso alla visione intuitiva di sé stesso, corrisponde necessariamente, in modo proporzionale, un'attività oggettiva più intensa», cosicché all'oggetto infinito dovrebbe corrispondere una visione infinita intesa come (metafisicamente impossibile) accidente infinito. Come per gli oggetti sensibili, dunque, anche per l'oggetto supremo creato non è possibile una produzione oggettiva della propria *notitia intuitiva*.

Va da sé che la virtù sta nel mezzo, e pertanto a tutti gli oggetti 'intermedi' (più-che-materiali, meno-che-supremi<sup>55</sup>) potrà corrispondere una *notitia intuitiva* generata dall'attività oggettiva stessa, come affermano, insieme, le conclusioni 3 e 4. Mentre infatti «È possibile che alcune specie intellettuali di sostanza concorrano oggettivamente alla visione di sé»<sup>56</sup>, questo 'alcune' è vincolato al limite superiore

<sup>51</sup> *Ibid.*, concl. 2, prop. 3, p. 369: «Data quacumque specie intellectuali finita, inter ipsam et Deum sunt infinite possibles».

<sup>52</sup> *Ibid.*, concl. 2, prop. 4, p. 369: «Non est possibile generi accidentis correspondere essentialiter latitudinem infinitam in suis speciebus».

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 368: «Obiectum concursens obiective ad visionem sui influit per modum cause exemplaris per quam huiusmodi visio est species et similitudo representativa obiecti».

<sup>54</sup> *Ibid.*, concl. 2, prop. 2, p. 371: «Activitas obiectiva ut sic est activitas naturalis et non libera, ita quod, sicut determinatur ad intensissimum gradum agendi possibilem, ita per ipsam effectus determinatur ad summum gradum essendi sibi possibilem».

<sup>55</sup> «Supremo» significa sempre, in Ripa, infinito creato. La specie suprema creabile, termine intrinseco che chiude la serie infinita degli enti creati, è infatti il termine ultimo di questa serie infinita, che sarà dunque intensivamente infinito. Non si corre il rischio di sovrapposizione tra l'infinito e Dio perché il grado proprio di Dio è l'*immensus*, addirittura superiore all'infinito in quanto tale.

<sup>56</sup> Iohannes de Ripa, *Lectura super I Sententiarum*, Prologus, q. 6, art. 2, concl. 3, p. 374: «Possibile est aliqualem speciem intellectualis substantie ad visionem sui obiective concurrere».

rappresentato dalla sostanza intellettuale infinita, della quale non ci può essere visione infinita generata dal concorso dell'oggetto con l'intelletto: «Nel genere della sostanza intellettuale è individuabile una specie nei riguardi della quale nessuna [specie] maggiore può concorrere oggettivamente alla visione di sé»<sup>57</sup>.

La conclusione 5 affronta un tema collaterale: per evitare una proliferazione infinita di *entitates simplices* ciascuna delle quali rappresenterebbe, dapprima, la visione dell'oggetto, e poi la visione della visione dell'oggetto, indi la visione della visione della visione dell'oggetto e così via, Ripa limita l'estensibilità del concorso oggettivo delle qualità accidentali: «Non tutte le specie di qualità immateriali possono concorrere alla visione intuitiva di sé stesse»<sup>58</sup>. Di nuovo: ciò non significa che tali qualità non si possano conoscere intuitivamente, ma solo che non ne è necessaria la proliferazione infinita<sup>59</sup>. È interessante infatti notare che in questa conclusione Ripa non nega la possibilità che a qualità accidentali corrisponda un possibile concorso oggettivo (*non quaelibet* significa, parallelamente, *quaelibet*...), ma ne limita l'estensibilità (*non quaelibet* non significa *omnes*), dal momento che tale proliferazione appesantirebbe inutilmente un sistema metafisico già particolarmente ricco e che, come abbiamo avuto modo di osservare, non ha sicuramente difficoltà “a moltiplicare le entità *con necessitas*”.

Non a tutti gli oggetti, pertanto, può corrispondere una reale attività oggettiva che termina alla produzione di un'entità semplice e accidentale (*visio*), terza rispetto all'oggetto e all'intelletto. Per evitare tuttavia che tali oggetti rimangano inconoscibili, e che rimanga intuitivamente inconoscibile anche la specie della sostanza infinita, molto più perfetta di tutta una serie di sostanze 'intermedie' di cui si ha invece conoscenza intuitiva mediante questa modalità, le conclusioni 6 e 7 stabiliscono che qualsiasi entità immateriale è comunque, nel proprio genere (cioè: in sé stessa, nella propria essenza), intuitivamente conoscibile<sup>60</sup>, e che: «Qualsiasi entità immateriale che non può concorrere oggettivamente alla sua propria visione intuitiva, è visibile mediante la sua essenza in quanto conoscenza attuale (*actualem notitiam*)»<sup>61</sup>. Naturalmente tali conclusioni sono propedeutiche all'ultima, l'ottava, che esclude Dio dalla possibilità di concorrere oggettivamente con l'intelletto creato alla generazione della propria *notitia intuitiva*, senza però renderne assolutamente impossibile una conoscenza intuitiva: «Non è possibile che l'essenza divina concorra oggettivamente ad una qualche sua *notitia intuitiva*, in qualsivoglia lume creato o increato»<sup>62</sup>. Se così non fosse ci troveremmo nella condizione, alquanto bizzarra e contraddittoria, di avere una specie

<sup>57</sup> *Ibid.*, concl. 4, p. 375: «Aliqua est species signabilis in genere intellectualis substantie, que et nulla maior potest ad sui visionem intuitivam obiective concurrere».

<sup>58</sup> *Ibid.*, concl. 5, p. 376: «Non quaelibet species qualitatis immaterialis ad sui visionem intuitivam potest concurrere obiective».

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 396: «Objectum enim in concursu obiectivo est causa exemplaris effigias ipsum actum et reddens representative et exemplariter ipsum similem sibi».

<sup>60</sup> *Ibid.*, concl. 6, p. 376: «Quelibet entitas immaterialis est in proprio genere intuitive visibilis».

<sup>61</sup> *Ibid.*, concl. 7, p. 377: «Quelibet entitas immaterialis non potens ad sui visionem intuitivam obiective concurrere est visibilis per suam essentiam ut actualem notitiam».

<sup>62</sup> *Ibid.*, concl. 8, p. 379: «Non est possibile divinam essentiam ad aliquam sui intuitivam notitiam, in qualicumque creato vel increato lumine, concurrere obiective».

creata infinita per la quale non è possibile un concorso oggettivo che genera una *notitia intuitiva* intesa come *entitas simplex accidentalis* («Si non, hoc provenit ex parte sui propter imperfectionem – sicut argutum est de obiectis materialibus in prima conclusione – vel ex parte huiusmodi visionis propter suam imperfectionem et limitationem – sicut argutum est de intelligentia infinita in secunda conclusione»<sup>63</sup>), mentre l'essenza divina, superiore alla specie infinita creata, potrebbe generare questa *entitas* accidentale; dall'altro lato però non si può neppure negare che l'essenza divina sia in qualche modo conoscibile intuitivamente, perché altrimenti, nonostante la *vulneratio* rappresentata dal peccato originale, se l'intelletto creato non fosse in grado, per sua natura, di attingere ad una conoscenza intuitiva dell'essenza divina, tale conoscenza resterebbe inevitabilmente sempre inattingibile. Se dunque questa conclusione non contemplasse, implicitamente insieme alle due conclusioni precedenti, una modalità differente per la conoscenza intuitiva dell'essenza divina, l'essenza divina non potrebbe in alcun modo essere conosciuta. Per mezzo di queste ultime conclusioni viene dunque chiaramente affermato che di tutte quelle realtà – ad eccezione degli oggetti sensibili! – per le quali non è possibile una *notitia intuitiva* generata dall'attività dell'oggetto stesso, è comunque possibile una *notitia intuitiva* di diverso tipo, che si confonde o con l'essenza stessa dell'oggetto in questione (come nel caso delle qualità accidentali), o con un vestigio che consente di passare dalla conoscenza dell'effetto alla conoscenza della causa. In questo modo il ponte tra l'essenza dei singoli enti e la conoscenza intuitiva di Dio è gettato e apre così la via al terzo articolo, che affronta il problema della convergenza tra conoscenza intuitiva ed essenza dell'intuitivamente conosciuto.

#### 4. *Le creature da Dio e Dio nelle creature: oltre il concorso oggettivo.*

Benché il discorso appena concluso possa aver lasciato alcune perplessità, dobbiamo sapere che, come la *notitia intuitiva* è di tre specie, così anche la conoscibilità stessa degli oggetti è di specie diversa, così che la conoscibilità tramite concorso oggettivo rappresenta una modalità di conoscenza, che non esclude per di più l'imperfezione («activitas qualis potest obiecto competere – scilicet obiectiva – non est perfectionis seclusa omni imperfectione»<sup>64</sup>), mentre una cosa viene conosciuta molto più perfettamente se viene vista nella propria essenza («res magis proprie et per se cognoscitur in seipsa per suam essentiam ut formalem notitiam quam per aliquam speciem sive formam ab ipsa defluxam»<sup>65</sup>). Si capisce dunque come mai l'obiettivo dell'articolo precedente fosse quello di escludere la conoscibilità intuitiva di Dio dalla modalità del concorso oggettivo dell'oggetto con l'intelletto. Poiché si tratta, tuttavia, di muoversi in equilibrio tra molteplici istanze – (a) l'essenza divina non può concorrere oggettivamente con l'intelletto creato alla propria conoscenza intuitiva, ma

<sup>63</sup> *Ibid.*, pp. 374-375.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 389.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 390.

(b) non è possibile escludere del tutto la conoscibilità intuitiva dell'essenza divina, altrimenti non potrebbe darsi, *in patria*, la visione beatifica, e (c) la conoscenza intuitiva dell'essenza divina di cui stiamo andando alla ricerca non deve essere beatifica, altrimenti sarebbe preclusa al *viator* – dobbiamo capire se e in che modo si possa ottenere una conoscenza intuitiva dell'essenza divina *in statu vie*.

Passiamo dunque al terzo articolo, che domanda «Se una qualche entità creata possa dirsi in qualche modo *notitia* intuitiva rispetto all'essenza divina»<sup>66</sup>. Stante l'equazione tra entità ed attività, e stante anche il rapporto di analogia tra le originarie *denominationes perfectionis* divine e le corrispondenti denominazioni di perfezione create, peculiarità della metafisica ripiana, non deve stupire che Ripa sia affascinato dal e ci ammali con il rapporto tra effetto-causa che consentirà, sempre, di rinvenire nell'effetto una traccia o vestigio della sua causa<sup>67</sup>. È questa la chiave di lettura per entrare nel terzo articolo, la cui prima conclusione stabilisce appunto che qualsiasi entità immateriale può essere, rispetto all'essenza divina, specie intelligibile<sup>68</sup>. Il motivo è molto semplice: qualsiasi specie intelligibile rispetto a qualsiasi oggetto di cui è specie, si definisce specie intelligibile di quell'oggetto perché è similitudine rappresentativa di tale oggetto, perché cioè è in grado di rappresentare quell'oggetto all'intelletto. Ma qualsiasi entità immateriale è similitudine dell'essenza divina, dal momento che viene immediatamente esemplata per mezzo di una qualche ragione ideale divina<sup>69</sup>. *Denominationes perfectionis*, idee ed essenze sono sempre sinonimi nella filosofia ripiana, e così l'esemplarità con la quale ciascuna creatura è formata nel proprio essere a partire dall'essenza divina come matrice originaria sarà sempre, parallelamente, traccia e vestigio per risalire all'essenza divina che ne rappresenta l'origine. La seconda conclusione si fa ancora più esplicita: «Qualsiasi entità immateriale creata può essere, rispetto all'essenza divina, *notitia* intuitiva»<sup>70</sup>, e lo può essere con una forza ancora maggiore rispetto a quanto un oggetto qualsiasi non concorra oggettivamente alla propria *notitia intuitiva*.

Qualsiasi tale entità è più propriamente esemplata per mezzo dell'essenza divina, e richiede maggiormente l'essenza divina in quanto esemplare, di quanto una qualsiasi specie non sia esemplata per mezzo di un qualche ente che concorre oggettivamente ad essa<sup>71</sup>.

Esiste cioè, tra Dio e qualsiasi creatura, un rapporto molto più stretto di quanto non sia quello tra un oggetto qualsiasi e la *visio intuitiva* di sé che esso è in grado di produrre concorrendo oggettivamente con un intelletto creato. Difficile, a questo

<sup>66</sup> *Ibid.*, art. 3, p. 399: «Utrum aliqua entitas creata respectu divine essentie possit aliquo modo dici intuitiva notitia».

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 401: «Quilibet effectus essentialiter dependens a sua causa exemplari est ratio cognoscendi ipsam causam (...), nam effectus immediate relucet in sua causa».

<sup>68</sup> *Ibid.*, concl. 1, p. 399: «Quelibet entitas immaterialis potest esse respectu divine essentie species intelligibilis».

<sup>69</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 400.

<sup>70</sup> *Ibid.*, concl. 2, p. 401: «Quelibet entitas immaterialis creata potest esse respectu divine essentie intuitiva notitia».

<sup>71</sup> *Ibid.*, art. 2, p. 389.

punto, non scorgere una fondazione metafisica per la concezione della *notitia intuitiva*, che dà il titolo al presente contributo, e che trae ancora più forza dall'essere stata definita come quella conoscenza che, in qualsiasi modalità proceda, induce necessariamente l'assenso circa l'esistenza del proprio oggetto: poiché tutte le creature sono immagini, calchi, tracce, vestigia, di originarie perfezioni divine immense senza le quali non esisterebbero né si conserverebbero, è evidente che ciascuna creatura, sotto qualsiasi perfezione la si vada a considerare, inferirà sempre – necessariamente – l'esistenza della perfezione in quanto tale di cui essa rappresenta un'espressione particolare<sup>72</sup>.

Il motivo per cui la conclusione è stata ristretta alle sole entità immateriali riguarda il semplice fatto che le entità materiali, come osservato in precedenza, non sono in grado di muovere l'intelletto alla propria conoscenza intuitiva, a meno che non intervengano Dio o le intelligenze motrici delle sfere celesti, ma la terza conclusione, cercando di uscire da questa delicata posizione, si serve dell'autorità di S. Agostino per asserire che non solo le entità immateriali, di cui sinora si è trattato, ma anche quelle materiali inferiscono con evidenza autosufficiente l'esistenza della propria origine divina: «Qualsiasi entità, materiale ed immateriale, per quanto concerne questo aspetto – che è cioè effetto dell'essenza divina – è, per evidenza naturale, specie intuitiva dell'essenza divina»<sup>73</sup>. Basti pensare al famosissimo adagio delle *Confessioni* agostiniane: *ecce sunt celum et terram, clamant quod facta sint; (...) clamant etiam quod se ipsa non fecerunt; ideo, sumus quia facta sumus*<sup>74</sup>. Ripa se ne serve per sostenere la propria conclusione in riferimento particolare alla materialità (l'agostiniana *terra*), verso la quale mantiene sempre un rapporto abbastanza diffidente. Val la pena ricordare che in una metafisica neoplatonica come è quella di Ripa diventa incredibilmente interessante indagare la conoscibilità intuitiva di realtà lontanissime dall'esperienza, ma molto più difficile giustificare la conoscenza 'banale' delle realtà più prossime ai sensi. È, se vogliamo, la riformulazione del dilemma platonico del corpo come prigioniero dell'anima, ma il sistema di Ripa rimane dotato di una invidiabilissima consistenza interna che rende difficile non andare oltre questa apparente problematica per capire invece dove l'ardita costruzione del filosofo di Ripatransone voglia spingersi. Ho scritto 'apparente' perché, se si muove dai presupposti della metafisica di Ripa più che dalla familiarità che abbiamo con l'esperienza, all'iniziale sgomento suscitato da alcune riflessioni ripiane si sostituirà l'apprezzamento per un sistema di metafisica la cui consistenza interna e coerenza rasentano i livelli dell'altra grande costruzione di metafisica speculativa quale è l'*Ethica* di Spinoza. In entrambi i casi l'apparente contro-intuitività

<sup>72</sup> *Ibid.*, art. 3, p. 402: «Ex hoc sequitur correlarie quod quelibet entitas immaterialis magis proprie est species intuitiva divine essentie quam aliqua species creata sui obiecti, quod ad ipsam obiective concurrat».

<sup>73</sup> *Ibid.*, concl. 3, pp. 402-403: «Quelibet entitas materialis et immaterialis, quantum est ex hoc, quod est effectus essentie divine, evidentialia naturali est divine essentie specie intuitiva».

<sup>74</sup> Cfr. Augustinus, *Confessionum*, XI, 4, 6, ed. P. Knoll, CSEL 33, p. 284 (PL 32, 811): «Ecce sunt coelum et terra: clamant quod facta sint; mutantur enim atque variantur. Quidquid autem factum non est, et tamen est, non est in eo quidquam quod ante non erat, quod est mutari atque variari. Clamant etiam quod seipsa non fecerint: Ideo sumus, quia facta sumus; non ergo eramus antequam essemus, ut fieri possemus a nobis. Et vox dicentium est ipsa evidentialia».

di alcune conclusioni non può essere così facilmente spinta agli estremi senza dover smantellare tutta una serie di assunti metafisici che si mantengono sempre costantemente sullo sfondo, per di più intrecciati in una trama finissima le cui maglie non vogliono soltanto trattenere i dati dell'esperienza, ma spingere l'intelletto ai confini supremi della sua potenza. *Potentia* – intesa come *vis*, forza, più che potenzialità passiva – di una metafisica medievale ancora in gran parte ignota e ignorata.

Tornando al percorso di Ripa, la *conclusio* 4 attribuisce dignità di conclusione ad una condizione essenziale che si è sempre mantenuta sullo sfondo, e che abbiamo più sopra brevemente richiamato, ossia la necessità che qualsiasi intelletto creato, per sua stessa natura, debba essere in grado di vedere intuitivamente l'essenza divina<sup>75</sup>. Se così non fosse, non solo i beati non potrebbero ottenere conoscenza beatifica, ma ci troveremmo nella condizione – per Ripa assolutamente ingiustificabile – di vedere il vestigio divino in qualsiasi perfezione creata, senza scorgere la matrice di cui tale vestigio rappresenta una traccia. Sarebbe come vedere l'impronta di un piede nella sabbia senza capire che ci deve essere un piede che l'ha lasciata. Certo il peccato originale ha lasciato a sua volta una traccia in noi, 'depotenziando' la capacità originaria del nostro intelletto e rendendo più difficile questa visione<sup>76</sup>, ma non al punto tale da precludere definitivamente l'apertura originaria del nostro intelletto a Dio.

Con la conclusione 5 ci avviamo verso una conclusione (non proposizionale, ma dell'intero percorso) che rappresenta un crescendo di metafisicità pura. Con essa inizieremo a ritornare a quello schematismo iniziale di cui abbiamo fatto menzione in apertura. Se ci domandiamo infatti di quale perfezione divina una creatura possa essere *notitia intuitiva*, dobbiamo rispondere, con la conclusione 5, che ciò accade soltanto per la ragione ideale propria di quella creatura: «Qualsiasi essenza creata ed immateriale è specie intuitiva dell'essenza divina soltanto in virtù della [propria] ragione ideale in Dio. (...) Soltanto secondo questa ragione [ideale], in virtù della quale viene esemplata da Dio, è similitudine rappresentativa, in modo intuitivo, dell'essenza divina»<sup>77</sup>. Nessuno può, ad esempio, conoscere la perfezione della vita se si limita alle sostanze inerti. Tanto che, come ci informa la conclusione 6, quanto più una creatura è perfetta, tanto più perfetta sarà la ragione ideale divina da cui si origina, e quindi «Qualsiasi entità immateriale proporzionalmente più perfetta, è [proporzionalmente] più perfettamente specie intuitiva della propria ragione ideale in Dio. È evidente: qualsiasi tale entità, secondo che è essenzialmente più perfetta, partecipa più

<sup>75</sup> Iohannes de Ripa, *Lectura super I Sententiarum*, Prologus, q. 6, art. 3, concl. 4, p. 405: «Quilibet intellectus creatus ex sua natura et in proprio suo lumine potens est divinam essentiam sic videre».

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 406: «Et ideo dico quod, ubi intellectus creatus non sit obtenebratus peccato propter quod vulneretur in naturalibus – sicut fuit de homine et forsitan est sic de angelis malis lapsis – in lumine proprii sui generis potest Deum intuitive videre et in se ipso et in qualibet creatura, sicut processus Augustini – si diligenter consideratur – evidenter ostendit».

<sup>77</sup> *Ibid.*, concl. 5, p. 406: «Quelibet creata essentia et immaterialis tantum secundum rationem ydealem in Deo est divine essentie species intuitiva».

intensamente dell'esemplare divino in virtù del quale viene formata»<sup>78</sup>. E così, in un percorso di risalita negli enti, dai meno perfetti a quelli più perfetti, senza ignorarne nessuno e senza fermarci ai gradi più ovvi ed evidenti, possiamo ottenere progressivamente una conoscenza sempre più completa dell'essenza divina, conoscenza da intendersi come *clara* ed *intuitiva*, ma non beatifica. *Clara* perché le perfezioni creaturali non sono che, analogicamente, calchi delle originarie perfezioni divine immense; *intuitiva* perché – come da definizione iniziale – le *denominationes perfectionis* presenti nelle creature, immediatamente conoscibili, inferiscono necessariamente l'esistenza dei loro originali immensi, collocati, è evidente, nell'essenza divina, che a questo punto non può che dirsi intuitivamente conoscibile proprio mediante le creature.

Dal lato dell'essenza divina, inoltre, deve essere altrettanto evidente che qualsiasi ragione ideale (o denominazione di perfezione) comunicabile *ad extra* può e deve essere intuitivamente conoscibile in sé stessa, proprio perché ci sarà o ci potrà essere una creatura che ne partecipa in qualche misura: «L'essenza divina, secondo qualsiasi ragione causale *ad extra*, è conoscibile intuitivamente nel proprio genere e mediante un lume della creatura. È evidente: l'essenza divina, secondo tutte queste ragioni [ideali] può essere esemplare e ragione ideale della creatura, e di conseguenza secondo una qualsiasi tale ragione l'essenza divina può risplendere nell'essenza creata»<sup>79</sup>. Il risultato è che l'essenza divina può essere conosciuta intuitivamente secondo tutte le proprie denominazioni di perfezione, come afferma l'ultima conclusione dell'articolo: «L'essenza divina, secondo qualsiasi denominazione di perfezione in quanto tale, può essere intuitivamente conosciuta dalla creatura nel lume naturale»<sup>80</sup>. Il circolo è tracciato: conoscendo le creature ricostruiamo le originarie perfezioni divine che ne rappresentano l'origine sorgiva; origine sorgiva che può essere intuitivamente conoscibile proprio perché le sue denominazioni di perfezione possono (tutte!) essere comunicate *ad extra*. E poiché l'immateriale, ma non intangibile, è cifra di questa costruzione, quanto più ci allontaniamo – ma sarebbe meglio dire: ci eleviamo – dai sensi, tante più perfezioni divine potremmo conoscere. Se il percorso non fosse chiaro, Ripa sintetizza con lucida precisione il risultato che abbiamo ottenuto e il limite che lo contraddistingue:

Da questa conclusione seguono quali verità necessarie dell'essenza divina l'intelletto creato possa conoscere in modo evidente nel lume naturale, perché [può conoscere] tutte quelle il cui essere afferma una perfezione in quanto tale, come sono queste: Dio è ente, vita, giustizia, e simili; e non soltanto può conoscerle in modo evidente mediante una conoscenza discorsiva causante scienza evidente di queste verità – di ciò però non parliamo ora, ma della scienza evidente che si può avere di queste verità a partire

<sup>78</sup> *Ibid.*, concl. 6, p. 407: «Quelibet entitas immaterialis perfectior proportionaliter est perfectius rationis proprie ydealis in Deo species intuitiva».

<sup>79</sup> *Ibid.*, concl. 7, p. 408: «Divina essentia secundum omnem rationem causalem ad extra est intuitive cognoscibilis in proprio genere et lumine creature. Ista patet: nam divina essentia secundum omnem huiusmodi rationem potest esse exemplar et ratio ydealis creature, et per consequens secundum omnem talem rationem divina essentia relucere potest in creata essentia, et sic patet conclusio».

<sup>80</sup> *Ibid.*, concl. 8, p. 408: «Divina essentia secundum omnem denominationem perfectionis simpliciter potest in lumine naturali intuitive cognosci a creatura».

dalla *notitia* intuitiva di queste perfezioni essenziali divine – . Come dissi all’inizio di questo articolo, e nella spiegazione della conclusione 4, non ho intenzione di mostrare che il nostro intelletto può avere, *pro statu isto*, tale *notitia*, anzi, usualmente non ce l’ha. Ma lo potrebbe o se fosse separato dal corpo, o se avesse un corpo che non aggravasse l’anima, come ebbero i nostri primi parenti nello stato di innocenza e come avranno tutti gli uomini eletti dopo il giudizio finale. Ho aggiunto tuttavia ‘usualmente’ perché è possibile che qualcuno, in questa vita, per una condizione eroica (*per statum heroicum*) e contemplativa si allontani a tal punto dai sensi da avere una conoscenza tanto perfetta quanto potrebbe avere, in modo naturale e nel proprio genere, se fosse separato dalla carne. Né ci si meravigli [di ciò], dal momento che alcuni, nella vita presente, hanno raggiunto l’apice di tanta perfezione che sono riusciti a vedere l’essenza divina in sé stessa in modo beatifico, come si mostra in modo evidente dalle affermazioni di Dionigi e del commentatore di Lincoln, nel libro *Sulla teologia mistica*<sup>81</sup>.

Tra le creature e Dio si dà così un legame inscindibile che va ben oltre la dipendenza delle creature da Dio. Per quanto ciascuna creatura non possa esistere senza l’originaria *denominatio perfectionis* divina di cui rappresenta un’espressione particolare, anche Dio non è conoscibile se non attraverso quelle vestigia delle sue immense perfezioni, rappresentate dalle creature stesse. *Intensamente* legato alle creature da un rapporto di amore super – cioè oltre – necessario (Dio crea liberamente per amore), Egli garantisce l’esistenza delle creature e ne garantisce la conservazione; *profondamente* marcate dalla loro origine ‘divina’ (si rammenti il sistema, geniale, delle *replicationes unitatis divinae*), le creature rappresentano invece la scala che consente ad un intelletto non protervo e deciso a non rimanere vulnerato dalla ferita del peccato originale di risalire – tanto meno faticosamente quanto più ci allontaniamo dai sensi – a Dio.

## 5. *Conclusiones*

Qualche rilievo conclusivo non sia giudicato superfluo. La conoscenza dell’essenza divina possibile *in via* è fortemente condizionata dalla struttura metafisica dell’impianto della filosofia di Ripa. Mentre gli oggetti intermedi (meno-che-supremi, più-che-materiali) sono in grado di generare le proprie *notitiae intuitive* concorrendo oggettivamente con l’intelletto alla loro generazione, la conoscenza divina *in statu vie* non può avvenire per mezzo di un concorso oggettivo dell’essenza divina con l’intelletto umano, ma richiede la conoscenza (metafisica) delle *denominationes perfectionis* che strutturano ciascuna creatura, e che si possono trovare raggruppate e molteplici – secondo diversi schematismi – nelle diverse creature e nei diversi individui. Quante più *denominationes perfectionis* conosceremo, tanto più completa sarà la nostra conoscenza intuitiva – conoscenza che inferisce la necessaria esistenza del suo oggetto – dell’essenza divina, perché, metafisicamente parlando, nessuna *denominatio perfectionis* creata può esistere senza che esista il suo originale immenso con il quale intrattiene un rapporto di analogia fondativa. Conoscendo le perfezioni essenziali di ciascuna

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 409.



creatura (specifiche ed individuali) ci possiamo così elevare – *per medium* – alla conoscenza divina che rappresenta l'origine sorgiva di quelle stesse perfezioni, di modo che quanto più ramificata e profonda sarà la nostra conoscenza della realtà – conoscenza che richiede il progressivo ma costante allontanamento dai sensi, per afferrare le *denominationes perfectionis* più elevate – tanto più intensa ed *erroycam* sarà la conoscenza dell'essenza divina che potremo ottenere. Seppur non caratterizzato dall'afflato mistico di un San Bonaventura nell'*Itinerarium mentis*, ma da un linguaggio metafisico molto più asciutto e tecnico, anche il percorso tracciato da Ripa vuole, a suo modo, essere un percorso di riconduzione – attraverso il lume naturale – dell'intelletto dalle creature a Dio, Dio che è ciò in virtù del quale le creature si conoscono e riconoscono come gradini specifici di una scala che trova la 'discrezione' delle proprie differenze proprio in originarie distinzioni contenute nell'essenza divina, senza la comprensione della quale l'intera realtà rimane confusa nella caligine di una incomprensibile divisione.