



Università degli Studi di Cagliari



Universidad de Salamanca

DOTTORATO DI RICERCA IN CO-TUTELA
DISCIPLINE FILOSOFICHE (Ciclo XXVIII) - FILOSOFÍA

TITOLO TESI

Conoscenza e azione.

La teoria delle *intentiones* nella *Escuela de Salamanca* (XV-XVI secolo)

Settori scientifico-disciplinari di afferenza

M-FIL/06 – M-FIL/08

Presentata da	Emanuele Lacca
Coordinatore Dottorato	Prof. Andrea Orsucci
Tutor Cagliari	Prof.ssa Francesca Maria Crasta
Tutor Salamanca	Prof. José Luis Fuertes Herreros

Esame finale anno accademico 2014 – 2015

Indice

Introduzione

I – <i>Obiettivo generale del lavoro</i>	p. 2
II - <i>Intenzionalità e conoscenza nel Medioevo. La complessità del dibattito</i>	p. 4
III – <i>L'intenzionalità in Spagna. L'arrivo del tomismo a Salamanca</i>	p. 8
IV – <i>Juan Sánchez Sedeño e l'Aristotelis Logica Magna. Tra tradizione e innovazione</i>	p. 13

Capitolo I – Excursus storico sul problema della conoscenza in età medievale

I – <i>La teoria della conoscenza in Tommaso d'Aquino. Tra gnoseologia, teologia, antropologia</i>	p. 17
I.1 – <i>L'adaequatio. Condizioni di possibilità della conoscenza sensibile</i>	p. 18
I.2 – <i>Conversio ad phantasmata e abstractio. Come avviene la conoscenza intellettuale</i>	p. 22
I.3 – <i>L'intentio. La 'svolta' della gnoseologia tomista</i>	p. 31
I.4 – <i>I Commentaria biblica di Tommaso. L'uomo e il senso della sua vita nel mondo</i>	p. 39
I.5 – <i>Il De Regno di Tommaso. La relazione uomo-mondo nella società</i>	p. 41
II – <i>Hervaeus Natalis e Duns Scoto. L'intenzionalità come summa cognitionis intellectus</i>	p. 46
II.1 – <i>Prima intentio, privationes, figmenta</i>	p. 55
II.2 – <i>Il significato della secunda intentio</i>	p. 57
II.3 – <i>Intenzionalità. Solo una funzione logica?</i>	p. 60
II.4 – <i>Duns Scoto e la conoscenza per sensus et intentiones</i>	p. 61
II.5 – <i>Unità del senso del tatto. Prove della sua insufficienza</i>	p. 65
II.6 – <i>Necessità del medium extrinsecum per la conoscenza sensibile</i>	p. 71
II.6.1 – <i>Ragioni favorevoli per l'esistenza del medium extrinsecum</i>	p. 72
II.6.2 – <i>Ragioni contrarie all'esistenza del medium extrinsecum</i>	p. 73
II.7 – <i>Apprensione della res e momento primo – intenzionale</i>	p. 74

II.8 – Secundae intentiones. <i>Analisi e struttura</i>	p. 94
Capitolo II – Uomo, conoscenza e intenzionalità nella Escuela de Salamanca	
II.1 – Cosa resta dell'uomo? Verso l'intenzionalità	p. 99
II.2 – Lope de Barrientos e la 'cognitio per intentiones' nella Clavis Sapientiae	p. 101
II.3 – La 'rivoluzione antropocentrica' di Salamanca. Il caso Bartolomé de Las Casas	p. 123
II.4 – Melchor Cano e la confluenza di conoscere e agire	p. 142
II.5 – Il ritorno al metodo della Scolastica. Gli <i>Scholastica Commentaria</i> di Domingo Báñez	p. 151
Capitolo III – Analisi dell'opera	
III.1 – <i>Discussione preliminare sulla teoria della conoscenza. Tra scienza e fede</i>	p. 173
III.2 – <i>La relatio. Alla base del rapporto uomo-mondo</i>	p. 183
III.3 – <i>La relatio secundum esse. Condizioni di esistenza nella realtà</i>	p. 201
III.3.1 – <i>Fundatio relationis in substantia</i>	p. 214
III.4 – <i>Intenzionalità. L'eredità di Hervaeus e di Báñez</i>	p. 216
III.5 – <i>Prima intentio e secunda intentio. Dentro la cognitio per intentiones</i>	p. 218
III.6 – <i>Intentiones. Indagine sul loro fondamento</i>	p. 222
III.7 – <i>Rapporto tra negatio e intenzionalità</i>	p. 231
III.8 – <i>Rapporto tra privatio e intenzionalità</i>	p. 236
III.9 – <i>Ens realis ed ens rationis</i>	p. 241
III.10 – <i>Prima intentio, secunda intentio, res</i>	p. 256
III.11 – <i>Sulla fundatio della secunda intentio. Super primam et secundam intentionem</i>	p. 264
Bibliografia	p. 273
Resumen de la tesis en español	p. 314

Introduzione

I – Obiettivo generale del lavoro

Obiettivo di questo lavoro è la ricostruzione dei concetti di conoscenza e di intenzionalità, così come sviluppati da alcune *voces significativae* della *Escuela de Salamanca*, a partire dalla seconda metà del XV secolo. Verranno presi in considerazione alcuni testi di diversi studiosi appartenenti all'Ordine dei Domenicani che, sviluppando le proprie teorie all'interno del Convento di San Esteban, le portano a compimento e le diffondono nell'università di Salamanca. Tale università rappresenta il centro motore della diffusione della cultura iberica tra XV e XVI secolo, sia in Spagna che nell'intera Europa del tempo. Questa cultura, ereditando anche le riflessioni medievali sul tema della conoscenza e dell'intenzionalità, le recepirà e le farà giungere a completa maturazione. Su questa linea, culmine della questione sarà l'*Aristotelis Logica Magna* del domenicano Juan Sánchez Sedeño (1552-1615), edita a Salamanca nel 1600, nella quale tali problematiche vengono trattate alla luce di tutto il portato della tradizione, restituendo uno spaccato completo, integro e maturo di cosa la *Escuela de Salamanca* intendesse per teoria della conoscenza e dell'intenzionalità.

Per raggiungere la piena comprensione di tale spaccato, il lavoro sarà suddiviso in tre capitoli, ciascuno dedicato a una determinata fase storico-concettuale dello sviluppo di suddette teorie. Il primo capitolo si occuperà di ricostruire alcune fasi del problema in età medievale. In particolare, in questo capitolo si prenderanno in considerazione le teorie di Tommaso d'Aquino, di Hervaeus Natalis e di Duns Scoto, tra i principali esponenti dell'approfondimento della teoria della conoscenza e della formulazione delle *intentiones* come strumenti per l'apprensione. Di tali autori si analizzeranno le *quaestiones* più significative delle loro opere, tra cui rispettivamente la *Summa Theologiae*, il *Tractatus de secundis intentionibus* e il commentario al *De Anima* di Aristotele, nelle quali i tre studiosi esaminano in modo capillare le modalità di accesso al mondo da parte dell'uomo e come quest'ultimo può averne conoscenza e agire in esso. Dapprima, si comprenderà come avviene una conoscenza dal punto di vista fisiologico, mostrando come il tema dell'intenzionalità si innesti nella problematica relativa al funzionamento dei sensi e di come questi permettano

all'intelletto di avere una conoscenza. Successivamente, si indagherà sull'importanza della teoria della conoscenza e dell'intenzionalità per intendere pienamente l'esistenza umana nel mondo. Infine, si procederà all'analisi delle strutture antropologiche, individuali e sociali, che permettono all'uomo di vivere integralmente, rendendo così possibili conoscenza e azione.

Nel secondo capitolo, si mostrerà in che modo le questioni sulla conoscenza e sull'intenzionalità analizzate nel primo capitolo vengano ereditate dagli studiosi salmantini, esponenti dell'omonima *Escuela*, sorta nell'università a partire dalla seconda metà del XV secolo, soprattutto grazie alle nuove direttive degli statuti che papa Martino V emana per regolare il funzionamento dell'ateneo spagnolo. Di questi studiosi, saranno oggetto di studio Lope de Barrientos, Bartolomé de Las Casas, Melchor Cano e Domingo Báñez, i quali riprenderanno la tradizione medievale, dando però interpretazioni originali al problema. Barrientos, nella *Clavis Sapientiae*, esamina la questione analizzando i termini *cognitio* e *intentio*, declinandoli nell'ottica di una loro appartenenza alla teoria della conoscenza, in accordo con le nuove istanze interpretative sull'uomo come persona che conosce e che agisce, sorte a Salamanca a partire dalla seconda metà del XV secolo. Las Casas, nel *De unico vocationis modo*, riprende la problematica della conoscenza umana in connessione al concetto tomista di 'credenza' e spiega i motivi per i quali conoscere significa congiungersi al mondo, al fine di comprendere in che modo possa essere appreso, in una prospettiva analogica, né univoca né equivoca. Cano, nel *De locis theologicis* e nell'introduzione al *Tratado de la victoria de sí mismo*, approfondisce il tema della conoscenza in connessione al ruolo terreno dell'uomo, inteso come persona che realizza pienamente se stessa conoscendo e agendo nel mondo. In tal modo, Cano si dimostra profondo conoscitore delle teorie medievali e attento osservatore di quelle elaborate nel Concilio di Trento, a cui prese parte. Báñez, nel commentario alla *Summa Theologiae* di Tommaso, riprende le teorie della tradizione medievale e del suo intorno culturale e le rielabora in modo originale, avendo come risultante una teoria omogenea che spiega la conoscenza e l'intenzionalità tenendo conto sia del versante logico che di quello volitivo del problema.

Nel terzo capitolo, si mostrerà come l'insieme delle teorie delle *voces* medievali e degli esponenti della *Escuela de Salamanca* giungano a Sánchez Sedeño, il quale elabora nella sua *Aristotelis Logica Magna* una '*summa cognitionis et intentionalitatis*', analizzando nel dettaglio il problema della conoscenza secondo la tradizione e, a partire da questa, creando una personale teoria che definisca meglio le precedenti.

II - Intenzionalità e conoscenza nel Medioevo. La complessità del dibattito

La scelta di discutere del problema della conoscenza e dell'intenzionalità attraverso le opere di Tommaso, di Hervaeus e di Duns Scoto corrisponde a una chiara scelta interpretativa volta a evidenziare come, già a partire dal Medioevo, si dia un preciso taglio teorico che gli ordini domenicano e francescano assumono nei confronti delle questioni di tipo gnoseologico e antropologico. In questo senso, Tommaso, Hervaeus e Duns Scoto non sono la totalità delle *voces* che in età medievale si occupano di tali questioni, ma rappresentano i principali esponenti di quelli che Dominik Perler denomina i modelli dell' 'identità formale', dell' 'oggetto intenzionale' e della 'presenza intenzionale', che saranno modelli che gli scolastici salmantini considereranno come la tradizione – la *traditio sive auctoritas* – sul tema della conoscenza¹. A ben vedere, infatti, oltre a tali autori esiste una costellazione di studiosi, più o meno noti, che in quel periodo indagano il modo in cui l'uomo accede al mondo, lo conosce e agisce, e che costruiscono nei loro testi i relativi modelli gnoseologici.

Il punto di partenza del problema della *cognitio intentionalis* è, precipuamente, un problema di teoria della conoscenza, poiché si tratta di comprendere come il mondo possa essere conosciuto dall'uomo in tutte le sue parti, sebbene queste sembrino spesso inafferrabili. La questione sulla *cognitio intentionalis* prende avvio da uno sviluppo tardo-medievale del problema degli universali che, inaugurato nella sua complessità da Boezio e da Avicenna, mostra come un soggetto senziente possa aver conoscenza di ogni oggetto sensibile. Lo studio dello sviluppo della questione è interessante poiché è proprio con il

¹ D. Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Klostermann, Frankfurt-am-Main, 2004, p. 13.

commento di Boezio all'*Isagoge* di Porfirio che è possibile considerare a pieno titolo il problema della conoscenza intenzionale come parte integrante dello studio sull'uomo e sull'esigenza di comprenderlo come ente esistente. Tale esigenza, connessa alla trattazione del problema degli universali, dà vita al problema dell'intenzionalità. Tale problema si manifesta nel momento in cui tre elementi dell'intellegibilità del reale come *conoscenza, intenzionalità, universale* entrano a far parte di un unico ambito di indagine. L'interrogativo di partenza prevede di far luce sulle modalità attraverso cui un uomo può accedere agli oggetti e ai fenomeni che sono osservabili in natura e come, da essi, egli possa formare nel suo intelletto idee e concetti astratti e universali, direttamente connessi alla conoscenza di quegli oggetti e di quei fenomeni.

Il primo modello di conoscenza intenzionale propriamente detto, quello che Dominik Perler ha denominato «*das Modell der formalen Identität*»², nasce con le prime indagini condotte da Tommaso, principalmente nella *Summa Theologiae*, nel commentario al *De Anima* e nel commento *In Sententiarum* di Pietro Lombardo. In tali testi, l'Aquinate traccia le linee fondamentali del percorso che porta l'uomo alla conoscenza del mondo, con l'introduzione del modello intenzionale di apprensione. L'importanza dell'entrata in gioco delle istanze di tale modello è nettamente evidenziato da Fabrizio Amerini, il quale sottolinea che Tommaso elabora una teoria della conoscenza di tipo 'realista moderato', che funge da 'apripista' per tutte le teorie successive elaborate dai suoi primi discepoli. Inoltre, tale teoria funge da cartina tornasole per le teorie metafisicamente più complesse non strettamente legate al 'primo tomismo', come quelle anglosassoni che implicano le relazioni tra la conoscenza e il linguaggio.

Quella di Tommaso è una teoria che riesce a spiegare con semplicità e ordine le modalità attraverso le quali avviene la conoscenza intellettuale, dall'apprensione dei singoli oggetti alla formazione dei concetti mentali semplici e complessi ivi relazionati³. In tale contesto teorico, divengono protagoniste le *intentiones* che, rappresentando il 'tendere' dell'intelletto, spiegano in che modo esso possa avere intenzionalità verso qualcosa e come questo qualcosa sia, successivamente, presente nell'intelletto. La relazione che nasce dal 'doppio filo'

² Ivi, p. 31.

³ F. Amerini, *Tommaso d'Aquino e l'intenzionalità*, ETS, Pisa, 2013, pp. 13-17.

dell'intenzionalità – tendere e rinviare a qualcosa – dà vita a quello che è stato da più parti denominato il 'realismo moderato' di Tommaso⁴, che nasce dal doppio verso della direzione intelletto-mondo: dal mondo all'intelletto nell'atto del tendere, dall'intelletto al mondo nell'atto del rinviare, con il comun denominatore degli oggetti preesistenti all'atto conoscitivo intellettuale⁵. Proprio per questo doppio verso dell'intenzionalità, Perler è spinto a descrivere la teoria tommasiana come quella dell'identità formale tra l'oggetto esistente e la rappresentazione intellettuale di tale oggetto a seguito della sua conoscenza⁶.

A partire da questo modello gnoseologico, la tradizione successiva a Tommaso si interroga sui modi attraverso i quali l'uomo accede al mondo, provando a ripensare l'intenzionalità intesa come 'tendere e rinviare a qualcosa'. Tale tradizione, riprendendo tale modello, è come detto costituita da una vastità di *voces* in reciproco rapporto dialettico. La critica moderna ha tentato di ordinare la vastità e la diversità di tali *voces*, riorganizzandole in alcune correnti di riferimento, che permettessero di individuare in modo chiaro e distinto le differenti teorie intenzionali. Il criterio utilizzato da Perler, in accordo con Conti, Geach, Tweedale⁷, è quello di considerare il ruolo giocato dalle *intentiones* all'interno del processo costitutivo di una conoscenza. Oltre ai modelli individuati per Hervaeus e Duns Scoto che, insieme a quello di Tommaso, saranno oggetto di discussione del primo capitolo, Perler identifica altri tre modelli: *a)* il modello 'costituzionale', nel quale rientrano Pietro Olivi e Teodorico di Vriberg. Esso viene così denominato poiché gli oggetti vengono conosciuti attraverso una costruzione mentale, in base alla quale dapprima l'intelletto conosce la specie propria dell'oggetto e, una volta completata la sua identificazione *per speciem*, ne apprende gli aspetti singolari⁸. Le *intentiones*, in tale modello, consentono l'identificazione dell'oggetto in base alla specie e alle proprietà che lo costituiscono; *b)* il modello della 'classificazione ontologica', i cui esponenti

⁴ Relativamente all'espressione 'realismo moderato' in Tommaso, cfr. *ivi*, pp. 49-81

⁵ Cfr. *ivi*, p. 13 e p. 43.

⁶ Cfr. D. Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, cit., p. 100.

⁷ Cfr. A. Conti, *Second Intentions in the Late Middle Ages*, in S. Ebbesen, *Medieval Analyses in Language and Cognition*, Reitzels Vorlag, Copenhagen, 1999, pp. 453-570; P. Geach, *A Medieval Discussion on Intentionality*, in Id., *Logic Matters*, University of California Press, Berkeley, 1972, pp. 129-138; M. Tweedale, *Origins of the Medieval Theory that Sensation Is an Immaterial Reception of a Form*, «Philosophical Topics», 20, 1992, pp. 215-231.

⁸ Cfr. D. Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, cit., p. 123.

principali sono Jacopo di Ascoli e Guglielmo di Alnwick. Tale modello, comune anche tra gli scotisti del XIV secolo, individua l'esistenza di un ordinamento gerarchico tra l'oggetto (*esse realis*) e il suo corrispettivo mentale (*esse intentionalis*), in quanto quest'ultimo è solo una costruzione intellettuale 'sbiadita' e subordinata alla cosa reale che raffigura. In tal modo, l'oggetto e la sua rappresentazione mentale si distinguono solo in base alla loro reciproca differenza ontologica e le *intentiones* sono le costruzioni mentali che permettono all'intelletto di conoscere le cose⁹; c) il modello del 'segno naturale', sviluppato da Guglielmo di Ockham e da Adamo Goddam. Tale modello – proprio di una più ampia teoria della conoscenza sensibile che riguarda la capacità di ordinare il mondo – investe l'intelletto relativamente ai modi con i quali riconosce i costitutivi degli oggetti esistenti. L'intelletto, infatti, conosce a partire dalle *qualitates impressae* nella mente dai sensi. Esse consentono prima la formazione di una sensazione intuitiva (sensazione pura) e di una sensazione astrattiva (immaginazione) e, successivamente, la costruzione di una conoscenza intellettuale astrattiva (apprensione pura) e intuitiva (apprensione seguita dalla formulazione di un giudizio riguardante l'oggetto). Le *intentiones*, in questo modello, rappresentano gli enti che permettono all'intelletto di 'decodificare' le *qualitates impressae* per giungere alla conoscenza, al concetto e al giudizio¹⁰.

Tali modelli, ciascuno indicante alle *intentiones* un ruolo diverso lungo il percorso che 'porta' l'oggetto nell'intelletto, rappresentano proprio la ricerca di una possibile alternativa al 'realismo moderato' di Tommaso, per comprendere se, oltre alla tensione e al rinvio, la relazione intelletto-mondo implichi altri 'movimenti intenzionali'. Questi modelli, pur essendo epistemologicamente ben formati e corretti da un punto di vista gnoseologico, non ebbero nella ricezione della tradizione da parte degli Scolastici rinascimentali, specialmente quelli iberici, la stessa fortuna che ebbero quelli di Tommaso, di Hervaeus e di Duns Scoto.

⁹ Cfr. *ibidem*, p. 231.

¹⁰ Cfr. *ibidem*, p. 319 e Id., *Seeing and judging. Ockham and Wodeham on Sensory Cognition*, in S. Knuuttila-P. Kärkkäinen, *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*, Springer, Berlino, 2008, pp. 151-169.

III – *L'intenzionalità in Spagna. L'arrivo del tomismo a Salamanca*

Dall'arrivo dei domenicani a Salamanca, probabilmente nel 1218, e con la contemporanea istituzione dell'università di Salamanca, la Spagna inizia un percorso di crescita degli *studia* umanistici assai vicina al percorso di sviluppo dell'*Ordo Praedicatorum*. Tale cammino arriverà, nella seconda metà del XV secolo, a recepire in tutta la sua vastità e profondità la tradizione medievale sviluppata da Tommaso e dai suoi discepoli, senza dimenticare coloro che avevano intrapreso con essi un confronto di tipo dialettico. Tale ricezione trova realizzazione, secondo le fonti storiche, a partire da due eventi cardine della storia dell'università di Salamanca: gli statuti di Benedetto XIII del 1416 e quelli di Martino V del 1422¹¹. Con le disposizioni presenti in tali statuti, volti a ricostituire gli studi dell'ateneo salmantino anche dal punto di vista dei programmi di insegnamento, i docenti si preparano ad accogliere in modo strutturalmente forte i cambiamenti che stavano avvenendo e avverranno nell'Europa del XV e del XVI secolo, avendo con loro una base culturale forte, come quella del tomismo. Sarà a partire dall'incontro di queste tre direttrici – tradizione tomistica medievale, nuovi statuti universitari e umanesimo – che si inaugurerà il percorso denominato della *Escuela de Salamanca*, espressione con la quali si indicano gli studi sorti nell'università di Salamanca dalla seconda metà del XV secolo alla prima metà del XVII. Comprendere appieno il significato storico e filosofico della *Escuela de Salamanca* significa prendere in considerazione un'ampissima serie di contributi critici che, nell'ultimo secolo e mezzo, hanno affrontato in profondità tutti i temi sviluppati, soprattutto nei secoli XV, XVI e XVII, dai filosofi e dai teologi che hanno vissuto e insegnato nella città del Río Tormes.

Si pone, in tal senso, un interrogativo 'cosa significa realmente *Escuela de Salamanca*?' Il discorso definitorio sulla *Escuela* è di fondamentale importanza, poiché permette di fissare i limiti entro i quali far muovere qualsiasi indagine a essa connessa. Indagare le produzioni culturali degli autori operanti a Salamanca lungo tre secoli è sicuramente arduo e riguarda soprattutto gli studi su filosofia,

¹¹ Cfr. *Constituciones de Martín V, 1422*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1984.

teologia, diritto, etica, morale. Il risultato, se si considera tale partizione dei saperi, è il ritenere l'esistenza non di una sola scuola, ma una molteplicità di scuole, nelle quali ciascuna aveva una propria disciplina di riferimento. Chiaramente, e le indagini storico-filosofiche vanno in tal senso, tale idea non regge alla prova dei fatti, dal momento che le interconnessioni e i prestiti tra le diverse discipline erano continue e gli stessi docenti dell'università possedevano conoscenze ampie e trasversali.

Per capire il reale valore dell'espressione '*Escuela de Salamanca*', bisogna prima di tutto considerare *Salamanca ante la Escuela de Salamanca*, riprendendo il suggestivo titolo proposto da José Luis Fuertes Herreros nel suo libro sulla circolazione dei saperi nella Spagna rinascimentale¹². Non è possibile dar conto della '*Escuela de Salamanca*' se non si comprende appieno l'intorno entro il quale essa nasce e si sviluppa. Nella Salamanca dei secoli XV-XVII le continue interazioni tra le diverse correnti filosofiche e culturali (Scolastica, Erasmismo, Umanismo) determinavano una fioritura e una circolazione dei saperi che scavalcavano le differenze disciplinari, creando un *corpus* erudito che interessava trasversalmente ogni campo di indagine. Ogni docente dell'università era istruito di ogni sapere, come indicano anche le prescrizioni degli statuti universitari, proprio a partire da quelli di Benedetto XIII. Avvicinarsi allo studio della '*Escuela de Salamanca*' in modo multi-disciplinare, con la stessa inclinazione dei docenti di quel tempo, sembra essere l'unica via che permette una piena comprensione del significato di '*Escuela de Salamanca*': non una scuola con molti indirizzi, ma molte linee di indagine raccolte in una sola scuola, che le rappresentava interamente e i cui membri avevano interesse a rappresentare nella loro totalità e importanza. Una volta compresa la necessità di trattare unitariamente la *Escuela*, bisogna adesso tentare di darne una definizione univoca. Anxo Pena, nell'introduzione alla sua raccolta bibliografica sulla *Escuela*, insiste sulla necessità di ritrovare tale definizione attraverso la ricognizione critica dei personaggi, dei testi e degli eventi che l'hanno

¹² Cfr. J.L. Fuertes Herreros, *El discurso de los saberes en la Europa del Renacimiento y del Barroco*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2012, p. 6.

caratterizzata¹³. Egli sottolinea come, nel XVI secolo, gli autori salmantini avessero piena coscienza del momento storico che stavano vivendo e del loro appartenere a una scuola con una precisa direzione e una chiara corrente di pensiero. Nella contemporaneità, invece, la definizione di *Escuela di Salamanca* si presta a facili equivoci e a prese di posizione nettamente distinte da studioso a studioso, circa il significato, gli antecedenti e l'eredità di tale scuole e dei suoi autori. Tali differenze determinano una confusione non indifferente per uno studioso che decida, in modo definitivo, di stabilire cosa sia la *Escuela de Salamanca*. Nel suo testo, Anxo Pena consiglia in prima istanza di ripensare il XVI secolo spagnolo non come un'epoca di crisi, ma di cambiamento, in cui i Concili della Chiesa e le opere dei teologi e dei filosofi spagnoli che vi parteciparono, costituirono un momento di rottura e di crescita rispetto alla crisi dell'umanità che stava minando la stabilità dell'Europa. In secondo luogo, bisogna considerare gli interessi degli autori della *Escuela*, che si dividevano tra teologia, filosofia e giurisprudenza. Per gli studiosi salmantini del XVI secolo, tali interessi confluivano tutti nell'esigenza di mostrare una 'via buona' che permettesse all'uomo di agire bene nel mondo. Per questo, secondo Anxo Pena, temi come la libertà dell'uomo e la problematica sul ruolo dell'uomo nel mondo rientrano a pieno titolo nelle discussioni della *Escuela di Salamanca*, che vedrà come esponenti fondamentali, anche a proposito di questi temi, Francisco de Vitoria, Martín de Azpilcueta, Domingo de Soto, Francisco Suárez, Melchor Cano, Domingo Báñez e Luis de Molina. A seguito di questo cambio, giocato tra la prospettiva storico-dogmatica e teologico-pratica, la *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino, sostituendo le Sentenze di Pietro Lombardo, ci permette di apprezzare il nuovo interesse verso il mondo degli studiosi salmantini del XV e del XVI secolo, che abbandonano le speculazioni formali, per dedicarsi a comprendere più da vicino il funzionamento del mondo. In tale contesto, non bisogna dimenticare le differenti metodologie di indagine sviluppatesi a Salamanca, corrispondenti alle cattedre presenti nella facoltà di teologia: di *Prima*, di *Visperas*, di *Escoto* e di *Durando*. In esse i maestri salmantini, in particolare Vitoria, ereditano e perfezionano i metodi dei maestri francesi e

¹³ Cfr. Anxo Pena, M., *Aproximación bibliográfica a la(s) «Escuela(s) de Salamanca»*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2008, pp. 18-65.

inglesi, come John Mair, John Fisher, Josse Clichtove, Jacques Lefevre d'Étaples, Johannes Eck, Siliceo e Clenardo, portando a completa maturazione le teorie e i concetti che, già a partire dal Concilio di Costanza, avevano acceso la riflessione dei docenti di Salamanca. In questo senso, la traiettoria storica che porta dal Concilio di Costanza a quello di Trento, è significativa per mostrare in che modo la *Escuela de Salamanca* incontri e dialoghi con l'umanesimo, e come i rispettivi autori comincino a dialogare e a comprendere la reciproca necessità di scambiare le proprie idee. Tale scambio, prodottosi nella *Catedra de Prima* della facoltà di teologia, trova il modo di diffondersi in tutto il mondo filosofico salmantino, originando così la trasformazione definitiva della *Escuela* e la sua apertura al mondo e alle sue problematiche. Il risultato è che, alla fine del secolo XVI, la *Escuela de Salamanca* diverrà prima un centro di riferimento per la cultura spagnola e, successivamente, uno dei centri più importanti per la diffusione della cultura cristiana e per la difesa del dogma a partire dalla Conferenza. La definizione di *Escuela de Salamanca*, in questo senso, è proprio quella di centro culturale di riferimento per l'Europa del XV e del XVI secolo, nella quale la circolazione dei testi dei maestri salmantini divengono fondamentali per iniziare una nuova riflessione sul ruolo dell'uomo nel mondo.

In questo intorno culturale, la teoria della conoscenza e dell'intenzionalità, così come teorizzata dal tomismo medievale, diviene uno dei capisaldi metodologici di alcuni dei teologi e dei filosofi della *Escuela*. Già a partire dal ventennio successivo all'emanazione degli statuti del 1422, la riflessione salmantina sulle modalità di accesso al mondo da parte dell'uomo attraverso le *intentiones* assume una profondità piuttosto notevole. Uno dei primi esempi in tal senso è rappresentato dalla *Clavis Sapientiae* di Lope de Barrientos che, proprio a partire dai concetti di *cognitio* e di *intentio*, riesce a rispondere sul come l'uomo riesca a relazionarsi con il mondo e su come possa avere conoscenza degli oggetti e dei fenomeni che ne fanno parte. Tale opera, edita nel 1460, fa leva proprio sulla ricezione dei lavori del tomismo medievale, attraverso continui rimandi alle *Summae* di Tommaso e al *Tractatus* di Hervaeus. Modalità simili vengono utilizzate qualche decennio dopo da Bartolomé de Las Casas nel suo *De unico vocationis modo*, edito presumibilmente tra il 1422 e il 1426, in cui propone la

sua indagine sull'apprensione, aiutandosi anch'egli con i concetti di *cognitio* e di *intentionalitas* di derivazione tomista. Stessa idea metodologica è seguita da Melchor Cano nel *Tratado de la victoria de sí mismo* (1551) e nel *De locis theologicis* (1563), nei quali si interroga, tra le altre questioni, sulle capacità conoscitive e sulle norme che regolano l'agire nel mondo, facendo ricorso all'intenzionalità come possibile teoria esplicativa di tali capacità e norme. Esempio ancor più chiaro della ricezione della tradizione da parte della scolastica salmantina è Domingo Báñez che, lungo i suoi *Scholastica Commentaria*, riesce a recepire le istanze tomiste sulla conoscenza e le reinterpreta affiancandogli le nuove proposte della tradizione umanistica a lui contemporanea, in un proficuo dialogo tra antico e moderno che rende

Tali teorie si sviluppano all'interno di un contesto culturale che Juan Belda Plans definisce *humanismo crítico cultural*, contrapposto all'*humanismo teológico*, ampiamente rifiutato dai teologi e dai filosofi salmantini¹⁴. Nel primo caso, infatti, si tratta di un umanesimo che raccoglie e accetta la tradizione antica e medievale relativa alle questioni sull'uomo, che aiuta i salmantini a comprendere il nuovo senso dell'uomo, nato a partire dalle riflessioni del Concilio di Costanza. Tali riflessioni portano, nel corso del secolo e mezzo successivo, a considerare l'uomo al centro del mondo, come essere che realizza pienamente se stesso nel mondo che conosce e in cui vive. Nel secondo caso, quello dell'umanesimo teologico, i salmantini oppongono una strenua resistenza, dal momento che si tratta di un tipo di umanesimo che piega le interpretazioni bibliche alla necessità di considerare l'uomo centro del mondo, aprendo al cosiddetto positivismo biblico. A partire dalla corrente critico-culturale umanistica, gli autori che a Salamanca trattano di teoria della conoscenza e dell'intenzionalità integrano le istanze della tradizione con quelle nuove dell'umanesimo, in un continuo dialogo tra tradizione e innovazione, che li renderà protagonisti della filosofia e della teologia europee nel XV e nel XVI secolo.

Parlare di teoria della conoscenza e dell'intenzionalità nella *Escuela de Salamanca* non vuol dire, in tal senso, discutere su una 'variazione sul tema' della

¹⁴ Cfr. M. Cano, *De Locis Theologicis*, BAC, Madrid, 2006, p. XCIV-XCV.

cognitio e delle *intentiones*, ma significa porre in gioco tutte le istanze antiche e moderne sul significato dell'esistenza dell'uomo nel mondo e, a partire da queste, ridefinire i confini dei significati di conoscenza e di intenzionalità, al fine di comprendere perché tali teorie sono quelle maggiormente funzionali per intendere lo statuto dell'uomo nel mondo, come essere che conosce e che agisce. La funzionalità di tali teorie viene giustificata anche da fattori esterni a quelli esclusivamente logico-epistemologici, come ad esempio la scala che, nell'*edificio histórico* dell'università di Salamanca, illustra il percorso che l'uomo deve percorrere per migliorare se stesso, conoscere il mondo al meglio delle sue possibilità e agire in esso con cognizione di causa e senza commettere errori moralmente condannabili.

Così, la teoria della conoscenza intenzionale non si configura più solo come possibile spiegazione logica del processo di conoscenza, ma apre la via a una possibile nuova ermeneutica dell'azione umana. Essa non va più valutata solo dall'angolazione del diritto – naturale o positivo che sia – ma può essere studiata anche dai punti di vista gnoseologico e morale, al fine di rendere completa la riflessione sull'uomo, sul suo modo di stare nel mondo e, in generale, sul suo destino. Gli autori della *Escuela de Salamanca* sanno riprendere le fonti, le reinterpretano alla luce delle mutate condizioni storiche, politiche, sociali e intellettuali dell'epoca e le integrano con le nuove teorie filosofiche e teologiche del Rinascimento spagnolo, specialmente a partire dall'epoca del Concilio di Trento.

IV – Juan Sánchez Sedeño e l'Aristotelis Logica Magna. Tra tradizione e innovazione

Tra i teologi e i filosofi della *Escuela de Salamanca*, colui che riprende e porta a completa maturazione il dialogo tra tradizione e modernità nell'ambito della teoria della conoscenza e dell'intenzionalità è Juan Sánchez Sedeño, che nella sua *Aristotelis Logica Magna*, opera una sorta di *summa cognitionis et intentionalitatis*. Prendendo come *casus* il commento ai *praedicamenta* aristotelici – le *Logica Magna* erano il genere letterario più utilizzato nella scolastica

cinquecentesca per i commentari alla logica aristotelica – il domenicano salmantino è in grado di costruire una teoria della conoscenza basata sulle intenzioni, che rispettasse tanto la tradizione tomista, quanto l’innovazione umanistica che vedeva l’uomo al centro delle indagini sul mondo. In tal senso, spiegare come l’uomo accede al mondo non è un mero esercizio di ‘logica della conoscenza’, ma significa stabilire le modalità attraverso le quali l’uomo possa divenire protagonista consapevole della sua vita sulla terra, per mezzo della corretta apprensione degli oggetti e dei fenomeni che la costituiscono. L’analisi della teoria della conoscenza di Sánchez Sedeño parte dall’indagine sulla relazione tra gli *entia realia*, gli oggetti nel mondo, e gli *entia rationis*, i medesimi oggetti conosciuti ed elaborati dall’intelletto conoscente. Dal punto di vista logico, così come suggerisce anche Juan Cruz Cruz¹⁵, il domenicano si concentra principalmente su quattro punti: *a)* per comprendere esaustivamente il modo di conoscere bisogna comprendere come un essere umano configuri la propria capacità intelligibile nei confronti degli oggetti *extra animam*; *b)* questa configurazione può essere espressa sotto forma di relazione, della quale si possono individuare due tipi, ovvero la relazione tra più oggetti presenti nel mondo e la relazione tra l’oggetto mondano e il suo corrispettivo nell’intelletto; *c)* l’effettiva esistenza di enti di ragione necessita di un chiarimento riguardo alla conoscenza dell’universale: collateralmente alla relazione, Sánchez Sedeño sostiene che anche l’universale è un ente e come ente va studiato. Egli riesce a dimostrare che l’universale è un’entità logica, che può essere studiata senza ricorrere a categorie metafisiche; *d)* lo studio sulla relazione introduce alla teorizzazione dell’intenzionalità, perché *prima intentio* e *secunda intentio* sono quelle entità che permettono di conoscere intellettivamente qualcosa. La prima, attraverso l’ausilio dell’*actus intelligendi*, propone l’oggetto come *id quod intelligitur*; la seconda, invece, svolge il ruolo di decodificatore dell’oggetto, in quanto *ens rationis* formato nell’intelletto a seguito dell’atto conoscitivo. Alla *secunda intentio* appartengono l’attività astrattiva e la ricognizione dei predicabili – in senso porfiriano – dedotti dagli enti reali.

¹⁵ J. Sánchez Sedeño, *Las segundas intenciones y el universal (1600)*, Eunsa, Pamplona, 2003, pp. 3-35.

Tali punti costituiscono il percorso di ricerca logico ed epistemologico che porta Sánchez Sedeño a costruire l'edificio della conoscenza umana, spiegando in modo completo, approfondito ed esaustivo le modalità con le quali l'uomo accede al mondo. Tuttavia, proprio in virtù della commistione tra tradizione e innovazione e delle istanze dell'umanesimo 'critico-culturale', Sánchez Sedeño non interrompe la sua ricerca – così avrebbe richiesto la trattazione medievale del problema – e la connette con il più ampio cammino dell'indagine sul significato dell'esistenza terrena umana. Per questo, egli dedica numerose questioni della sua opera alle connessioni dell'intenzionalità con la religione, con la teologia e con le teorie della corretta azione morale, dimostrando la sua sensibilità verso i temi della tradizione, ma anche verso quelli espressi della sua contemporaneità.

Come indicato in precedenza, tale lavoro si propone di mostrare la traiettoria storica e teorica che ha decretato la nascita del problema dell'intenzionalità in ambito tomista medievale e la sua ricezione e reinterpretazione da parte dei filosofi e dei teologi della *Escuela di Salamanca*, al fine di comprendere il progressivo cambio di prospettiva, nel periodo compreso tra il XIII e il XVI secolo, sul senso della vita dell'uomo sulla terra e, più in generale, sul suo destino.

Capitolo I
*Excursus storico sul problema della conoscenza
in età medievale*

I – La teoria della conoscenza in Tommaso d’Aquino. Tra gnoseologia, teologia, antropologia

Le teorie della conoscenza elaborate da Tommaso d’Aquino e poi da Hervaeus Natalis si dimostrano funzionali alla comprensione del rapporto tra soggetto e oggetto e saranno quelle che avranno maggior fortuna nei secoli successivi, specialmente in area iberica, dove tali autori verranno considerati vere e proprie *auctoritates* per comprendere il funzionamento della conoscenza e i modi in cui un uomo può accedere al mondo.

Il primo abbozza, in diverse parti del suo *corpus*, una prima struttura del problema della conoscenza intenzionale, designando l’*intentio* come una delle nozioni chiave che agevolano la comprensione, a livello gnoseologico, del processo di conoscenza. Il secondo scrive, agli albori del XIV secolo, il *Tractatus de secundis intentionibus*, in cui elabora, per la prima volta in modo sistematizzato, le *intentiones* e la *cognitio per intentiones*; per Hervaeus, *prima intentio* e *secunda intentio* divengono il mezzo attraverso cui un uomo può conoscere e rapportarsi al mondo sensibile¹⁶.

Sebbene sin da Aristotele la teoria della conoscenza sia stata un elemento centrale della speculazione filosofica, e alcuni critici¹⁷ abbiano cercato di rintracciare nello stesso Stagirita¹⁸ i prodromi della *cognitio per intentiones*, è con

¹⁶ Sulla presunta paternità herveiana della sistematizzazione della conoscenza intenzionale si veda, ad esempio, L.M. De Rijk, *Giraldus Odonis Opera Philosophica*, Brill, Leiden, 2002, pp. 251-301.

¹⁷ Tra gli autori che si sono impegnati nel rintracciare in Aristotele la possibilità di una teoria della conoscenza intenzionale segnalò J. Rohmer, *L’intentionnalité des sensations de Platon à Ockham*, «Revue des Sciences Religieuses», 25, 1961; pp. 5-39; J. Owens, *Aristotle. Cognition a Way of Being*, «Journal of Philosophy», Vol. 6, 1976, pp. 1-11; E. Runggaldier, *On the Scholastic or Aristotelian Roots of “Intentionality” in Brentano*, «Topoi», 8, 2012, pp. 97-103; G. Fine, *On Ideas. Aristotle’s Criticism of Plato’s Theory of Forms*, Clarendon Press, Oxford, 1993; I. Vasilou, *Perception, Knowledge and the Sceptic in Aristotle*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», Vol. 14, 1996, pp. 83-131; R. Sorabji, *Intentionality and Physiological Processes. Aristotle’s Theory of Sense Perception*, in M. C. Nussbaum, A. Oksenberg Rorty (eds.), *Essays on Aristotle’s De Anima*, Oxford University Press, Oxford, 1995; S. Everson, *Aristotle on Perception*, Clarendon Press, Oxford, 1997; V. Caston, *Aristotle and the Problem of Intentionality*, «Philosophy and Phenomenological Research», Vol. LVIII/2, 1998, pp. 249-298; D. Perler (eds.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Brill, Leiden, 2001; A. Chrudzimski, *Brentano and Aristotle on the Ontology of Intentionality*, in D. Fiset, G. Fréchet (eds.), *Themes from Brentano*, Rodopi, Amsterdam, 2013.

¹⁸ Si vedano, ad esempio, i passi del *De Anima*, in Aristotele, *L’anima*, a cura di Giancarlo Movia, Bompiani, Milano, 2001, II, 5, 418a 4-6; III, 4, 429a 27-29; III, 8, 432a 2-4.

L'Aquinate che le riflessioni assumono la forma che verrà ereditata dal tomismo della Seconda Scolastica.

In Tommaso d'Aquino, tuttavia, non vi è alcuna trattazione sistematica dell'intenzionalità dal punto di vista gnoseologico. Egli si limita a utilizzare il linguaggio filosofico della sua epoca per comprendere le modalità attraverso cui l'uomo può conoscere; in tale lessico era presente anche il termine *intentio*, al quale Tommaso conferisce grande importanza¹⁹. Nelle sue opere più mature, assegna un ruolo non trascurabile al concetto di 'intenzione'²⁰. L'Aquinate definisce in modo chiaro il processo conoscitivo, utilizzando il concetto di intenzionalità²¹, all'interno di un più ampio dibattito concernente la verità in generale e la verità di una conoscenza in particolare sforzandosi di innestarlo nei dibattiti concernenti il rapporto uomo-mondo, indagato anche dai punti di vista teologico-morale e sociale²². Per comprendere il percorso compiuto da Tommaso, occorre approfondire lo studio del concetto di conoscenza e di *intentio* lungo tre direttrici: gnoseologica, teologica-morale, antropologica.

I.1 – L'adaequatio. Condizioni di possibilità della conoscenza sensibile

La teoria della conoscenza in Tommaso non può prescindere da una breve analisi del concetto di *adaequatio*, decisivo per capire quali siano gli elementi costitutivi di un atto di conoscenza e come interagiscano tra di loro, in vista della trattazione del concetto di *intentio*. In una *cognitio*, infatti, sono diversi i fattori che intervengono nel decretare che qualcosa sia stato conosciuto. In prima istanza, gli elementi costitutivi principali di una conoscenza sono 'chi conosce' e 'che cosa è oggetto di conoscenza'. Tali elementi possono essere sintetizzati formalmente come 'soggetto conoscente' (*subiectum*) e come 'oggetto conosciuto' (*obiectum*); in secondo luogo, esiste un *medium* che mette in

¹⁹ Cfr. P. Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 2000, p. 5.

²⁰ Tale importanza, secondo Dominik Perler, risulta decisiva per ogni successiva teorizzazione dell'intenzionalità, anche di quelle del XIX secolo; cfr. D. Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, cit., p. 31: «eine der einflussreichsten mittelalterlichen Intentionalitätstheorien, die bis weit in die Neuzeit hinein diskutiert wurde auch die Entstehung der modernen Intentionalitätsdebatten im späten 19. Jh. prägte, stammt von Thomas von Aquin».

²¹ Cfr. Ivi, pp. 61-79.

²² Cfr. L.M. De Rijk, *Giraldus Odonis O.F.M Opera Philosophica*, cit., p. 41.

relazione *subiectum* e *obiectum* e rende *effective* possibile una conoscenza. Questa avviene nel momento in cui *subiectum* e *obiectum* entrano in una relazione X; per tali motivi, bisogna chiarire cosa sia questa relazione X che assume il ruolo di *medium* e, in questo senso, il concetto di *adaequatio* sembra essere quello più idoneo a svolgere tale ruolo.

Se, infatti, *subiectum* e *obiectum* sono due elementi la cui funzione è intelligibile in modo intuitivo, meno chiaro è lo statuto dell'*adaequatio*, che trova chiarimento nella trattazione fatta da Tommaso nel primo articolo della I questione delle *Quaestiones Disputatae De Veritate*²³. In tale articolo, che introduce metodologicamente la trattazione di *veritas*, l'Aquinate si chiede proprio *quid est veritas*²⁴, cercando quale sia il criterio di definizione della verità.

Nel *respondeo*, Tommaso sostiene che «*omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis*»²⁵. Secondo Tommaso, la conoscenza dell'oggetto avviene per la creazione di un rapporto che mette in relazione l'oggetto conosciuto con il soggetto che lo conosce; questo rapporto viene definito come *assimilatio*. Tale termine indica il fatto che l'oggetto diviene in qualche modo 'parte' del soggetto, che lo 'assimila'. In questo modo l'accessibilità al mondo consiste nella capacità del soggetto di recepire l'oggetto e di costruire, a partire dalla conoscenza di esso, un suo 'simile' nell'intelletto²⁶. Questa assimilazione dà luogo a una conoscenza 'vera' o, per dirla con Pierre Rousselot, a una «conoscenza assolutamente 'completa e vera'»²⁷. Nell'*assimilatio* l'Aquinate rintraccia il momento in cui si costituisce il concetto di *veritas*: nel prosieguo della questione affermerà infatti

²³ Per una trattazione della gnoseologia in Tommaso rimando a: A. Kenny, *Aquinas. A Collection of Critical Essays*, Anchor, Garden City (NY), 1969; J.P. O'Callaghan, *The Problem of Language and Mental Representation in Aristotle and St. Thomas*, «The Review of Metaphysics», Vol. 50/3, 1997, pp. 499-545; R. Pasnau, *Theories of Cognition in Later Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997; L.M. De Rijk, *Giraldus Odonis O.F.M. Opera Philosophica*, cit., pp. 48-64; E. Stump, *Aquinas*, Routledge, New York, 2003; J. Brower, S. Brower-Toland, *Aquinas on Mental Representation. Concepts and Intentionality*, «Philosophical Review», Vol. 117/2, 2008, pp. 193-243; Żelaniec, W., *A solution of the problem of the 'principle of individuation*, «Filosofija», 1, 2013F. Amerini, *Tommaso d'Aquino e l'intenzionalità*, cit., pp. 49-83.

²⁴ Tommaso d'Aquino, *Sulla verità*, a cura di Fernando Fiorentino, Bompiani, Milano, 2005, q. I, a. 1, *respondeo*, p. 34.

²⁵ Ivi, p. 36.

²⁶ Cfr. L.M. De Rijk, *Giraldus Odonis O.F.M. Opera Philosophica*, cit., p. 41.

²⁷ P. Rousselot, *L'intellettualismo di San Tommaso*, a cura di Carmelo Vigna, Vita e Pensiero, Milano, 2000, p. 105.

che la concordanza che si stabilisce tra l'intelletto del *subiectum* e l'*obiectum* è alla base della verità di una conoscenza²⁸. In questo senso, rimane da chiarire quale sia il termine tecnico scelto da Tommaso per definire questa 'assimilazione' o 'concordanza' che rende possibile la conoscenza. La scelta dell'Aquinate ricade sul termine *adaequatio*, dal momento che:

concordia adaequatio intellectus et rei dicitur; et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum super ens, scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus; ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei. Sic ergo entitas rei praecedat rationem veritatis, sed cognitio est quidam veritatis effectus.²⁹

L'*adaequatio* tra *intellectus* e *res* rende possibile una conoscenza, in quanto la conoscenza 'vera' del mondo consegue dalla concordanza tra l'oggetto conosciuto e il soggetto conoscente. Qui, però, Tommaso puntualizza due aspetti interessanti di tale teoria: a) l'esistenza della *res* precede la sua adeguazione con l'intelletto; b) la conoscenza procede dall'adeguazione come effetto diretto di quest'ultima.

Per quanto riguarda il punto a) Tommaso integra la sua argomentazione sostenendo che l'esistenza delle *res* nel mondo è già data prima che esse vengano apprese e che l'intelletto si limita a conoscerle a seguito dell'atto di adeguazione. Il *subiectum* non crea il mondo, ma lo conosce e 'prende atto' del fatto che esso esiste. Direttamente connesso a ciò è il punto b), secondo il quale la conoscenza intellettuale del mondo è un effetto dell'adeguazione. Conoscere *secundum veritatem* significa, per Tommaso, 'adeguare' il proprio intelletto al mondo per una *cognitio*.

La connessione tra la coppia *subiectum-obiectum* e la struttura dell'*adaequatio*, formulata nella I questione del *De Veritate*, portano ad affermare che la teoria della conoscenza elaborata da Tommaso può, in prima istanza, essere definita come una forma di 'realismo moderato'. Questa espressione deriva dal fatto che l'esistenza delle *res* nel mondo sensibile è condizione necessaria per una

²⁸ Tommaso d'Aquino, *Sulla verità, cit.*, q. I, a. 1, *respondeo*, p. 38: «prima comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui concordet».

²⁹ Ibidem. Bisogna ricordare che, oltre a questo significato generale di *veritas*, Tommaso, nel passo immediatamente successivo, ne individua altri tre specifici, che qui non saranno oggetto di trattazione, in quanto devierebbero troppo dal tracciato della nostra analisi.

conoscenza. Ma anche l'intelletto, come abbiamo accennato, gioca per Tommaso un ruolo fondamentale per la conoscenza, in quanto deputato alla formazione della conoscenza stessa a seguito del processo di adeguazione. Conoscere significa apprendere la realtà esterna, arrivando alla comprensione della sua natura e degli oggetti in essa contenuti³⁰.

In tal senso, nell'atto cognitivo si assiste a una sorta di 'sintonizzazione' *secundum veritatem* tra *subiectum* e *obiectum*, a seguito della quale il primo può conoscere il secondo. Tale accordo viene ulteriormente definito da Tommaso quando scrive, nel quindicesimo articolo della II questione del *De Veritate*, che la «cognitio non dicit effluxum a cognoscente in cognitum sicut est in actionibus naturalibus sed magis dicit existentiam cogniti in cognoscente»³¹. La precisazione dell'Aquinate è molto importante, dal momento che spiega in che modo avviene la conoscenza: non si tratta di un passaggio di materia tra il conoscente e il conosciuto come se ci trovassimo di fronte a un 'flusso', ma di un riconoscimento intellettuale, *in cognoscente*, di ciò che esiste nel mondo³².

Fin qui abbiamo delineato uno schema di massima che ci permette di fare un primo bilancio relativamente a come Tommaso intenda le modalità della conoscenza. In base a quanto scritto al cominciamento delle *Quaestiones Disputatae de Veritate*, possiamo sintetizzare la sua elaborazione come segue: *cognitio = res → adaequatio → subiectum*.

Tale schema, però, non spiega chiaramente come il *subiectum* conosca le *res*, ma indica come queste due entità possano essere messe in relazione in vista

³⁰ F. Amerini, *Tommaso d'Aquino e l'intenzionalità*, cit., p. 49 e S. MacDonald, *Theory of Knowledge*, in N. Kretzmann, E. Stump, *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 161: «on Aquina's view, intellect is the power by virtue of which we can be assimilated in this way to reality, and by virtue of intellect's activity of understanding (intellectus) we can grasp the natures of things».

³¹ Tommaso d'Aquino, *Sulla verità*, cit., q. II, a. 5, ad 15, p. 166.

³² Secondo Tommaso, la conoscenza avviene in tre momenti; su questo cfr. F. Amerini, *Tommaso d'Aquino e l'intenzionalità*, cit., p. 55: «Tommaso chiama la prima operazione 'apprensione delle cose semplici (*apprehensio simplicium*) o 'intelligenza delle cose indivisibili' (*intelligentia indivisibilium*), mentre qualifica la seconda operazione normalmente come 'composizione o divisione (*compositio vel divisio*) e la terza appunto come 'ragionamento' (*ratiocinatio*). Tommaso associa le prime due operazioni alla dicotomia essere/essenza, precisando che la prima operazione dell'intelletto concerne l'essenza di una cosa, mentre la seconda l'essere; la prima operazione ci permette di apprendere una forma intelligibile semplice e di arrivare alla sua definizione, la seconda di formulare un giudizio su una cosa assemblando forme intelligibili semplici (*Sent.*, I, d. 19, q. 5, a. 1, ad 7)».

della *cognitio*: posta l'esistenza di tale rapporto, resta da interpretare le modalità con cui *effective* avvenga una conoscenza.

I.2 – *Conversio ad phantasmata e abstractio. Come avviene la conoscenza intellettuale*

Come avvenga la conoscenza intellettuale trova risposta in altri passi del *corpus thomisticum* e, soprattutto, in concetti, quali quelli di *conversio ad phantasmata*, di *abstractio* e di *intentio*, che saranno ora oggetto di analisi. Attraverso la comprensione dell'uso di queste tre nozioni, sarà più chiaro come per l'Aquinate ha luogo l'apprensione intellettuale del mondo sensibile³³, ferma restando l'*adaequatio* come suo sostrato necessario.

Prima di affrontare lo studio di questi tre concetti è necessario stabilire se i sensi siano implicati in tale processo di apprensione, dato il rapporto *obiectum-subiectum*; se è vero, infatti, che è l'intelletto a conoscere, bisogna comprendere che ruolo abbiano i sensi. Nel processo di adeguazione Tommaso non indica la sequenza con la quale si ha la conoscenza e se questa sia possibile anche grazie ai sensi. Per tentare un avvicinamento alla *cognitio* intellettuale, analizza quale sia il ruolo di questi ultimi. Tale necessità interpretativa emerge come conseguenza della posizione 'realista moderata' assunta dall'Aquinate, che stabilisce una sorta di preminenza dell'oggetto nei confronti del soggetto.

Se si prendono in considerazione tre passi, tratti dal *De Veritate*, dal *De Potentia* e dal *De Anima*, si nota come effettivamente Tommaso valuti i sensi fondamentali e, anzi, propedeutici per avere una conoscenza di tipo intellettuale³⁴. Nell'undicesimo articolo della I questione del *De Veritate*, in cui cerca di comprendere lo statuto del senso, egli sottolinea in modo inequivocabile il ruolo che i sensi giocano nella conoscenza, in quanto sostiene che «*cognitio nostra quae a rebus initium sumit, hoc ordine progreditur, ut primo incipiatur in sensu, et*

³³ Preferisco utilizzare il termine 'apprensione' piuttosto che 'apprendimento', perché restituisce meglio l'originale latino, *apprehensio*, che viene utilizzato in campo gnoseologico per indicare l'atto di conoscenza.

³⁴ Sulla relazione tra i sensi e l'intelletto rimando, per le fonti proposte, al quarto capitolo del saggio di M. Damonte, *Wittgenstein, Tommaso e la cura dell'intenzionalità*, cit., pp. 156-206.

secundo perficiatur in intellectu»³⁵. In questo passo Tommaso ribadisce la sua posizione, ma aggiunge che, per pervenire all'intelletto, una *res* deve necessariamente essere conosciuta per mezzo dei sensi, in una progressione gnoseologica ben determinata che, dall'oggetto esistente nel mondo, termina nell'intelletto. In questo caso, bisogna porre particolare attenzione all'ultimo verbo utilizzato da Tommaso, ossia *perficiatur*. Tale verbo può essere tradotto con 'completare', 'terminare', ma anche 'condurre a perfezione': tre significati che, se inquadrati nella citazione precedente, indicano con precisione l'importanza dei sensi nel processo di conoscenza. È con i sensi che una conoscenza può cominciare, per essere poi 'condotta a perfezione' nell'intelletto, sede in cui la conoscenza si completa, come consapevolezza da parte del soggetto dell'esistenza di un mondo esterno ad esso.

Così, i sensi funzionano da *medium* tra *intellectus* e *res* e rendono possibile al soggetto conoscente la *cognitio sensibilis* del mondo che lo circonda e il discernimento del vero dal falso in una conoscenza, in modo da passare da una semplice *cognitio* a una *scientia* vera e propria degli oggetti del mondo, attraverso l'opera dell'intelletto componente e dividente³⁶.

Tale argomentazione viene ripresa e difesa da Tommaso anche nel nono articolo della VII questione del *De Potentia*, in cui asserisce che le prime cose che vengono conosciute e quindi i primi oggetti dell'intelletto, sono le *res* che esistono *extra animam*³⁷. I sensi assumono la connotazione di veri e propri *preambula ad intellectum*, data la funzione di *medium* che essi ricoprono in un atto conoscitivo³⁸. L'individuazione di che cosa siano i sensi, dal punto di vista dell'apprensione del sensibile, viene precisata da Tommaso nelle *lectiones* XII e XIII del II libro del Commentario al *De Anima*; i cinque sensi – vista, gusto, olfatto, udito, tatto – consentono l'accesso al mondo sensibile, in modo da rendere possibile una conoscenza. Tale conoscenza, tuttavia, è vincolata dai limiti stessi dei sensi, poiché una *cognitio* è possibile solo di quei *singularia* che possono

³⁵ Tommaso d'Aquino, *Sulla verità, cit.*, q. I, a. 11, *respondeo*, p. 88.

³⁶ Cfr. *ibidem*. Sul significato dell'intelletto componente e dividente e sul passaggio da *cognitio* a *scientia* cfr. S. MacDonald, *Theory of Knowledge*, in *cit.*, pp. 159-195.

³⁷ Cfr. *De Potentia*, q. VII, a. 9, *respondeo*: «prima enim intellecta sunt res extra animam, in quae primo intellectus intelligenda fertur». Seguo qui il testo dell'*Editio Leonina*.

³⁸ Cfr. M. Damonte, *Wittgenstein, Tommaso e la cura dell'intenzionalità, cit.*, p. 159.

essere percepiti dai sensi e, per questo, non si può avere un'apprensione completa di tutta la realtà, ma solo di quella porzione che essi riescono a 'intercettare'³⁹.

Inoltre, Tommaso ricorda che alcune proprietà della materia, come il colore o l'odore, possono essere conosciute solo da uno dei cinque sensi, altre, come la forma e l'estensione, sono apprese da più sensi. Per questo, le proprietà del primo tipo vengono definite da Tommaso *sensibili propri*, mentre quelle del secondo tipo *sensibili comuni*. Attraverso tale tipo di sensibili – principi attivi dell'attività dell'anima e sussistenti al di fuori di essa – l'intelletto comincia a conoscere la realtà sensibile⁴⁰.

I sensi, una volta completato questo processo di individuazione e apprensione delle *res*, 'portano' queste ultime nell'intelletto e, da qui, ha inizio il processo vero e proprio di conoscenza intellettuale. Tale processo comincia con l'azione dei quattro sensi interni (senso comune, fantasia, estimativa, memoria) individuati da Tommaso. Nell'articolo 4 della questione LXXVIII della I parte della *Summa Theologiae*, a proposito della percezione, scrive che:

³⁹ Cfr. *In De Anima*, I, II, I, XII, n. 4. Seguo qui il testo dell'*Editio Leonina*. La problematica risulta più chiara con il seguente esempio: sappiamo che un albero è costituito normalmente da radici, fusto e foglie. Tuttavia, nella conoscenza di un albero così come esiste nella realtà – piantato in un terreno – non possiamo affermare in alcun modo che esso abbia delle radici, poiché esse sono situate dentro il terreno, e si nascondono alla vista. Il senso deputato alla conoscenza dell'albero, allora, non ci permetterà di concludere che quell'albero possieda delle radici, perché non le vediamo. Stessa cosa accade quando vogliamo definire il colore dei nostri occhi. Gli unici due modi che ci permettono di stabilirlo sono *a)* guardarci allo specchio; *b)* attendere che qualcuno ci guardi e risponda alla nostra domanda sul colore dei nostri occhi; al di fuori di queste due alternative, non esiste altra che ci consenta, per mezzo dei sensi, di stabilire tale proprietà. Su questo cfr. anche F. Amerini, *Tommaso d'Aquino e l'intenzionalità*, cit., p. 63: «l'interazione tra intelletto e percezione [...] è continua e necessaria, ma ciò non vuol dire che il cervello, nella cui cavità anteriore Tommaso, con Avicenna, colloca la sede della facoltà dell'immaginazione, possa essere considerato la sede organica del pensiero [...]. Una lesione o insufficienza cerebrale – Tommaso stesso ne è consapevole – può annullare o impedire gravemente il corretto esercizio dell'attività intellettuale. Ma può farlo solo indirettamente, togliendo all'intelletto il supporto di immagini di cui l'intelletto ha costantemente bisogno per compiere i propri atti in modo appropriato».

⁴⁰ Cfr. *In De Anima*, cit., I, II, I, XIII: «et primo exponit quae sunt sensibilia propria. Et dicit, quod sensibile proprium est quod ita sentitur uno sensu, quod non potest alio sensu sentiri, et circa quod non potest errare sensus: sicut visus proprie est cognoscitivus coloris, et auditus soni, et gustus humoris, id est saporis: sed tactus habet plures differentias appropriatas sibi: cognoscit enim calidum et humidum, frigidum et siccum, grave et leve, et huiusmodi multa. Unusquisque autem horum sensuum iudicat de propriis sensibilibus, et non decipitur in eis; sicut visus non decipitur quod sit talis color, neque auditus decipitur de sono. [...] Secundo ibi communia autem exponit secundum membrum divisionis; dicens, quod communia sensibilia sunt ista quinque: motus, quies, numerus, figura et magnitudo. Haec enim nullius sensus unius sunt propria, sed sunt communia omnibus. Quod non est sic intelligendum, quasi omnia ista sint omnibus communia; sed quaedam horum, scilicet numerus, motus et quies, sunt communia omnibus sensibus. Tactus vero et visus percipiunt omnia quinque. Sic igitur manifestum est, quae sint sensibilia per se».

oportet esse aliquod aliud principium, cum perceptio formarum sensibilium sit ex immutatione sensibilis [...]. Ad receptionem formarum sensibilium ordinatur sensus proprius et communis [...]. Ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur phantasia, sive imaginatio, quae idem sunt [...]. Ad apprehendendum autem intentiones quae per sensum non accipiuntur, ordinatur vis aestimativa. Ad conservandum autem eas, vis memorativa.⁴¹

La percezione intellettuale delle *res*, che proviene dai cinque sensi esterni, produce una percezione degli aspetti formali di ciò che esiste nel mondo e non dipende dalla trasmutazione dei sensi (*immutatione*); con la percezione intellettuale termina l'apprensione degli oggetti, che vengono 'registrati' a livello intellettuale⁴². Tale 'registrazione' avviene proprio ad opera dei sensi interni, i quali, nel processo di conoscenza, svolgono differenti compiti:

- Il senso interno ha il compito di recepire le forme sensibili, ovvero gli aspetti formali delle *res*, dal momento che quelli materiali sfuggono alla nostra conoscenza, sia perché l'intelletto e la materia non sono compatibili tra loro, sia perché la materia non è conoscibile per essenza;
- La fantasia trattiene e conserva le forme sensibili conosciute per mezzo del senso interno in modo da rendere possibile l'apprensione degli oggetti da un punto di vista intellettuale;
- La funzione *aestimativa/cogitativa* rende possibile la conoscenza di ciò che immediatamente non è dato ai sensi
- La memoria consente di ricordare ciò che è stato conosciuto per mezzo dei sensi interni ed elaborato intellettualmente. Il suo ruolo precipuo è quello di 'conservare' la conoscenza.

⁴¹ Thomas de Aquino, *Summa Theologiae, recognovit ac instruxit Enrique Alarcón*, I, q. 78, a. 4, *respondeo* (<<http://www.corpusthomisticum.org/sth1077.html>>). In questo passo particolarmente interessante è l'uso del termine *immutatione*.

⁴² Per giustificare la differenza tra sensi esterni e sensi interni, Tommaso sottolinea che ciò che esiste nel mondo non produce solo una semplice conoscenza, ma permette a un individuo l'azione in base a ciò che conosce; se, ad esempio, una pecora percepisce il lupo, istintivamente sa che deve scappare, in quanto il lupo è un oggetto che può procurargli nocimento. La potenza intellettuale di percepire come pericoloso quell'animale non può derivare alla pecora dai sensi esterni, ma da quelli interni, i quali elaborano i dati sensibili per compiere, successivamente, un'azione.

Ciò lascia aperto ancora un interrogativo: se i sensi esterni sono deputati alla conoscenza degli oggetti sensibili e i sensi interni al discernimento delle loro proprietà, come avviene il passaggio dall'*obiectum* ai sensi? Le *res* e le loro proprietà – come abbiamo visto – vengono diversamente conosciute dalle due tipologie di senso e sembrerebbe impossibile la loro relazione. Per tentare di risolvere tale quesito è utile tenere presente un'affermazione che Tommaso presenta nel *respondeo* del terzo articolo della LXXVIII questione della prima parte della *Summa Theologiae*, nel quale cerca di comprendere il rapporto tra i sensi esterni e i sensi interni:

est autem duplex immutatio, una naturalis, et alia spiritualis. Naturalis quidem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale, sicut calor in calefacto. Spiritualis autem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale; ut forma coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata. Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus. Alioquin, si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent dum alterantur.⁴³

Qui, l'Aquinate sostiene che, nel processo di conoscenza, si assiste a una duplice trasmutazione. Il primo tipo, quella naturale, modifica l'oggetto a cui si applica il cambiamento; nel processo di riscaldamento, ad esempio, il corpo che viene riscaldato acquisisce il calore dal corpo che lo riscalda e subisce un cambiamento di stato. L'esempio del calore proposto da Tommaso va proprio a dimostrare che l'*immutatio naturalis* provoca un cambiamento di stato tangibile in un corpo. Il secondo tipo di trasmutazione, invece, non prevede alcuna modificazione di stato nel corpo che analizza un cambiamento; nel caso della visione di qualcosa, infatti, si riceve e si apprende solo ciò che si sta vedendo e il corpo che vede non subisce alcuna alterazione. In questo senso, l'esempio proposto da Tommaso è quello del colore. Se un uomo vede un oggetto di colore rosso, la pupilla dell'occhio che vede tale oggetto non diventerà a sua volta rossa, ma riceverà il colore e concluderà, a seguito del processo conoscitivo, che ciò che sta vedendo è un oggetto di colore rosso.

⁴³ Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, cit., I, q. 78, a. 3, *respondeo*.

Nel caso della conoscenza, l'Aquinate conclude che l'*immutatio* coinvolta è quella spirituale, poiché sia i sensi che conoscono, sia l'intelletto che elabora il materiale conosciuto con i sensi, non si modificano in seguito alla percezione. Tale avvertenza è necessaria per affermare in modo chiaro che nell'organo di senso e, di conseguenza, nell'intelletto del soggetto conoscente, non si trova l'oggetto per come esso esiste nel mondo, ma la sua forma. Della *res mundi*, è la forma che viene conosciuta e per mezzo di essa avviene l'apprensione del mondo sensibile. Se non ci fossero gli organi di senso, tutti gli oggetti, viventi e non viventi, avrebbero una conoscenza. Negli organi di senso non si dà perciò l'*immutatio naturalis*⁴⁴.

Il fatto che Tommaso, in questo passo, parli di *formae* che vengono conosciute dall'intelletto, ci spinge ulteriormente in avanti nella nostra ricostruzione della sua teoria della conoscenza. Dire infatti che non è direttamente l'oggetto a essere appreso significa affermare l'esistenza di un'entità intermedia per mezzo della quale può avvenire una conoscenza, ovvero il passaggio dall'*obiectum* ai sensi esterni e interni. Le specie sensibili, le *formae sensibilis*, divengono lo strumento attraverso il quale l'oggetto e i sensi entrano in relazione tra loro e permettono così l'avvio del processo conoscitivo. Esse assumono il ruolo di 'stato configurazionale' di un oggetto, forma conoscibile delle *res mundi*⁴⁵.

L'azione delle *formae* viene definito da Tommaso nella *lectio* XXIV del II libro del *Commentario al De Anima* dove, riflettendo sul concetto di sensazione in generale, si sostiene che la forma è conosciuta dal soggetto senziente «inquantum patiens assimilatur agenti secundum formam, et non secundum materiam»⁴⁶. Per far comprendere in che senso il soggetto conosca la forma e non la materia di un oggetto, Tommaso presenta il famoso esempio, preso in prestito dalla filosofia aristotelica, dell'anello e della cera. Quando si imprime l'anello sulla cera, in essa

⁴⁴ La non sufficienza dell'*immutatio naturalis* per la *cognitio* è resa più chiara da questo esempio: se una pietra viene messa sul fuoco, essa si riscalderà, fino a deformarsi a causa del calore che le viene ceduto dal fuoco. Questo cambiamento di forma, se fosse sufficiente solo l'*immutatio naturalis*, farebbe concludere che la pietra ha conosciuto il calore, dal momento che come conseguenza essa si è riscaldata e ha cambiato forma. Questo esempio, evidentemente controintuitivo, rafforza l'idea dell'apprensione della sola forma dell'oggetto in un atto di conoscenza attraverso l'*immutatio spiritualis*.

⁴⁵ Cfr. *ibidem*.

⁴⁶ Thomas de Aquino, *In De Anima, cit.*, l. II, l. XXIV, n. 3.

sarà presente solo l'immagine dell'anello, e non la materia di cui esso è composto, ovvero il ferro e l'oro; secondo l'esempio aristotelico-tomista tra anello e cera vi è una *assimilatio*⁴⁷. Allo stesso modo, sostiene Tommaso, tra *subiectum* e *obiectum* si instaura la medesima relazione e, di quest'ultimo, il soggetto conoscente avrà *cognitio* solo della sua forma. Così, conclude Tommaso, «*assimilatur enim sensus sensibili secundum formam, sed non secundum dispositionem materiae*»⁴⁸. Il II articolo della *quaestio* LXXXV della I parte della *Summa Theologiae* è decisivo per l'interpretazione delle *formae* come strumento dell'apprensione. Tommaso, in tale questione, afferma che «l'immagine o somiglianza dell'oggetto visibile è il mezzo di cui la vista si serve per vedere»⁴⁹.

Tommaso, nel suo argomentare, tematizza in modo molto preciso il processo di conoscenza della *res* nella sua singolarità, ovvero nel suo esistere nel mondo come oggetto distinto da tutti gli altri. Quotidianamente, però, sperimentiamo di continuo l'esistenza di forme comuni, di oggetti uguali, di *res* diverse tra loro che hanno caratteristiche tra loro comuni. Inoltre, una volta conosciute, sappiamo descrivere le proprietà di quelle *res*, ovvero sappiamo riconoscerle e parlarne anche se esse non sono più di fronte ai nostri occhi come oggetti singoli.

Tommaso raffina la sua teoria della conoscenza, proponendo l'entrata in campo di altri due concetti: la *conversio ad phantasmata* e l'*abstractio* che riguardano il passaggio dalle *formae* al *subiectum*, passando per i sensi, sia esterni che interni.

Il punto di partenza può essere rintracciato in una lunga ma esplicita argomentazione presentata nel quarto articolo della XII questione della I parte della *Summa Theologiae*, nel quale Tommaso tratta brevemente della differenza tra conoscenza sensitiva e conoscenza intellettuale. L'anima possiede due *virtutes cognoscitivas*:

unam, quae est actus alicuius corporei organi. Et huic connaturale est cognoscere res secundum quod sunt in materia individuali, unde sensus non cognoscit nisi singularia. Alia vero virtus cognoscitiva eius est intellectus, qui non est actus alicuius organi

⁴⁷ Sul concetto di *assimilatio* cfr. infra p. 19.

⁴⁸ Thomas de Aquino, *In De Anima, cit.*, l. II, l. XXIV, n. 4.

⁴⁹ Thomas de Aquino, *Summa Theologiae, cit.*, I, q. 85, a. 2, *respondeo* (trad. it. mia).

corporalis. Unde per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas, quae quidem non habent esse nisi in materia individuali; non tamen secundum quod sunt in materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus. Unde secundum intellectum possumus cognoscere huiusmodi res in universali, quod est supra facultatem sensus.⁵⁰

In questo passo, Tommaso riprende la differenza tra i due tipi di conoscenza – sensitiva e intellettiva –, ribadisce che con la sensibilità un uomo può conoscere soltanto i singolari e, a livello intellettivo, riconosce la dipendenza tra l'intelletto e il mondo che lo circonda. Tuttavia, qui aggiunge un particolare fondamentale, ossia che il passaggio dall'*obiectum* ai sensi interni, propri dell'intelletto, si ha per astrazione, attraverso quel processo che permette al *subiectum* di poter desumere dall'*obiectum* le sue caratteristiche costitutive. Tale processo è reso possibile da un'operazione preliminare, che Tommaso chiama *conversio ad phantasmata*, esposta – come anticipato precedentemente - nella *quaestio* LXXXV della I parte della *Summa Theologiae* che, insieme alle questioni precedente e successiva a questa, sono tutte concernenti la conoscenza intellettuale del mondo fisico⁵¹.

Per Tommaso, la conoscenza si manifesta attraverso una *conversio ad phantasmata*, che è segno della necessità, per l'uomo, di conoscere – oltre che con i sensi – anche tramite immagini⁵², poiché non possiamo avere conoscenza diretta dell'oggetto intellegibile. La conoscenza intellettiva si costituisce quindi nel percorso che va dalla conoscenza sensibile all'intellegibile, ed è resa stabile dalle *formae* e dai *phantasmata*, le immagini mentali dei singolari conosciuti. Ai *phantasmata* giunge la *phantasia*, definita da Tommaso come «quidam motus causatus a sensu secundum actum»⁵³. L'atto di conoscenza, che trova il suo punto di partenza nel senso, giunge all'intelletto e qui la *phantasia* permette non solo la

⁵⁰ Ivi, I, q. 12, a. 4, *respondeo*.

⁵¹ A. Kenny, *Aquinas on Mind*, Routledge, London-New York, 1993, p. 89.

⁵² Per il concetto di immagine nella conoscenza, cfr. Aristotele, *Metafisica*, a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano, 2006, XIII, 1079a, 9-13: «dall'argomento desunto dal fatto che noi possiamo pensare qualcosa anche dopo che è stato distrutto, risulterà l'esistenza di forme delle cose che sono già corrotte: infatti, di queste rimane in noi un'immagine».

⁵³ Thomas de Aquino, *In De Anima*, cit., l. III, l. VI, n. 5.

conoscenza del mondo – grazie alle *formae sensibiles* – ma anche la creazione di oggetti e di concetti a partire da quelli conosciuti per mezzo dei sensi⁵⁴.

L'atto creativo è reso possibile dall'introduzione, da parte di Tommaso, del concetto di *species intelligibilis*, attraverso le quali un intelletto può 'attivarsi' verso una conoscenza. Pertinente a questo problema è l'articolo secondo della *quaestio* LXXXV della I parte della *Summa Theologiae*, in cui Tommaso cerca di dimostrare che le specie intelligibili si configurano nel nostro intelletto come *id in quo intelligitur*. In tale articolo, l'Aquinate dichiara che

in parte sensitiva invenitur duplex operatio. Una secundum solam immutationem, et sic perficitur operatio sensus per hoc quod immutatur a sensibili. Alia operatio est formatio, secundum quod vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, vel etiam nunquam visae. Et utraque haec operatio coniungitur in intellectu. Nam primo quidem consideratur passio intellectus possibilis secundum quod informatur specie intelligibili. Qua quidem formatus, format secundo vel definitionem vel divisionem vel compositionem, quae per vocem significatur. Unde ratio quam significat nomen, est definitio; et enuntiatio significat compositionem et divisionem intellectus. Non ergo voces significant ipsas species intelligibiles; sed ea quae intellectus sibi format ad iudicandum de rebus exterioribus.⁵⁵

La creazione dell'immagine di una *res* conosciuta è resa possibile dalla *phantasia*, forza immaginativa che permette la creazione dell'immagine corrispondente all'oggetto, anche se quest'ultimo non è più fruibile dalla sensibilità. Attraverso l'opera dell'intelletto, la formazione dell'*idolum* rende possibile il riconoscimento di un oggetto e la definizione delle sue proprietà. Così, l'intellezione risulta composta da due momenti di un medesimo atto: l'informazione dell'intelletto possibile a opera di una specie intellegibile che permette l'attivazione intellettiva

⁵⁴ Cfr. M. Damonte, *Wittgenstein, Tommaso e la cura dell'intenzionalità*, cit., p. 161: «in cosa consiste la differenza tra specie sensibili e fantasmi, se intenzionano ma medesima forma? Tommaso associa la fantasia a qualcosa che si mostra a noi e che può apparire alla nostra attenzione o come conseguenza diretta dell'attività dei sensi, oppure come conseguenza della potenza dell'immaginazione. Quest'ultima è una parte della fantasia stessa, grazie alla quale possiamo *creare* la forma di qualcosa anche quando non ci è presentata dai sensi, come avviene nei sogni».

⁵⁵ Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, cit., I, quaestio 85, art.2, ad 3.

alla conoscenza e la formulazione, su questa base, del *verbum* mentale, con il quale il soggetto conosce le proprietà dei singoli oggetti.

Intuitivamente, sappiamo che nel mondo sensibile esistono oggetti che possiedono le medesime proprietà – come ad esempio una sedia, un tavolo, ecc. – e che la conoscenza *per phantasmata* permette il riconoscimento delle proprietà delle *res*. Inferendo da queste due considerazioni, Tommaso introduce un altro momento della *cognitio*, rappresentata dall'*abstractio*. Tale momento conoscitivo è contraddistinto dal fatto che l'intelletto riflette sui *phantasmata* e riesce, astraendo, a riconoscere le proprietà comuni a diversi oggetti. Tale operazione viene descritta dall'Aquinate nel primo articolo della *quaestio* LXXXV, in cui sostiene che

intellectus autem humanus medio modo se habet, non enim est actus alicuius organi, sed tamen est quaedam virtus animae, quae est forma corporis [...]. Et ideo proprium eius est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. Cognoscere vero id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata. Et ideo necesse est dicere quod intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatibus.⁵⁶

In tale passo, Tommaso ricorda che l'intelletto non è un elemento proprio di qualche organo di senso, ma rappresenta una *virtus animae* che rende possibile una conoscenza. Il suo compito è quello di (ri)conoscere le forme insite nella materia degli oggetti sensibili e di astrarre tali forme, 'scardinandole' dalla loro esistenza materiale individuale, appresa per mezzo dei fantasmi. Per questo motivo, conclude Tommaso, la conoscenza dei *singularia materialia* avviene per mezzo dell'*abstractio* dai fantasmi.

I.3 – L'intentio. La 'svolta' della gnoseologia tomista

Fin qui la ricostruzione della teoria della conoscenza di Tommaso ha visto la trattazione di concetti che considerano il *subiectum* quasi come un'entità

⁵⁶ Ivi, I, q. 85, a. 1.

passiva, che non ha alcun ruolo nella conoscenza di qualcosa, dal momento che la ‘sintonizzazione’ tra intelletto e oggetto sensibile avviene per mezzo di *formae* e di processi che non prevedono un suo possibile ruolo attivo. Tuttavia, l’*abstractio*, come momento di (ri)conoscimento di alcune caratteristiche dell’oggetto, prevede un’attivazione del soggetto, che si volge verso il mondo e ne contempla le sue parti costitutive. Il *subiectum*, rovesciando lo schema delineato a conclusione del paragrafo precedente⁵⁷, potrebbe essere realmente inteso come parte attiva del processo di conoscenza, a partire dal momento dell’*abstractio*. In quest’ottica, Tommaso introduce il concetto di *intentio* che rappresenta una ‘svolta’ nella sua teoria della conoscenza.

L’*intentio* viene definita da Tommaso «dicendum quod intentio, sicut ipsum nomen sonat, significat in aliquid tendere. [...] Sed hoc quod motus mobilis in aliquid tendit, ab actione moventis procedit»⁵⁸. L’Aquinata, nell’*articulus* I della *quaestio* 12 della *pars* I-II della *Summa Theologiae*, tenta di stabilire se l’intenzione possa essere pertinente al solo atto di volontà o anche a quello di intellesione e, concludendo che primariamente indica l’atto di volontà, sostiene che è possibile definirla come il ‘tendere di qualcosa verso qualcos’altro’. Ciò sarebbe confermato sia *a)* filologicamente che *b)* logicamente: *a)* *intentio*, derivato dal verbo *intendere*, può assumere molteplici significati: ‘tensione’, ‘attenzione’, ‘sforzo’, ma anche ‘intenzione’ e ‘proposito’. Tale lista di termini presenta, pur nella sua varietà, un denominatore comune, che consiste nel mettere in relazione due elementi, colui che compie l’azione e ciò verso cui questa azione è diretta, poiché significati come ‘tensione’ o ‘intenzione’ rimandano proprio all’esistenza di un rapporto tra due *relata*⁵⁹. Inoltre, il significato del verbo *intendere*, ‘tendere in’ o ‘volgersi verso’, indica il

⁵⁷ Sul possibile rovesciamento dello schema conoscitivo della gnoseologia Tommaso, cfr. H.D. Simonin, *La notion d’intentio dans l’oeuvre de Thomas d’Aquin*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», n. 29, 1930, pp. 445-463; A. Hayen, *L’intentionnel dans la philosophie de Saint Thomas*, de Brouwer, Paris, 1942; M.D. Chenu, *Introduction à l’étude de Saint Thomas d’Aquin*, Institut d’Etude Médiévales, Montréal-Paris, 1950; J. Jacobs-J. Zeis, *Form and Cognition. How to Go Out of Your Mind*, «The Monist», n. 80, 1997, p. 540;

⁵⁸ Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 12, a. 1, *respondeo*.

⁵⁹ Bisogna chiedersi se il rapporto soggetto-oggetto sia una relazione o una correlazione; ovvero, è necessario comprendere se uno dei due membri della relazione possa esistere indipendentemente dall’altro (correlazione) o se, viceversa, la non esistenza dell’uno comprometta l’esistenza dell’altro (relazione).

movimento che si attiva nel momento in cui esiste un nesso tra soggetto e oggetto⁶⁰;

b) tale movimento di tensione è indagabile anche da un punto di vista logico, considerando che il *tendere* possiede l'intrinseca caratteristica di 'volgersi verso qualcosa' in una relazione. Tommaso, a ragione, sottolinea che il *tendere* contiene in sé il concetto di *mobilitas*, che permette la realizzazione di questa tensione. In tal modo, si stabilisce anche logicamente che il movimento ha come elemento distintivo peculiare il mettere in relazione due entità attraverso la tensione.

Ciò che resta da chiarire è la direzione di tale movimento; infatti, si è detto che l'*intentio* costruisce un rapporto tra un agente e un suo oggetto attraverso il '*tendere in*'; tuttavia, non è esplicitato il verso di questo rapporto, in quanto non è immediatamente intuibile se l'agente sia tendente al suo oggetto o se quest'ultimo attivi il movimento di tensione. Tale chiarimento è decisivo per comprendere se il *subiectum* sia, *effective*, parte attiva del processo di conoscenza.

Tommaso risolve la difficoltà sottolineando che il tendere intenzionale *ab actione moventis procedit*; in tal modo il processo intenzionale è diretto dall'agente verso l'oggetto e il verso del movimento va dal primo al secondo. La chiave di questa interpretazione risiederebbe in una ri-assegnazione del significato dei tre elementi che compongono lo schema appena delineato che, nel paragrafo precedente, mostravano il soggetto come mero recettore passivo degli oggetti.

Per Tommaso, il modello intenzionale continua a contemplare la presenza dei medesimi elementi: un soggetto che conosce, un oggetto che è conosciuto, un *medium* tra soggetto ed oggetto che rende possibile la conoscenza⁶¹. Quando un soggetto conoscente si rivolge a un oggetto, il processo che ne regola la sua conoscenza è scandito da due momenti, denominabili a) *cognitio sensitiva* e b) *cognitio intellectualis*⁶². Nel primo momento l'intelletto del soggetto conoscente si limita a conoscere, per mezzo dei sensi, ciò che esiste nel mondo sensibile in quanto oggetto di quel mondo; nel secondo momento, invece, la conoscenza di

⁶⁰ Sarebbe opportuno precisare di che tipologia sia il nesso generato dal *tendere*; tuttavia, non avendo ancora chiarito né lo statuto né il ruolo dell'*intentio*, Tommaso lo presenta come entità che mette in rapporto soggetto ed oggetto all'interno del processo di conoscenza sensibile umano.

⁶¹ La giustificazione addotta da Tommaso rimanda sempre al II articolo della questione 85 della I parte della *Summa Theologiae*. Cfr. infra, p. 17.

⁶² Cfr. P. Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate*, cit., p. 19.

quest'oggetto subisce un'elaborazione intellettuale che culmina nella creazione, all'interno della mente del soggetto conoscente⁶³, dell'immagine di quell'oggetto conosciuto. Questo secondo momento è reso possibile dall'azione della *vis imaginativa* che – come spiegato in precedenza⁶⁴ – crea il *phantasma* e porta l'intelletto alla completezza del suo atto conoscitivo.

Dal punto di vista logico la direzione dell'atto conoscitivo procede dal soggetto verso l'oggetto, fermo restando l'importanza fondamentale di quest'ultimo, essenziale affinché l'atto stesso possa avere il suo inizio. Tale ipotesi è confermata anche dal fatto che Tommaso sostiene che i precedenti momenti *coniungitur* nell'intelletto e, di conseguenza, qualsiasi atto conoscitivo intellettuale deve avere il suo svolgimento nell'intelletto.

Tuttavia, nonostante questa teoria spieghi in che modo un soggetto⁶⁵ possa conoscere qualcosa, non fa alcuna luce sul modo in cui queste due entità entrino in relazione reciproca; in altre parole, non si comprende come colui che conosce si relazioni con ciò che apprende.

Tenendo ben presente lo schema precedente, bisogna individuare il *medium*. Occorre chiedersi: esiste qualcosa che possa fungere da medio della relazione conoscitiva intenzionale, definendo meglio l'espressione 'tensione intenzionale'? Come prima alternativa si può optare per i cinque sensi, che sembrano essere i primi a mettere in contatto un individuo con il mondo circostante; questa alternativa, però, è subito da scartare, dal momento che i sensi esterni non soddisfano la condizione di *medium*, anche perché Tommaso stabilisce in modo inequivocabile che è *dentro* l'intelletto che la conoscenza diviene completa.

Una risposta può essere rappresentata dall'*intentio* che, come si è visto⁶⁶, porta con sé il significato di *tendere in (aliquid)*; per confermare questa possibilità, è utile prendere in considerazione due ulteriori passi del *corpus*

⁶³ Trattandosi ancora di un momento elementare di elaborazione del problema, preferisco parlare di intelletto e mente senza operare alcuna distinzione tra di essi; l'indistinzione risiede anche nel fatto che, in questo momento, è importante sottolineare il processo di acquisizione dell'oggetto da parte del soggetto conoscente.

⁶⁴ Cfr. *infra*, pp. 11, 17-18.

⁶⁵ Il sostantivo 'uomo' può essere sostituito a 'soggetto' senza generare problemi, ma preferisco usare 'soggetto' per evidenziare il carattere eminentemente logico di questo tipo di teoria.

⁶⁶ Cfr. *infra*, p. 20.

thomisticum, tratti dallo *Scriptum super Sententiis* e dalla *Summa Theologiae*. Nel primo Tommaso, cercando di comprendere in che modo l'*intentio* possa essere intesa come propria dell'intelletto, scrive che:

[intentio] dicitur in aliquid tendere, importatur quaedam distantia illius in quod aliquid tendit; et ideo quando appetitus fertur immediate in aliquid, non dicitur esse intentio illius, sive hoc sit finis ultimus, sive sit aliquid ad finem ultimum: sed quando per unum quod vult, in aliud pervenire nititur, illius in quod pervenire nititur, dicitur esse intentio [...]. Unde intentio in ratione sua ordinem quemdam unius ad alterum importat. Ordo autem unius ad alterum, non est nisi per intellectum, cuius est ordinare.⁶⁷

La dimostrazione ha il suo cominciamento dal significato di *intentio*, con il quale viene ulteriormente precisato il concetto di 'tensione verso qualcosa'; naturalmente ciò, in sé, non ha alcun valore per stabilire se l'*intentio* sia eleggibile a *medium* della conoscenza. Tuttavia, qui si aggiunge un particolare importante, ossia la *distantia* creata dalla tensione tra il soggetto e l'oggetto della conoscenza. Spiega infatti che una delle proprietà delle *intentiones* è proprio quella di creare uno spazio tra i due *relata* del rapporto conoscitivo; per converso, le intenzioni sono le entità mediatrici tra i *relata stessi*. Tale funzione si può apprezzare richiamando lo schema del movimento intenzionale, in cui l'elemento mediatore è quello che permette di far tendere colui che conosce verso l'oggetto di apprensione.

Ciò consente di stabilire, ancora una volta, l'esistenza mentale delle intenzioni, dal momento che è l'intelletto a esser mosso verso l'*aliquid* e non viceversa. E non potrebbe essere altrimenti, poiché Tommaso prosegue la sua argomentazione sostenendo che, quando un soggetto è mosso verso la conoscenza di qualcosa, quest'ultima non è l'intenzione verso la quale ci si muove, ma è il fine ultimo dell'esser mosso. Questo fine è raggiunto per mezzo delle *intentiones*, proprie dell'intelletto del soggetto. Ciò è confermato anche dalla sottile differenza che qui viene introdotta tra 'essere oggetto dell'intenzione' ed 'essere intenzione nell'oggetto': quando è presente una tensione intenzionale, ciò verso cui si tende è

⁶⁷ Thomas de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, l. II, d. 38, q. 1, a. 3, *respondeo*.

intenzione da un punto di vista mentale ma non è, in sé, un'intenzione⁶⁸. Tommaso chiarisce questo aspetto anche attraverso l'utilizzo dell'espressione '*pervenire nititur*'. L'uso del verbo *nitor* rafforza il concetto di 'tendere', dal momento che, insieme a un altro verbo indicante uno scopo, si traduce proprio con 'tendere'. Inoltre, l'accostamento di questa espressione con *per unum quod vult*, restituisce in modo ancor più chiaro e definito che la componente fondamentale del processo di conoscenza intellettuale intenzionale è il soggetto. Un'altra proprietà dell'*intentio* che è possibile desumere da questo passo è l'*ordo intentionis*, ovvero la capacità di mettere in relazione soggetto e oggetto in modo gerarchicamente ordinato. Ancora una volta, infatti, Tommaso sottolinea che il rapporto tra soggetto e oggetto deve essere regolamentato in modo rigoroso. L'*intentio*, da questo punto di vista, svolge appieno questo compito e, dal momento che essa è appartenente all'intelletto del soggetto che conosce, spetta a quest'ultimo il compito di ordinare la conoscenza.

L'*obiectum* è ciò che viene conosciuto dal soggetto conoscente a seguito di un atto di intellesione, esiste indipendentemente dall'esistenza di questo atto ed è ciò verso cui si dirige la conoscenza intenzionale. Il *subiectum* è l'individuo che conosce il mondo che lo circonda, secondo il *modum per intentiones*, con il quale ha coscienza degli oggetti circostanti attraverso un atto che lo dirige verso di essi⁶⁹. L'*intentio*. Entità mentale che si pone tra soggetto e oggetto e che permette al soggetto conoscente di conoscere.

Secondo Tommaso le proprietà dell'*intentio* sono la *mediatio*. Per mediazione si intende ciò che mette in comunicazione due elementi, in questo caso soggetto e oggetto, affinché tra di essi si stabilisca una relazione. La *distensio*. Attraverso la creazione di una distanza tra soggetto ed oggetto l'intenzione diviene medio tra i due e consente la tensione di uno verso l'altro.

⁶⁸ Quando un soggetto ha la volontà di fare qualcosa, ad esempio bere, egli tenderà verso quella serie di oggetti che gli permetteranno di soddisfare l'aver intenzione di bere. Il bicchiere d'acqua da cui berrà sarà, a livello mentale, l'oggetto intenzionale per mezzo del quale egli potrà dissetarsi (il fine ultimo espresso da Tommaso); tuttavia, il bicchiere d'acqua non possiede, propriamente, quell'intenzione: infatti, può servire anche a innaffiare le piante.

⁶⁹ Tommaso, prendendo a prestito da Avicenna, introduce l'espressione *intentio intellecta*, utilizzata per indicare l'azione con la quale l'intelletto del soggetto senziente riflette sul risultato della sua conoscenza. Cfr. Thomas de Aquino, *Summa contra Gentiles*, cit., IV, 11; P. Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate*, cit., págs. 28-30; M. Damonte, *Wittgenstein, Tommaso e la cura dell'intenzionalità*, cit., p. 165.

L'*ordo* giustifica l'eminenza di uno dei due elementi della relazione; in questo caso, il soggetto sull'oggetto nel processo di apprensione del mondo.

Per Tommaso è possibile, attraverso l'*intentio*, spiegare il problema della conoscenza dei particolari attraverso il processo di tensione intenzionale che lega il soggetto all'oggetto. La conoscenza degli universali, invece, pone delle difficoltà maggiori, dal momento che il processo di conoscenza dei particolari non permette di spiegare come da un oggetto si possano astrarre le sue proprietà. Bisogna ricercare – da un punto di vista logico – in che modo le proprietà comuni a diversi oggetti siano conoscibili da un soggetto che, per mezzo delle *intentiones*, sarebbe in grado di conoscere solo gli oggetti esistenti concretamente nel mondo che lo circonda.

Tommaso affronta e tenta di risolvere questa difficoltà nel terzo articolo della *quaestio* LXXXV della I parte della *Summa Theologiae*; in tale passo, ricercando le condizioni di possibilità di cognizione intellettuale dell'universale, scrive che:

universale dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum quod natura universalis consideratur simul cum intentione universalitatis. Et cum intentio universalitatis, ut scilicet unum et idem habeat habitudinem ad multa, proveniat ex abstractione intellectus, oportet quod secundum hunc modum universale sit posterius [...]. Alio modo potest considerari quantum ad ipsam naturam, scilicet animalitatis vel humanitatis, prout invenitur in particularibus. Et sic dicendum est quod duplex est ordo naturae. Unus secundum viam generationis et temporis, secundum quam viam, ea quae sunt imperfecta et in potentia, sunt priora [...]. Alius est ordo perfectionis, sive intentionis naturae; sicut actus simpliciter est prius secundum naturam quam potentia, et perfectum prius quam imperfectum. Et per hunc modum, minus commune est prius secundum naturam quam magis commune, ut homo quam animal, naturae enim intentio non sistit in generatione animalis, sed intendit generare hominem.⁷⁰

Da questo passo si deduce che la conoscenza dell'universale è scandita da due momenti interconnessi fra loro, come appartenenti ad un medesimo atto. Nel primo modo l'universale è considerato come *intentio universalitatis*, ossia come

⁷⁰ Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, cit., I, q. 85, a.3, ad 1.

singola intenzione che è propria del soggetto che conosce ma che, a livello di relazione attributiva, può dirsi di diversi oggetti. Questo tipo di intenzione dipende sempre da ciò che esiste al di fuori del soggetto conoscente ma il suo contenuto, ovvero l'universale, non esistendo concretamente in natura, è il risultato di un'operazione di astrazione intellettuale che avviene per mezzo della stessa intenzione. In questo primo momento, l'intelletto è 'informato' per opera di ciò che esiste al di fuori di esso e che si dice 'universale' per il suo predicarsi di diversi oggetti particolari.

Nel secondo momento, con l'operazione di acquisizione dell'universale già conclusa, avviene la formulazione del *verbum* mentale che realizza intellettualmente ciò che è stato conosciuto per mezzo dell'astrazione intenzionale. Nell'intelletto del soggetto conoscente, infatti, l'astrazione conclude nella possibilità di generare il concetto corrispondente alle proprietà universali di una molteplicità di oggetti⁷¹.

Uno degli aspetti più interessanti di questo processo, oltre a spiegare logicamente in che modo l'uomo conosca gli oggetti che si danno alla sua sensibilità nel modo più completo possibile⁷², è quello che sembra stabilire una duplice esistenza delle *intentiones*. Infatti, esisterebbero due tipi di intenzioni che insistono sul medesimo processo intenzionale:

- il primo tipo è quello che permette a un soggetto conoscente di porsi in relazione con il mondo circostante e di conoscere gli oggetti che lo formano;
- il secondo tipo è quello che consente allo stesso soggetto conoscente di apprendere le proprietà universali degli oggetti conosciuti, attraverso il processo di astrazione da esse.

Il processo intenzionale che funge da denominatore comune è determinato dall'*intentio* come *medium* che mette in relazione soggetto ed oggetto. Con le nozioni che sono state individuate in quest'ultimo passo, il processo intenzionale

⁷¹ Per una breve ma esaustiva trattazione del significato di 'universale' in Tommaso, cfr. R. McInerny, *L'analogia in Tommaso d'Aquino*, trad. it. F. Di Blasi, Armando Editore, Roma, 1999, pp. 71-75. Cfr. anche A. Kenny, *Aquinas on Mind*, cit., p. 109.

⁷² La conoscenza degli oggetti avviene, comunque, sempre al netto della loro *quidditas*, dal momento che il principio di individuazione per Tommaso è la *materia signata quantitate*.

di conoscenza è ulteriormente definito: potremo schematizzarlo nel modo seguente:

subiectum → *intentio* come *medium* → *obiectum* → *cognitio* del particolare per mezzo del primo tipo di intenzione → *abstractio* per la formazione dell'universale → *cognitio universalis* come concetto costituito per mezzo del secondo tipo di intenzione.

I.4 – I Commentaria biblica di Tommaso. L'uomo e il senso della sua vita nel mondo

Le discussioni sulla teoria della conoscenza in Tommaso non si esauriscono in ambito gnoseologico, ma si estendono anche all'ambito teologico-morale, in cui il concetto di salvezza si propone come motore delle azioni umane e dell'interazione tra uomo e mondo. La sola gnoseologia non è in grado di spiegare in modo esaustivo le condizioni di possibilità con le quali un uomo conosce e si rapporta con il mondo, specialmente se si prende in considerazione il significato della *intentio ex parte voluntatis*. La teoria dell'intenzionalità che cerca di spiegare come l'uomo possa agire, funge da punto di partenza – da sostrato – per lo studio del ruolo dell'uomo nel mondo, sia come essere che conosce, che come creatura di Dio, a cui tende. Lo studio dell'intenzionalità non può infatti risolversi nel mero ambito logico. Sarebbe troppo riduttivo pensare che questa tipologia di teoria della conoscenza si riferisca alla sola elaborazione di entità logiche, senza alcun riferimento alla sfera pratica della vita dell'uomo. La sensibilità di Tommaso nei confronti di un'accezione più larga ed estesa dell'intenzionalità si evince dall'articolo 10 della questione LXXIX della I parte della *Summa Theologiae*. A proposito degli atti dell'intelletto, scrive:

illi actus [...] sunt unius potentiae, scilicet intellectivae. Quae primo quidem simpliciter aliquid apprehendit, et hic actus dicitur intelligentia. Secundo vero, id quod apprehendit, ordinat ad aliquid aliud cognoscendum vel operandum, et hic vocatur intentio.⁷³

La conoscenza *per intentiones* non mette in relazione il soggetto e l'oggetto solo da un punto di vista logico, dal momento che – sostiene Tommaso – colui che conosce ha anche la possibilità di agire (*operandum*). In questo senso, importante è anche il significato di *intentio sive voluntas*, poiché il soggetto senziente, per mezzo di tale *cognitio*, agisce tendendo verso un fine.

Si apre, in tale direzione, uno spiraglio per interpretare il significato della conoscenza *per intentiones* anche da un punto di vista etico-morale, in quanto l'azione tendente a un fine ha come ultimo scopo il raggiungimento del bene e della felicità ed è quindi decisiva per il benessere dell'individuo. L'*intentio* diviene anche un atto proprio della volontà e per mezzo di essa si può provare a indagare su come un uomo debba condurre la propria esistenza⁷⁴.

In questo senso, particolarmente utili risultano i commentari biblici di Tommaso, importanti per comprendere in che modo deve essere intesa la relazione uomo-mondo, al fine di mostrare come quello intenzionale sia un *modus cognoscendi* che va oltre il campo della pura gnoseologia. L'analisi di tali commentari si rivelerà di notevole rilevanza anche per comprendere i motivi che spingeranno i filosofi e i teologi spagnoli a riflettere sull'uomo sia come ente che conosce il mondo, sia come essere che interagisce con esso, mediando tra i due tipi di *intentiones* individuate da Tommaso.

I passi biblici utili per comprendere la prospettiva tomista sulla relazione uomo-mondo sono: *Daniele 7, 13-14, Michea 5, 1, Zaccaria 9, 9, Isaia 53, 4-12* per l'Antico Testamento; *Giovanni 5, 27-28, Apocalisse 1, 17-18* per il Nuovo Testamento. Tali passi biblici convergono verso l'interpretazione di un Dio che, fattosi uomo, scende sulla terra e si carica delle sofferenze umane per riscattare l'umanità e portarla alla salvezza. Sia i passi profetici dell'*Antico Testamento*, che quelli evangelici del *Nuovo Testamento*, esaltano la potenza divina rispetto

⁷³ Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, cit., I, q. 79, a. 10, ad 3.

⁷⁴ Cfr. Ivi, I-II, q. 12, aa. 1-2.

all'uomo e la via che l'essere umano deve percorrere per poter giungere alla salvezza finale, senza dimenticare che tale obiettivo si può raggiungere attraverso l'azione terrena. Interpretata su sfondo escatologico, la vita si riempie della necessità di rendere grazie a Dio e di operare in vista della salvezza personale, raggiungibile con la pratica quotidiana della fede.

I.5 – Il De Regno di Tommaso. La relazione uomo-mondo nella società

La relazione uomo-mondo, in ogni caso, si gioca all'interno di una società costituita da una molteplicità di individui associati tra loro e riguarda una complessità di fattori, di ordine diverso, oltre quelli strettamente relativi alle teorie della conoscenza. Uno di questi fattori è quello collegato alla politica e al modo di condursi in una società retta da una data forma di governo. La riflessione di Tommaso è dettata dall'interrogativo relativo a quale forma di governo possa permettere che il rapporto uomo-mondo possa svilupparsi correttamente.

Il testo che sembra riassumere meglio tale riflessione è il *De regno*, in cui Tommaso propone un breve *excursus* sulle diverse forme di governo possibili. In tale opera, che si inserisce nella più ampia collezione degli *Opuscula fratris Thomae*⁷⁵, l'Aquinate non intende decidere quale sia la migliore forma di governo, ma vuol mostrare che, a seguito della necessità da parte dell'uomo di essere governato da qualcuno per vivere al meglio la sua vita, la forma di governo monarchica (relazione monarca-popolo) è quella che sembra più adatta.

Tralasciando le argomentazioni più strettamente politiche, una delle vie per la comprensione dell'organizzazione della vita dell'uomo è rappresentata proprio dalle indicazioni che l'Aquinate fornisce nel suo opuscolo. In particolare, si rivelano importanti i capitoli XIII, XIV e XV del I libro, nei quali Tommaso,

⁷⁵ Sulla storia degli *Opuscula* e della loro genealogia, cfr. P. Mandonnet, *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*, Saint-Paul, Fribourg, 1910; M. Grabmann, *Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin*, Münster, 1920; P. Synave, *Le catalogue officiel des oeuvres de saint Thomas d'Aquin. Critique, Origine, Valeur*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», v. 3, 1928, pp. 25-103; J. Destrez, *Etudes critiques sur les oeuvres de saint Thomas d'Aquin d'après la tradition manuscrite*, Vrin, Paris, 1933; J. Perrier, *Opuscula philosophica*, Lethielleux, Paris, 1949; G. F. Rossi, *Antiche e nuove edizioni degli Opuscoli di San Tommaso d'Aquino e il Problema della loro autenticità*, Collegio Alberoni, Piacenza, 1955; P. Synave, *Le catalogue officiel des oeuvres de saint Thomas d'Aquin. Critique, Origine, Valeur*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», v. 3, 1928, pp. 25-103.

sottolineando la somiglianza tra il regno di Dio e il regno degli uomini, dimostra la necessità della figura del re.

Nel XIII capitolo, la via di Tommaso è chiaramente indicata già nel titolo, in cui si legge che «regis officium, ubi secundum viam naturae ostendit regem esse in regno sicut anima est in corpore et sicut Deus est in mundo»⁷⁶. Tale similitudine è data dal fatto che il re amministra e deve porsi come guida per gli uomini che governa, allo stesso modo di come l'anima guida il corpo per l'espletamento delle sue funzioni o di come Dio, attraverso l'atto creatore, regola il mondo⁷⁷. In effetti, l'uomo, in quanto creatura naturale, è anch'esso sottoposto a due tipi di 'regimi', che Tommaso definisce 'universale' e 'particolare'. Nel caso del regime universale, l'uomo è sottoposto al regime di Dio, dal momento che lo ha creato e gli dona la grazia per mezzo della sua Provvidenza. Nel caso di quello particolare, invece, ogni uomo, animale naturalmente sociale, quando si organizza in società si auto-regola attraverso coloro che assumono il ruolo di reggente di quelle società⁷⁸. Di conseguenza, la costituzione di regimi monarchici è un prodotto della naturale tendenza umana ad associarsi in gruppi omogenei e gerarchicamente organizzati. La peculiarità di tale associazione, secondo Tommaso, risiede nel fatto che è lo stesso atto creatore di Dio ad auto-determinare la *societas* secondo un regime monarchico. Per tale motivo, la monarchia non è vista da Tommaso come una forma di governo dannosa per la libertà dell'uomo, anzi è quella che permette di preservarla meglio.

Il re assume tale carica in quanto Dio stesso ha creato gli uomini affinché sentano 'istintivamente' il bisogno di organizzarsi gerarchicamente, eleggendo la monarchia come 'buona' forma di governo. Tale bontà deriverebbe dal fatto che

⁷⁶ Thomas de Aquino, *De Regno*, l. 1, c. 13, (<<http://www.corpusthomicum.org/orp.html>>, consultato il 20/01/2015).

⁷⁷ Tali metafore e similitudini indicano che il ruolo del re, come configurato da Tommaso, è tale *secundum naturam*. Questa derivazione troverebbe le sue radici già in Aristotele e, in particolare, in Aristotele, *Fisica*, ed. it. a cura di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari, 2005, II, 2, 194a 21-22 in cui lo Stagirita afferma che l'arte imita la natura.

⁷⁸ Cfr., Thomas de Aquino, *De Regno*, cit., l. 1, c. 13: «invenitur in rerum natura regimen et universale et particulare. Universale quidem, secundum quod omnia sub Dei regimine continentur, qui sua providentia universa gubernat. Particulare autem regimen maxime quidem divino regimini simile est [...] homo est animal naturaliter sociale in multitudine vivens, similitudo divini regiminis invenitur in homine non solum quantum ad hoc quod per rationem regitur unus homo, sed etiam quantum ad hoc quod per rationem unius hominis regitur multitudo: quod maxime pertinet ad officium regis».

gli uomini riconoscano la monarchia come la forma di governo che meglio rispecchia il loro essere ‘corpo governato da anima’⁷⁹. Quando lo stesso re riconosce tale similitudine, allora comprenderà naturalmente che *a)* il suo ruolo gli è stato conferito per mezzo della volontà divina; *b)* il suo agire dovrà esser regolato dal senso di giustizia naturale, dato che i sudditi verranno sentiti come parte della sua stessa persona. In questo senso, il re non assume la connotazione di un uomo che governa disponendo liberamente della sua volontà, ma si trova a ricoprire un ruolo che lo obbliga a rispettare la libertà dei governati. In altre parole, egli è quasi un amministratore della società – una guida – più che un comandante. Da ciò emerge in modo ancor più chiaro il motivo per il quale l’Aquinata indica l’autorità temporale dei sovrani come procedente da quella divina. Il governo regio trova, infatti, la sua realizzazione proprio perché l’uomo è un essere sociale per natura e l’aggregazione che segue da tale peculiarità necessita di una figura che lo diriga come quella del re. Così come in ambito morale la guida è Dio, attraverso gli insegnamenti biblici, in ambito politico-sociale sarà il re a svolgere questo ruolo, di modo che l’uomo sia effettivamente inquadrato in quei binari che gli permettono di agire secondo un retto comportamento. In tal senso, Tommaso è molto esplicito nel capitolo 61 del III libro della *Summa contra Gentes*, in cui scrive che «*inter ipsos nomine ordo invenietur: nam illi qui intellectu prominent, naturaliter dominantur*»⁸⁰. Risulta chiara la necessità, da parte degli uomini, di esser guidati da chi ne abbia le capacità e cioè da Dio e dal re. L’accostamento tra il re e Dio è rimarcato ancor

⁷⁹ Cfr. ibidem: «hoc igitur officium rex suscepisse cognoscat, ut sit in regno sicut in corpore anima et sicut Deus in mundo». Tale definizione del ruolo del re, esplicitata in questo passo in modo inequivocabile, apre alla considerazione di un regime monarchico inteso non come ‘governo assoluto’, ma come ‘governo misto’. Siffatto senso deriva dal fatto che, nella relazione anima-corpo, l’anima non è capo assoluto del corpo, e quest’ultimo non si sottomette completamente al volere dell’anima. In altre parole, ogni uomo non può comandare su se stesso, disponendo del proprio corpo liberamente, in quanto tra anima e corpo (in termini contemporanei, tra mente e corpo), si instaura una collaborazione organica. Allo stesso modo accade tra il re e i suoi sudditi. Essi riconoscono l’autorità del re, che riconosce e rispetta la loro libertà. Cfr., su questi aspetti, M. Merlo, *La sintassi del regimen bene commixtum e del regimen politicum*, in «Filosofia politica», 19/2005, G. Ferrara, *La costituzione. Dal pensiero politico alla norma giuridica*, Feltrinelli, Milano, 2007, p. 22, M. Villey, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, Jaca Book, Milano, 2007, pp. 128-131, S. Simonetta, *Rimescolare le carte*, in «Montesquieu.it», pp. 7-11, L. Cedroni, *Democrazia in nuce*, Franco Angeli, Milano, 2011, pp. 46-49,

⁸⁰ Thomas de Aquino, *Summa contra Gentes*, cit., I. III, c. 81 (<<http://www.corpusthomicum.org/scg3064.html>>, consultato il 21/01/2015). Cfr. anche Tomás de Aquino, *La monarchia*, Ed. Altaya, Barcelona, 1997, p. XLII: «el hombre, podría decirse, es por naturaleza un ser *parlamentario*, un ser social».

più chiaramente nei capitoli XIV e XV del *De regno*, nei quali Tommaso indica le modalità attraverso le quali il re può e deve governare. Lo sviluppo di tale questione parte da una considerazione:

oportet igitur considerare quid Deus in mundo faciat: sic enim manifestum erit quid immineat regi faciendum. Sunt autem universaliter consideranda duo opera Dei in mundo. Unum quo mundum instituit, alterum quo mundum institutum gubernat.⁸¹

Dio, nell'opera della creazione, realizza il mondo e, a creazione terminata, alla sua amministrazione. Alla stessa maniera, il re può occuparsi dell'amministrazione del governo, o procedere alla sua formazione. Per questo, prosegue Tommaso, «ad omnes reges pertinet gubernatio, et a gubernationis regimine regis nomen accipitur»⁸². Il ruolo che Tommaso assegna al re non è quello di un comandante assoluto, ma quello di amministratore del regno, in ottemperanza alle regole che governano il corpo sociale⁸³.

Una volta esaurita la discussione relativa a come un re possa creare un governo⁸⁴, Tommaso mostra, nel capitolo XV, in che modo un re debba governare, in accordo al modello del governo divino. Il perno di un retto governo risiede nella necessità di comprendere che governare significa portare ciò che è governato al suo fine ultimo, così come – nell'esempio di Tommaso – si dirà pilota colui che condurrà una nave in porto sana e salva⁸⁵. Il compito del re, a seguito della corretta amministrazione dei sudditi, risiede nella necessità di far capire loro il fine ultimo al quale essi devono aspirare. Paolo, nella II *Lettera ai Corinzi*, scrive che «siamo sempre pieni di fiducia e sapendo che finché abitiamo

⁸¹ Thomas de Aquino, *De Regno*, cit., l. 1, c. 14.

⁸² Ibidem.

⁸³ Utilizzo il termine corpo sociale, di evidente derivazione sociologico-giuridico, per richiamare l'attenzione su quella metafora proposta da Tommaso nel cap. XIII del *De Regno*, nel quale assimila il rapporto anima-corpo a quello re-sudditi. Ciò consente di ribadire l'organicità della monarchia che Tommaso propone nella discussione riguardo alla migliore forma di governo.

⁸⁴ La formazione di un governo somiglia a quella della creazione divina: scelta del luogo dove formare il regno, costruzione della città con tutto il necessario per i cittadini, ripartizione dei compiti dei cittadini, loro amministrazione e sostentamento, in modo che possano vivere tutti degnamente e senza difficoltà. Senza tali requisiti, un regno non potrebbe sopravvivere.

⁸⁵ Thomas de Aquino, *De Regno*, cit., l. 1, c. 15: «est tamen praeconsiderandum quod gubernare est, id quod gubernatur, convenienter ad debitum finem perducere. Sic etiam navis gubernari dicitur dum per nautae industriam recto itinere ad portum illaesa perducitur. Si igitur aliquid ad finem extra se ordinetur, ut navis ad portum, ad gubernatoris officium pertinebit non solum ut rem in se conservet illaesam, sed quod ulterius ad finem perducatur».

nel corpo siamo in esilio lontano dal Signore, camminiamo nella fede e non ancora in visione»⁸⁶. Per Tommaso, al di là delle contingenze accidentali, il ruolo del re è quello di guidare gli uomini che vivono sotto il suo regno verso la salvezza, in modo tale da poter raggiungere Dio al termine della loro vita. Amministrare bene lo Stato significa, difatti, permettere a ogni singolo uomo di incontrare *in vitam* le condizioni ideali che gli permettano di svolgere con serenità la propria vita spirituale:

videtur autem finis esse multitudinis congregatae vivere secundum virtutem. Ad hoc enim homines congregantur ut simul bene vivant, quod consequi non posset unusquisque singulariter vivens; bona autem vita est secundum virtutem; virtuosa igitur vita est congregationis humanae finis.⁸⁷

Il fine di una società – intesa come moltitudine di uomini – è quello di agire secondo virtù e raggiungere la vita virtuosa. Un'esistenza condotta in solitario non potrà mai costituirsi secondo i dettami di una vita corretta e l'agire virtuoso non potrà darsi in alcuna maniera, anche perché, come Tommaso ha più volte ribadito⁸⁸ – l'uomo è un animale sociale e nella società deve sviluppare le proprie potenzialità.

In Tommaso il ruolo del mondo (e dell'uomo nel mondo) risultano prospettivamente più importanti rispetto a Dio. È vero che Dio è fondamentale, in quanto si pone alla base della creazione dell'umanità. Tuttavia, proprio questo porsi 'in alto' rispetto all'ambiente in cui vive l'uomo, lascia a quest'ultimo completa libertà di espressione e di realizzazione nel mondo in cui si trova a condurre la propria esistenza. L'uomo è un essere libero che, se sceglie di osservare le regole proposte da Dio e dal re, può vivere la sua vita in piena libertà, con una sicurezza, riguardo al suo agire, che lo mette al riparo da qualsiasi deriva morale che si avvicini al male.

⁸⁶ II Cor, 5, 6.

⁸⁷ Thomas de Aquino, *De Regno*, cit., l. 1, c. 15.

⁸⁸ Cfr. infra, pp. 20-28.

II – Hervaeus Natalis e Duns Scoto. L'intenzionalità come summa cognitionis intellectus

Sulla scia delle tesi di Tommaso, si sviluppano in successione due teorie della conoscenza che approfondiscono più da vicino le problematiche legate alle *intentiones*: quella di Hervaeus Natalis, tra i più diretti discepoli di Tommaso, che scrive agli inizi del XIV secolo il *Tractatus de secundis intentionibus*, e quella di Duns Scoto che, in diverse parti della sua opera, sviluppa e analizza il problema delle *intentiones*.

Hervaeus Natalis⁸⁹ è stato il primo a teorizzare l'esistenza di entità logiche intenzionali⁹⁰. L'opera di Hervaeus, che ha generato numerose controversie tra i suoi contemporanei, è caratterizzata da uno studio analitico del concetto di *intentio*, che ha come punto di partenza i concetti tomisti di *conversio ad phantasmata* e di *abstractio*. La teorizzazione dell'intenzionalità, dello stato dell'universale e della scienza deputata allo studio delle intenzioni arrivano a Hervaeus dalla disputa sugli universali, che, nata dalla traduzione e dal commento dell'*Isagoge* di Porfirio da parte di Boezio, trova le sue radici più profonde nelle *Categorie* di Aristotele. L'innovazione dello studio di Hervaeus, che per primo usa propriamente il termine 'intenzionalità', si trova soprattutto nell'aver voluto studiare questo problema non solo da un punto di vista logico, ma anche psicologico e gnoseologico, generando così un vero e proprio trattato di teoria della conoscenza, che ha come fonti Aristotele e Tommaso, ma che nel suo svolgimento è completamente originale.

⁸⁹ Hervaeus Natalis, o di Nedellec, nasce in Bretagna intorno al 1250 e muore in Narbona il 7 agosto del 1323. Nell'aprile del 1276 entra a far parte dell'ordine dei Domenicani e studia teologia a Parigi tra il 1302 e il 1307. Al termine dei suoi studi presenta *In quatuor Libros sententiarum Commentaria*, testo che gli permette di diventare dottore. Successivamente, nello stesso periodo, scrive *Defensa Doctrinae D. Thomae*, che mostra la validità della dottrina teologica dell'Aquinate. Sempre nel primo decennio del XIV secolo, egli compone le *Quaestiones disputatae*, i *Quodlibeta* e il *Tractatus de secundis intentionibus*, con i quali acquista ampia notorietà tra i suoi contemporanei. Infatti, nel 1309, egli diventa responsabile provinciale dell'ordine dei Domenicani in Francia. Nove anni dopo, nel 1318, accede alla carica di Ministro generale del suo Ordine, che mantiene fino alla sua morte. Chiamato a presenziare, il 18 Luglio 1323, la solenne cerimonia di canonizzazione di Tommaso d'Aquino, deve rinunciare a causa delle cattive condizioni di salute: morirà, infatti, il 7 agosto dello stesso anno.

⁹⁰ Cfr. L.M. De Rijk, *Giraldus Odonis Opera Philosophica*, cit., p. 251. Si veda questo riferimento anche per il problema della datazione del *Tractatus*.

Gli intenti di Hervaeus sono chiari sin dal proemio all'opera, nel quale egli sostiene che:

in generali primo quaeretur de primis intentionibus a quorum notitia quodammodo dependet notitia secundarum intentionum. Secundo quaeretur de ipsis secundis intentionibus secundum se. Tertio de ipsis in habitudine ad primas.⁹¹

Seguendo lo stile della *quaestio disputata*, Hervaeus individua tre temi principali sui quali focalizzare l'attenzione, seguendo la teorizzazione della conoscenza presentata da Tommaso:

- rapporto di dipendenza della nozione di intenzione seconda dalla nozione di intenzione prima;
- studio delle seconde intenzioni;
- relazione tra intenzioni prime e intenzioni seconde.

Anche nella teoria del filosofo bretone conoscenza sensibile e conoscenza intellegibile sono correlate, poiché la formazione dei concetti comuni alle *res* dipende dalla conoscenza del particolare sul piano sensibile. Dato il rapporto tra conoscenza sensibile e conoscenza intellegibile, è possibile stabilire una relazione tra elementi concreti della sensibilità e astrazione: se l'intelletto conoscente non apprende il sensibile non potrà mai formarsene un concetto universale.

L'argomentazione di Hervaeus prende le mosse da un avvertimento di Tommaso presente nel *De ente et essentia*: «ex compositis simplicium cognitionem accipere debemus et ex posterioribus in priora devenire, ut a facilioribus incipientes convenientior fiat disciplina»⁹².

Dal momento che è necessario procedere da ciò che è più conosciuto a ciò che è meno conosciuto, il filosofo bretone comincia la sua trattazione dallo studio della *prima intentio*. Tuttavia, lo studio di questo tipo di entità è regolato dall'uso del concetto di *intentio* in generale che, come per Tommaso, *multipliciter dicitur*⁹³:

⁹¹ Hervaeus Natalis, *On Second Intentions*, cit., q. 1, a. 1, p. 332.

⁹² Tommaso d'Aquino, *L'ente e l'essenza*, a cura di Pasquale Porro, Bompiani, Milano, 2006, p. 76.

⁹³ Hervaeus Natalis, *On Second Intentions*, cit., q. 1, a. 1, p. 332.

- in riferimento alla volontà, nel momento in cui un soggetto vuol fare qualcosa e l'intenzione esprime una volizione;
- in riferimento all'intelletto, nel momento in cui si forma nella mente del soggetto cosciente il concetto della cosa di cui si sta avendo cognizione.

Questi modi dell'*intentio* concorrono a mettere in evidenza, anche in Hervaeus, una posizione di tipo 'realista moderato', dal momento che la *res* ricopre un ruolo fondamentale nel processo di conoscenza intenzionale. Il concetto di *res* precisa quello di *obiectum* proposto da Tommaso e incardina definitivamente l'oggetto conosciuto nel mondo sensibile⁹⁴. A favore di un Hervaeus realista è la seguente tesi:

intentio sic dicta formaliter et in abstracto dicitur terminum tantum ipsius tendentiae, sive ipsamet tendentiam quae est quaedam habitudo rei intellectae ad intellectum sive ad actum intelligendi.⁹⁵

Da questo passo emergono altri due concetti fondamentali: *habitudō* e *actus intelligendi*. Il primo si configura come il rapporto intenzionale esistente tra la cosa conosciuta e l'intelletto, il quale, divenendo un medio tra soggetto ed oggetto, rende possibile la loro adeguazione; il secondo si definisce come l'atto attraverso il quale avviene l'intellezione da parte del soggetto.

In connessione a tali elementi il bretone aggiunge l'*esse intentionale*, che si definisce come l'essere che possiede l'intenzione⁹⁶. Hervaeus, in seguito, farà una distinzione tra *esse intentionale essentialiter*, proprio di ciò che ha *intentio* per essenza, ed *esse intentionale denominative*, proprio di qualcosa di cui è *intentio*. Al primo tipo appartengono termini quali 'bianchezza', che è proprio per sé della cosa che è chiamata bianca; del secondo tipo, invece, fanno parte quei termini, come corpo, i quali si dicono di qualcosa, ma non per la propria essenza.

⁹⁴ Bisogna, ovviamente, tenere conto anche delle modalità di conoscenza di entità non sensibili, come ad esempio *privationes*, *negationes* e *figmenta*, che saranno trattate dal bretone alla fine del suo *Tractatus*.

⁹⁵ Hervaeus Natalis, *On Second Intentions*, cit., q. 1, a. 1, p. 333.

⁹⁶ Ivi, p. 334: «esse intentionale quod descendit ab hoc nomine intentio». John P. Doyle, nella sua traduzione inglese, traduce il verbo *descendere* con *to come*, mostrando il senso derivativo dell'*esse intentionale* stesso.

A questo proposito è utile notare come Hervaeus faccia riferimento, riguardo l'*esse intentionale denominative*, alle *Categorie* di Aristotele e, in particolar modo, alla definizione delle cose paronime che sono quelle che «differendo per il caso, derivano da qualcosa la loro denominazione, corrispondente al nome»⁹⁷. L'*esse intentionale denominative* è da intendersi come *esse* che deriva il proprio nome dalla proprietà posseduta dalla cosa di cui si ha *intentio*. Nel caso di 'corpo', ad esempio, se qualche cosa ha la proprietà di essere corpo, l'*esse intentionale* 'corpo' proverrà proprio da quella cosa, così come sosteneva Aristotele a proposito della derivazione di grammatica da grammatico. L'*esse intentionale*, così strutturato, definisce la conoscenza in connessione stretta con la cosa da conoscere. Qualcosa, infatti, può dirsi nell'intelletto *subjective* o *objective*. Se *subjective*, la *res* si trova nell'intelletto così come si trova nel soggetto. In questo modo, l'oggetto è conosciuto secondo la propria essenza, in quanto si trova nell'intelletto e nel soggetto alla stessa maniera. Se *objective*, Hervaeus individua due modi distinti: a) ciò che è direttamente oggetto conosciuto dall'intelletto; b) ciò che consegue alla cosa in quanto è oggettivamente nell'intelletto.

Il primo modo indica che il soggetto senziente ha una *cognizione oggettiva* di ciò che sta conoscendo. Infatti, se qualcuno si trova di fronte un animale, ad esempio un cavallo, nell'intelletto quest'ultimo verrà conosciuto come tale, in quanto si trova al di fuori dell'intelletto stesso. In questo caso, si può parlare di vera e propria *cognitio*, poiché, per avere conoscenza, c'è necessità di apprendere quel che si trova al di fuori di noi, percependolo con i sensi.

Ciò che si trova nell'intelletto, in base alla distinzione tra 'direttamente conosciuto' e 'oggettivamente conosciuto', può essere definito in tre modi: a) *subjective*. Secondo questo modo la cosa si trova nell'intelletto così come si trova nel soggetto ed è conosciuta secondo la propria essenza, in quanto si trova nell'intelletto e nel soggetto alla stessa maniera; b) *objective*₁. Rappresenta ciò che è direttamente conosciuto dall'intelletto. Il soggetto senziente ha una cognizione oggettiva di ciò che sta conoscendo; c) *objective*₂. Indica ciò che consegue alla cosa in quanto è oggettivamente nell'intelletto. La strutturazione

⁹⁷ Aristotele, *Categorie*, a cura di Marcello Zanatta, BUR, Milano, 1998, 1a 13-16.

della cosa nell'intelletto non proviene da una conoscenza di tipo diretto ma consegue al processo di astrazione operato sulla cosa stessa.

Ciò che è nell'oggetto reale come connotato soggettivamente diverge necessariamente da ciò che è nell'intelletto di chi apprende, proprio in virtù del suddetto processo di astrazione. Questa divergenza autorizza Hervaeus a scrivere che qualcosa, una stessa cosa, può essere nel mondo sensibile e nel soggetto senziente secondo una diversa connotazione. L'intenzionalità non è un semplice processo che mette in relazione un intelletto senziente e il mondo sensibile, ma è un procedimento che, partendo da alcuni dati provenienti proprio dal mondo sensibile, arriva alla definizione di alcune entità mentali attraverso l'apprensione. Affinchè questo processo si svolga secondo quest'ultima regola, Hervaeus fa ricorso all'*intentio*; ad essa assegna una pluralità di funzioni, *subjectum* e *objectum*. La funzione del *subjectum* è data dal soggetto conoscente che, in assenza dell'oggetto esterno, non avrebbe alcun modo di conoscere. L'*objectum* sarebbe, perciò, il fine stesso della conoscenza e in questo tendere a conoscerlo consiste l'atto intenzionale *stricto sensu*.

Senza l'oggetto esterno all'individuo, non ci sarebbe alcuna conoscenza e non avrebbe motivo di esistere la stessa *intentio*. Inoltre, l'oggetto gode di uno statuto esistenziale *autonomo* ed *indipendente*; tutte le sfumature di significato che lo riguardano, sono imputabili al modo in cui l'individuo vi si rapporta. Fa eccezione l'oggetto proprio dell'*abstractio*, in quanto è generato da una *collectio* di diversi oggetti che concorrono, attraverso singole proprietà che gli appartengono.

Questa breve trattazione del significato che Hervaeus attribuisce al termine *intentio* è propedeutica alla comprensione dell'importanza della *prima intentio* all'interno del processo conoscitivo umano. In prima istanza bisogna dire che essa in quanto propria del soggetto senziente, non può essere identificata con la *res* stessa, altrimenti la distanza tra soggetto ed oggetto verrebbe meno, con la conseguente inutilità della teorizzazione del paradigma intenzionale.

Per evitare la critica in base alla quale questa distanza renderebbe impossibile ogni tipo di trattazione sull'intenzionalità – dal momento che si avrebbe conoscenza diretta ed immediata dell'oggetto – Hervaeus sostiene che la

prima intentio si può intendere *concretive et materialiter*⁹⁸. Tale tipo di *intentio*, tuttavia, non afferma la concretezza e la materialità delle *intentiones*, in quanto sono nelle *res*, ma in quanto non c'è totale distacco dall'*esse reale*. Infatti, «quod concretive et materialiter dicit non distinguitur contra esse reale»⁹⁹. Tale *modus intentionis* è dato dal fatto che ciò che la *prima intentio* acquisisce è qualcosa di vero *extra animam*¹⁰⁰, sia che ci si riferisca ad aspetti positivi delle cose sia ad aspetti negativi o privativi. Infatti, dire che qualcuno è uomo (affermazione) o che qualcuno è cieco (privazione), è dire la stessa cosa in termini logici, in quanto «pertinent ad primam intentionem»¹⁰¹.

La possibilità di apprendere qualcosa che ha un *esse reale*, ad esempio un cavallo, al di fuori dell'intelletto, è data proprio dal processo intenzionale. Per *prima intentio* Herveo intende il medio tramite il quale si realizza l'*habitus* tra soggetto e oggetto nell'ambito della conoscenza sensibile. Nel caso in cui il riferimento vada a oggetti particolari, egli si esprime nei termini di una 'condizione di possibilità' attraverso cui l'intelletto può conoscere¹⁰². L'interesse per la distinzione *subjective-objective*, nasce dalla definizione di *prima intentio*, che risulta essere una *conditio* stessa della conoscenza. L'attenzione cade sulla collocazione della *res* nell'intelletto secondo il modo *objective₁*, ovvero come ciò che è direttamente conosciuto dall'intelletto. In questo senso, la *prima intentio* è conoscenza sensibile del particolare, cioè di ciò che è conosciuto dall'intelletto quando apprende qualcosa di extramentale. Per questa ragione, l'interesse di Hervaeus si concentra sul rapporto esistente tra *prima intentio* e conoscenza sensibile:

⁹⁸ Cfr. Hervaeus Natalis, *On Second Intentions*, cit., q.1, a. 1, p. 333.

⁹⁹ Ibidem.

¹⁰⁰ Nel caso di entità *extra animam*, Hervaeus fa riferimento a tutti gli oggetti che si trovano al di fuori dell'intelletto del soggetto senziente.

¹⁰¹ Hervaeus Natalis, *On Second Intentions*, cit., q.1, a. 1, p. 333.

¹⁰² È possibile fare un confronto tra il ruolo della *prima intentio* così come mostrato qui da Hervaeus e il ruolo delle *formae sensibilis* nel processo conoscitivo di Tommaso. Tale confronto sarebbe reso possibile dal fatto che entrambe le entità sono responsabili del passaggio dalla *res* alla *res cognita* e sono entrambe strumento/mezzo attraverso il quale è possibile una *cognitio*.

illud quod formaliter importatur per primam intentionem, scilicet, habitudo rei intellectae ad intellectum est ens rationis tantum distinctum contra esse reale, quia talis habitudo est relatio rationis.¹⁰³

Da questo passo si può dedurre che, dal punto di vista *materialiter*, l'*intentio* si pone come *mezzo*; da quello *formaliter*, sul piano logico-formale, la *prima intentio* è quell'entità che, attraverso l'*habitudo*, viene considerata ente di ragione. Questa considerazione fornisce un'ulteriore spiegazione del motivo per il quale la *prima intentio* non è la stessa *res* che viene appresa. Essa è *relatio rationis* e appartiene all'ambito logico in quanto è sia condizione di possibilità sia ente di ragione dell'intelletto che conosce. La *prima intentio* così intesa sembra avere stretta *connessione* con una particolare accezione del termine 'ente', che Tommaso d'Aquino propone nel *De ente et essentia*. Tommaso, nel primo capitolo dell'opera, ponendo la distinzione tra ente reale ed ente di ragione, riguardo quest'ultimo scrive che:

secundo modo potest dici ens omne illud de quo affirmatiua propositio formari potest, etiam si illud in re nichil ponat; per quem modum priuationes et negationes entia dicuntur.¹⁰⁴

L'ente di ragione elaborato da Tommaso sembra avere una relazione con la *prima intentio*, secondo il modo indicato da Hervaeus che dà dell'ente di ragione le seguenti determinazioni:

- a) si può dire dell'ente di ragione qualcosa di affermativo;
- b) l'ente di ragione non pone nulla nella realtà;
- c) si dicono dell'ente di ragione non solo le affermazioni, ma anche le privazioni e le negazioni.

Anche la *prima intentio* ha simili determinazioni: a) si riferisce a qualcosa di vero; b) non è la cosa reale, ma solo ciò che è nell'intelletto; c) anche le privazioni (sordo, cieco, ecc.) le sono proprie. Bisogna comprendere se tale tipo di *intentio* sia *effective* pertinente a qualcosa di universale o di particolare e se i

¹⁰³ Hervaeus Natalis, *On Second Intentions*, cit., q.1, a. 1, p. 333.

¹⁰⁴ Tommaso d'Aquino, *L'ente e l'essenza*, cit., c. I, p. 76

nomi che significano questo tipo di *intentio* siano universali o particolari. L'interrogativo cui rispondere è il seguente: anche gli individui, come Socrate, possono essere conosciuti per mezzo della *prima intentio* o solo gli universali, come uomo? La risposta a questo quesito è introdotta da Hervaeus in questo modo:

est intentio quaestionis quaerere de his in quibus illa [universalia] fundantur ut quaeratur utrum ista bos, homo, lapis, etc., res, scilicet, ipsae que universaliter accipiuntur neque accipiendo eas cum universalitate sua sint primae intentiones.¹⁰⁵

L'obiettivo primario non è la definizione degli oggetti universali e particolari a cui l'intenzione fa riferimento, ma è la necessità di scoprire su cosa sia fondata l'*intentio*, dal momento che è il rapporto con gli universali e i particolari che rende possibile lo studio del processo intenzionale *ex parte rei intellectae*. Prima di tutto, si deve separare il piano astratto e il piano concreto dell'*intentio*, in quanto la si deve analizzare *in concreto*, ovvero dal punto di vista della *res* che intenziona¹⁰⁶. Condizione necessaria affinché vi sia il processo intenzionale è l'esistenza di una *convenientia*, o *adaequatio*, tra il piano sensibile ed il piano intellegibile di conoscenza.

La *prima intentio in concreto* richiede l'analisi del modo in cui questa adeguazione rende possibile la conoscenza nell'intelletto del soggetto senziente. A questo scopo Hervaeus suddivide gli ambiti della *prima intentio* in tre gruppi: I) *ex parte intelligentis*. Fanno parte di questo tipo termini come 'bianchezza', che è ciò che viene conosciuto quando il soggetto ha *intentio* di qualcosa che è bianco; II) *ex parte rei intellectae cum convenientia*. 'Bianco', ad esempio, fa parte di questo tipo di gruppo intenzionale, dal momento che il termine è proprio di un oggetto che lo possiede ma che non ha la sua definizione¹⁰⁷; III) *ex parte rei intellectae sine convenientia*. A questo gruppo appartengono termini come

¹⁰⁵ Hervaeus Natalis, *On Second Intentions*, cit., q.1, a. 3, p. 353

¹⁰⁶ Cfr. ivi, p. 354: «nunc autem loquimur de intentione prout se tenet ex parte rei intellectae - quae dupliciter potest accipi, scilicet, in abstracto, ipsa scilicet intentionalitas, et in concreto, scilicet pro eo cui convenit ipsa intentionalitas».

¹⁰⁷ Cfr., ad esempio, Aristotele, *Categorie*, cit., 2a 31-34: «ad esempio bianco, che è in un soggetto, nel corpo, è predicato del soggetto – infatti un corpo si dice bianco –, ma la definizione di bianco non sarà mai predicata del corpo».

‘corpo’. Affermare che qualcosa è anche un corpo non indica, in sé, l’esistenza di una convenienza tra *res* e soggetto. Se si apprende un cavallo, si apprenderà il cavallo e tutte le sue determinazioni, indipendentemente dal fatto che l’intelletto riconosca preliminarmente il cavallo come corpo.

A partire dal fatto che l’universale nell’intelletto *non* si ritrova nella realtà ma è frutto di astrazione, Hervaeus mette in luce la necessità di definire meglio il rapporto tra intelletto e *res intellecta*, riguardo sia agli universali che ai particolari. Definito meglio questo rapporto, egli può dimostrare se universali e particolari fondino o meno la *prima intentio*. Il filosofo bretone presenta brevemente le rispettive definizioni di universale e di particolare, con l’obiettivo di chiarire il funzionamento dell’apprensione, da parte dell’intelletto, degli elementi che ineriscono alle *res* esistenti nel mondo sensibile.

Sulla base del terzo articolo della I questione¹⁰⁸, dedicato allo studio del rapporto tra sensibile e intelligibile, si evince che l’universale è una *collectio* intellettuale di elementi esistenti al di fuori dell’intelletto che apprende. L’universale, in sé, quindi, non esiste *extra animam*, ma *in anima*.

Il particolare, invece, è definito come l’individuo, la *res*, ovvero ciò che è designato per essere appreso dall’intelletto attraverso l’*actus intelligendi*. Il particolare diviene la partizione dell’universale nei suoi elementi costitutivi. Tuttavia, c’è da notare che questa divisione avviene solo dal punto di vista logico: la divisione dell’universale nei vari particolari che lo costituiscono, spetta solo all’*actus intelligendi* e non si verifica secondo realtà. La *res* non viene realmente interessata da questo processo, ma ne è solo la base; in tal modo, è stabilita l’impossibilità di identificare la *prima intentio* con la *res*. Quest’ultima si connota come condizione necessaria e sufficiente affinché il processo intenzionale possa realizzarsi e, di conseguenza, essere descritto in modo esaustivo e non contraddittorio.

La *prima intentio*, dal momento che non si identifica con l’oggetto sensibile extramentale ed è parte di un più ampio processo di conoscenza, svolge

¹⁰⁸ Cfr. Hervaeus Natalis, *On Second Intentions*, cit., q.1, a. 3, p. 356: «universalia quantum ad suam universalitatem [...] non subsistant vel sint in rebus extra, tamen res quae universaliter intelligitur ut homo, bos, est res extra animam existens. Licet enim homo vel bos significet indeterminate in universali non tamen significat ipsam indeterminationem vel universalitatem».

la funzione di *medium* che mette in relazione l'oggetto reale e ciò che è deputato alla sua conoscenza. A corollario di questa conclusione Hervaeus sottolinea anche l'estraneità dell'*actus intelligendi* rispetto all'ambito proprio della *res*; dal punto di vista logico, infatti, esso ha il ruolo di sostrato della *prima intentio* e di conseguenza sembrerebbe possibile la sua coincidenza con l'oggetto sensibile. Tuttavia, dal momento che tale *actus* appartiene al computo delle attività intellettuali, non può in alcun modo far parte di un insieme di elementi di tipo sensibile¹⁰⁹.

II.1 – Prima intentio, privationes, figmenta

Nel paragrafo precedente si è visto che l'intenzionalità è sempre in relazione sia con il mondo che circonda l'uomo sia con gli oggetti che ne fanno parte; in questo modo, sembrerebbe non esserci spazio per tutta quella gamma di elementi come, ad esempio, *privationes* e *figmenta*, i quali non appartengono ad oggetti effettivamente sensibili. Hervaeus è in disaccordo con tale considerazione, ritenendola non percorribile.

Per quanto riguarda le privazioni, egli sostiene che:

id quod intelligitur, sic dico quod privationes vel negationes quae dicunt privationes vel negationes rerum secundum esse reale, ut caecitas et non homo et similia, pertinent ad intentiones primas, non quidem positive sed privative seu negative.¹¹⁰

L'«essere privato», dal punto di vista di una *res*, rappresenta ciò che deriva dalla negazione di una proprietà che appartiene, di norma, a un oggetto: essere cieco, ad esempio, si predica della cosa non per accidentalità, ma secondo il suo *esse reale*. Di conseguenza, privazioni e negazioni sono proprie della *prima intentio* in quanto esprimono qualcosa che appartiene a una *res* che può essere oggetto di apprensione. Apprendere la vista o la cecità proprie di un uomo, significa attribuire all'oggetto una proprietà desunta dallo stesso oggetto. In pratica, significa conoscere come è costituita la *res* che si sta conoscendo e le privazioni

¹⁰⁹ Cfr. *ivi*, q.1, a. 2, pp. 340-350.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 358.

sono proprie delle *primae intentiones*; come per tutte le *res* che si dicono per *prima intentio*, anche le privazioni esistono in modo indipendente dall'*intentio*.

Riguardo ai *figmenta*, Hervaeus scrive che:

non est ille actus imaginationis vel intellectus quo fingitur hyrcocervus, quia tunc hyrcocervus vere esse haberet in rerum natura, quia iste actus est quaedam res vera. Sed illud quod repraesentatur per ipsum non est res; immo est vere non entitas.¹¹¹

Un oggetto fittizio non è una *res*, poiché ciò che non esiste in natura non può essere una cosa; inoltre, non può nemmeno essere un atto di immaginazione, poiché il *verum esse* di un oggetto non risiede nell'intelletto e, come tale, non è creato dall'intelletto stesso. Hervaeus, quando parla di intelletto, fa riferimento alla capacità di apprendere propria di ogni singolo individuo. Di conseguenza è poco plausibile sostenere che sia l'intelletto a creare il *figmentum*. In prima istanza, ciò deriverebbe dal fatto che dire qualcosa di un oggetto fittizio significa attribuirgli una predicazione accidentale; in secondo luogo, se ogni singolo intelletto elaborasse un'immagine ben precisa dell'oggetto in questione, non ci sarebbe una sua definizione univoca, ma una serie di definizioni, anche potenzialmente divergenti fra di loro. Hervaeus, quindi, sostiene che, proprio per questi motivi, i *figmenta* sono pertinenti alla *prima intentio duplici ratione, per oppositionem e ex habitu dine complexi ad simplex*:

a) *per oppositionem*. La *res* che noi denominiamo *fictio* non consegue alla cosa stessa come oggettiva nell'intelletto. Hervaeus vuol sottolineare che nell'intelletto non si esprime l'*esse rationis* della cosa. Un oggetto fittizio possiede solo una predicazione accidentale nel momento in cui viene appresa: l'*esse* della *res* non è oggetto di considerazione da parte dell'intelletto; b) *ex habitu dine complexi ad simplex*. Tra gli oggetti intelligibili, alcuni possono essere semplici, alcuni complessi, cioè formati da più parti semplici. Al primo tipo appartengono 'uomo', 'cavallo', 'pietra', ecc., mentre al secondo 'l'uomo è razionale', 'la pietra è non vivente', ecc. Tuttavia, possono esserci espressioni del tipo 'l'uomo è un asino', formati da parti semplici che, *complexe*, divengono impossibili. È falso,

¹¹¹ Ivi, p. 363.

infatti, dire che un uomo è un asino. Hervaeus sostiene, però, che le parti complesse sono pertinenti alle *primae intentiones*, in quanto, pur essendo false, sono delle *voces complexae*. Quello che è definito impossibile non ha alcun *esse* in natura: né esprime convenienza di cose esistenti, né convenienza di *impossibilia* che convengono alle cose; tali espressioni, pur non avendo corrispettivo *in natura*, possono essere comunque apprese da un *actus intelligendi*, poiché esistono *extra animam* come *voces complexae*.

La condizione di possibilità per apprendere qualcosa si arricchisce, in questo modo, di una nuova proprietà. La *cognitio* di qualcosa è da attribuirsi a ciò che è al di fuori del soggetto senziente, sia che questo ‘al di fuori’ possieda *esse reale* in natura, sia che rappresenti un’espressione complessa di elementi semplici, combinati tra loro in modo tale da esprimere cose non esistenti realmente.

La fonte della teorizzazione herveiana sugli oggetti fittizi è Aristotele. Il *De Interpretatione* è un testo che contiene una precisa notazione riguardo al significato delle espressioni in riferimento all’*esse reale*:

ciò [= la verità del termine ‘bianco’] è provato dal fatto, ad esempio, che il termine becco-cervo significa bensì qualcosa, ma non indica ancora alcunché di vero o di falso, se non è stato aggiunto l’essere oppure il non-essere, con una determinazione assoluta o temporale.¹¹²

L’accordo tra Aristotele e Hervaeus su questa questione sembra chiaro: è possibile dire di un termine qualcosa indipendentemente dal corrispettivo esistente o meno in natura. In questo caso è possibile giustificare l’uso herveiano di voci complesse attribuite alle *fictiones*.

II.2 – Il significato della secunda intentio

La *prima intentio*, esaminata nei precedenti paragrafi, è utile per la definizione della conoscenza del mondo sensibile in relazione agli stessi oggetti

¹¹² Aristotele, *De interpretatione*, cit., 16a 16-18.

che lo costituiscono; tuttavia, riguardo a una *res*, è possibile conoscere sia gli aspetti e le proprietà che le ineriscono direttamente, sia tutto l'insieme di elementi comuni ad altre *res consimiles*, che ne contraddistinguono l'appartenenza a un preciso gruppo di oggetti.

Dal punto di vista della conoscenza intellegibile, Hervaeus fa notare che la parte del processo di conoscenza deputata alla relazione con questo tipo di elementi è l'*abstractio*. Con l'astrazione sarà possibile spiegare la conoscenza intellettuale degli elementi comuni a più *res*. Hervaeus scrive che le *secundae intentiones* sono quelle entità che convengono alle cose «prout sunt objective in intellectu sicut est esse abstractum, universale, et similia. Et ista pertinent ad secundas intentiones»¹¹³.

Prendendo in considerazione due individui X e Y, si dirà che la proprietà comune 'essere uomo' è astratta, in quanto separata intellettivamente dagli individui X, Y di cui essa stessa si predica¹¹⁴; tale definizione di *prima intentio* autorizza Hervaeus a definire la *secunda intentio* come l'entità per mezzo della quale ciò che è appreso viene astratto intellettivamente per la formazione del concetto generale/universale di ciò che è stato conosciuto attraverso la prima intenzione¹¹⁵.

La *secunda intentio* si configura come un'entità tramite la quale è possibile dire ciò che è comune ai molti elementi individuali conosciuti. Essa è un *conceptus mentis*; tuttavia, senza l'individuo non vi sarebbe la corrispettiva proprietà astratta. In tal modo, l'universalità si genera come un atto del soggetto, in quanto è rintracciabile nel soggetto stesso.

L'universale conseguente all'*abstractio* e la *secunda intentio* non si ritrovano nel soggetto per acquisizione diretta, ma mediata dalla relazione di *habitus*. La *secunda intentio* è di pertinenza assoluta dell'intelletto: non è possibile pensarla come separata dal soggetto che apprende, né come facente parte di una qualunque entità avente *esse reale*. Inoltre, non è identificabile

¹¹³ Hervaeus Natalis, *On Second Intentions*, cit., q. I, a. 1, p. 333.

¹¹⁴ Si noti che anche per la *secunda intentio* è fondamentale l'esistenza della *res*.

¹¹⁵ Per un'esposizione dei punti chiave dei significati di *prima intentio* e di *secunda intentio*, cfr. L.M. De Rijck, *Giraldus Odonis Opera Philosophica*, cit., pp. 294-301.

nemmeno con l'*actus intelligendi*, in quanto quest'ultimo è direttamente correlato alla *res*.

Da questa teorizzazione emerge ancor più chiaramente che cosa Hervaeus intenda per 'universale'; dal momento che ciò che si trova *extra animam* è l'elemento decisivo per la generazione della definizione di ciò che si trova all'interno del nostro intelletto, l'universale è *collectio* intellettuale di elementi esistenti al di fuori dell'intelletto che conosce. L'universale, in sé, non esiste *extra animam*, ma *in anima*.

Questa corrispondenza tra universale e oggetto sensibile fa emergere in modo chiaro il concetto di *conformitas realis*, ovvero la relazione di *convenientia* tra l'essere esistente della *res* e l'atto di astrazione dell'intenzionalità. Ciò determina una definizione del concetto di verità non univoco, nel senso di un'unica definizione, che allarga e precisa quello elaborato da Tommaso nel primo articolo della *quaestio* I delle *Quaestiones disputatae De Veritate*¹¹⁶. Vi sono, infatti, tre tipi di verità: *a*) quella propria della *res* in quanto esistente nel mondo; *b*) quella dell'intelletto quando svolge la funzione conoscitiva; *c*) quella dell'intenzionalità che consiste nella corretta creazione del concetto della cosa nel soggetto: tutte, nella loro autonomia, godono della medesima importanza.

La trattazione dei concetti di *intentio* e di verità così elaborati porta Hervaeus a sostenere che la scienza che deve occuparsi del loro studio è la logica; essa, infatti, supponendo le intenzioni come enti di ragione, le considera come soggetti propri. La logica consegue alle cose conoscibili secondo un processo razionale naturale di conoscenza che parte dalla forma astratta dei concetti delle *res*. Inoltre, la logica inerisce a tutti gli enti di ragione che conseguono da una

¹¹⁶ Tommaso d'Aquino, *Sulla verità*, cit., q. 1, a. 1, p. 120. Spiegando che la conoscenza della cosa, da parte dell'intelletto, è data per adeguazione tra la cosa stessa e l'intelletto, Tommaso scrive che: «secundum hoc ergo veritas sive verum tripliciter invenitur diffiniri. Uno modo secundum illud quod praecedit rationem veritatis, et in quo verum fundatur; et sic Augustinus definit in Lib. Solil.: verum est id quod est; et Avicenna in sua Metaphysic.: veritas cuiusque rei est proprietatis sui esse quod stabilitum est ei; et quidam sic: verum est indivisio esse, et quod est. Alio modo definitur secundum id in quo formaliter ratio veri perficitur; et sic dicit Isaac quod veritas est adaequatio rei et intellectus; et Anselmus in Lib. de veritate: veritas est rectitudo sola mente perceptibilis. Rectitudo enim ista secundum adaequationem quamdam dicitur, et philosophus dicit in IV Metaphysic., quod definientes verum dicimus cum dicitur esse quod est, aut non esse quod non est. Tertio modo definitur verum, secundum effectum consequentem; et sic dicit Hilarius, quod verum est declarativum et manifestativum esse; et Augustinus in Lib. de vera Relig.: veritas est qua ostenditur id quod est; et in eodem libro: veritas est secundum quam de inferioribus iudicamus».

cognitio; con questo termine Hervaeus intende tutti quegli enti di ragione che derivano da ciò che è conosciuto per astrazione e le cui definizioni si predicano degli enti reali. Per questo motivo il processo logico per i termini suddetti parte da ciò che è comune e proveniente da una *collectio rerum*.

Grammatica e retorica, invece, risultano escluse dallo studio dell'intenzionalità, poiché la prima non ha le *intentiones* come soggetti propri, ma le voci linguistiche che le descrivono; mentre la seconda si occupa di istituire discorsi volti alla persuasione di un uditorio.

II.3 – Intenzionalità. Solo una funzione logica?

Finora si è cercato di analizzare il tema dell'intenzionalità in Hervaeus Natalis; egli parte da una relazione, quella *obiectum-subiectum*, per creare un edificio che spieghi, in termini logici, come avvenga la conoscenza umana. Il ruolo di tale edificio sembrerebbe non avere alcun tipo di proiezione verso altri ambiti della ricerca, come ad esempio l'etica o la morale. Tuttavia, dal momento che gli individui vivono in un mondo con il quale interagiscono continuamente, è doveroso porci un ulteriore interrogativo. La teoria dell'intenzionalità ha soltanto una funzione logica, o può essere effettivamente un valido apripista per la comprensione del processo conoscitivo

La teoria dell'intenzionalità è parte integrante e principio di ogni conoscenza attiva da parte dell'intelletto, non si risolve nella mera apprensione del mondo sensibile, ma da questa prende avvio il processo della conoscenza, che si svolge lungo due assi: quello immanente, nel quale l'uomo prende coscienza di se stesso e quello trascendente che induce l'uomo a riflettere sulle sue azioni, in vista della vita *post mortem*.

La prospettiva trascendente è più difficile da rintracciare nella teorizzazione del *Tractatus* di Hervaeus, dal momento che egli concentra i suoi sforzi per giustificare la validità di nozioni quali quelle di *prima intentio* e di *secunda intentio*, di pertinenza della *scientia logica*.

La dottrina relativa ai sensi di giustizia, di volontà e di bene è stata elaborata da Hervaeus nella *Lectura Super Sententias*, opera anteriore al

Tractatus; per questo, il *Tractatus* dà solo alcune suggestioni, relative alla possibilità di intendere le *intentiones* dal punto di vista etico-morale, non effettivamente riscontrabili nel testo¹¹⁷.

Si può comunque sostenere che la teoria della conoscenza di Hervaeus non è soltanto un tentativo di spiegare la percezione, ma cerca di comprendere come gli individui attualizzino gli oggetti e il mondo che li circonda, per comprendere se stessi e la loro capacità di pensarsi e di pensare¹¹⁸.

II.4 – Duns Scotto e la conoscenza per sensus et intentiones

Parallelamente alla teoria di Hervaeus, Duns Scotto sviluppa una propria teoria della conoscenza, che prevede anch'essa l'utilizzo delle *intentiones* e che è ricostruibile attraverso lo studio di alcune parti della sua opera filosofica.

Lo studio sull'intenzionalità da parte di Duns Scotto non si presenta, come del resto in Tommaso, in forma sistematica, dato che egli non elabora alcun trattato riguardante il problema dell'intenzionalità. Tuttavia, attraverso l'analisi dei testi è possibile ricostruire una vera e propria teoria della conoscenza che, partendo dalla sensibilità, arriva a considerare il modo in cui l'intelletto conosce¹¹⁹.

La teoria di Scotto può essere schematizzata in tre parti fondamentali, che riguardano:

- l'essenzialità della conoscenza sensibile ai fini della conoscenza;

¹¹⁷ Sulla dottrina etico-morale di Hervaeus, che risente fortemente di quella di Tommaso e che qui non sarà oggetto di analisi, rimando a C. Vollert S.J., *Hervaeus Natalis and the Problem of Original Justice*, «Theological Studies», n. 3, 1942, pp. 231-251 e a K. Plotnik, *Hervaeus Natalis O.P. and the Controversies over the Real Presence and Transubstantiation*, Verlag Ferdinand Schoningh, Paderborn, 1970. Bisogna, però, tenere a mente la difficoltà di riscontrare elementi etico-morali nel *Tractatus* di Hervaeus: Sánchez Sedeño, quando conetterà la sua teoria della conoscenza alla logica, terrà principalmente in conto le teorie del bretone; esse non compariranno, invece, in tutti quei passi che aprono a una lettura morale della conoscenza e delle *intentiones*. Tale scelta è segno che anche lo spagnolo, probabilmente, era cosciente di questa difficoltà.

¹¹⁸ Cfr. A. Kenny, *Aquinas on Mind*, cit., p. 36: «theory of intentionality is not only, or mainly, a theory about sense-perception. In addition to maintaining the identity in actualization of sense-faculty and sense-object, he had a corresponding theorem about thought. Not only is the actualization of a sensible object the same thing as the actualization of the sense faculty; so too the actualization of an object of thought is the same thing as the actualization of the capacity for thinking. Intellegibile in actu est intellectus in actu».

¹¹⁹ Duns Scotto sviluppa la sua teoria della conoscenza nei seguenti testi: *Commentarius De Anima, Ordinatio, Quaestiones in I e II librum Perihemeneias Aristotelis, Quaestiones super libros Aristotelis De anima, Super universalia Porphyrii, Theoremata*.

- la modalità di apprensione del sensibile da parte dell'intelletto;
- la teorizzazione dell'intenzionalità.

Per Duns Scoto il problema della conoscenza ha il suo punto di partenza nella sensibilità, dato che l'uomo è un ente che si relaziona con altri e vive pienamente immerso nel mondo. Per questo, nelle *Quaestiones super libros Aristotelis De Anima*¹²⁰, egli comincia la sua trattazione dal senso che si relaziona in misura maggiore con l'esterno, ovvero il tatto¹²¹.

Scoto, nella prima questione, si chiede *utrum sensus tactus sit unus vel plures*¹²²: l'unicità o la pluralità di quest'organo di senso deriva dalla molteplicità di sensazioni con le quali l'uomo viene a contatto? Dal momento che i sensi sono deputati alla conoscenza delle cose in quanto esistenti al di fuori dell'intelletto, Scoto ha l'esigenza, in questa parte del testo, di comprendere se la conoscenza sia definita dall'operato di un unico senso o da tante piccole sensazioni tattili che concorrono alla formazione del senso del 'tatto'. Qui, Scoto sta cercando di comprendere, sulla scorta dell'insegnamento aristotelico, come il *sensus* umano si rapporti al mondo sensibile. Da un punto di vista gnoseologico-psicologico sembrerebbe ovvio concludere con una risposta affermativa: anche la semplice analisi etimologica dei termini 'senso' e 'sensibilità' fa comprendere come entrambi siano strettamente correlati se non, addirittura, esprimenti lo stesso concetto di conoscenza del mondo. Tuttavia, il problema qui è di tipo logico: la ricerca scotista, infatti, sembra sottintendere la domanda 'come possiamo conoscere ciò che non è in noi?'

Evidentemente, la coincidenza tra senso e sensibilità sembra venir meno o, quantomeno, necessita una temporanea sospensione di giudizio. Senso, infatti, può essere interpretabile in un duplice modo: a) organo che permette a chi lo

¹²⁰ Duns Scotus, *Quaestiones super libros Aristotelis De Anima*, in Duns Scoto, *Opera Omnia*, 4 voll., ed. minor a cura di Giovanni Lauriola O.F.M., ed. AGA, Alberobello, 1998-1999

¹²¹ Ibidem, vol. I, q. 1, p. 553: «sensus tactus facit animal esse animal, quia est primus sensus». Scoto, quindi, prende come riferimento il tatto perché lo considera come specie-specifico dell'animale e, di conseguenza, dell'uomo. Inoltre, a p. 556, egli continua sostenendo che «exemplum de sapore qui fundatur in qualitibus tangibilibus, ex quibus causatur tamquam qualitas secunda; et ideo gustus, cuius obiectum est sapor, fundatur in tactu: immo est quidam tactus, causaliter loquendo, sicut gustabile est quoddam tangibile». Il senso del gusto, fondandosi anch'esso su un oggetto, sarà tale solo perché esiste una qualità tangibile che gli permette di funzionare correttamente. Se non ci fosse il tatto non vi potrebbero essere i restanti sensi, i quali vengono definiti come *qualità seconde*.

¹²² Ibidem.

possiede di conoscere qualcosa, b) comprensione cosciente di ciò che è stato percepito (dare senso alla percezione).

Un'ulteriore problematica è quella della completezza della percezione sensoriale: quando, ad esempio, tocchiamo un oggetto, lo conosciamo non completamente, ma secondo alcune delle sue determinazioni. La questione di Scoto appare lecita, in quanto si chiede se esista un unico senso del tatto che permetta all'uomo di conoscere oppure se esso sia suddiviso in molteplici istanze, tante quante sono le determinazioni di una cosa conoscibili con il tatto.

Rifacendosi allo schema della *quaestio* disputata, Duns Scoto inizia la sua ricerca spiegando quali siano le ragioni a favore dell'unicità del senso del tatto:

sensus est unus, cuius organum est unum, quia sensus fundatur in organo; organum tactus est unum, quia est corpus mixtum quod habet unitatem ab una perfectione dominante in eo.¹²³

In prima istanza, l'unità del senso è data da ragioni di tipo fisico. Dal momento che l'organo proprio del tatto, il *corpus mixtum*, è uno, allora lo stesso senso del tatto *habet unitatem*. Da ciò derivano due importanti conseguenze. La prima è che il rapporto organo-senso è dimostrato secondo un'argomentazione di tipo logico, come conclusione di un sillogismo: il senso si fonda su un organo; l'organo è uno; il senso è uno. La seconda è che la relazione tra organo e senso non ha la forma della correlazione¹²⁴, in quanto Scoto sottolinea come il *corpus mixtum* (formato dall'organo di senso e dalla ricezione della sensazione), che costituisce il senso del tatto, non è perfetto *per se*, ma 'riceve' la perfezione dal poter conoscere il mondo.

Tuttavia, dal momento che con ogni organo di senso possiamo conoscere i contrari, sostenere l'unità del tatto comporterebbe non solo la falsificazione del principio suddetto, ma anche la violazione del principio di non contraddizione

¹²³ Duns Scotus, *Quaestiones super libros Aristotelis De Anima*, cit., q. 1, p. 553.

¹²⁴ Bisogna sottolineare, in questo caso, la differenza che intercorre tra relazione e correlazione: nel primo caso si intende un rapporto tra più variabili in base al quale l'esistenza o la modificazione di una di esse non è decretata necessariamente dall'azione di alcun'altra variabile; il secondo caso, invece, prende in esame quella relazione in cui la modificazione di una variabile implica un cambiamento nelle altre.

aristotelico¹²⁵. Inoltre, se si definisce il corpo come *mixtum*, non è possibile attribuire l'unità alla sensazione che ne deriva, dato che un miscuglio è sempre composto da due o più elementi. Scoto, cosciente di questa obiezione, sottolinea che:

quaecumque pars nervi, vel carnis (quidquid eorum sit organum tactus) sentit unam contrarietatem sentit et aliam; ergo est unum contrarietatum organum tactus et per consequens unus sensus tactus.¹²⁶

Questo passo della prima questione del commento al *De Anima* mostra *a)* la costituzione del *corpus mixtum*, che in precedenza rimaneva oscura; *b)* il rapporto esistente tra senso e contrarietà percepite. Il corpo *mixtum*, termine tecnico usato da Scoto per definire il corpo umano durante le fasi del processo conoscitivo, si definisce come quel composto di nervi e carne che permette al tatto di svolgere la propria funzione in modo corretto. Difatti, egli parte da una definizione di tipo biologico della sensibilità per sviluppare, successivamente, una teoria di tipo filosofico, legata al processo di apprensione dei contrari, caldo/freddo, grande/piccolo, etc. Proprio in questa parte del testo è introdotta la dottrina della conoscibilità dei contrari, che permette l'esplicitazione del loro rapporto con il senso. L'unione di nervi e di carne¹²⁷ è, infatti, in grado di conoscere sia un'istanza sensibile che la sua contraria. Tale argomentazione, impostata su base fisica, assume anche un risvolto di tipo logico, poiché, esistendo un solo organo deputato all'apprendimento tattile, si darebbe un unico senso del tatto e i contrari verrebbero conosciuti solo da tale senso.

Qui emerge un'ulteriore conseguenza che, esulando dalla trattazione di tipo biologico, esplicita in modo evidente il *background* logico di questa parte della questione. Scoto muove la sua argomentazione dal seguente schema

¹²⁵ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2006, IV, 1005b 19-20: «è impossibile che la stessa cosa, ad un tempo, appartenga e non appartenga a una medesima cosa, secondo lo stesso rispetto». La traduzione latina di Guglielmo di Moerbeke, probabilmente usata da Duns Scoto, è ancora più chiara: «idem enim simul esse et non esse in eodem, secundum idem, est impossibile» (*Metafisica de Aristóteles*, edición trilingüe por Valentín García Yebra, Editorial Gredos, Madrid, 1970, p. XXX).

¹²⁶ Duns Scotus, *Quaestiones super libros Aristotelis De Anima*, cit., q. 1, p. 553.

¹²⁷ È possibile sostenere, sulla base della precedente argomentazione, che Scoto intenda l'unione di nervi e carne e il *corpus mixtum* come espressioni sinonime.

mentale: oggetto sensibile → organo dell'apprensione sensibile → senso → conoscenza della cosa. È possibile notare che Scoto non sta facendo una descrizione solamente biologica della conoscenza sensibile, ma sta elaborando una vera e propria gnoseologia: questa descrizione dell'apprendimento serve a *a)* semplificare le condizioni 'prime' che favoriscono la conoscenza dell'uomo; *b)* porre una base forte a tutta la trattazione sull'intenzionalità. Infatti, una volta chiariti i processi che fanno della conoscenza sensibile la strada d'accesso alla definizione dell'*haecceitas* e alla strutturazione dell'oggetto mentale, sarà più agevole trasporre tutta l'argomentazione prima su un piano epistemologico e, successivamente, teologico.

II.5 – Unità del senso del tatto. Prove della sua insufficienza

Dopo aver trattato dell'unità *biologica* del senso del tatto, Scoto prosegue la sua trattazione da un punto di vista formale (*formaliter*): «tactus formaliter esse duos: unum tamen sensum constituere, quia qualitates discretive tangibilium, se invicem concomitantur in eodem nervo vel organo»¹²⁸. Da ciò possiamo dedurre che il senso, per mantenere la propria unità nel processo di conoscenza, a livello biologico è costituito da due elementi, la carne che costituisce l'organo e il nervo recettore, i quali formano un'unità. Inoltre, l'unità sensoriale è giustificata dal fatto che le qualità discrete delle cose reali sono concomitanti *in nervo vel organo*.

Definire il tatto *formaliter* è necessario anche per poter spiegare in che modo uno stesso senso possa conoscere proprietà appartenenti a specie diverse. A questo proposito, Scoto utilizza¹²⁹ l'esempio di alcune proprietà dell'acqua, come freddo ed umido. In prima istanza, al contatto con l'acqua, il corpo umano la percepirà come una sostanza unitaria che possiede diverse qualità; in questa fase del *movimento intenzionale* 'organo di senso – oggetto', ciò che esiste nel mondo reale viene conosciuto in modo piuttosto grezzo e non del tutto definito.

Per Scoto la conoscenza sensibile è fondamentale perché a) scegliere come punto di partenza la mera conoscenza sensibile (tattile) conferisce ad una teoria

¹²⁸ Duns Scotus, *Quaestiones super libros Aristotelis De Anima*, cit., q. 1, p. 554.

¹²⁹ Cfr. *ivi*, pp. 554-555.

della conoscenza uno statuto di scientificità non solo filosofico e b) sostenere che l'apprensione ha inizio dal sensibile evita derive di tipo metafisico e teologico. D'altra parte, Scoto utilizza strategicamente questo tipo di conoscenza in quanto rende possibile la connessione tra argomentazioni di tipo logico e gnoseologico.

Nel prosieguo della questione, Scoto nota che «tactus simul sentit aquam frigidam et humidam esse, sed non eodem actu»¹³⁰. Se da un punto di vista fisico la conoscenza di qualcosa avviene nello stesso momento e secondo ogni proprietà di questo qualcosa, dal punto di vista logico si deve tener conto della differenza tra potenza e atto. Questa differenza permette a Scoto di salvaguardare, anche in questo caso, il principio di non contraddizione, dal momento che è possibile spiegare come i sensi possano conoscere lo stato di una *res* e il suo opposto¹³¹ e gli consente di introdurre un ordine nel processo di conoscenza sensibile.

Nel processo di conoscenza della *res* 'acqua', la sua temperatura ed umidità¹³² sono proprietà conoscibili, ma *non nel medesimo tempo e nel medesimo rispetto*. Questa affermazione viene giustificata attraverso la nozione di *respectus*, riconducibile a quella di *relatio*: in un *obiectum reale*, infatti, tutte le proprietà ad esso appartenenti sono in correlazione tra loro ed esiste, perciò, un *respectus* che le mette in relazione le une con le altre. Tuttavia, l'intelletto non può apprendere tutte queste proprietà nel medesimo momento, sia per l'esistenza del già citato principio di non contraddizione sia per il fatto che la percezione è gerarchicamente ordinata. Scoto risolve questa potenziale incompletezza della conoscenza spiegando che:

ab aqua in quantum frigida recipitur una species in organo tactus, et in quantum humida alia species in eodem organo; species enim frigiditatis non est species humiditatis; sed species in organo est principium actus vel formale vel inclinativum;[...] sequitur quod actus sentiendi frigiditatem et humiditatem aquae sunt diversi.¹³³

¹³⁰ Duns Scotus, *Quaestiones super libros Aristotelis De Anima*, cit., q. 1, p. 554.

¹³¹ Nella conoscenza sensibile di un pezzo di metallo, ogni intelletto conoscente può affermare sia il suo esser caldo che il suo esser freddo, in dipendenza dal suo riscaldamento o raffreddamento; giustificando questo cambiamento di stato con l'esistenza di potenza ed atto, si afferma che è possibile conoscere uno stesso oggetto, sia che abbia una determinata qualità sia che ne possieda l'opposta.

¹³² In generale, questo ragionamento si può estendere a tutte le proprietà di un oggetto.

¹³³ Duns Scotus, *Quaestiones super libros Aristotelis De Anima*, cit., q. 1, p. 555.

In questo passo delle *Quaestiones*, vengono introdotte tre *nuove proprietà*, appartenenti sia al soggetto senziente che all'oggetto reale:

a) *specie*. L'aspetto della *res* che prima era stato definito come sua proprietà, adesso viene re-interpretato come 'specie'. Quando l'oggetto viene conosciuto dall'intelletto, non solo c'è un riconoscimento a livello elementare di tipo fisiologico, ma avvengono anche processi di tipo logico, come ad esempio il riconoscimento della specie nell'oggetto stesso. Scotus elabora una formalizzazione del processo conoscitivo consistente, primariamente, in una categorizzazione mentale delle proprietà di una *res*. Il risultato di quest'ultima operazione è la suddivisione tra genere e specie. Il genere è il risultato mentale della conoscenza di un oggetto del mondo, con ogni sua proprietà e queste proprietà, dal momento che identificano in modo peculiare *che cosa sia* quell'oggetto, sussistono come specie che si accompagnano alla *res*¹³⁴;

b) *principio dell'atto di conoscenza*. Duns Scotus sostiene che il cominciamento della conoscenza umana avviene grazie alla conoscenza delle specie individuate nell'oggetto conosciuto. Per questo egli afferma che la conoscenza della *res in organo*, ovvero da parte dell'intelletto conoscente, è principalmente determinata dall'individuazione del genere e della specie che compongono l'oggetto stesso. Con questo ragionamento, Scotus sottolinea non solo l'indipendenza reciproca di soggetto e oggetto, ma anche che il processo intenzionale di conoscenza avviene a partire dal discernimento della stessa specie, che si dice di una *res*. Egli sostiene che l'atto proprio di individuazione della specie di un oggetto non è solamente formale, ma anche *inclinativum*. Esso dirige l'atto mentale verso la conoscenza di una proprietà discreta della *res*. Il guadagno teorico è piuttosto importante, in quanto la specie è non solo definita, ma viene anche connotata all'interno del paradigma intenzionale. La conoscenza per genere e specie permette a Scotus di poter fissare un saldo fondamento alla sua teoria

¹³⁴ Si introduce, qui, il termine *res*, poiché il contesto di conoscenza sensibile comincia ad assumere lo statuto epistemologico di teoria della conoscenza. In breve, Scotus sta sostenendo che la mente umana può conoscere solo se alla *res* viene riconosciuta la possibilità di avere genere e specie, secondo gli insegnamenti aristotelico e porfiriano. Così facendo, la conoscenza da parte della mente umana (quello che sarà l'*intellectus* herveiano) anche nel caso scotista può assumere lo statuto di conoscenza attraverso *primae intentiones*; quest'argomentazione è legittima se a ciò si aggiunge l'*actus sentiendi*, introdotto da Scotus insieme alla specie, probabilmente in modo non casuale: il *sentire* attraverso i sensi è, infatti, condizione necessaria affinché vi sia conoscenza sensibile.

dell'intenzionalità, in quanto non si ferma solo al piano della conoscenza sensibile¹³⁵. Egli trova, così, un'ulteriore connessione che mette in relazione il soggetto senziente e la *res*;

c) *actus sentiendi*. La presenza di questo atto è necessario perché il soggetto senziente sarebbe individuato solo dal poter conoscere in modo *passivo*. Fino a questo momento, Scoto non ha suggerito in alcun modo le condizioni di possibilità *interne* che permettono all'uomo di conoscere, ma ha descritto solo la funzione del senso e il suo operato nel processo di recezione della *res*¹³⁶. Tale *actus* diviene non solo responsabile dell'attività *non* passiva del soggetto, ma è anche il medio della conoscenza: l'intelletto conoscente, spiega Scoto, possiede la specie *formaliter e inclinative*. L'*actus sentiendi* non elimina, evidentemente, la passività del soggetto senziente, che resta un ente immerso in una realtà che già esiste¹³⁷ e, per questo, 'subisce' ciò che lo circonda.

L'argomentazione precedentemente proposta da Scoto faceva riferimento all'esistenza della specie *in atto*. Tuttavia, dal momento che, secondo l'insegnamento aristotelico, l'atto è sempre accompagnato dalla potenza, Scoto prosegue mostrando che all'*obiectum* si associa anche la potenza:

potentiae correspondent ipsis obiectis: sicut igitur se habent ad invicem obiecta tactus, quae sunt qualitates activae et passivae, ita et potentiae tactivae; modo ita est, quod qualitates activae fundantur in passivis et se invicem concomitantur [...] ergo et potentiae activae se invicem consequuntur, et ubicumque et in quocumque est una et alia.¹³⁸

La potenza ha una relazione di corrispondenza con la *res*. Del resto, Scoto sostiene la graduale conoscenza delle proprietà dell'oggetto, che lascia

¹³⁵ Bisogna ribadire che Scoto non elabora mai una teoria sistematica dell'intenzionalità; tuttavia, è possibile ricostruirla attraverso la lettura di alcune questioni chiave del suo pensiero.

¹³⁶ Emerge qui, ancora una volta, l'importanza della relazione soggetto senziente – *res*. La *relatio*, infatti, funge da elemento unificante tra ciò che conosce e la cosa che è conosciuta, realizzando, nell'ambito del processo gnoseologico, una sorta di unità psicologica tra i due elementi relazionati. Cfr. le parole di Juan Cruz Cruz che introducono il trattato di Juan Sánchez Sedeño, *La relación* (1600), introducción, traducción y notas por Juan Cruz Cruz, ed. EUNSA, Barañáin, 2005, p. 11.

¹³⁷ Non potrebbe essere altrimenti. Scoto, anche se fa riferimento esclusivamente al processo conoscitivo, non può elaborare una teoria antropocentrica, dal momento che deve potersi conciliare con gli insegnamenti teologici.

¹³⁸ Duns Scotus, *Quaestiones super libros Aristotelis De Anima*, cit., q. 1, p. 556.

presupporre il passaggio di queste proprietà dalla potenza all'atto. La specie è conoscibile nel mondo reale maggiormente come proprietà in potenza, piuttosto che come elemento conoscibile da parte dell'uomo. In questo senso, l'uomo conosce prima la *res* e poi le sue proprietà. Si può apprezzare questa argomentazione anche attraverso l'analisi dei termini utilizzati nel testo da Scoto: Il termine *potentia* è accompagnato dall'avverbio *invicem* e dal sostantivo *concomitantia*: *invicem*, indica che, nella *res* conosciuta, il passaggio dalla potenza all'atto avviene secondo uno schema logico discendente dall'elemento primario poco definito all'elemento maggiormente definito. Per questo, Scoto afferma che quando l'uomo conosce, prima apprende gli aspetti generici delle cose e poi quelli più 'raffinati'¹³⁹. Anche in questo caso viene ribadita la successione biologico-fisico-gnoseologico, che rende possibile la conoscenza. Nell'ambito dell'apprensione della *res*, non bisogna trascurare che potenza e atto sono proprietà che esistono *eodem tempore (concomitantia)*¹⁴⁰ nella *res*. In Scoto, la nozione di contemporaneità è applicabile *a)* alla potenza e all'atto; *b)* alle potenze attive e passive; *c)* alla materia e alla forma.

La *concomitantia* tra potenza e atto si spiega attraverso l'apprensione delle proprietà della *res*, nel rapporto tra la cosa stessa e l'intelletto umano. È da ricordare, infatti, che Scoto sostiene che «tactus simul sentit aquam frigidam et humidam esse, sed non eodem actu»¹⁴¹.

La *concomitantia* tra potenze attive e passive, invece, è chiara attraverso la relazione soggetto-oggetto. Si è detto, infatti, che l'uomo è un essere che sussiste in un mondo già esistente. Da ciò consegue che egli conosce attivamente il mondo che lo circonda, ma possiede anche una certa passività nei confronti di quest'ultimo poiché, in un certo senso, è costretto a conoscere ciò che lo circonda. La conoscenza di un oggetto può avvenire secondo potenze attive e passive, che in successione passano all'atto: così, per esempio, se si tocca una tazza

¹³⁹ Il termine 'raffinato', qui, non è da intendere nella sua accezione di ricercatezza, ma nel senso di 'affinare' o 'perfezionare', anche perché la progressione citata si muove sempre verso il perfezionamento della conoscenza della *res*.

¹⁴⁰ L'uso di questa locuzione, probabilmente, rende bene il senso dell'argomentazione scotista. Bisogna tener presente, infatti, che il concetto al quale Scoto si attiene è 'l'essere-nel-tempo' della conoscenza. La nozione di simultaneità, quindi, esprime più un'accezione sia di tipo fisico che di tipo logico, benché quest'ultimo sia l'ambito in cui il filosofo sta elaborando la sua teoria.

¹⁴¹ Duns Scotus, *Quaestiones super libros Aristotelis De Anima*, cit., q. 1, p. 554.

involontariamente, la potenza conoscitiva sarà passiva. In seguito, se si conosce la tazza in tutte le sue caratteristiche, si attualizzeranno tutte quelle potenze attive, le quali permetteranno all'organo di senso di conoscere *completamente* l'oggetto in questione. Da ciò segue che tutte le potenze e tutte le loro possibili attualizzazioni esistono già nell'oggetto. Quest'ultimo gode, quindi, di un'esistenza indipendente dal soggetto senziente. Quando, poi, si instaura una relazione tra oggetto e soggetto, sarà il soggetto, in base alla propria intenzionalità¹⁴², a conoscere con i sensi i vari passaggi dalla potenza all'atto.

Le potenze attive, infine, risultano *universaliter* conseguenti le une alle altre; di una *res* non è possibile conoscere solo questa o quella proprietà, ma questa e quella. La precedente affermazione dimostra che tutte le potenze sono contenute nella *res* conosciuta, così che, tenendo conto di specie, conoscenza e *actus sentiendi*, Scoto dimostra perché il passaggio dalla potenza all'atto avviene *in vicem*.

Il percorso elaborato da Scoto, che ricostruisce le modalità della conoscenza sensibile, è introduttivo alla sua teoria della conoscenza e ne fa risaltare due modalità fondamentali. Quella *materialiter*, per la quale il senso è unitario, e quella *formaliter*, per la quale il senso è composto da una molteplicità di piccole sensazioni¹⁴³. Entrambe le modalità spiegano la conoscenza intellettuale del mondo, ma non introducono alcun elemento medio conclamato che metta in relazione soggetto ed oggetto.

La teorizzazione lascia ancora in sospeso alcuni punti fondamentali, che Scoto avrà cura di trattare nel prosieguo del suo commento al *De Anima*:

¹⁴² Il termine 'intenzionalità', qui, potrebbe assumere sia il significato di 'volontà' sia quello di 'atto che indirizza verso una conoscenza': difatti, la conoscenza di un oggetto nella sua totalità è tale solo se l'individuo lo vuole; tuttavia, rispettando i canoni dell'argomentazione logica, questa volontà può essere attivata solo se il soggetto è in grado di poter conoscere questa cosa secondo le proprie potenzialità. Allora, si concluderà che, in tal caso, il termine intenzionalità designa, qui, l'atto che indirizza verso una conoscenza, piuttosto che volontà nel senso proprio del termine.

¹⁴³ Cfr. Duns Scotus, *Quaestiones super libros Aristotelis De Anima*, cit., q. 1, p. 556: «dicendum est quod organum non est unum formaliter, sed tantum materialiter. Unde in eodem nervo est alia qualitas, secundum quam est discretivus humidus et sicci, et alia secundum quam est discretivus frigidus et calidi, quia tamen se invicem concomitantur istae qualitates, ideo non est organum ita distinctum, sicut organa aliorum sensuum; sicut est nervus vel vena linguae secundum aliam et aliam qualitatem est organum gustus et tactus; et sic humor vel potus per aliam qualitatem est gustabilis set tangibilis». In questo passo, Scoto conferma l'unità del senso da un punto di vista materiale, mentre la sua scomposizione nelle componenti fondamentali dell'organo (nervi e carne) è a livello formale.

- ricerca di un *medium* che permetta la conoscenza e l'interazione tra soggetto e *res*;
- modalità di sussistenza del sensibile, oltre che nella realtà esterna al soggetto, anche nel senso o nell'organo recettivo del soggetto;
- conoscenza della specie, che è una proprietà dell'oggetto, senza la corrispondente materia che lo costituisce;
- modalità di ricezione dei contrari da parte del soggetto;
- funzionamento e finalità del senso comune.

II.6 – *Necessità del medium extrinsecum per la conoscenza sensibile*

Scoto, teorizzando la conoscenza come un'interazione tra soggetto ed oggetto, ha la necessità di spiegare il modo della loro relazione e, tentando di rispondere a questa esigenza, si chiede «utrum ad tactum requiratur medium extrinsecum et in quo fiat»¹⁴⁴.

Tale ricerca prende avvio dall'affermazione che «medium debet esse denudatum a sensibilibus inius sensus, cuius est medium, ut patet inductive»¹⁴⁵. Da questa affermazione si possono enucleare le seguenti proprietà del *medium*:

1. il medio deve possedere una configurazione esclusivamente formale, cioè spogliato da tutti quegli attributi sensibili pertinenti alla *res*;
2. il medio svolge pienamente la sua funzione logica grazie al ragionamento induttivo.

Ciò permette a Scoto di ricollegare quest'argomentazione con quella relativa alla conoscenza sensibile, stabilendo che il principio della sensibilità sia *inclinativum* verso la *res*. Sostiene inoltre che l'induttività del processo di mediazione senso-sensibile è la risultante di un processo di tipo logico che coinvolge l'intelletto e il senso. Si può osservare che, anche in questo caso, viene preservata l'indipendenza della *res*.

¹⁴⁴ Duns Scotus, *Quaestiones super libros Aristotelis De Anima*, cit., q. 3, p. 560.

¹⁴⁵ Ibidem.

II.6.1 *Ragioni favorevoli per l'esistenza del medium extrinsecum*

Una volta poste le condizioni di esistenza del *medium*, Scoto passa ad analizzare le ragioni a favore della sua sussistenza:

animal vivens in aere non patitur ab aere; vel vivens in aqua non patitur ab aqua. [...] corpora nostra sunt in potentia ad excellentias qualitatum tangibilium, cum sint ad medium reducta et tempora.¹⁴⁶

L'analisi scotista parte dalla constatazione in base alla quale: *a)* il soggetto senziente, quando conosce, apprende la *res* secondo le determinazioni che gli sono note a partire dalla stessa *res*; *b)* la *res* mantiene la propria indipendenza all'interno del mondo in cui essa si trova.

Gli esseri viventi, in potenza, possono rapportarsi a tutto ciò che esiste nel mondo; ma il rapporto soggetto-oggetto è tale nella misura in cui il procedimento intenzionale può essere ricondotto a un *medium*. Inoltre, Scoto sostiene che i corpi sono commisurati in potenza all'eccellenza delle qualità sensibili. In tal senso il corpo umano, data la sua struttura, è sempre in potenza e continuamente in divenire; ciò implica una difficoltà per comprendere come è formato *generaliter* il soggetto senziente. L'intenzionalità assume un nuovo significato: non è più solo il mezzo che permette di conoscere, ma è anche ciò che può perfezionare la conoscenza, fornendo cioè tutte quelle indicazioni che consentono la concretizzazione, (dal punto di vista dell'atto conoscitivo) di quanto prima era solo in potenza.

Nel mondo sensibile, la *res* ha una propria materialità, che conferisce ad essa esistenza nel tempo e nello spazio; l'esser conosciuta dal soggetto, tuttavia, la 'blocca' nell'istante in cui viene appresa. In un certo senso, il suo divenire viene interrotto, perché il mezzo che permette l'apprensione soggettiva isola le sue qualità nell'intelletto del soggetto senziente.

Tale 'isolamento' rende necessaria la teorizzazione dell'esistenza del *medium* per spiegare in che modo i corpi, definiti come 'corpi misti *in*

¹⁴⁶ Ibidem.

*simplicibus*¹⁴⁷, possano essere appresi nelle loro proprietà singole dall'intelletto conoscente. La generazione e il divenire dei corpi, infatti, sono il frutto di un'alterazione, come il passaggio di stato dell'acqua. Scoto prosegue con l'esempio dell'acqua sostenendo che, se in inverno l'acqua è ghiaccio e in estate tende a riscaldarsi ed evaporare, allora ghiaccio e vapore non possono essere considerati elementi puri; generalizzando, con quest'esempio si dimostrerebbe che le qualità tangibili «non sunt corporum simplicium, sed mixtorum tantum»¹⁴⁸. L'elemento semplice, invece, muta solo nella sua totalità e, per converso, si può concludere che non muta. Il cambiamento di stato o qualsiasi mutazione, applicata ai corpi, fa variare la loro costituzione intrinseca, ovvero li muta nella loro essenza.

In questo modo, sembrerebbe reale l'esistenza del *medium*, dal momento che è necessario qualcosa affinché il soggetto senziente possa apprendere il mondo sensibile esterno e i cambiamenti che in esso avvengono. Tuttavia, Scoto abbandona questa tesi sostenendo che:

- il *medium* così costituito non sfugge al *regressus ad infinitum*;
- se gran parte dei corpi si trova in condizione di mescolanza, non è necessario affidarsi ad un medio per spiegare la conoscenza, ma è meglio cercare le condizioni di possibilità della conoscenza all'interno della mente umana;
- se i viventi aspirano alla perfezione confrontandosi con le *res* conosciute, la funzione di 'mediazione' è superflua, dal momento che l'intelletto umano adatterebbe le proprie funzioni commisurandole a quelle delle *res*.

II.6.2 – Ragioni contrarie all'esistenza del *medium extrinsecum*

Scoto propende per la non necessità *fisica* del *medium*, ricercando le possibili ragioni contrarie alla sua esistenza:

¹⁴⁷ Cfr. Duns Scotus, *Quaestiones super libros Aristotelis De Anima*, cit., q. 3, p. 561.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

si qualitas tangibilis potest immediate sentiri sine medio extrinseco, illud non requiritur; sed in hyeme sentimus aeris frigiditatem immediate sine alio corpore, quod sit medium et obiectum.¹⁴⁹

Se esistesse una relazione diretta tra soggetto ed oggetto, non ci sarebbe alcuna necessità di teorizzare l'esistenza di un *medium* gnoseologico che svolga la funzione di tramite tra il soggetto senziente e l'oggetto. Una qualità sensibile, come il freddo invernale, può essere 'sentita' senza il bisogno di altro che svolga la funzione di mediazione¹⁵⁰. Inoltre, questa non necessità del medio viene sottolineata anche dal doppio ruolo che il *medium* ricopre nel passo precedente.

Secondo Scoto, l'esistenza del *medium* esige la sua identificazione con un corpo, dal quale nasca l'interazione tra colui che conosce e la cosa conosciuta: il rapporto tra le due entità continua a persistere nel contesto intenzionale che, però, è reso completo non più solo dall'esistenza di soggetto ed oggetto, ma necessita del *medium* interposto. Il *medium*, inoltre, verrebbe ad assumere anche una nuova funzione, ossia l'essere *obiectum* della *res* conosciuta. Il processo di conoscenza umano si arricchirebbe di questa nuova entità extramentale, la quale si configura come passaggio necessario per la corretta e concreta conoscenza di qualcosa.

Tuttavia, questa ulteriore ridefinizione del mezzo che favorisce la conoscenza comporta una problematizzazione maggiore di quella che riesce a risolvere. È vero, infatti, che un sistema gnoseologico di questo tipo non avrebbe grosse difficoltà a sussistere sul piano biologico e fisico; ma è altrettanto vero che, dal

II.7 – Apprensione della res e momento primo - intenzionale

Le definizioni scotiste di intenzionalità e di *medium* permettono di stabilire il significato di *prima intentio*. Il filosofo britannico utilizza la nozione di intenzionalità prima per mostrare le condizioni di possibilità di conoscenza del mondo sensibile da parte dell'intelletto del soggetto senziente.

¹⁴⁹ Ibidem.

¹⁵⁰ Bisogna porre attenzione alla funzione della congiunzione *sed*, da interpretare, in questo specifico caso, nel suo significato di 'altresi', 'per di più', per rafforzare il concetto di 'non necessità' del *medium*, espresso nella proposizione precedente.

Come si è visto nei paragrafi dedicati alla conoscenza delle *res* per mezzo dei cinque sensi, il concetto di *prima intentio* non può in alcun modo essere espresso attraverso una definizione, in quanto non si propone come azione determinata, ma come atto. La *prima intentio* può essere definita come un processo della ragione umana che rende conoscibile l'oggetto esistente nel mondo. Per questo la si può definire come un *actus simplex*, poiché rende possibile l'apprensione del sensibile da parte dell'intelletto senza che, però, quest'ultimo formi su di esso un qualche concetto più o meno universale.

Inoltre, dal momento che la *prima intentio* si configura come un atto dell'intelletto che conosce, essa è una *relatio rationis*. Essa intrattiene con l'oggetto conosciuto per *actus simplex* una relazione che si dà nella ragione. Il momento primo-intenzionale di conoscenza ha, come punto di partenza, sempre l'oggetto sensibile, ma si realizza pienamente all'interno dell'intelletto del soggetto senziente¹⁵¹.

Dato che la *prima intentio* si definisce come *actus simplex*, la relazione di ragione che l'*intentio* definisce si limiterà solo alla *res* appresa, escludendo ogni possibile tipo di relazione intrattenuta dalla *res* con altre sue simili. Scotus per chiarire questa tesi prende ad esempio la *res* 'persona': nella *distinctio* 23 del primo libro dell'*Ordinatio*, cercando di definire la nozione di Persona nella Trinità, sostiene che:

persona [...] non dicit relationem rationis, et praecipue non dicit relationem pertinentem ad actum intellectus comparantis. Quod autem non dicat aliquam relationem rationis videtur, quia tunc saltem necessario coexigeret correlativum ad quod refertur, quia impossibile est intendere relationem et non esse ad aliquem terminum et correlativum, ut species respicit genus pro suo correlativo, et particulare universale et sic de aliis; patet de

¹⁵¹ Ciò dimostrerebbe che è nell'intelletto che si realizza l'intero processo di conoscenza e il suo primo momento è rappresentato dalla *prima intentio*. Cfr., a questo proposito, la chiarificazione di S. Swiesawski: «l'intention désigne la forme (forme veut dire ici l'essence) de l'objet de l'acte rationnel, et que cette forme est différente selon les différents actes. Ainsi les formes des objets des actes simples sont des intentions premières, et les formes des objets des actes comparatifs sont des intentions secondes. Dans l'objet de l'acte simple (intention première), cette forme est absolue, non relative». (Stefan Swiezawski, *Les intentions premières et les intentions secondes chez Jean Duns Scot*, «Archive d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, dirigée par Étienne Gilson et Gabriel Théry», Paris, Vrin, 1934, p. 213).

idea quae est relatio rationis nec potest intendi nisi respectu alterius, persona autem non dicitur alicuius personae vel saltem non dicit extremum intellectus conferentis.¹⁵²

Il concetto di persona, espresso sia sul piano teologico che su quello metafisico, non ammette alcun tipo di correlativo, dal momento che esprime solamente una relazione di ragione attraverso la quale si può conoscere l'oggetto sensibile e nient'altro al di fuori di esso. La *prima intentio* viene definita come un'entità di ragione attraverso la quale un oggetto viene appreso dall'intelletto: la *res*, di conseguenza, è conosciuta come un'entità particolare desunta dal mondo in cui si trova.

Esaurita la discussione relativa all'apprendimento sensibile delle *res*, che ha portato alla definizione di *prima intentio*, Scotus si chiede *utrum sensus sit receptivus specierum sine materia*¹⁵³. La ricerca scotista, in questa quinta questione che riguarda l'apprendimento delle specie senza la corrispondente materia, ha un diverso incedere. Costruita una base concettuale forte per definire che cosa si intenda per *prima intentio*, ora cerca di comprendere in che modo lo studio sull'intenzionalità possa essere trattato gnoseologicamente. L'obiettivo di Scotus è quello di determinare l'intenzionalità e il suo funzionamento all'interno del soggetto senziente che conosce. Tuttavia, non dimentica il rapporto che lega lo stesso soggetto alle *res*. La ricerca dovrà partire dal rapporto che il senso intrattiene con la materia, e precisamente con quella materia che manca quando vengono apprese le specie, che sono proprietà delle *res*. Scotus comincia la sua analisi sostenendo che «omne quod recipit aliquid ab agente, patitur ab eo, secundum quod est ens actu; sed agens in sensu est obiectum materiale vel forma existens in materia»¹⁵⁴. Ciò presuppone la piena comprensione della nozione di soggetto senziente. In tale soggetto consiste: a) lo statuto del soggetto in quanto soggetto che conosce; b) la sua capacità conoscitiva che interagisce con le *res*; c) la capacità intellettuale che apprende il dato sensibile per elaborare dei concetti ben formati all'interno del soggetto stesso.

¹⁵² Duns Scotus, *Ordinatio*, l. I, d. 23, pp. 584-585.

¹⁵³ Duns Scotus, *Quaestiones super libros Aristotelis De Anima*, cit., q. 5, p. 566.

¹⁵⁴ *Ibidem*.

Il soggetto senziente è perciò quel soggetto che conosce ed elabora le conoscenze secondo le potenze dell'agire e del patire. Il patire è la potenza presente nel momento in cui si apprende l'oggetto sensibile a livello primo-intenzionale, mentre la potenza dell'agire sussiste quando si elabora intellettualmente il dato sensibile, in modo che si abbia una conoscenza più chiara o, comunque, meno grossolana di quella acquisita solo con il 'patire' l'oggetto. Colui che conosce è soggetto sia passivo che attivo, passivo quando la *res* intercetta il suo organo di senso, attivo quando elabora una conoscenza.

L'ente determinato dalla *res*, sostiene Scoto, può effettivamente comportarsi da agente nei confronti del soggetto conoscente che patisce. Quest'ente, inoltre, dev'essere in atto, dal momento che solo le qualità effettivamente conoscibili di un ente possono modificare l'organo di senso umano e portare alla conoscenza. Ne consegue che l'ente così costituito deve trovarsi necessariamente nell'oggetto materiale o, al massimo, esistere come sua forma. Sembrerebbe che più che l'oggetto in sé siano maggiormente importanti la materia e la forma che lo costituiscono. La prima perché è ciò che permette ai sensi di agire correttamente nel processo di apprensione e la seconda in quanto portatrice del 'senso del senso'.

Diretta conseguenza dell'unione di materia e forma nella *res* sarebbe l'impossibilità di conoscere la specie senza la materia corrispondente. A questo proposito, Scoto riporta quattro argomentazioni fondamentali¹⁵⁵.

Scoto discute di *prima intentio* quando i sensi recepiscono l'oggetto che, *effective*, è posto loro davanti; per apprendere la specie è necessaria la presenza fisica dell'oggetto. Dal momento che quest'ultimo possiede una materia, sarà impossibile apprendere la specie senza la materia corrispondente, dato che questa è costitutiva dell'oggetto. Scoto sostiene inoltre che i sensi ricevono e conoscono le *res* 1) *materialiter*; 2) *naturaliter*; 3) *intentionaliter*. *Materialiter* in quanto il senso conosce l'oggetto in quanto tale; *naturaliter* poiché l'oggetto è appreso secondo le determinazioni proprie e risultanti dall'interazione con l'ambiente circostante; *intentionaliter* perché ogni oggetto è appreso in base alle potenzialità conoscitive dei sensi. È chiaro che questa tripartizione di modi decreta

¹⁵⁵ Ibidem.

l'impossibilità di una conoscenza intenzionale¹⁵⁶ che derivi solo dal senso, il quale non potrà apprendere solo la specie senza la materia¹⁵⁷.

Scoto, considerando l'esemplificazione aristotelica della cera e della figura, la definisce *inconveniens*. La cera, pur configurandosi come immagine dell'oggetto, non potrà mai essere come l'oggetto stesso; tra le due entità, cera e figura, la forma e la materia differiscono. La ragione, conoscendole entrambe, non potrà mai concludere che avrà conosciuto gli stessi oggetti. Le specie in esse corrispondenti non sono le medesime e la figura rappresentata nella cera è solo immagine della *res* che si propone di raffigurare¹⁵⁸.

Mettendo a confronto *passio* e *subiectum*, Scoto conclude che quest'ultimo riceverà la *passio* da un punto di vista quantitativo. I sensi apprendono prima gli aspetti quantitativi di una *res* e poi gli aspetti qualitativi. Alla suddetta quantità corrisponde una figura ben precisa, che trova la sua rappresentazione nell'oggetto conosciuto e, citando Euclide, conclude che «figura [...] non est aliud, quam terminatio quantitatis»¹⁵⁹.

Sembrerebbe impossibile conoscere una specie senza la relativa materia, dal momento che forma, materia e specie sarebbero tutte all'interno della *res*. Ancora una volta, Scoto sostiene che il problema si risolve solo se si mantiene la divisione tra piano biologico-fisico della conoscenza e piano del discernimento intellettuale: più semplicemente, apprendere qualche cosa con i sensi non significa affermare di averla conosciuta¹⁶⁰.

Da un punto di vista fisico, infatti, è vero che il senso deve conoscere ciò che esiste e ciò si verifica intuitivamente nell'esperienza della vita quotidiana;

¹⁵⁶ In questo caso Scoto indica una conoscenza che coglie gli aspetti formali delle *res*.

¹⁵⁷ Questa argomentazione, anche se, come si vedrà, è considerata impropria da Scoto, è utile perché pone un primo elemento di discrepanza tra quella che è la *prima intentio* e quella che, poi, sarà definita *secunda intentio*. Questa discrepanza risiede nel fatto che la *prima intentio* è quell'atto che, nell'intellezione del sensibile, fa conoscere la *res* senza costruirne un concetto mentale.

¹⁵⁸ Quest'esempio risulta anche importante per chiarire il meccanismo di ricezione intenzionale degli oggetti. Difatti, la figura di cera è stata costruita in base ad una riconfigurazione della *res*; qui, Scoto, anche se inconsapevolmente, pone le basi per poter argomentare a favore dell'esistenza delle *secundae intentiones*.

¹⁵⁹ Duns Scotus, *Quaestiones super libros Aristotelis De Anima*, cit., q. 5, p. 566.

¹⁶⁰ Ciò rappresenta la differenza che viene attribuita ai verbi sentire ed ascoltare. Ascoltare significa porre attenzione a ciò che si sta recependo, affermando di sapere e comprendendo ciò che si sta apprendendo; sentire, invece, indica la semplice ricezione senza attenzione, come quando si percepisce qualcosa senza definirla in un modo più preciso.

tuttavia, dal punto di vista gnoseologico, Scoto ricorda che l'oggetto è sempre costituito dall'insieme di forma e materia che sussistono entrambe nell'oggetto, ma non nel soggetto, che può riconoscere la *res* in modo da individuarne le diverse proprietà. La *res*, quando viene appresa dal senso, è conosciuta nella sua totalità; l'intelletto del soggetto senziente, successivamente, ne individua gli elementi peculiari, cosicché la specie è intellettualmente conoscibile anche in assenza della relativa materia. Quest'assenza, però, non si configura come una reale assenza della cosa, ma come il risultato dell'azione mentale sul piano sensibile. Scoto, infatti, afferma che «anima potest mediante corporeo organo aliquid ab obiecto corporeo recidere, licet in anima non possit immediate»¹⁶¹.

La conoscenza per mezzo dell'intenzionalità, secondo la relazione soggetto-oggetto e in virtù della separazione dei piani biologico e gnoseologico, porta Scoto a introdurre nel suo sistema la nozione di *sensus communis*, che occupa lo spazio della percezione sensibile dell'oggetto. Di una persona, infatti, si possono conoscere le sue proprietà per mezzo di tutti i cinque sensi, così che è necessario un 'senso unificatore'. Scoto afferma:

quod sensus communis non est unius unitate praedicationis, sed unitate singularitas vel causalitas: est enim causa et radix omnium sensuum particularium. Probatio propositi, quia quod est unum contrarietatem praedicatione tantum non habet operationem distinctam ab operationibus particularium contentorum sub ipso; sed sensus communis habet operationem distinctam ab operationibus sensuum particularium, quia distinguit inter sensibilia singularia diversorum sensuum. [...] Est etiam unus unitate actus, qui est discernere album a dulci.¹⁶²

Il senso comune non fa riferimento all'unità predicativa soggetto-oggetto, ma all'unità della singolarità e della causalità. Della singolarità, poiché è nell'unione delle singole unità di senso che si può studiare il funzionamento del senso comune; della causalità, in quanto la *res* che viene conosciuta è tale per il rapporto intenzionale che possiede in riferimento al soggetto. O meglio, è il soggetto che, 'intenzionando' l'oggetto, instaura con esso una relazione di tipo

¹⁶¹ Duns Scotus, *Quaestiones super libros Aristotelis De Anima*, cit., q. 5, p. 567.

¹⁶² Ibidem.

causale. Il senso comune, allora, viene definito come la radice di tutti i sensi particolari, anche se il significato di *radix* non è da intendere come nodo vitale per l'esistenza degli altri sensi, ma come *reductio ad unum* di tutte le sensazioni particolari. Alla conclusione dell'apprensione della *res* da parte dei vari organi di senso interviene la potenza unificatrice del senso comune, che riunisce le varie sensazioni per costituirne una conoscenza unitaria nell'intelletto.

Tale determinazione è importante per comprendere il funzionamento dell'intenzionalità nel soggetto, dal momento che rende possibile spiegare in che modo la *res*, conosciuta da ciascun senso in modo diverso ma simultaneo, possa essere conosciuta dall'intelletto come il risultato di una sensazione unica ed unitaria. Scotto spiega tale unità attraverso l'esempio di un corpo che possiede le qualità di bianco e di dolce, afferenti al senso della vista e al senso del gusto. Entrambe le sensazioni saranno conosciute a livello sensibile, ma, al momento dell'apprensione vera e propria da parte del soggetto, queste sensazioni verranno riunite in un'unica percezione, grazie all'azione del senso comune che riduce ad unità le varie qualità dell'oggetto.

L'analisi scotista prosegue sottolineando l'importanza dell'*unitas* del senso comune, derivante dall'aggregazione delle sensazioni provenienti dai vari sensi. Tuttavia, con questa unità si ammetterebbe il senso comune come *potentia organica* aggregatrice rispetto ai vari organi di senso, in apparente contraddizione la precedente definizione di senso comune come radice della sensibilità. Scotto confuta tale obiezione sostenendo che il senso comune, nel quale le sensazioni si riuniscono, è quel senso che permette al soggetto senziente di poter conoscere le *res mixtae* presenti in natura. Viceversa, il concetto di *prima intentio* non sarebbe nemmeno pensabile se valesse la precedente obiezione e si dovesse cercare un altro mezzo di mediazione tra *subiectum* e *obiectum*. Per questo, riguardo al *sensus communis*,

dicendum ergo quod organum eius non est unum contrarietatem unitate naturae, non quidem simplicis, sed mixtae, et quasi mediae inter naturas aliorum organorum: sic enim se habet organum sensus communis ad alia, [...] quasi radix communis organorum particularium, et potentia sensus communis in eo existens est sicut Rex sedens in solio

iudicans de actibus particularium sensuum ad ipsum terminatorum representantium sibi propria obiecta.¹⁶³

Da tale passo emergono due elementi decisivi per la costruzione della teoria della conoscenza scotista. Configurando il senso comune come *organum*, Scoto non si riferisce né alla contrarietà presente in natura né ai corpi semplici. È già stato sottolineato, infatti, che il senso comune ha come oggetto la similitudine tra i vari costitutivi della *res*. Il senso comune non può nemmeno studiare i corpi semplici, dal momento che non vi è alcuna qualità da confrontare con altre, né tanto meno da unificare a livello intellettuale. Secondo questo ragionamento, invece, si può asserire che l'obiettivo del senso comune è lo studio delle *res mixtae* che costituiscono la maggior parte degli oggetti in natura; queste *res*, quando vengono apprese, si comportano quasi da materia di un principio (l'*actus*), che media tra i vari sensi. Tali oggetti, così formati, sono appresi simultaneamente da tutti i sensi. Per questo, sostiene Scoto, sono *quasi media*.

Ribadendo il concetto di *sensus communis sive radix*, Scoto sottolinea l'effettivo ruolo del senso comune all'interno del processo di apprensione della *res*. L'esempio addotto è quello del re: alla figura del re sono ricondotte tutte le cariche distribuite ai sudditi; lo stesso ruolo svolge il senso comune, che conosce l'operato dei sensi e riduce tutto ciò che è stato appreso da essi, in modo da permettere la conoscenza degli oggetti.

La combinazione di questi due elementi chiarisce ulteriormente il concetto di *prima intentio*, l'indipendenza della *res* e l'esistenza di un'entità che media tra soggetto senziente ed oggetto conosciuto.

La *res*, per essere tale, non deve essere conosciuta necessariamente da un intelletto conoscente, dal momento che nel mondo sensibile una *res* interagisce già con altre sue simili e l'operato del soggetto senziente a livello primo-intenzionale si limita alla semplice apprensione del sensibile che percepisce. Questa percezione avviene concependo un elemento medio che possa mettere in rapporto colui che conosce con ciò che conosce: il ruolo di medio, per Scoto, è evidentemente ricoperto dal *sensus communis*. La sua azione permette una

¹⁶³ Ibidem.

spiegazione gnoseologica del processo di conoscenza. Questo culmina nell'elaborazione del concetto di *prima intentio*, definita come il risultato mentale di una semplice apprensione che avviene per mezzo dell'azione congiunta dei cinque sensi e del senso comune, il quale *media*, in ambito mentale, quanto conosciuto.

Ciò che rimane ancora da definire è il ruolo che il sensibile comune, risultato di tale processo conoscitivo, riveste all'interno dell'intelletto¹⁶⁴:

de obiecto autem sensus communis, dicunt aliqui quod sit sensibile commune; quia omne sensibile per se est obiectum alicuius sensus; sensibile autem commune est per se sensibile: non autem est obiectum sensus proprii, quia excellens sensibile corrumpit sensum proprium, excellens autem sensibile commune, ut magnitudo et figura, non corrumpit proprium sensum; ergo relinquatur quod sit obiectum sensus communis.¹⁶⁵

Il senso comune apprende il sensibile comune, ma con questa tesi non si afferma che il sensibile stesso sia all'interno del soggetto senziente: in precedenza, infatti, è stata teorizzata l'esistenza fondamentale di un *medium* gnoseologico che mette in relazione l'organo di senso con la *res*. Se l'elemento di mediazione non esistesse, secondo Scoto, si osserverebbe nell'esperienza che l'oggetto sensibile non solo non sarebbe conoscibile, ma sarebbe anche la causa predominante del danneggiamento dell'organo di senso stesso. Ancora una volta, argomentazione logica e fisica si intrecciano nel tentativo di spiegare in modo soddisfacente le modalità di conoscenza.

Il sensibile comune, inoltre, è conoscibile *per se*: ciò significa che non è necessario postulare, in questo stadio del processo di conoscenza, la presenza del senso comune. Quest'ultimo interviene solo dopo che l'oggetto è stato percepito. Inoltre, il sensibile comune è dato quando una comunanza di *res* possiede caratteristiche simili che possono essere rappresentate da un'unica specie. Da questa operazione si può concludere che il sensibile comune è, per il soggetto

¹⁶⁴ Queste risoluzioni saranno inaccettabili per la gnoseologia della *Escuela de Salamanca*, la quale sostiene che dall'ente reale non è possibile risalire alla conoscenza di quello di ragione, perché quest'ultimo non dice il primo. Ciò è confermato dal significato del termine 'intelligibile' che, se riferito a ciò che consegue alla *res*, dirà che ciò che è intelletto ha un rapporto con l'*esse reale*; viceversa, se l'intelligibile esprime termini astratti, come genere o specie, il riferimento è all'*ens rationis* e non a quello reale.

¹⁶⁵ Duns Scotus, *Quaestiones super libros Aristotelis De Anima*, cit., q. 10, p. 586.

senziente, un oggetto come tutti gli altri, ma la sua apprensione completa avviene solo dopo che il senso comune ne ha avuto conoscenza. Gli oggetti semplici possono essere conosciuti da ciascuno dei cinque sensi e la conoscenza di questi oggetti, anche dal punto di vista intenzionale, può dirsi completa con la loro semplice interazione con gli organi di senso, anche se resta necessaria la presenza di un *medium* tra soggetto ed oggetto. Le *res* tra loro simili o contrarie possono essere percepite dagli organi di senso, ma la loro conoscenza intellettuale completa è tale solo quando questa percezione interagisce con il senso comune. Le *res mixtae* hanno doppiamente bisogno dell'operato del senso comune; devono prima essere conosciute nel mondo sensibile; successivamente, acquisite nell'intelletto secondo le loro componenti fondamentali, che fanno di una *res* quella *res*¹⁶⁶.

La teoria della conoscenza scotista indaga primariamente la conoscenza sensibile e mostra l'importanza della specie intelligibile nel processo di apprensione. Questa conoscenza, tuttavia, può essere spiegata da un punto di vista gnoseologico con la teorizzazione di un'entità che svolga la funzione di 'portatore' dell'oggetto nell'intelletto. Scoto, procedendo nelle argomentazioni della *quaestio* 22 sull'intelligibilità del singolare¹⁶⁷, discute una possibile risoluzione in base alla quale l'intelletto del soggetto senziente non è in grado di conoscere il singolare, poiché esso è definito partendo dalla materia; ma quest'ultima non può essere in alcun modo conosciuta dal soggetto, il quale ha conoscenza solo quando *astrae* della materia stessa¹⁶⁸. Applicando a quest'argomentazione un criterio prettamente formale, sembrerebbe fuor di dubbio concludere nella non-conoscenza intellettuale del singolare. Se la materia è *singularitatis principium* e la conoscenza si ha per astrazione dal sensibile, risulterebbe impossibile, per l'intelletto, apprendere il *singulare materiale*. La

¹⁶⁶ Esemplificando, si dirà che un albero viene prima conosciuto come esso si presenta nel contesto intenzionale di conoscenza; successivamente, verrà acquisito secondo quelle caratteristiche che lo determinano come un albero; infine, appreso per la sua essenza: quest'albero è tale perché in esso esistono caratteristiche tali, come corteccia, fusto e fogliame, che fanno di un albero quell'albero particolare. La conoscenza inizia con un processo esterno al soggetto che è generale e con definizione scarsa e termina con il particolare che è interno al soggetto, cioè la *res sive singularitas*.

¹⁶⁷ Duns Scotus, *Quaestiones super libros Aristotelis De Anima*, cit., q. 10., p. 642.

¹⁶⁸ Da ricordare che la *natura commune* si definisce come l'essenza meno la designazione della materia.

conclusione a cui si giunge stabilisce che l'universale sia il primo oggetto conosciuto dall'intelletto¹⁶⁹ e il *phantasma* divenga il rappresentante del singolare nel soggetto senziente.

Tuttavia, Scoto individua una contraddizione, in quanto «impossibile est abstrahere universalialia a singulari, non cognito singulari, eliter (sic) abstraheret ignorando a quo abstraheret»¹⁷⁰. È impossibile, infatti, che si astragga da un qualcosa che non è stato nemmeno conosciuto. La proposta scotista, di contro, consiste nel dare una nuova interpretazione di materia, non più secondo uno statuto ontologico, ma partendo da un'argomentazione gnoseologica. Le *res* sono costituite di materia e di forma e vengono conosciute dal soggetto senziente, con la mediazione dei sensi e della sensibilità, con diverse modalità. Se la forma può essere conosciuta attraverso il processo di astrazione che genera successivamente l'universale, resta da stabilire in che modo venga conosciuta la materia. Essa non aggiunge nient'altro alla *res* se non la singolarità. La materia, così, risulta intelligibile nella misura in cui designa la *quidditas* della specie materiale della *res*, ovvero si fa portatrice delle caratteristiche conoscibili di essa. Anzi, grazie alla *quidditas* la prima caratteristica conoscibile dell'oggetto è la specie materiale¹⁷¹. Non bisogna, però, concludere che la materia, nell'intelletto, svolga il ruolo di principio di individuazione, in quanto l'intelletto non può intuire la materia, bensì la forma delle *res*.

Queste argomentazioni arricchiscono la teoria dell'intenzionalità scotista, in quanto viene a essere reinterpretata l'argomentazione tomista senza, però, distaccarsene completamente. Riformulando il ruolo degli strumenti a sua disposizione, Duns Scoto propone una conoscenza 'totale' dell'oggetto, anche della sua componente materiale. Quest'ultima è conosciuta dal soggetto per mezzo dell'azione congiunta di intelletto possibile e intelletto agente. È da tenere presente che questo ragionamento si applica solo alla sfera della conoscenza primo-intenzionale. L'esigenza di Scoto è quella di dare fondazione scientifica alla

¹⁶⁹ Si può intendere come Scoto stia volutamente preparando il terreno per la confutazione dell'universale come prima entità intellettuale.

¹⁷⁰ Duns Scotus, *Quaestiones super libros Aristotelis De Anima*, cit., q. 22, p. 639.

¹⁷¹ Cfr. ibidem: «singularitas secundum se non repugnet intellecti, cum anima se possit intelligere, sed materia individualis non addit aliud supra naturam speciei nisi singularitatem; materia autem specifica est intelligibilis, quia est de quidditate speciei materialis quae primo est intelligibilis secundum eum; ergo materiae singulari non repugnat intelligibilitas».

propria teoria della conoscenza, che trova la sua fondatezza nello studio del rapporto reale che lega l'uomo al mondo.

Tornando alla discussione sulla conoscenza del singolare, la seconda definizione è una diretta conseguenza della prima. Il quesito riguarda se il singolare sia conoscibile per sé, se sia conoscibile per il suo stato di singolarità e infine se sia conoscibile per la propria essenza, ovvero *sub propria ratione*.

Secondo Scoto il singolare è conoscibile per sé in base al rapporto tra intelligibilità ed entità. Quando il soggetto senziente conosce, la sua potenza intellettiva è sempre diretta verso un ente, o verso qualcosa che possiede una propria essenza. Il singolare, proprio per il suo statuto di ente conoscibile, non 'danneggia' in alcun modo la *ratio entis* e, inoltre, se la singolarità, o il singolare, è *secundum se*, diviene l'ente perfetto in atto, dal momento che è quell'oggetto che ha *maxime substantiam*;

Si può dimostrare che il singolare, per questo stato di singolarità, è conoscibile per mezzo di quattro argomentazioni, tre gnoseologiche e una teologica:

- prima argomentazione gnoseologica. Il processo di induzione è un processo che permette all'intelletto di poter conoscere l'universale partendo dal singolare. I due termini della questione devono essere correlativi, in quanto senza l'uno non può sussistere l'altro. Inoltre, il processo induttivo è tale solo per l'attività dell'intelletto. Quest'ultimo deve conoscere sia l'universale che il singolare. Scoto può concludere che il singolare viene conosciuto dall'intelletto;
- seconda argomentazione gnoseologica. Se si ammettesse solo la conoscenza intellettiva dell'universale, non ci sarebbe bisogno né dell'esistenza di qualcosa denominato singolare né l'intelletto avrebbe bisogno di apprenderlo. Questo perché l'universale esaurirebbe in modo esaustivo tutto il campo di possibilità della conoscenza. Scoto sostiene che ciò è assurdo, dal momento che il confronto con la realtà testimonia l'esistenza delle *res singulares* e affermare il contrario sarebbe come negare l'evidenza dei fatti;

- terza argomentazione gnoseologica. In una disciplina scientifica, quando si conosce la differenza che intercorre tra due entità, si può concludere che si comprendono le entità di cui si ha la differenza. Così, se di due estremi si conosce in cosa differiscano, li si conosce presi individualmente. Poiché universale e singolare sono fra loro estremi, allora è noto il loro statuto individuale;
- argomentazione teologica. Nella *I Lettera di Giovanni* si legge che «se uno dicesse: "Io amo Dio", e odiasse il suo fratello, è un mentitore. Chi infatti non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede. Questo è il comandamento che abbiamo da lui: chi ama Dio, ami anche il suo fratello»¹⁷². In questo caso Scoto utilizza le parole bibliche per spiegare come, non conoscendo il singolare, non si possa intendere l'universale. Difatti, se un uomo dicesse di ignorare ciò che vede, in questo caso il singolare, non potrebbe affermare di conoscere ciò che non vede, ossia l'universale; da ciò è chiara la necessità di conoscere il singolare.

c) La terza definizione considera la possibilità di poter conoscere il singolare secondo la sua essenza, ovvero *sub propria ratione*. Quando si cerca di distinguere due o più singolari, il soggetto senziente possiede una conoscenza della *res* derivata da ciò che i suoi sensi gli permettono di recepire. L'essenza di un oggetto non è conoscibile, dal momento che il senso che media non è specializzato per la sua conoscenza. Scoto sostiene che di un oggetto, oltre a discernerne materia e forma, possiamo conoscere solo gli aspetti accidentali, quali «locum, figuram, tempus, magnitudinem, colorem, et sic de aliis»¹⁷³; si è in presenza dello stesso *modus cognoscendi rei* nel momento analogico della conoscenza, ovvero quando si confrontano più oggetti fra di loro.

Quando il soggetto senziente ha due oggetti da conoscere, di essi si conosceranno solamente gli accidenti, cioè tutti gli elementi fra loro simili e, oltre a questi, null'altro che gli elementi contrari. Inoltre, se le due *res* sono molto simili, risulta difficile per l'intelletto discernerne le differenze. Da ciò si evince

¹⁷² *I Gv*, 4, 20-21.

¹⁷³ Duns Scotus, *Quaestiones super libros Aristotelis De Anima*, cit., q. 22, p. 641.

come sia poco probabile che si conosca l'essenza di una cosa singolare o meglio, come propone Scoto, «*proprium rationem singularitatis*»¹⁷⁴. Per questo:

*causa autem huius est, quia idem est principium agendi et assimilandi, quia agens intendit assimilare patiens sibi; et hoc specialiter est verum in cognitione, quae fit per assililationem, sed principium assimilandi non est singulare ut singulare, immo magis distinguendi, (quia in singularitate differunt singularia), sed magis natura communis, in qua conveniunt; ergo singulare ut singulare non est principium cognoscendi nec in sensu, nec in intellectu.*¹⁷⁵

Scoto ribadisce come, anche in questo caso, il processo conoscitivo derivi dall'assimilazione della *res* da parte del soggetto. Il concetto di assimilazione indicherebbe il processo intenzionale di conoscenza che, partendo dall'apprensione della *res*, si attua nella sua conoscenza intellettuale per mezzo del *medium* rappresentato dai sensi. Tutta l'argomentazione serve per la definizione del processo primo-intenzionale di conoscenza, in quanto processo che fa riferimento agli aspetti sensibili della *res*. Scoto non ne fa mai menzione, ma si adopera per definirlo nella maniera più esaustiva possibile.

Non potendo conoscere l'essenza del singolare, non si potrà affermare che la sua conoscenza sia possibile secondo la sua essenza. Scoto risolve la difficoltà introducendo il concetto di *natura communis*, nella quale convengono tutti i singolari. La conclusione risiede nell'affermare che il singolare, nella sua essenza, non può essere considerato punto di partenza per alcun tipo di conoscenza, sia sensibile che intelligibile. Tuttavia, Duns Scoto avverte il lettore che «*sensus cognoscit tantum singulare intuitive, et non abstractive*¹⁷⁶». D'altronde, sostenere che il singolare non si può conoscere e la materia non è *principium individuationis*, rischierebbe di indebolire la teoria scotista.

¹⁷⁴ Cfr. ibidem: «*si proponantur visui duo alba, vel intellectus duo singularia quaecumque, quae in rei veritate essent distincta essentialiter, si tamen omnino haberent consimilia accidentia, ut locum, utpote duo corpora in eodem loco, vel duo radii in medio eodem, et haberent figuram omnino consimilem, et magnitudinem, et colorem, et sic de aliis conditionibus enumeratis, nec intellectus, nec sensus inter ista distingueret; sed iudicaret esse unum contrarietatem; ergo neuter eorum cognoscit quodlibet istorum singularium, secundum propriam rationem singularitatis*».

¹⁷⁵ Ibidem.

¹⁷⁶ Ibidem.

Se infatti del singolare non si può conoscere l'essenza, bisogna ricorrere al concetto di natura comune che, riunendo le caratteristiche comuni delle *res*, ne rende possibile la conoscenza. Tuttavia, di queste ultime non si può conoscere la materia di cui sono composte. Inoltre il principio di individuazione, non risiedendo nella materia, rende ancora più difficile la teorizzazione del processo primo-intenzionale di conoscenza, dal momento che questo processo deve partire da qualche elemento sensibile.

La confusione potenziale viene risolta introducendo il termine *intuitive* ed escludendo il termine *abstractive*. L'*abstractio*, infatti, si riferisce ad un successivo passo della conoscenza, ovvero quella secondo-intenzionale, mentre l'intuizione è parte integrante della conoscenza sensibile, che avviene per mezzo dei sensi.

Rimane da analizzare l'ultima argomentazione scotista riguardante l'intelligibilità del singolare. Scoto mette in rapporto la specie intelligibile con il *phantasma*, verificando cosa avvenga attribuendo un ruolo alla specie intelligibile nel processo conoscitivo o, viceversa, negandolo¹⁷⁷. Se non si ponesse la specie all'interno dell'intelletto, ma solo nel *phantasma*, non si potrebbe conoscere alcun singolare *signatum vel expressum*. Risulterebbe impossibile la conoscenza stessa, dal momento che non si potrebbe esprimere alcunché sulle *res* del mondo sensibile. Per questo motivo Scoto parla di singolare 'segnato', non nel senso della *materia signata* di Tommaso d'Aquino, ma relativamente all'*haecceitas*, cioè l'essere questo e non altro. È questa l'espressione a cui si connette l'essere conosciuto del singolare, l'averne *notitia*¹⁷⁸.

Inoltre, dal momento che l'intelletto farebbe riferimento solo alla *phantasia*, la *res* sarebbe sì intelletta, ma in modo vago, vale a dire si avrebbe una nozione confusa dell'oggetto, il quale non potrebbe essere meglio definito. L'esito del processo cognitivo sarebbe, sostanzialmente, compromesso. Conoscere, invece, vuol dire «individuum signatum [...] intelligere, quia est hic et nunc, et in tali figura et magnitudine, etc.»¹⁷⁹.

¹⁷⁷ Cfr. *ivi*, pp. 642-645.

¹⁷⁸ Il concetto di *notitia* indica la conoscenza che, a seconda che sia sensibile o meno, può essere *intuitiva* o *abstractiva*.

¹⁷⁹ Duns Scotus, *Quaestiones super libros Aristotelis De Anima*, cit., q. 22, p. 643. Da notare l'espressione *hic et nunc*, che rimanda al concetto di *haecceitas*.

Il modo di conoscere si compone di una serie di connessioni tra concetti universali e particolari, che danno modo al soggetto di significare ed esprimere ciò che è stato appreso. Quando si dice di aver conosciuto Socrate, non si fa altro che sottolineare una serie di caratteristiche, come essere bianco, crespo, alto, che esprimono il risultato dell'esperienza sensibile del soggetto, il quale, tuttavia, non può conoscere Socrate in quanto Socrate, cioè nella sua essenza. La specie intelligibile deve essere introdotta nel processo conoscitivo, dal momento che è necessaria un'entità che renda possibile la conoscenza.

Scoto enuclea un duplice rapporto tra specie e singolare, ossia la *res* esistente nel mondo che circonda il soggetto senziente¹⁸⁰: I) rapporto *a subiecto* (condizione che intercorre quando il singolare è appreso dall'intelletto); II) rapporto *ab obiecto* (condizione derivante dalla prima, grazie alla conoscenza intellettuale dell'individuale). Ciò determina tre ulteriori condizioni: la formazione di un'idea vaga dell'oggetto; la formazione *absolute* della natura dell'oggetto; la determinazione, nell'intelletto, dell'oggetto conosciuto, per mezzo dell'aggiunta di tutte le altre determinazioni che formano l'oggetto stesso. In questo modo è possibile *intelligere* il singolare in quanto *res*, anche se Scoto ribadisce «non sub ratione propriae singularitatis»¹⁸¹.

Conclusa la trattazione sulla conoscenza della *res* come singolare, che risulta dall'analisi delle questioni 10 e 22, rimane da indagare l'intellezione dell'ente da parte del soggetto senziente, che avviene nella questione 21. Tale questione precede quella analizzata nel paragrafo precedente ma, dal momento che si riferisce a una particolare modalità di conoscenza del singolare, è più utile posporla, anche perché la comprensione completa del concetto di *prima intentio* risiede nello studio delle condizioni di conoscibilità dell'ente. La questione si chiede *utrum ens sit obiectum primum intellectus nostri*¹⁸².

Riguardo al problema teologico, ovvero all'impossibilità, da parte del nostro intelletto, di conoscere Dio, Scoto non apporta alcuna dimostrazione, asserendo che non è argomento della questione, così come per la trattazione del

¹⁸⁰ Bisogna tener sempre presente la distinzione tra il singolare in quanto singolarità, cioè essenza dell'oggetto e il singolare in quanto *res* conoscibile. Tenuta presente questa distinzione, sarà più facile seguire l'argomentazione scotista.

¹⁸¹ Duns Scotus, *Quaestiones super libros Aristotelis De Anima*, cit., q. 22, p. 643.

¹⁸² Ivi, q. 21, p. 629

vero. In effetti, Scoto spiega che Dio non è conoscibile dall'intelletto come ente, perché la sua costituzione «non movet intellectum nostrum ad sui notitiam»¹⁸³. Fondamentale è, invece, l'approfondimento sull'ente in quanto *obiectum adaequatum* all'intelletto.

Scoto individua due modalità di tale *adaequatio*. La prima è *secundum virtutem*. L'adequazione secondo virtù si ha quando l'oggetto viene conosciuto dall'intelletto *naturaliter*, poiché basta solo la sua *notitia* per avere conoscenza. Come l'essenza divina fa sì che l'intelletto divino abbia conoscenza di essa senza mediazione, così anche la sostanza viene conosciuta dall'intelletto senza la necessità di conoscere passioni o accidenti che l'accompagnano. Può essere il caso, ad esempio, della *res* conosciuta per la propria singolarità, nell'atto di essere individuo;

La seconda è *secundum praedicationem*. L'adequazione secondo predicazione si ha quando l'ente, *per se et essentialiter*, si predica *in commune*; in questo modo viene resa possibile la conoscenza di entità che raccolgono in sé una pluralità di *res*. L'esempio scotista è quello della luce, che raccoglie in sé tutte le *res* visibili; l'ente 'luce', quindi, si predica *communiter* di tutti i visibili. Esso, allora, è conoscibile come *primum obiectum intellectus*.

Da qui, Scoto conclude che è l'ente, e non la sostanza, a essere il primo oggetto conosciuto dall'intelletto. Esso, infatti, può essere conosciuto sia in presenza che in assenza della *substantia*, come nel caso del *Sacramentum Altaris*, in cui si può solo credere per fede che il pane rappresenti la carne di Cristo. Da un punto di vista filosofico, tale argomentazione teologica apporta un'interessante considerazione che Scoto ha del concetto di *absentia*. Egli sostiene che, se si confrontano due estremi, uno dei due non deve essere considerato come il contrario del primo, ma come una sua privazione; emerge una teoria gnoseologica in base alla quale, dati due contrari, essi sussistono, in quanto tali, per privazione reciproca.

¹⁸³ Duns Scotus, *Quaestiones super libros Aristotelis De Anima*, cit., q. 21, p. 630. L'affermazione di Scoto implica una serie di domande quali 'come è possibile conoscere Dio?'; 'in che misura possiamo conoscerne ed esprimerne l'essenza?'; 'Dio, postulata la Sua esistenza, in che misura può essere considerato ente?'

Considerato *communiter*, l'accostamento dell'ente a genere e specie è una conseguenza piuttosto scontata, perché genere e specie sono proprietà comuni a molti enti; per questo, sottolinea Scoto nella seconda risoluzione, l'*ens* è, maggiormente, oggetto primo dell'intelletto rispetto a genere e specie, dal momento che esso si predica *essentialiter et univoce* di tutti gli intelligibili.

Quando si individua nelle *res* una proprietà, si lega la proprietà all'oggetto che la possiede, come quando si afferma che 'il sole è caldo'; tuttavia, per rendere vera tale affermazione, si ha la necessità di definire il calore in sé, cioè il calore come ente che esprime una certa caratteristica. La definizione della proprietà, successivamente, diviene causa di verità della *res* che la possiede. La proprietà si definisce come *maxime ens*, poiché è quell'*esse verissimum* che si predica di tutti gli altri enti, intesi come *res* dalle proprietà particolari in relazione fra loro.

L'ente, come tutti i predicabili, è fondamento di relazione, perché *a)* mette in rapporto diverse *res*; *b)* permette di spiegare il rapporto tra soggetto senziente ed oggetto conosciuto. L'ente, infatti, rende possibile una predicazione *ab obiecto*, dal momento che stabilisce, intrinsecamente, le condizioni di possibilità attraverso le quali un oggetto è conosciuto.

Se si comprende come Scoto concepisca l'attribuzione predicativa dell'ente alla *res*, egli fa anche intendere che il processo intenzionale è concepito come il risultato dell'azione dell'intelletto sugli oggetti, quando essi vengono conosciuti. Già qui comincia a porsi la problematica del rapporto tra ragione e oggetti reali, che sarà esplicitata nella discussione sulle *secundae intentiones*¹⁸⁴.

Dato che la ragione è causa efficiente delle intenzioni, si nota come inizi ad acquistare maggiore importanza la trattazione della *relatio rationis entis et intellectus*, in virtù dell'esistenza della nozione di *adaequatio*. Inoltre:

nihil potest facere conceptum proprium de aliquo, quod non contineat essentialiter vel virtualiter; essentialiter sicut homo animal; virtualiter ut subiectum propriam passionem; sed nulla creatura per se, nec omnes simul continent Deum, nec essentialiter, nec virtualiter.¹⁸⁵

¹⁸⁴ Cfr. S. Swiezawski, *Les intentions premiere et les intentions secondes chez Jean Duns Scot*, cit., pp. 205-234.

¹⁸⁵ Duns Scotus, *Quaestiones super libros Aristotelis De Anima*, cit., q. 21, p. 633.

In questo passaggio, che chiude la seconda risoluzione della *quaestio* 21, Scoto introduce una duplice differenza relativa al concetto mentale formato dall'intellezione. La predicazione può essere *a) essentialiter*, se ciò che si predica è già contenuto nell'oggetto come nel rapporto tra uomo ed animale, nel quale il concetto di animale è già contenuto nel termine uomo; *b) virtualiter*, se la predicazione avviene tra un oggetto, qui indicato con *subiectum*¹⁸⁶, e un suo accidente che lo modifica. L'unico ente che non si connota secondo questa differenza è Dio, il quale non è contenuto in alcuna creatura, né essenzialmente, né virtualmente¹⁸⁷.

Un'ulteriore precisazione sull'ente viene introdotta nella terza risoluzione, ovvero l'univocità della sostanza e dell'accidente; in essa Scoto sostiene che l'ente è univoco sia rispetto alla sostanza che all'accidente. Questa precisazione risulta necessaria alla luce del fatto che l'accidente è parte integrante della *res* e della sua conoscibilità. Viceversa, non ci sarebbe il concetto di sostanza e, conseguentemente, di accidente:

quod autem in via non possumus substantiam cognoscere simplici, et primo intuitu, patet ex hoc quod omnis nostra cognitio ortum habet a sensu; ergo intuitive vel conceptu simplici non possumus cognoscere eam [...]; quia ab accidentis a nobis sensibilibus, abstrahimus conceptum entis, dicendo [...] quod sunt tale ens, quod est alteri inhaerens; id autem oportet esse subsistens, et tali subsistenti imponimus nomen substantia.¹⁸⁸

Nella conoscenza *in via*, ovvero quella della vita intellettuale, la sostanza non può essere appresa nella sua *quidditas*, dal momento che l'intelletto recepisce ciò che

¹⁸⁶ Il termine *subiectum* si dice anche della *res*, in quanto anche quest'ultima svolge il ruolo di soggetto all'interno della realtà nella quale si trova. Tuttavia, in questo passo, è possibile intendere *subiectum* anche come soggetto senziente, dal momento che anch'esso viene modificato dalle *passiones*.

¹⁸⁷ Questa argomentazione ha alla base un'affermazione presente negli *Analitici Posteriori* di Aristotele, in cui si trova scritto che «parlando di aggiunzione, intendo riferirmi, per esempio, al rapporto tra l'unità, che è sostanza priva di posizione, ed il punto, che è invece sostanza dotata di posizione. Tale posizione deriva da un'aggiunzione. Una scienza è unica, quando si rivolge ad un solo genere, cioè riguarda tutti gli oggetti che risultano composti dagli elementi primi del genere, e sono parti del genere, oppure affezioni per sé di tali parti. Una scienza si diversifica da un'altra scienza, se i principi di entrambe non derivano dagli stessi principi superiori, oppure se i principi dell'una non derivano dai principi dell'altra» (Aristotele, *Analitici Secondi*, I, I, c. 28, 87a 35-39, in Aristotele, *Organon*, a cura di Giorgio Colli, Adelphi, Milano, 2003).

¹⁸⁸ Duns Scotus, *Quaestiones super libros Aristotelis De Anima*, cit., q. 21, p. 634.

gli trasmettono i sensi. Il concetto di ente, connesso a quello di sostanza, si genera nel momento in cui i sensi hanno qualche conoscenza. Da qui nasce il concetto di *ens*, che si attribuisce ad ogni ente individuale a cui inerisce. La sussistenza dell'*ens* e della relazione di inerenza genera il concetto di *substantia*. Bisogna tenere presente, in ogni caso, che la distinzione tra le varie proprietà di un oggetto è compito dell'intelletto del soggetto senziente¹⁸⁹. Inoltre:

ille conceptus, qui sufficit ad contradictionem, est univocus; quia contradictio est affirmatio et negatio circa eundem conceptum univocum; hic enim non est contradictionem, canis currit, canis non currit [...]; si ens non diceret unum contrarietatem conceptum, non esset certum de quo conceptu esset verum, immo semper esse distinguendum.¹⁹⁰

La difficoltà che emerge in seno alla trattazione sull'*ens* è rivolta al suo essere *communiter*. Si è già visto che nel caso degli estremi la soluzione risiede nella teorizzazione della privazione rispetto all'estremo opposto, ma, in questo caso, l'interrogazione riguarda la possibilità che una *res* sia due diverse cose. L'esempio scotista è 'il cane corre, il cane non corre'. Se l'*ens* raccoglie le caratteristiche comuni degli oggetti, la dicibilità di questi due stati dell'animale risulta invalidata, dal momento che bisogna rispettare il principio di non contraddizione. Scoto interviene asserendo che non vi è contraddizione in quanto affermato in precedenza e che, anzi, è la descrizione di stati contrari a rendere valida la discussione. L'affermare qualcosa, o il relativo negare, è l'indicatore che differenzia la *res* dall'*altro da sé*. Solo in questo modo si può avere la distinzione tra più enti; viceversa, si potrebbe conoscere solo lo *stato dell'ente* nel momento in cui è appreso dall'intelletto conoscente. E il risultato sarebbe una conoscenza imperfetta, ovvero 'dimezzata', del mondo sensibile, con la conseguente violazione del concetto di *haecceitas* discusso in precedenza.

¹⁸⁹ Le *res* sono *in effectu* costituite di sostanza e di accidenti, ma chi realmente può affermarlo è solo l'intelletto, che conosce e discerne, ovvero quell'intelletto che, secondo la tradizione medievale, è 'componente e dividente'.

¹⁹⁰ Duns Scotus, *Quaestiones super libros Aristotelis De Anima*, cit., q. 21, p. 634.

II.8 – *Secundae intentiones. Analisi e struttura*

Conclusa la discussione sulle *primae intentiones*, e sulle difficoltà sorte a proposito dell'*haecceitas* e dell'*ens*, è utile analizzare alcuni passi dei *Theoremata*¹⁹¹, che sono d'ausilio nello studio del passaggio dalla conoscenza primo-intenzionale alle seconde intenzioni. I *Theoremata* constano di dodici teoremi riguardanti l'universale e la predicazione. In base a questi teoremi è possibile esplicitare alcuni concetti che non sono stati completamente chiariti nel corso delle precedenti questioni; i temi trattati da Scoto possono così essere ordinati:

- rapporto tra intellesione ed intelligibile;
- ruolo dell'universale nell'intelletto;
- formazione e statuto del concetto formato nella mente.

I primi due teoremi trattano, brevemente, il primo tema. Scoto sostiene che: «Intellectionem intelligibile natura praecedit. [T.1] Primum intelligibile natura creari, impossibile. [T.2]»¹⁹².

Il primo teorema focalizza l'attenzione sulla gerarchia esistente tra l'intelligibile e la sua intellesione, ribadendo che l'atto conoscitivo è presente grazie all'esistenza di qualcosa che possa essere conosciuto. Ancora una volta, Scoto dà rilievo all'indipendenza della *res* in rapporto all'intelletto che conosce. L'introduzione di un rapporto spazio-temporale tra un oggetto e il relativo soggetto senziente, mostra come solo l'esistenza di qualcosa nel mondo sensibile permette all'*actus intelligendi* di conoscere mediante i sensi.

Il secondo teorema limita ancor di più il campo d'azione dell'intelletto, attraverso una riformulazione del concetto di intelligibile, che mostra un'ulteriore indipendenza della *res*. Proprio per questo, Scoto afferma l'impossibilità della

¹⁹¹ I *Theoremata*, ormai considerati autentici, sono stati oggetto di numerosi studi critico-filologici, volti a stabilire la loro reale autenticità. La disputa nasce all'interno del dibattito filologico del primo ventennio del XIX secolo, basato soprattutto dal diverso stile utilizzato per la stesura dell'opera, rispetto al resto delle opere di Scoto. La risoluzione della controversia viene data da Padre Balic, commissario per l'autenticità delle opere di Scoto e da Étienne Gilson. Il primo dimostra l'autenticità a partire dalle continue edizioni che i *Theoremata* hanno avuto a partire dal XV secolo, mentre il filosofo francese mostra un'affinità di stile e contenuto con il resto del *corpus* filosofico scotista. Un'indagine completa di questa disputa è stata fatta da Gedeon Gál, *De Duns Scoti "Theorematum" authenticitate ex ultima parte operis confirmata*, «Collectanea Franciscana», XX, 1950, pp. 5-17.

¹⁹² Duns Scotus, *Theoremata*, in Duns Scotus, *Opera Omnia*, cit., pp. 1183-1184.

creazione del primo intelligibile da parte della natura. Ciò porta a una doppia interpretazione dell'intelligibile, in quanto può essere: a) *primum in quantum ens*; b) *primum sive res quae habet intelligibilitatem*. In entrambi i casi, però, è fuor di dubbio l'impossibilità di istituire un legame tra natura e oggetto in quanto ente conoscibile. Nel primo caso, infatti, l'ente rappresenterebbe la *communitas rerum* e, quindi, non potrebbe essere creato dalla natura; mentre, nel secondo caso, l'intelligibilità delle *res* deriverebbe esclusivamente dalla presenza di un intelletto che le può conoscere.

Ex parte rei, l'oggetto è, *naturaliter*, qualcosa che esiste nel mondo e intrattiene un rapporto con altri oggetti presenti nell'insieme 'mondo' di riferimento. Se nelle questioni sul *De Anima* lo studio sull'intellezione delle *res* era rivolta maggiormente alla loro conoscenza, qui Scoto la utilizza per trattare dell'universale che si forma all'interno del soggetto senziente. Così: «Universale primo intelligimus.[T.3] ¹⁹³; Cuilibet universali correspondet in re aliquid gradus entitatis, in quo conveniunt contenta sub ipso universali¹⁹⁴ [T.4]».

La spiegazione del teorema 3 viene affidata all'esempio del costruttore di case: egli, dovendo costruire, si trova a dover teorizzare nella sua mente una serie di elementi tali da rendergli possibile l'edificazione del fabbricato. È chiaro che l'intelletto per prima cosa conosce l'oggetto singolare ma, operativamente, non può fermarsi ad esso. La necessità di andare oltre il singolare risiede nella differenza tra intelletto agente ed intelletto possibile. Il primo, per poter agire, deve necessariamente avere un concetto mentale che proviene dalla conoscenza della *res*; l'azione, infatti, è possibile solo quando essa è conosciuta. Per questo l'intelletto possibile svolge un ruolo fondamentale, poiché genera l'universale partendo dall'oggetto. Scoto può, quindi, affermare che l'universale è il primo oggetto conosciuto nella misura in cui si considera anche la parte attiva dell'intelletto conoscente. La *ratio agendi*, però, resta sempre la natura, da cui tutto viene intuito e conosciuto.

Nel teorema 4 Scoto introduce il concetto di *correspondentia* tra universale e singolare. Il concetto universale, infatti, può essere causato: a) dalla conoscenza di una *res*: b) dal risultato di un'intellezione. L'ordinamento della

¹⁹³ Ivi, p. 1185.

¹⁹⁴ Ivi, p. 1188.

conoscenza, così come strutturato da Scoto, implica la previa e necessaria conoscenza dell'oggetto, che svolge il ruolo di fondamento per l'intellezione. La *res* si pone a *fundamentum* della conoscenza ma, dal momento che l'uomo non si esprime solo per concetti singolari, l'intellezione stessa produce un'altra intellezione di livello superiore, che rielabora il concetto desunto attraverso un'opera di astrazione. Si è di fronte ad una prima presentazione della differenziazione dei concetti di *prima intentio* e *secunda intentio*. Il primo, anche se non è mai stato trattato esplicitamente, risulta sufficientemente chiaro da tutte le argomentazioni precedenti; il secondo, invece, è inedito per Scoto, e viene primariamente definito come un concetto mentale a cui *aliquid correspondet*¹⁹⁵.

L'universale indica il concetto mentale, desunto dalla *res* conosciuta, del quale bisogna studiare lo statuto e il rapporto con l'*actus intelligendi*. Di questa tematica si occupano tre teoremi, l'ottavo, il nono ed il decimo, che possiedono la medesima enunciazione, *conceptum dico quod actum intelligendi terminat*¹⁹⁶. In essi si dà la spiegazione del legame tra concetto ed intellezione, preservando l'integrità del processo conoscitivo e introducendo l'intellezione *ex parte intellectus*. Riguardo al *conceptum* Scoto enuclea quattro significati:

- *conceptum sive obiectum*. Definizione da ascrivere al senso comune, indicante il concetto come una delle molteplici cose conoscibili;
- *conceptum sive intelligibile*. Proprio di tutto ciò che può essere conoscibile in potenza, ovvero non ancora conosciuto;
- *conceptum sive intellectum*. Si dice di quel concetto formato nell'intelletto del soggetto senziente a seguito di un atto di intellezione;
- *conceptum sive intentio*. Denominazione di difficile definizione. Scoto sostiene che il termine *intentio* può essere riferito sia all'oggetto in quanto conosciuto, sia all'atto volitivo¹⁹⁷.

¹⁹⁵ Ibidem. Prende avvio, da qui, la trattazione che, pian piano, porterà alla teorizzazione delle *secundae intentiones*; Scoto continuerà scrivendo che «aliter enim non magis diceretur homo universale, quam Socrates. Sed sumitur hic correspondere, sicut suppositum idem realiter illi universali; ita quod universalia non sunt fictiones intellectus, tunc enim numquam in quid praedicarentur de re extra; [...] immo omnis scientia esset Logica, quia de universali, itaque secundum ordinem universalium, est ordo graduum in individuo».

¹⁹⁶ Ivi, pp. 1192-1195.

¹⁹⁷ Già in Hervaeus è stata rintracciata la duplice interpretazione del termine *intentio*, poiché «dicitur igitur intentio ex parte voluntatis, uno modo, ipse actus voluntatis tendentis ad assequendum aliquem finem per aliquod medium [...]. Alio modo dicitur intentio res intenta, sicut

Il significato che interessa maggiormente è il quarto. Dal momento che Scoto ha già affermato che è la logica ad occuparsi dell'universale, si può dare per dimostrata la conoscenza della differenza tra *intentio* come volontà ed *intentio* logica. Da questa differenza il filosofo britannico trae fuori una definizione/distinzione tra universale e singolare, affermando che «universale vel commune dico, cui non repugnat dici de multis. Singulare, cui repugnat»¹⁹⁸.

Sebbene non esista alcun trattato specifico sull'intenzionalità redatto da Scoto, vi è una certa coerenza nei luoghi del *corpus* presi in considerazione. L'idea di Scoto prende le mosse dall'esigenza di spiegare come si strutturi la conoscenza che, a partire dallo studio della sensibilità, si addentra sempre più nell'esame dell'intelletto e scoprire quali siano le leggi e gli strumenti per l'apprensione per poi ritornare all'oggetto sensibile e comprendere in che modo possa instaurarsi una relazione tra *res* ed intelletto. La discussione sull'ente, che sembra slegata da tutto il resto della trattazione è, invece, fondamentale per cominciare a introdurre il problema delle *secundae intentiones*, dal momento che la formazione del concetto mentale deriva dalla conoscenza dell'ente sensibile; una volta stabilita la gerarchia tra le *res*, risulterà più semplice trovare un metodo adeguato allo studio dell'intenzionalità seconda.

quandoque voluntas dicitur res volita [...]. Ex parte autem intellectus dicitur intentio dupliciter. Uno modo dicitur intentio ex parte intelligentis, omne illud, scilicet, quod per modum repraesentationis ducit intellectum in cognitionem alicuius rei [...]. Alio modo dicitur intentio illud quod se tenet ex parte rei intellectae. Et hoc modo dicitur intentio res ipsa quae intelligitur in quantum in ipsam tenditur intellectus sicut in quoddam cognitum per actum intelligendi». (Hervaeus Natalis, *Tractatus de secundis intentionibus*, q.1 a.1, p. 332-333).

¹⁹⁸ Duns Scotus, *Theoremata*, cit., p. 1195.

Capitolo II

Uomo, conoscenza e intenzionalità

nella Escuela de Salamanca tra XV e XVI secolo

II.1 – Cosa resta dell'uomo? Verso l'intenzionalità

Le teorie della conoscenza di Tommaso e di Hervaeus, analizzate nel capitolo precedente, rappresentano un punto di riferimento centrale rispetto al quale la Seconda Scolastica costruisce un modello gnoseologico originale, sebbene collegato alla tradizione. A partire dal XV secolo, la prospettiva tomista inizia infatti un processo di trasformazione che porterà a intendere la conoscenza non soltanto in una prospettiva teorica (come oggetto proprio della gnoseologia), ma anche in collegamento con i meccanismi della percezione. In questo quadro, le *intentiones* continueranno a essere gli enti sui quali convergerà l'attenzione, in quanto mezzi attraverso i quali non solo è possibile spiegare la conoscenza ma anche, in senso più ampio, comprendere la natura dei rapporti intersoggettivi. Come si vedrà, la Scolastica tomista si riaggiorna in relazione alle mutate situazioni storiche e si mostra capace di interpretare i cambiamenti che avvengono, specialmente nell'ambiente di Salamanca, dove i domenicani del convento di San Esteban imprimeranno un forte impulso verso la revisione dei temi della Scolastica, in connessione proprio ai mutamenti culturali intercorsi tra '400 e '500.

La ricezione della teoria delle *intentiones* a Salamanca ha inizio nella seconda metà del XV secolo. Nel capitolo precedente, si è visto come Tommaso d'Aquino e Hervaeus elaborino, dal punto di vista gnoseologico, una complessa riflessione sulle modalità del conoscere umano, che ripensa l'uomo, considerato adesso figura centrale nell'ambito del processo di comprensione del mondo, di come esso sia costituito e di come egli possa conoscerlo¹⁹⁹. In questo periodo di cambiamento, si impone un interrogativo di tipo antropologico: qual è il nuovo ruolo dell'uomo nel mondo? Uno sguardo poco attento e di superficie potrebbe concludere che la Seconda Scolastica si attesti su un concetto di uomo schiacciato su precetti e direttive imposte dall'alto (Dio e re). Tale prospettiva si dimostra in

¹⁹⁹ Interessante, a proposito del ripensamento del ruolo dell'uomo nel mondo, anche l'opera di Giannozzo Manetti (1396-1459). Manetti, politico e umanista fiorentino di origini borghesi, scrive nel 1452 il *De dignitate et excellentia hominis*, pubblicata postuma nel 1532, in cui analizza in quattro libri le motivazioni per le quali l'uomo debba esser considerato come un essere degno di vivere pienamente la propria vita. Per un approfondimento sul significato dell'opera manettiana si veda, ad esempio, l'edizione critica padovana: Iannotti Manetti, *De dignitate et excellentia hominis*, edidit E.R. Leonard, Thesaurus Mundi 12, Patavii, In aedibus Antenoreis, 1975.

realtà solo parziale, in quanto gli autori in gioco punteranno proprio sulle potenzialità conoscitive dell'uomo, non più passivo, ma attivo sia nel confronto intersoggettivo che nel confronto sociale.

Nel XV secolo, in Spagna si assiste in realtà a un cambiamento, che trova la sua piena realizzazione nella istituzione delle università e che interessa in modo particolare le discipline teologiche e filosofiche, che a partire da quel periodo vengono insegnate non più solo nei collegi religiosi. Le speculazioni dei filosofi e dei teologi si esprimono già a partire dal piano istituzionale, concretizzato nelle *Constitutiones* di Martino V del 1422. Intorno al primo ventennio del XV secolo matura quella virata concettuale che sposta l'interesse principalmente sull'uomo e sulle sue capacità di interazione sia con il mondo, che con le istituzioni sociali²⁰⁰.

Si può forse aggiungere che, se la teologia serve a spiegare il rapporto dell'uomo di fronte a Dio, la filosofia ha la funzione di spiegare le interconnessioni tra l'uomo e il mondo. In questo doppio fronte di problemi, il tema delle *intentiones*, tra XV e XVI secolo, rappresenterà l'asse portante delle discussioni in merito ai problemi della conoscenza e dello stesso agire dell'uomo nel mondo.

Nelle sezioni precedenti è stato mostrato il progressivo allontanamento dal pensare il mondo come fonte di peccato e di miseria morale verso un'idea di mondo come ambiente fecondo per lo sviluppo delle potenzialità intellettuali e spirituali dell'uomo. Adesso, è necessario capire in che modo si concretizza tale processo.

Nella Salamanca del XV secolo, ritorna attuale il problema della conoscenza e delle *intentiones*, discusso in piccoli gruppi di studiosi che pongono le basi per ripensare il significato dell'uomo, spesso con il supporto e con il benessere delle autorità imperiali e papali. Uno dei protagonisti di tale ritorno è Lope de Barrientos.

²⁰⁰ C. Flórez Miguel, M. Hernández Marcos, R. Albares Albares (eds.), *La primera Escuela de Salamanca (1406-1516)*, Ediciones Universidad de Salamanca/Aquilafuente, Salamanca, 2012, p. 9: «en el siglo XV se pasa, en efecto, de la universidad medieval a la universidad moderna. Ese momento histórico coincide en Europa con el resurgir político de los reinos, que reivindican su autonomía frente al poder eclesiástico. Esto ocurre claramente en Francia con Luis XIV y asimismo en España a partir de la dinastía de los Trastámara, y de modo especial en la época de los Reyes Católicos».

II.2 – *Lope de Barrientos e la ‘cognitio per intentiones’ nella Clavis Sapientiae*

Il pensiero di Lope de Barrientos (1382-1469) si sviluppa nell'intorno culturale della Castilla y León e, in particolare, in quello di Salamanca. Nato a Medina del Campo e deceduto a Cuenca, città della Castilla-La Mancha che lo aveva accolto nella sua diocesi in qualità di vescovo nel 1444, Barrientos esprime in tutta la sua profondità l'esigenza di rinnovamento sorta nel XV secolo spagnolo. Domenicano del Convento di San Esteban, egli riceve i gradi di docente della *Catedra de Prima de Teología* dell'università di Salamanca nel 1416, inserendosi nel solco tracciato dai personaggi che, tra convento e università, avevano contribuito a rafforzare la relazione tra le due istituzioni²⁰¹. L'attività filosofica di Barrientos si riassume nelle sue quattro opere fondamentali il *Tractado de caso e fortuna*; il *Tractado del dormir e despertar*; il *Tractado del divinar* e la *Clavis Sapientiae*, di incerta datazione, ma sicuramente scritte a partire dal 1445²⁰². Di tali opere, interessa focalizzare l'attenzione sull'ultima, la cui redazione è presumibilmente iniziata a Salamanca e completata a Cuenca, per essere poi pubblicata nel 1460²⁰³. In tale testo, Barrientos ordina e analizza i termini fondamentali per l'avvio di qualsiasi speculazione filosofica e teologica. Gli intenti del testo sono chiari già nell'*incipit* dell'opera:

incipit liber qui Clavis Sapientiae intitulatur de terminorum seu vocabulorum significatione ac eorundem convenientia et differentia et sufficientia, scilicet, dialectice artis ac etiam naturali set moralis philosophie, necnon metaphysice ac theologicæ facultatis.²⁰⁴

²⁰¹ Cfr. L.A.G. Getino, *Vida y obras de Fr. Lope de Barrientos*, Anales Salmantinos, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1927; Á. Martínez Casado, *Lope de Barrientos. Un intelectual de la corte de Juan II*, Editorial San Esteban, Salamanca, 1994; J.L. Fuertes Herreros, *Lógica y filosofía*, in L.E. San Pedro-Bezales, *Historia de la Universidad de Salamanca*, cit., v. III, págs. 499-504.

²⁰² Cfr. L.A.G. Getino, *Vida y obras de Fr. Lope de Barrientos*, cit., p. 125.

²⁰³ Sui problemi relativi alla datazione del *Clavis sapientiae* si veda Á. Martínez Casado, *Lope de Barrientos*, cit., pp. 149-160.

²⁰⁴ Lope de Barrientos, *Clavis Sapientiae*, incipit. Non sono al momento disponibili edizioni a stampa consultabili della *Clavis sapientiae*, ma solo un insieme di manoscritti, due dei quali sono presenti a Madrid. Non essendo questa la sede in cui analizzare le specificità di tali manoscritti, rimando alla tesi dottorale di A. Rísquez Madrid, *Edición crítica y comentario de Clavis sapientiae. La llave del saber de Lope de Barrientos en la Edad Media española*, Madrid, 2014.

L'opera di Barrientos è fondamentalmente un lessico in cui sono analizzati i significati dei termini e dei vocaboli propri della filosofia, della teologia e della metafisica. In particolare, per la filosofia egli fa riferimento agli ambiti della dialettica, della filosofia morale e della filosofia naturale. La scelta di Barrientos è molto interessante, soprattutto se connessa al periodo della sua attività di docenza. Non è casuale che Barrientos, avendo insegnato a Salamanca nel periodo dell'elaborazione delle costituzioni, recepisca appieno le direttive di Martino V e le applichi alla sua opera che avrebbe dovuto raccogliere le voci di tutto il sapere filosofico e teologico. Lo stesso titolo, *clavis sapientiae*, è indicativo in tal senso. Vengono analizzate circa seicento voci; di queste, quelle che interessano maggiormente il problema della conoscenza – e che nell'economia del testo sono anche quelle a cui Barrientos dedica maggiore spazio – sono: *actio, anima, cognitio, ens et essentia, forma, homo, intentio, motus, notitia, passiones, relatio et relativum, sensus, substantia, universale, unum*.

Ciò che risalta subito dalla lettura di tali lemmi è sicuramente la presenza di due termini già presenti nelle teorie della conoscenza di Tommaso d'Aquino e di Hervaeus Natalis: *cognitio* e *intentio*. Barrientos recupera i loro significati medioevali e li rimette in gioco per costruire la propria teoria della conoscenza. Sebbene inserita in un contesto di tipo scolastico ed enciclopedico, la teoria del domenicano spagnolo segue il filo rosso che lega conoscenza e intenzionalità, apprezzabile già nelle teorie scolastiche del XIII e del XIV secolo.

Riguardo la *cognitio*, Barrientos si esprime in termini piuttosto chiari. Nel paragrafo 87 della *Clavis*, egli sostiene che

cognitionis nostre sunt duo processus: primus est ab effectu ad causam et iste dicitur processus «quia est». Secundus a causa ad effectum et iste est «propter quid». Et hec est communis distinctio, que dicitur quod cognitio est duplex, scilicet, cognitio «quia» et cognitio «propter quid».²⁰⁵

La conoscenza umana è composta da due processi, che si applicano agli oggetti esistenti nel mondo: uno ascendente e l'altro discendente. Nel processo di tipo

²⁰⁵ L. de Barrientos, *Clavis sapientiae*, § 87 (ed. Rísquez Madrid, cit., p. 379).

ascendente, l'intelletto riconosce dagli effetti la loro causa e, per questo, tale tipo di conoscenza è chiamata *quia est*, ovvero una conoscenza che spiega in che modo si costituiscono gli oggetti e come funzionino le loro interazioni, una volta che esse si siano date nel mondo?. Nel processo di tipo discendente, invece, l'intelletto riconosce che, tra due o più oggetti, una causa può portare a determinati effetti e cerca di confermare o di confutare tale consapevolezza intellettuale nel mondo degli oggetti reali. Tale tipo di conoscenza viene definita *propter quid*, dal momento che essa non fa riferimento al *quia* delle cose ma ai possibili *propter* che determinano le interazioni tra i diversi oggetti. Volendo connettere i due processi in uno solo, si potrebbe concludere che il momento *quia est* è passivo, ovvero l'intelletto si limita a riconoscere l'oggetto, mentre il momento *propter quid* è attivo, poiché è l'intelletto che elabora per confermare o per confutare determinate conclusioni a proposito degli oggetti esistenti nel mondo.

In entrambi i casi, emerge chiaramente la relazione che Barrientos istituisce tra l'intelletto di un soggetto conoscente e il mondo degli oggetti reali, conferendo a quest'ultimo un'importanza fondamentale e quasi imprescindibile rispetto al soggetto. Nel primo caso, infatti, il riconoscimento della causa è sempre successivo alla conoscenza degli effetti; nel secondo caso, l'elaborazione dei possibili effetti dalla possibile causa, sebbene sia un processo di tipo intellettuale, trova la sua conferma o confutazione a seguito del confronto con gli oggetti del mondo sensibile. In ogni caso, emerge chiaramente la relazione esistente tra l'intelletto e gli oggetti. Con terminologia tomista, la relazione tra l'*intellectus* e le *res*, con il primo deputato alla conoscenza e le seconde a essere conosciute: bisogna perciò comprendere come sia possibile che l'*intellectus* e la *res* entrino in rapporto tra loro, in modo da generare una conoscenza.

Nel paragrafo 89, come conseguenza della relazione *intellectus-res*, Barrientos riprende una distinzione cara a Tommaso e a Hervaeus e sostiene che «*de re aliqua potest haberi duplex cognitio, vel ex parte rei, vel ex parte nostri*»²⁰⁶. Tale distinzione si pone in continuità con quella *quia est* e *propter*

²⁰⁶ Ivi, § 88 (ed. Rísquez Madrid, p. 382).

quid, dal momento che, anche in tale differenziazione, il rapporto è tra *intellectus* e *res*, considerato sia *ex parte rei* che *ex parte intellectus*.

Relativamente alla *cognitio ex parte rei*, Barrientos sostiene che essa può essere *tripliciter*. Il primo mondo comprende la comparazione tra gli enti reali e quelli non reali (*uno modo comparando entia realia ad illa que non habent entitatem realem*).²⁰⁷ Questo primo tipo di conoscenza è di tipo comparativo e si ricorre a esso quando si vuol esser sicuri che la cosa conosciuta sia esistente *effective*. Tale *cognitio* avviene mettendo a confronto l'oggetto conosciuto con un altro oggetto certamente non esistente, come per esempio la *chimaera*. Nel caso dell'oggetto non esistente, i nomi dei suoi attributi non avranno alcun corrispettivo nel mondo reale, dal momento che l'oggetto al quale si riferiscono *realiter* non esiste; se, invece, degli attributi dell'oggetto conosciuto si possono rintracciare corrispettivi reali, allora la *res cognita* avrà una *res realis* corrispettiva. Il secondo modo consiste nel distinguere l'essenza della *res* con quella del nome, desunto dalla *res* (*secundo [modo], potest distingui quid rei contra quid nominis, prout accipitur utrumque in eadem re*)²⁰⁸ Questo secondo tipo di conoscenza si manifesta nel momento in cui si vuol comprendere quali siano gli attributi essenziali e accidentali delle *res cognitae*. Posto che, attraverso il primo *modus cognoscendi*, il soggetto abbia riconosciuto con certezza che l'oggetto conosciuto esiste nel mondo reale, adesso Barrientos ha bisogno di comprendere quali siano gli attributi di tale oggetto. Suggerisce di risolvere tale esigenza con l'introduzione di due tipi di definizione relativi all'oggetto: *quid rei* e *quid nominis*. Alla definizione *quid rei* appartiene l'insieme degli attributi essenziali dell'oggetto conosciuto, senza i quali tale oggetto cesserebbe di essere tale; alla definizione *quid nominis* appartengono, invece, gli attributi accidentali dell'oggetto, che non pregiudicano l'esistenza dell'oggetto stesso²⁰⁹. Tale criterio è di tipo classificatorio, dal momento che distingue e classifica gli attributi di una *res*, di modo che il soggetto senziente abbia capacità di discernerne l'essenza e gli accidenti. In tal modo, il soggetto analizza l'oggetto e ne comprende gli attributi

²⁰⁷ Ibidem.

²⁰⁸ Ibidem.

²⁰⁹ A proposito della *cognitio quid nominis* si potrebbe dire, esprimendosi con linguaggio comune, che gli attributi di un oggetto sono accidentali quando quell'oggetto si dice possedere certe caratteristiche 'solo di nome' o 'a livello nominale'.

essenziali da quelli accidentali. Il terzo modo, infine, consiste nella conoscenza del nome delle *res* ‘immateriali’ (*tertio modo potest intelligi quando cognoscitur nominis set spirituali*)²¹⁰. Nei primi due modi viene sottolineata la distinzione tra il conoscere qualcosa e l’apprensione della sua essenza. Barrientos, tenendo in considerazione la tradizione tomista secondo la quale non è possibile conoscere l’essenza (*quidditas*) delle *res*, introduce questo terzo modo per ‘limitare’ la conoscenza umana. Facendo ricorso alla conoscenza spirituale, il domenicano sottolinea che la conoscenza dell’essenza di qualcosa è raggiungibile solo quando ci si trova in uno stato di separazione dal proprio corpo, ovvero quando l’apprensione è guidata dal solo *spiritus*. In questa condizione, il soggetto senziente ha una conoscenza *distincta et perfecta*.²¹¹ Tuttavia, dal momento che ogni *cognitio* è necessariamente mediata dai sensi, che connettono il soggetto a un oggetto reale, ossia tangibile, un’apprensione delle *res* per mezzo del solo *spiritus* non è possibile e, di conseguenza, l’apprensione umana sarà *confusa, generali et imperfecta*.²¹² Imperfetta perché con i sensi non si può conoscere la *res* nella sua totalità; generale, in quanto poco raffinata rispetto alla complessità dell’oggetto reale; confusa, dal momento che non riesce a discernere nella sua totalità la *res mundi*.

La conoscenza *ex parte rei*, secondo questi tre modi, è una conoscenza imperfetta, che parte dai sensi e che non permette al soggetto senziente di comprendere effettivamente come un oggetto proprio del mondo che lo circonda sia costituito nella sua totalità. L’oggetto, che cela la sua essenza, rappresenta un insieme di attributi, che si danno ai sensi e che da essi vengono percepiti. L’unica azione che l’intelletto può compiere, a questo livello di conoscenza, è il ‘nominare’, ovvero definire ciò che ha di fronte a sé. Per stabilire, invece, i modi di conoscenza di un oggetto, Barrientos ricorre al secondo tipo di conoscenza, *ex parte nostri*. Anche in questo caso, il domenicano sostiene che questa si dia *tripliciter*. Il primo modo consiste nella conoscenza semplice della *res* (*uno modo ut dicatur scire de aliqua re*)²¹³. Questo primo modo *ex parte intellectus* focalizza

²¹⁰ L. de Barrientos, *Clavis sapientiae*, cit., § 88 (ed. Rísquez Madrid, p. 382).

²¹¹ Ibidem.

²¹² Ibidem.

²¹³ Ibidem.

l'attenzione sulla conoscibilità della cosa esistente nel mondo a livello intellettuale. Tale scelta è giustificata dal fatto che il domenicano utilizzi il verbo *scire*, nel suo significato di 'venire a conoscenza', per riferirsi alla *cognitio rei*. In questo tipo di conoscenza, la *res* può essere appresa da due prospettive differenti: *quid rei*, nel momento in cui si ha un'apprensione diretta dell'oggetto; *quid nominis*, quando si ha *notitia* del solo nome che significa tale oggetto. In altre parole, la prima prospettiva si ha nel momento in cui il soggetto senziente è osservatore diretto del mondo che lo circonda; la seconda, invece, si dà nel momento in cui la *notitia* dell'oggetto è mediata da qualcosa o da qualcuno. Di conseguenza, nella *cognitio quid rei* si può conoscere *perfecte* un oggetto, poiché si può indagare come è costituito senza alcun tipo di vincolo gnoseologico. Nella *cognitio quid nominis*, l'oggetto è conoscibile solo a partire dai significati che derivano dal suo nome. L'atto conoscitivo, sia *quid rei* che *quid nominis*, non è più *ex parte rei*, dal momento che l'intelletto viene a essere parte attiva del processo conoscitivo e, anzi, determina i modi di conoscenza di un oggetto del mondo. Il secondo modo consiste nella conoscenza degli attributi della *res* (*secundo ex parte nostri potest intelligi de re quid nominis set quid rei*)²¹⁴ Una volta stabiliti i due tipi di conoscenza *ex parte intellectus*, Barrientos ha l'esigenza di differenziare ancora più precisamente in cosa consista la differenza *quid rei-quid nominis* e introduce questo secondo modo per far comprendere cosa realmente si può conoscere di un oggetto, in dipendenza alle due prospettive gnoseologiche del primo modo. Il domenicano afferma chiaramente che, quando si conosce *quid nominis*, si ignora generalmente la reale costituzione dell'oggetto, poiché non è dato conoscere con certezza se tale oggetto esista o meno nel mondo. In tal senso, si opera soltanto una congettura sull'oggetto appreso per mezzo del suo nome. Viceversa, quando si conosce *quid rei*, si conosce realmente l'oggetto che esiste nel mondo e, per questo, anche il suo processo di denominazione seguirà gli attributi che sono stati conosciuti per mezzo dell'atto intellettuale. A corollario di questa differenziazione, bisogna notare che si vengono a definire due tipi di conoscenza *quid nominis*, con i quali si intendono due atti del tutto diversi. Il primo tipo fa riferimento a quando detto nel capoverso

²¹⁴ Ibidem.

precedente; il secondo tipo, invece, consegue alla *cognitio quid rei* e indica l'atto di nominare che avviene successivamente alla conoscenza dell'oggetto. Quest'ultimo è l'unico tipo di conoscenza *quid nominis* ammissibile ai fini di una *cognitio ex parte intellectus*, poiché è successivo alla conoscenza diretta dell'oggetto esistente nel mondo, atto che non avviene nel primo tipo di conoscenza *quid nominis*. Il terzo modo riguarda la conoscenza degli accidenti della *res* (*potest intelligi quid nominis contra quid rei*)²¹⁵. Avendo definito con chiarezza in cosa consistano i due tipi di conoscenza, *quid nominis* e *quid rei*, Barrientos indica quale dei due sia quello corretto affinché sia possibile la conoscenza di un oggetto da parte del soggetto senziente. A partire dalle analisi dei primi due modi, appare chiaro che il corretto tipo di conoscenza del mondo sia quello *quid rei*, e il domenicano propone un'analisi abbastanza dettagliata dei motivi di tale scelta. Quando si presume di conoscere un oggetto soltanto a partire dal suo nome, si conoscerà solamente il *quod est* di tale oggetto, ovvero le caratteristiche generali²¹⁶ che lo rendono tale. Nell'atto conoscitivo *quid rei*, invece, si possiederà una conoscenza reale dell'oggetto; di essa, se ne conoscerà il *quid est*, ovvero ciò che lo costituisce, sia nei suoi attributi essenziali che accidentali. Nel caso del termine 'uomo', una conoscenza di tipo nominale renderà consapevole il soggetto senziente del fatto che esiste un oggetto che si chiama 'uomo', che possiede determinate caratteristiche, desunte solamente dall'enunciazione del nome. Una conoscenza diretta, invece, permetterà di comprendere cosa sia *effective* l'oggetto 'uomo' e si potrà intendere, ad esempio, che esso sia un animale razionale. Ciò dipende proprio dal fatto che, nella conoscenza *quid rei*, l'oggetto viene conosciuto *realiter* dal nostro intelletto.

Questa articolata e sottile descrizione consente a Barrientos di mettere accento su una nozione di *cognitio* centrata sull'interrelazione tra soggetto e oggetto. Il mondo, anche per il domenicano, assume un ruolo fondamentale, dal momento che rappresenta quell'insieme di *res* ai quali i sensi e l'intelletto

²¹⁵ Ibidem. (ed. Rísquez Madrid, p. 383).

²¹⁶ Bisogna porre una certa attenzione a non confondere l'uso del termine 'generale' qui attribuito alla conoscenza *quid nominis* con quello sinonimo di 'universale', dal momento che in questo passaggio 'generale' per Barrientos significa 'generico'.

possono accedere e dai quali si può generare una conoscenza stabile e sicura, così come è affermato nei paragrafi 87-89 della *Clavis*.

Fondamentali nel processo di conoscenza sono gli oggetti che compongono il mondo e la disposizione dell'intelletto verso tali oggetti. L'intelletto agisce conoscendo a livello sensibile gli oggetti (*ex parte rei*) e riesce a enuclearne gli attributi (*ex parte nostri*), fermo restando che tale conoscenza non può spingersi fino all'apprensione degli aspetti essenziali degli oggetti, poiché ciò è proprio soltanto della conoscenza spirituale. Tuttavia, rimane un punto oscuro di questa teoria: come fa l'intelletto del soggetto senziente a discernere gli attributi dell'oggetto? La conoscenza *quid rei* aiuta a spiegare quale sia la direzione corretta di una conoscenza, ovvero in che modo un uomo può volgersi al mondo e apprenderlo, ma non dà conto delle specifiche modalità attraverso le quali si realizza l'atto conoscitivo.

Barrientos, tuttavia, ritiene conclusa la voce sulla *cognitio* e non fornisce ulteriori spiegazioni in merito. Scorrendo, però, le voci della *Clavis* si nota che l'indagine sulla conoscenza viene ripresa in modo puntuale sotto un'altra voce, *intentio*. Nell'opera del domenicano ritorna un termine tipico del lessico gnoseologico scolastico, il cui rilievo è stato mostrato nel capitolo precedente. Con tale voce, Barrientos si ricollega idealmente alla *cognitio* e risponde esaurientemente alla domanda che aveva generato la conclusione dell'analisi della voce precedente. La trattazione del termine *intentio* – si può affermare preliminarmente come guida alla sua lettura – aderisce completamente alla tradizione medievale e, in alcuni punti, riprende in modo quasi letterale le argomentazioni presentate da Hervaeus nel suo *Tractatus*.

Il punto di partenza per la comprensione di cosa sia l'*intentio* nella *Clavis* di Barrientos non si ritrova, tuttavia, all'interno della trattazione di tale termine, ma qualche paragrafo prima, alla voce *De differentia rei et differentia rationis*.²¹⁷ Il domenicano, nel tentativo di spiegare in che modo l'intelletto formi il concetto della *res cognita*²¹⁸, definisce l'*intentio* come «*applicabilis rei, unde dicitur*

²¹⁷ L. de Barrientos, *Clavis sapientiae*, cit., § 118 (ed. Rísquez Madrid, p. 419).

²¹⁸ Cfr. ibidem: «ratio est idem quod illud quod respondet in re conceptioni intellectus de se facte, et dicitur ratio illud quod tali conceptioni respondet».

ratio»²¹⁹. Questa brevissima formula fornisce alcuni suggerimenti abbastanza importanti a proposito del termine *intentio* che:

- è ‘qualcosa’ che appartiene all’intelletto²²⁰;
- nasce dal rapporto tra l’*intellectus* e la *res*, dal momento che si riferisce alla *res*, ma è proprio (*dicitur*) della ragione;
- consegue alla conoscenza della *res*, dal momento che è ‘applicabile’ (*applicabilis*) a quest’ultima.

Sulla base di questi tre elementi, è possibile entrare nel pieno della trattazione del termine *intentio* e del suo significato. Per far questo, si prenderanno in considerazione i paragrafi dal 178 al 186 della *Clavis sapientiae*. Il punto di partenza della trattazione dell’intenzione in Barrientos sono i paragrafi 180, 181 e 182, nei quali viene ripresa la distinzione scolastica, in particolare quella herveiana, tra *intentio ex parte intellectus* ed *ex parte voluntatis*. Nei primi due paragrafi, il domenicano riflette *de intentione secundum quod se tenet ex parte voluntatis*.²²¹ Nel paragrafo 180 egli afferma, in prima istanza, che

intentio importat tendentiam in alterum, unde intentio dicitur, quasi in aliud tensio, et quia tam intellectus quam voluntas tendit in alterum, id est, in suum obiectum ideo intentio pertinet ad intellectum et voluntatem.²²²

L’*intentio* fa sempre riferimento a qualcosa e, per questo, si definisce come ‘tendenza verso altro’, così come per Tommaso d’Aquino con la sua formula ‘*intentio sive aliquid tendere*’²²³. Questa tendenza non è generica, ma fa riferimento a due particolari attributi del soggetto senziente, l’intelletto e la volontà. Per Barrientos, l’*intentio* rende possibile a questi due attributi di ‘dirigersi verso’ qualcosa – riferimento implicito all’oggetto esistente nel mondo

²¹⁹ Ibidem.

²²⁰ In questa parte del testo lascio volutamente generica tale definizione.

²²¹ L. de Barrientos, *Clavis sapientiae*, cit., § 180 (ed. Rísquez Madrid, p.. 486).

²²² Ibidem.

²²³ Cfr. *infra* pp. 45-47. Da notare anche l’utilizzo, nel contesto dell’intenzionalità di Barrientos, del verbo *importare*, mutuato direttamente dallo *Scriptum super Sententiis* di Tommaso e dal *Tractatus* di Hervaeus. L’Aquinato, infatti, definisce l’*intentio* come ciò che «*ad alterum importat*» (cfr. Thomas de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, cit., l. II, d. 38, q. 1, a. 3, *respondeo*), mentre il domenicano francese afferma che l’*intentio* «*formaliter importatur habitudo rei ad intellectum*» (cfr. Hervaeus Natalis, *On Second Intentions*, cit., q.1, a. 1, p. 333).

– e, in tal modo, l’oggetto proprio dell’*intentio* sarà proprio sia dell’intelletto che della volontà. È vero che intelletto e volontà sono due attributi propri del soggetto senziente ma, dal momento che l’oggetto dell’*intentio* è anche il loro oggetto, essi non esauriscono il proprio compito all’interno del soggetto senziente, ma si ‘aprono’ al mondo. In altre parole, intelletto e volontà non sono autoreferenziali e, per mezzo dell’*intentio*, riescono ad accedere al mondo degli oggetti e possono raggiungere un certo livello di conoscenza di tale mondo. In tal modo, si crea un legame tra intenzionalità, intelletto, volontà e mondo.

A proposito di tale legame, bisogna spiegare in che modo l’*intentio* si connetta all’intelletto e alla volontà. Il primo legame che Barrientos affronta è quello dell’*intentio ex parte voluntatis*. Nel paragrafo 181, il domenicano afferma che è possibile spiegarlo in due modi:

sciendum est quod intentio sumitur dupliciter, uno modo ipse actus voluntatis dicitur intentio, sicut si aliquis velit ire ad ecclesiam ad videndum corpus Christi diceretur talis voluntas intentiosa et tali voluntate intendit aliquis videre corpus Christi. Alio modo dicitur intentio, res intenta sicut si aliquis differet intentio materia est scribere. Ista res diceretur intentio, id est, ipsa scriptura et merito intentio, ut se tenet ex parte voluntatis dicitur quandoque actus eius, quo intendit quandoque obiectum eius, quod intendit per actum.²²⁴

Il primo modo dell’*intentio ex parte voluntatis* evidenzia che si ha un atto intenzionale quando viene compiuta un’azione guidata dalla volontà del soggetto senziente, che porta a termine tale azione nel mondo che lo circonda. Tale tipo di intenzione non si configura come un atto di pensiero, ma come un atto che produce una modificazione nel sistema di riferimento del soggetto. Andare in chiesa perché si vuol vedere il corpo di Cristo, secondo il domenicano è un valido esempio di questo primo modo di intendere l’intenzione secondo volontà. Tale esempio, infatti, mostra l’esistenza di un soggetto che, muovendo dalla sua volontà – il vedere il corpo di Cristo – porta se stesso da una posizione A (casa sua ad esempio) verso una posizione B, la chiesa, nella quale può soddisfare la sua volontà iniziale. In questo caso, l’atto intenzionale è l’atto che spinge ad

²²⁴ L. de Barrientos, *Clavis sapientiae*, cit., § 181 (ed. Rísquez Madrid, p. 487).

andare a vedere il corpo di Cristo. Tale volontà è definita da Barrientos *voluntas intentiosa*, dal momento che l'*intentio* è retta dalla *voluntas*, o *actus volitivum*.

D'altra parte, *ex parte voluntatis* si può intendere un altro tipo di *intentio*, che coincide con l'azione compiuta dal soggetto senziente. L'atto della scrittura, ad esempio, può essere considerato *intentionalis*, poiché il soggetto attiva la propria volontà per scrivere qualcosa che, volontariamente, è stata pensata nel suo intelletto. Attraverso la scrittura, chi compie l'azione riesce a soddisfare la sua volontà e a realizzare, nell'atto intenzionale, il suo obiettivo.

Riprendendo l'esempio dell'andare in chiesa, se nel primo modo intenzionale l'*intentio* era quella di vedere il corpo di Cristo, in questo secondo modo l'*intentio* è quella di camminare per raggiungere la chiesa, azione che gli permetterà di vedere il corpo di Cristo. Il soddisfacimento della volontà del soggetto senziente, qui, è raggiunto nel compimento del percorso, piuttosto che da ciò che si trova alla sua fine. Barrientos avverte, tuttavia, che tali modi dell'*intentio* non sono quelli più adeguati per la piena comprensione del significato dell'intenzionalità. Infatti, nonostante «*iste modus locutionis de intentione sepius in scripturis reperiatur tamen sic non intendo hic loqui de intentione quando dico aliqua nomina esse prime vel secunde intentionis*».²²⁵

Il domenicano, per far comprendere in che modo vada intesa correttamente la questione sull'intenzionalità, introduce quello che secondo lui è il modo corretto di indagare l'*intentio*, ovvero quello *ex parte intellectus*. Non bisogna dimenticare, infatti, che tale questione viene inserita all'interno del dibattito sulle modalità conoscitive del soggetto senziente e, di conseguenza, deve mostrare con certezza in che modo egli si rapporti al mondo che lo circonda. Anche *ex parte intellectus*, Barrientos rintraccia due vie dell'*intentio*: la prima *ex parte intelligentis*, la seconda *ex parte rei intellectae*.²²⁶ A proposito della prima via, il domenicano, nel paragrafo 182, afferma che

dicitur intentio esse illud quoddam per modum representantis ducit intellectum in cognitionem cuiuslibet rei, et quia species intelligibilis et actus intelligendi et conceptus

²²⁵ Ibidem.

²²⁶ Cfr. ibidem: «si autem accipiatur intentio ex parte intellectus, hoc etiam dupliciter: unomodo accipitur ex parte intelligentis, et de hoc primo dicendum est. Alio modo ex parte rei intellectae, et de hoc, secundo, dicendum est».

mentis formatus, quem nos verbum mentale dicimus representative, ducit intellectum in cognitionem rerum.²²⁷

Ex parte intelligentis, l'*intentio* si definisce come ciò che permette all'intelletto di poter conoscere qualsiasi oggetto esistente, attraverso la rappresentazione mentale che deriva dall'apprensione dell'oggetto. Tale conoscenza avviene per mezzo di tre elementi concomitanti: *species intelligibilis*, *actus intelligendi*, *conceptus mentis formatus*. Il primo elemento indica la specie alla quale appartiene l'oggetto conoscibile. È chiaro, infatti, che l'intelletto non può conoscere l'oggetto *sic et simpliciter*, anche perché non può intenderne l'essenza, ma può accedere ad esso attraverso la specie che lo designa e che, di conseguenza, Barrientos denomina *intelligibilis*, mutuando anche tale espressione dalle teorizzazioni scolastiche medievali. Il secondo elemento indica l'atto intellettivo compiuto dall'intelletto del soggetto senziente, ed è l'atto conoscitivo che permette al soggetto di avere una prima conoscenza dell'oggetto²²⁸. L'*actus intelligendi* è, secondo questa definizione, ciò che 'porta' fattivamente l'oggetto nell'intelletto del soggetto senziente, rendendo possibile una conoscenza di tipo generale. In ogni atto di intellesione, dopo che l'oggetto è stato appreso dall'intelletto, il soggetto senziente forma il concetto generale dell'oggetto conosciuto, il quale potrà essere ri-conosciuto in atti intellettivi successivi. È questo il luogo del terzo elemento che compone l'*intentio ex parte intelligentis*, ossia il *conceptus mentis formatus*. Inoltre, dal momento che il primo elemento che concorre a questo tipo di conoscenza è la *species intelligibilis*, il soggetto sarà in grado di ri-conoscere non solo lo stesso oggetto, ma anche altri oggetti simili ad esso, in virtù della somiglianza formale che li unifica in un unico insieme.

Per rendere più chiaro il processo intenzionale appena mostrato si può esemplarmente prendere come riferimento la conoscenza di una sedia. L'apprensione di tale oggetto comincia nel momento in cui un soggetto rivolge la propria attenzione verso la sedia; in questo momento interviene l'*intentio*, che 'porta' la sedia nell'intelletto, ma a determinate condizioni, determinate dai tre

²²⁷ Ibidem.

²²⁸ L'espressione *actus intelligendi* è ripresa dal *Tractatus* di Hervaeus e, in particolare, dalla q. I, a. I.

elementi appena presentati, *species intelligibilis*, *actus intelligendi*, *conceptus mentis formatus*. Non potendo accedere agli aspetti essenziali della sedia, il soggetto conoscerà solo quelli che potrà osservare con i sensi, ovvero quelli che determinano la sedia come tale in quanto *species intelligibilis*. Successivamente all'apprensione della sedia nei suoi costitutivi, l'*intentio* mette in moto l'*actus intelligendi*, attraverso il quale l'intelletto del soggetto conosce in maniera 'multi-prospettica' la sedia. Quando la *cognitio* per mezzo dell'*actus intelligendi* si conclude, l'intelletto forma il concetto dell'oggetto conosciuto che, in questo caso, risponde alla domanda 'che cos'è una sedia?'. La risposta a tale domanda gli permetterà sia di ri-conoscere in un momento differente la sedia conosciuta, sia di comprendere che altri oggetti aventi sue le medesime caratteristiche sono sedie, ovvero appartengono alla specie sedia. In questo modo, una conoscenza, a livello intellettuale, può dirsi completa.

Secondo Barrientos, tale tipo di apprensione non è da ascriversi solo agli oggetti reali esistenti nel mondo, ma anche a quelli non esistenti o fittizi. La ragione di tale estensione conoscitiva è data dal fatto che, nella nostra mente, «*species rei visibilis in medio vel in speculo vel in oculo vel in fantasia vel species in memoria sensitiva, vel etiam imago Herculis dici possunt, quia ex sui natura ad alterum ipsum cognoscentem per modum cuiusdam tendentiae deducunt*»²²⁹. La fantasia e la memoria dell'intelletto del soggetto senziente possono *effective* e *realiter* generare un oggetto, ad esempio l'immagine di Ercole, secondo la processione *species intelligibilis* → *actus intelligendi* → *conceptus mentis formatus*. In questo modo, la conoscenza intenzionale non si limita solo alla conoscenza dell'immanente e può essere potenzialmente introdotta anche in questioni di tipo teologico, che Barrientos non prende qui in considerazione²³⁰.

²²⁹ L. de Barrientos, *Clavis sapientiae*, cit., § 182 (ed. Rísquez Madrid, p. 488).

²³⁰ La fonte di Barrientos in questa parte del testo è sicuramente Hervaeus. Come si vedrà più avanti nel testo, lo spagnolo cita esplicitamente il bretone, che qui è suo riferimento implicito per due aspetti; il primo è quello che riguarda la possibilità di creare immagini mentali non corrispondenti ad alcun elemento reale. Ciò gli deriva dalla q. 1, a. 2 del *Tractatus*, in cui Hervaeus tratta della conoscibilità dei *figmenta*. Il secondo aspetto è quello di non voler inserire la trattazione dell'intenzionalità in questioni di tipo teologico, avvertenza chiaramente esplicitata dal bretone nella q. II, a. 4, in cui evidenzia l'impossibilità di conoscere qualcosa di Dio e, in generale, dei trascendenti, in quanto gli elementi costitutivi di tali oggetti si possono conoscere solo *diminutive*.

Tuttavia, tale momento della conoscenza intenzionale non è quella che, secondo il domenicano, dà conto di ciò che avviene quando soggetto e oggetto entrano in relazione. L'*intentio ex parte intelligentis* rende possibile l'«interiorizzazione» dell'oggetto conosciuto, ma lascia spazio a un ulteriore interrogativo: quando avviene la conoscenza della *res*? La risposta a tale domanda viene fornita dalla trattazione dell'*intentio ex parte rei intellectae*. Nel paragrafo 183, *de intentione prout accipitur ex parte rei intellectae*²³¹, Barrientos esordisce sostenendo che:

alio modo accipitur apud intellectum intentio ex parte rei intellectae, et hoc modo dicitur intentio ipsa res intellecta in quantum intellectus tendit in ipsam, sicut in quoddam cognitum per actum intelligendi.²³²

In questa parte del processo di conoscenza intenzionale il domenicano ricostruisce cosa accade quando l'intelletto tende (*tendit*) all'oggetto della conoscenza, ossia il momento in cui l'*actus intelligendi* presenta all'intelletto la *res*. Così come nella *voluntas intentiosa* si distingueva l'obiettivo della volontà dal percorso che portava al suo soddisfacimento, anche in ambito gnoseologico si traccia tale differenziazione. Se, infatti, l'*intentio ex parte intellectus* rappresenta il percorso per giungere alla *cognitio rei*, l'*intentio ex parte rei intellectae* è l'oggetto stesso della conoscenza. Il soggetto conosce la *res*, la quale rappresenta sostanzialmente il fine (*intentio*) della conoscenza stessa.

Nell'*intentio ex parte rei intellectae*, Barrientos opera un'ulteriore differenziazione, sottolineando come il soggetto senziente possa rivolgersi alle *res* in due diversi modi, *naturaliter* e *formaliter*, ovvero *in concreto* e *in abstracto*²³³. A tal proposito, il domenicano propone un'argomentazione complessa, ma che vale la pena riprendere integralmente, per analizzarla e per comprenderla nel dettaglio:

²³¹ L. de Barrientos, *Clavis sapientiae*, cit., § 183 (ed. Rísquez Madrid, p. 488).

²³² Ibidem.

²³³ Cfr. ibidem.

intentio dupliciter accipitur et invenitur, uno modo formaliter et dicitur in abstracto, ut hoc nomine intentionalitas, et tunc intentio dicitur terminum dependentiae, sive illud quod resultat ex tali tendentia intellectus per suum actum in rem ipsam, et haec habitudo in abstracto significat precise purum ens rationis.

Alio modo accipitur naturaliter et tunc significatur in concreto et significat id quod intelligitur quidquid sit illud. Est enim intentio concretum, sed intentionalitas abstractum, et quamvis in concreto res intellectam materialiter dicatur intentio, que aliquando est ens reale, tamen per illud quod importatur per nomen intentionis formaliter in concreto est semper ens rationis.

Ipsa ergo res intellecta materialiter in concreto dicitur intentio sive res intellecta sive ens reale, ut homo, lapis et huiusmodi, sive ens rationis, ut genus, species et huiusmodi.

Dicitur autem pro tanto intentio in concreto significare materialiter illud quod intelligitur. In abstracto autem ipsam habitudinem formaliter quae rem intellectam consequitur [...] nomine intentionalitatis.²³⁴

Barrientos, parte dall'*intentio naturaliter/in concreto*. A questo tipo di intenzione, che sta sempre *ex parte rei intellectae*, appartengono tutti gli oggetti così come sono nel mondo, ossia come *entes reales*. L'apprensione *in concreto* è una forma di conoscenza che rende possibile al soggetto senziente la conoscenza degli aspetti reali delle cose, senza la mediazione del concetto o della specie intelligibile, come invece avveniva *ex parte intelligentis*. Tali enti reali, una volta conosciuti, divengono *entes rationis*, dal momento che 'entrano' nell'intelletto, che riflette su di essi e produce una conoscenza. La conversione degli enti reali in enti di ragione decreta l'entrata in campo di un altro modo dell'*intentio*, quello *formaliter/in abstracto*. L'intelletto, una volta ricevuti gli oggetti dal mondo esterno, li codifica e li spoglia della materialità per trarne fuori gli attributi generali. L'esempio dato da Barrientos è quello del nome '*intentionalitas*', il quale raccoglie in sé tutti i possibili significati di *intentio* fin qui analizzati e che, quindi, segue a livello formale la conoscenza di che cosa sia l'*intentio* particolare.

Sebbene tale argomentazione possa sembrare abbastanza simile a quella presentata nel caso dell'*intentio ex parte intellectus*, è parzialmente divergente dal

²³⁴ Ibidem.

momento che, in questa occorrenza, viene descritto il contenuto dell'atto intenzionale, mentre nel caso *ex parte intellectus* veniva descritta la configurazione della struttura – il contenitore – che permetteva all'intelletto di avere una conoscenza. Seguendo l'argomentazione di Barrientos, emerge che nell'intelletto uno stesso oggetto possa darsi in due modi, *sive ens realis* e *sive ens rationis*: Per il primo modo un ente si dirà 'reale' a livello intellettuale quando l'atto intenzionale consente all'intelletto di conoscere l'oggetto così come esso si trova nella realtà. Esempio di tale modalità sono l'apprensione dell'uomo, delle pietre e di tutti gli oggetti del mondo, così come essi si danno nella realtà. Per questo, ogni oggetto conosciuto lo sarà *materialiter*, ovvero dal punto di vista della sua 'materialità'; Per il secondo modo un ente si dirà 'di ragione' a livello intellettuale quando l'atto intenzionale consente all'intelletto di conoscere le *res* nella loro generalità, ovvero nei loro generi e nelle loro specie. Esemplarmente, tale modalità permette all'intelletto di formare il concetto di uomo, di pietra e di tutti gli altri oggetti conosciuti. In questo caso, il concetto formato a partire da una moltitudine di singole intellezioni è relazionato all'insieme degli oggetti reali conosciuti attraverso le diverse forme di *intentiones*.

Si può provare, a questo punto dell'argomentazione, a schematizzare tali differenziazioni, in modo da rendere maggiormente chiara l'argomentazione di Barrientos che, data la sua complessità, rischia di risultare decisamente frammentaria:

<i>Res</i> →	<i>Intentio ex parte voluntatis</i> <ul style="list-style-type: none"> • <i>actus volitivum</i> • <i>res intenta</i> +	→ <i>intellectus</i>
	<i>Intentio ex parte intellectus</i> <ul style="list-style-type: none"> • <i>ex parte intelligentis</i> - <i>species intelligibilis</i> + <i>actus intelligendi</i> + <i>conceptus mentis formatus</i> • <i>ex parte rei intellectae</i> - <i>materialiter/in concreto</i> - <i>formaliter/in abstracto</i> 	

L'*intentio*, attraverso l'interazione *ex parte voluntatis-ex parte intellectus* agisce in tre modi nell'intelletto, in quanto gli permette di a) volgersi verso il mondo e fissare obiettivi da soddisfare per mezzo di esso (*ex parte voluntatis*); b) descrivere le strutture intellettuali che rendono possibile la conoscenza dell'oggetto (*ex parte intelligentis*); c) conoscere e definire l'oggetto stesso dell'apprensione, in grado più o meno maggiore di generalità (*ex parte rei intellectae*).

Le argomentazioni di Barrientos soddisfano le problematiche intorno all'*intentio* e alla teoria della conoscenza che deriva dal loro studio. Attraverso le *intentiones*, il domenicano costruisce – riprendendolo dal tomismo medievale – un sistema articolato e ben strutturato, che spiega in modo completo in che modo uomo e mondo possano entrare tra loro in relazione diretta e reciproca, aprendo a discussioni di tipo etico e teologico. Rimane, tuttavia, un aspetto ancora non del tutto sviluppato. L'*intentio ex parte rei intellectae* spiega in che modo il soggetto senziente possa conoscere con maggiore o minore generalità un oggetto, ma non indica con precisione come tale generalità si dia nell'intelletto. In altre parole, bisogna rispondere a un'ulteriore domanda: cosa determina, nell'intelletto, la conoscenza materiale o formale degli oggetti? Barrientos risponde a tale domanda introducendo un'ulteriore differenziazione dell'*intentio*, determinante per comprendere a fondo le modalità conoscitive dell'intelletto, ovvero quella tra *prima intentio* e *secunda intentio*. Oggetto di tali tipi di *intentiones* sono i paragrafi 178, 179 e 185. Nell'ultimo dei tre paragrafi considerati, Barrientos tratta brevemente della *prima intentio*, dandone precisa definizione e corretto campo di applicazione:

sunt intelligibilia, que sunt vera, entia realia que conveniunt rebus non ex operatione intellectus speculativi prout, scilicet, habent esse in intellectu speculativo obiective immo circumscripto. Tali obiectivo sunt res vere et conveniunt rebus, aliquando affirmative, ut homo, bos et similia in genere substantiae, albedo scientia quantitas in genere accidentium. Aliquando priuative, ut caecum, surdum et huiusmodi, que si non sunt res vere tamen realiter et veraciter rebus conveniunt, ut privationes sicut caecum. Et haec omnia, que sic rebus conveniunt, dicuntur primae intentiones, et nomina talium dicuntur

nomina primae impositionis secundum grammaticum, vel primae intentionis secundum logicum.²³⁵

Secondo il domenicano, gli enti reali, che corrispondono a livello intellettuale alle *res mundi*, vengono conosciuti dal soggetto senziente non per mezzo dell'opera dell'intelletto speculativo, ma perché si 'depositano' in esso dopo l'atto conoscitivo. L'intelletto del soggetto senziente, al livello della conoscenza dell'ente sensibile, non mette in moto la sua parte speculativa; esso non agisce sulla *res* conosciuta, dal momento che essa viene conosciuta dai sensi e, successivamente, appresa *sic et simpliciter* secondo i suoi attributi reali. Tale conoscenza viene definita da Barrientos *obiectiva*, proprio perché l'intelletto speculativo non compie sulla *res* alcun tipo di azione o di modificazione. Questo tipo di acquisizione intellettuale dell'oggetto, basata esclusivamente sulla sua *cognitio* in quanto *res* presente nel mondo, secondo il domenicano è condizione di possibilità di ogni apprensione del sensibile, e in particolare:

- *cognitio affirmativa*. Si definisce affermativa una conoscenza che apprende gli attributi degli oggetti dati nella loro forma positiva. Esempi di tale conoscenza possono essere 'uomo', 'sedia', 'bianchezza', 'pesantezza', ovvero tutti quegli attributi che possono essere desunti direttamente dall'oggetto conosciuto;
- *cognitio privativa*. La conoscenza di tipo privativo insiste sul confronto di alcuni attributi propri degli oggetti, che hanno carattere negativo, con i loro corrispettivi positivi. Esempi di tale conoscenza sono 'cieco', 'sordo', 'calvo', ovvero tutti quegli attributi propri di un oggetto che è 'non vedente', 'non udente', 'senza capelli'. Come si nota, riconoscere la cecità di un oggetto esistente nel mondo significa rintracciare la mancanza, tra i suoi attributi, della capacità di vedere. Per tale aspetto, si può concludere che tale conoscenza, rispetto alla prima *cognitio*, è *privativa*.²³⁶

La *cognitio affirmativa* e la *cognitio privativa*, deputate all'apprensione degli oggetti nel loro esistere nel mondo, costituiscono il tipo di conoscenza propria

²³⁵ L. de Barrientos, *Clavis sapientiae*, cit., § 185 (ed. Rísquez Madrid, p. 490).

²³⁶ La partizione tra *cognitio affirmativa* e *cognitio privativa* viene ripresa da Barrientos da Hervaeus, per il quale si veda *infra* p. XXX.

della *prima intentio*. In questo modo, provando a dare una definizione di massima di tale *intentio*, si potrebbe affermare che essa è il mezzo attraverso cui l'intelletto del soggetto senziente arriva a una conoscenza diretta dell'oggetto esistente nel mondo, apprendendone gli aspetti singolari, o particolari, che lo costituiscono. Ciò è giustificato dal fatto che Barrientos sostiene che tutti gli enti reali, che convengono alle *res* per mezzo delle due *cognitiones*, si dicono propri della prima intenzione. Di conseguenza, tale *intentio* svolgerà il compito di assicurare al soggetto una conoscenza primaria del mondo che lo circonda, ovvero una prima possibilità di accedervi consapevolmente.

Quando un soggetto senziente conosce il mondo per mezzo del suo intelletto, non si limita solamente ad apprenderne i suoi costituenti – gli oggetti che lo compongono – ma ne ricava concetti generali, forme, contenuti e li ordina in modo semanticamente e sintatticamente corretto a livello linguistico. La *prima intentio*, per tali modelli conoscitivi, si dimostra insufficiente, dal momento che si limita a dare una conoscenza puntuale e singolare degli oggetti. Per ovviare a tale difficoltà gnoseologica e riprendendo tale concetto da Hervaeus, Barrientos introduce il concetto di *secunda intentio*. L'introduzione di tale secondo tipo di intenzione si ritrova nel paragrafo 178 della *Clavis* che, seppur nella sua brevità e complessità, spiega in modo completo cosa intendere per *secunda intentio*. Per una analisi esaustiva di tale paragrafo, conviene riportare integralmente il suo nucleo centrale:

circa intentionem secundam tria sunt consideranda. Primum est quod sicut secunda intentio fundatur in prima, ita una secunda intentio fundatur supra aliam secundam. Sicut enim hoc, quod dico species, quod est secunda intentio, fundatur in id quod est homo, quod est, prima intentio. Ita super hoc, quod est esse predicabile de multis, quod est secunda intentio, fundatur secunda intentio, scilicet, species, et supra speciem fundatur species sub alterna et sic de aliis, que sunt secundae intentionis.

Secundum est quod tam in nominibus primae intentionis quam in nominibus secundae intentionis, quedam dicuntur sine complexione ut homo vel cum dico species, quedam cum complexione, ut homo est species vel homo currit vel species est secunda intentio, et sic de aliis.

Tertium est, quod premitto, quod sicut sunt nomina primarum intentionum, quae transcendunt omne genus, ut patebit, et aliqua quae aliquo modo inveniuntur in genere substantie et accidentis, et quedam sunt quae solum conveniunt unigeni. Ita in secundis intentionibus quedam sunt communes omnibus transcendentibus et omnibus decem rerum generibus, sicut hoc quod dico predicabile et multa alia. Quedam sunt solum communes decem rerum generibus sicut haec quod dico genus species et cetera. Quedam sunt specialiter pertinentes ad unicum genus, ut hoc quod dico suppositum, quia in genere substantiae solum hoc verbum invenitur.²³⁷

Barrientos seziona la discussione sulla *secunda intentio* in tre parti, corrispondenti a) allo statuto della *secunda intentio*; b) alle espressioni linguistiche proprie della *secunda intentio*; c) alla relazione tra le *secundae intentiones* e le categorie.

a) statuto della *secunda intentio*. Nella prima parte del paragrafo, Barrientos determina le condizioni di esistenza *secunda intentio*. In altre parole, il domenicano si sta chiedendo se gli aspetti generali, astratti dalla conoscenza *per primam intentionem*, derivino direttamente dalla *prima intentio* e se tutte le *secundae intentiones* siano correlate a essa. Il primo interrogativo viene risolto in modo sostenendo che che il concetto generale di una *res* deve necessariamente dipendere da tale *res*. Il concetto di uomo, ad esempio, dipende dai diversi uomini conosciuti dal soggetto senziente a seguito dell'atto primo-intenzionale. L'intelletto di tale soggetto, come conseguenza di questa molteplice conoscenza, creerà un concetto generale della molteplicità. Per questo, secondo Barrientos, la *secunda intentio* si fonda, *effective*, sulla *prima intentio*. Tuttavia, bisogna notare che, nella costellazione dei concetti generali intellettuali, alcuni sono possono essere collegati tra loro. Nel caso di uomo, ad esempio, gli è strettamente connesso il concetto di animale, che permette al soggetto conoscente di esprimere un giudizio come 'l'uomo è un animale'. Tale giudizio, in forza di tali argomentazioni, deriva da due conoscenze primo-intenzionali, o connette due concetti propri della *secunda intentio*? Barrientos propende per questa seconda opzione, spiegando che, quando ci si trova di fronte alla connessione di due concetti generali, come il genere e la specie, il primo si conetterà alla seconda, in quanto la relazione tra due concetti generali può essere solo intellettuale e, di

²³⁷ Ivi, § 178, (ed. Rísquez Madrid, pp. 484-485).

conseguenza, una *secunda intentio* può fondarsi su un'altra *secunda intentio*, così come nell'esempio 'l'uomo è un animale', dove il concetto 'specifico' di uomo è connesso a quello 'generale' di 'animale'. In base a tali specifiche, il domenicano istituisce una norma per la conoscenza umana, che regola l'apprensione degli oggetti particolari e di quelli generali e la formulazione dei relativi concetti. Nel caso di un concetto generale proprio della *secunda intentio*, esso si costituirà a partire dal concetto particolare proprio della *prima intentio*. Nel caso della connessione tra più concetti generali, essa deriverà dalla relazione tra più concetti propri della *secunda intentio*.

b) espressioni linguistiche proprie della *secunda intentio*. Il soggetto senziente, una volta formati nel suo intelletto concetti particolari e concetti generali, *primae intentiones* e *secundae intentiones*, possiede un insieme gnoseologicamente valido per poter esprimere ciò che ha conosciuto. Bisogna comprendere adesso in che modo tale soggetto possa esprimere linguisticamente il conosciuto. Nel caso della conoscenza derivata da una *prima intentio*, la questione si esaurisce facilmente, dal momento che la corrispondente espressione linguistica si compone di espressioni particolari, come nel caso di 'quella mano ha cinque dita'. Nel caso di una conoscenza derivata da una seconda intenzione, invece, la difficoltà sembra essere maggiore, poiché non è immediatamente chiaro come poter mantenere in forma generale l'enunciazione dei concetti. Barrientos sostiene che la difficoltà è solo apparente. Infatti, così come per le espressioni proprie della *prima intentio*, anche quelle della *secunda intentio* possono essere prodotte *sine complexione* o *cum complexione*. Nel primo caso, gli enunciati avranno la struttura 'concetto è x', dal momento che vi è espresso un solo un concetto. Nel secondo caso, invece, la struttura tipo dell'enunciato è 'concetto è concetto', in quanto vi è l'associazione di più concetti in un'unica proposizione. Esempio del primo tipo di enunciato è 'l'albero ha foglie e fusto', mentre del secondo tipo 'l'uomo è una specie'. Attraverso tali strutture, secondo Barrientos si può dar esaurivamente conto di come un soggetto senziente possa accedere al mondo che lo circonda, conoscerlo e, infine, comunicare i dati derivati da tali accesso e conoscenza.

c) relazione tra le *secundae intentiones* e le categorie. Una volta chiarito lo statuto della *secunda intentio* e in che modo si possa enunciare la conoscenza primo e secondo-intenzionale, rimane da stabilire la relazione più astratta della teoria di Barrientos, ovvero quella tra la *secunda intentio* e le categorie, i *praedicamenta*. Il domenicano dichiara in modo secco che le categorie fanno riferimento alle seconde intenzioni – e di conseguenza anche i nomi che da esse derivano – poiché una *secunda intentio* fa sempre riferimento al concetto, al generale. Le categorie, esprimendo concetti di un grado massimo di generalità, si convertono nei concetti principe delle seconde intenzioni.

La teoria della conoscenza di Barrientos, qui, si arricchisce di due nuovi concetti, *prima intentio* e *secunda intentio*, che definiscono in modo inequivocabile in che modo avvenga la conoscenza di un oggetto da parte di un soggetto senziente. Riprendendo e accrescendo lo schema precedente, la teoria del domenicano si presenta nella sua forma definitiva:

<i>Res</i> →		<i>Intentio ex parte voluntatis</i> <ul style="list-style-type: none"> • <i>actus volitivum</i> • <i>res intenta</i> +	→ <i>intellectus</i>
	<i>prima intentio</i> + <i>secunda intentio</i>	<i>Intentio ex parte intellectus</i> <ul style="list-style-type: none"> • <i>ex parte intelligentis</i> - <i>species intelligibilis + actus intelligendi + conceptus mentis formatus</i> • <i>ex parte rei intellectae</i> - <i>materialiter/in concreto</i> - <i>formaliter/in abstracto</i> 	

Prima intentio e *secunda intentio* divengono, così, il mezzo attraverso cui una *res* può a tutti gli effetti giungere all'*intellectus*, guidando sia la struttura che il contenuto di un'apprensione.

Nell'ambito della gnoseologia, l'indagine è assai proficua, in quanto si propone di essere non aridamente ancorata agli stilemi logici propri della scolastica di Tommaso e di Hervaeus, ma piena di tutte quelle innovazioni in

materia di teologia e di filosofia che stavano avvenendo contemporaneamente al periodo di scrittura dell'opera da parte del domenicano spagnolo. Conoscere il mondo, accedervi e scoprire ogni suo segreto, significa porre le basi per una sua completa comprensione, affinché ciò che circonda l'essere umano possa essere parte attiva nel processo che lo porta a comprendere e a comprendersi, a chiedere e a chiedersi.

II.3 – La ‘rivoluzione antropocentrica’ di Salamanca. Il caso Bartolomé de Las Casas

Un'altra riflessione particolarmente interessante a proposito della conoscenza intenzionale come mezzo attraverso cui accedere al mondo, è data da un'illustre figura del XVI spagnolo, nota soprattutto per le riflessioni relative alla dignità dei popoli del Nuovo Mondo, di fronte alla conquista spagnola: Bartolomé de Las Casas²³⁸. Anch'egli frate domenicano, si distinse per l'operato attivo a favore degli Indios, che gli valse la nomina a *procurador o protector universal de todos los indios de las Indias*. A seguito dei suoi diversi viaggi compiuti nelle Americhe, diede alla luce diverse opere, tra cui alcune cronache di viaggio e testi di carattere teologico. In una di queste opere, il *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem*, scritto tra 1522 e 1526 e del quale ci sono pervenuti solo i capitoli V e VI²³⁹, Las Casas spiega i motivi per i quali il cristianesimo debba considerata la religione ‘vera’, a partire dallo studio dei *modus cognitionis*. Analizzando il titolo si manifestano tre nuclei tematici fondamentali. Il primo è quello della *vocatio*, ovvero la vocazione, ma anche l'esser chiamati a credere in qualcosa o a qualcuno. Tale *vocatio* deve esser circoscritta a un insieme di riferimento, ovvero rispondere alla domanda ‘chi è chiamato?’ Entra in gioco qui il secondo nucleo tematico, rappresentato da *omnium gentium*, ossia l'intera umanità. Tutti gli esseri umani sono chiamati a

²³⁸ Per una esaustiva bio-bibliografia di Las Casas, si veda Sepúlveda, J., *Bartolomé de Las Casas. La primera biografía italiana*, Bulzoni, Roma, 1963.

²³⁹ Il percorso di scrittura e di edizione del *De unico vocationis modo* è piuttosto controverso. Per comprendere meglio la genesi e la struttura di tale opera si veda P. Castañeda Delgado, A. García del Moral, O.P. (ed.), *Fray Bartolomé de Las Casas, Obras completas*, II, Alianza Editorial, Madrid, 1990, p.s. I-XLII.

credere in qualcosa. Il terzo nucleo tematico soddisfa la terza domanda, ‘in cosa credere?’. La risposta a tale quesito è *ad veram religionem*, a una religione che abbia in sé una verità dottrinale più certa delle altre.

Il trattato di Las Casas intende studiare il modo in cui tutta l’umanità è chiamata a credere all’unica vera religione, quella cristiana. Per far ciò, il vescovo domenicano non fa riferimento solo alle fonti bibliche, ma richiama anche fonti come Aristotele e Tommaso. Il percorso di Las Casas, in questo senso, parte proprio da questioni di teoria della conoscenza, che rispondono sempre all’esigenza di comprendere in che modo l’uomo possa conoscere il mondo²⁴⁰.

Le parti più significative in questo senso, sono nei primi sette paragrafi del V capitolo del *De unico vocationis modo*, in cui Las Casas espone le motivazioni secondo le quali gli uomini possano arrivare a credere in una sola e vera religione, anche con l’aiuto delle proprie capacità intellettuali. Il punto di partenza per tale esposizione può essere rintracciato nel §7, in cui Las Casas afferma che

patet affatim magnam esse similitudinem inter modum ducendi nomine ad scientiam et ad fidem sive ad veram religionem, tum ex parte principiorum, quae utrobique supponuntur, tum ex parte processus deductionis per explicationem principiorum.²⁴¹

Per il domenicano, sussiste una similitudine tra le scienze e la fede, dal momento che entrambe apportano al soggetto che apprende e che crede la possibilità di poter accrescere la sua conoscenza. Tale accrescimento avviene sia per quanto riguarda i principi che reggono conoscenza e fede, sia per il processo che permette allo stesso soggetto di poterne disporre. Un aspetto interessante è la particolare connotazione di quest’ultimo processo, ovvero il suo essere deduttivo. Con tale termine, infatti, si designa quel tipo di generalizzazione della conoscenza

²⁴⁰ L’importanza, in Las Casas, della teoria della conoscenza come mezzo per credere è stata brillantemente messa in luce da F. J. González Pérez nel suo articolo *De unico vocationis modo y el experimento de la Vera Paz. Una estrategia cognitiva revolucionaria en la conquista de América*, in *Atti del XVIII convegno dell’associazione ispanisti italiani*, Bulzoni Editore, Roma, 1999, pp. 93-104. L’autore, in tale articolo, sottolinea come la strategia di de Las Casas di far passare la credenza religiosa come un atto mentale derivato dalla conoscenza del mondo fosse, a quel tempo, la migliore per far recedere l’opinione pubblica dal considerare la guerra come unico metodo di conversione. Credere, oltre a un atto di fede, è un atto mentale e, quindi, raggiungibile da qualsiasi essere umano.

²⁴¹ P. Castañeda Delgado, A. García del Moral, O.P. (ed.), *Fray Bartolomé de Las Casas*, cit., p. 76.

che, partendo da diverse apprensioni, arriva alla formulazione di un principio generale che le regola. Il concetto di deduzione viene legato a quello dell'esplicazione dei principi della scienza e della fede, arrivando a determinare in che modo si possa avere conoscenza delle due discipline e dei relativi principi e contenuti. Dati questi termini, bisogna andare alla ricerca del processo che permette al soggetto di avere tale tipo di conoscenza deduttiva. Ancora una volta, ci si trova di fronte alla necessità di spiegare in che modo il soggetto possa essere messo in connessione con il mondo che lo circonda. Il domenicano non sviluppa la sua teoria in modo sistematico. A differenza di Tommaso, di Hervaeus e di Barrientos, che circoscrivevano e sviluppavano le rispettive teorie della conoscenza in ambito reale, proprio del rapporto immanente soggetto – oggetto, Las Casas definisce, già al cominciamento del §1 del V capitolo, l'origine di ogni potenzialità conoscitiva, che è Dio:

modus divinae Sapientiae proprius unus et solus est, ut omnes res creatas provideat et moveat ad actus et fines suos naturales blande dulciter atque suaviter. Sed inter res creatas, rationales creaturae sunt superiores et excellentiores cunctis aliis quae ad Dei imaginem non sunt factae, quibusque singulari modo divina Sapientia propter se ipsas, caeteris autem propter illas, providet [...]. Ergo Sapientia divina creaturas rationales, id est, nomine, movet ad actus sive operationes sua.²⁴²

Dio, per mezzo della sua Sapienza, è l'unico ente che dà alle sue creature la possibilità di volgersi verso scopi definiti in accordo alla loro natura, dal momento che Egli è l'unico a poter imprimere in essi la volontà di agire per il raggiungimento di un fine ben preciso. Tale possibilità è donata alle creature grazie alla sua bontà (*blande, dulciter, suaviter*). In virtù di tale bontà, saper discernere su come agire correttamente per il raggiungimento di un fine non è una prerogativa di tutti gli esseri creati, ma solo di quelli creati a Sua immagine e somiglianza, ovvero uomini e donne, che possiedono la Sua stessa bontà nei confronti di ciascuna creatura. Il genere umano, rispetto al resto del creato, ha razionalità e, di conseguenza, applica la capacità di discernimento alle proprie azioni, riuscendo ad agire rettamente. Tale potenzialità si esplica anche nel

²⁴² Fray Bartolomé de Las Casas, *Obras completas*, cit., II, p. 16.

processo di conoscenza del mondo. Un animale conoscerà, infatti, in modo istintivo e per la sua sopravvivenza, senza saper rivolgere in modo cogente il proprio intelletto e la propria volontà per il raggiungimento di un fine, cosa che, al contrario, è possibile all'uomo.

Il ruolo di Dio, in questo senso, consiste nel donare le potenzialità conoscitive all'essere umano. Dal momento che l'uomo ha notizia del mondo attraverso intelletto e volontà, e dato che questi gli sono stati donati da Dio, la conoscenza degli oggetti del mondo può dirsi infallibile se si applicano correttamente gli schemi e le categorie dell'apprensione, dell'intelletto e della volontà. Per questo, Las Casas sostiene che è naturale per un essere umano concludere che quella cristiana sia l'unica religione possibile. È la stessa conoscenza del mondo a rendergli possibile tale considerazione. Tratteggiando in tal modo la relazione tra Dio e l'umanità, si sarebbe spinti a concludere che esiste un vincolo tra la Sapienza divina e l'intelletto e la volontà umani, esplicito nel fatto che Dio muove le Sue creature verso le azioni rette e, più in generale, verso il bene. Così, attraverso la volontà l'uomo si convince a compiere una determinata azione, e l'intelletto la crea, mettendola in pratica. Anche in tale processo, è Dio colui che permette a tal processo di essere messo in pratica²⁴³. Come conseguenza della relazione uomo – Dio sembrerebbe porsi in secondo piano il problema del libero arbitrio e della libertà umana, poiché l'uomo è fattivamente guidato dal suo Creatore nell'azione, sia intellettuale che volitiva. In effetti, tale lettura è concretamente ammissibile stando alle parole di Las Casas, ma rischia di rimanere su un piano superficiale. Bisogna comprendere, infatti, cosa si intende da parte di Dio *movere res creatas ad fines suos naturales*. La spiegazione di tale espressione viene fornita nelle righe seguenti l'introduzione del §1 appena analizzata. La Sapienza divina, in quanto 'datrice' del corretto modo di conoscere e di volere, consente agli uomini di muoversi verso un fine

et sic motus, quibus a Deo moventur, fiunt creaturis connaturales, convenientes, suaves et faciles, quasi habentes in se ipsis aliquod inclinationis principium, ratione cuius earum

²⁴³ Ivi, p. 18: «in toto orbe atque in omni opere, scilicet, intellectus persuasivus et voluntatis allectivus vel excitativus».

inclinatio naturalis est et suavis, quaemadmodum lapidi contulit gravitatem, qua naturaliter et suaviter tendit deorsum.²⁴⁴

Gli esseri umani, in virtù di tale dono divino, si rendono certamente capaci di conoscere e di agire rettamente, senza però subire l'influsso diretto da parte di Dio che, così, non li guida direttamente, ma fornisce loro la possibilità di tendere alla rettitudine. Las Casas sottolinea, infatti, che l'uomo riceve da Dio tale condizione, esercitata come inclinazione naturale. Di conseguenza, gli uomini saranno completamente liberi nel loro conoscere e agire; tuttavia, seguendo le direttive che provengono dai testi sacri, essi condurranno la loro esistenza seguendo il principio di inclinazione verso il bene. Tale principio è del tutto naturale, in quanto fa agire gli uomini come quei corpi che si muovono secondo la forza di gravità, i quali naturalmente tendono verso il basso. L'uomo, allora, non è comandato da un essere superiore che obbliga a determinati comportamenti, ma è guidato *naturaliter* da un principio che gli permette di non fallire la sua ricerca. Dio, infatti, non impone nulla, ma dona all'uomo le facoltà di cui ha bisogno e le modella a Sua immagine e somiglianza, affinché le creature possano trovare una via maestra che le conduca, con un minimo margine di errore, ad agire in modo retto e, in prima istanza, a trovare nel mondo la veridicità della dottrina della religione cristiana.

A seguito della scoperta dell'America, molti erano stati gli interrogativi a proposito dell'uguaglianza tra gli uomini del vecchio mondo e quelli del nuovo. Si cercava di comprendere se poteva darsi effettivamente una comunanza di genere e di specie tra gli europei e i nuovi popoli, oppure se dovesse esserne giustificata una qualche disuguaglianza, con una conseguente sottomissione dei secondi da parte dei primi. Sostenere che esiste un modo univoco, donato da Dio, con cui tutti gli uomini accedono al mondo, lo conoscono e agiscono in esso, è fondamentale per il cominciamento di una profonda riflessione sullo statuto dell'essere umano nel mondo, con un conseguente ripensamento del funzionamento dei rapporti umani. Proprio in questo Salamanca, la sua università e il convento di San Esteban giocano un ruolo fondamentale, prontamente colto

²⁴⁴ Ibidem.

da Las Casas e impresso nelle sue pagine. Forte, in questo senso, l'influsso della tradizione tomista sul tema, che prende spunto proprio da Tommaso d'Aquino. Le righe che sono state appena analizzate testimoniano il notevole attaccamento del domenicano nei confronti dell'Aquinate, dal momento che la sua principale fonte di ispirazione è la *Summa Theologiae*. Nel II articolo della *quaestio* CX della I-II, Tommaso spiega che

non est conveniens quod Deus minus provideat his quos diligit ad supernaturale bonum habendum, quam creaturis quas diligit ad bonum naturale habendum. Creaturis autem naturalibus sic providet ut non solum moveat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur eis formas et virtutes quasdam, quae sunt principia actuum, ut secundum seipsas inclinentur ad huiusmodi motus.²⁴⁵

In questo passo, l'Aquinate analizza la relazione tra sovranaturale e naturale e si mostra piuttosto critico nei confronti di coloro che guardano al trascendente e cercano di raggiungerlo con lo scopo di comprendere in che modo agire *secundum bonum*. Dio, infatti, conferisce agli uomini la possibilità di tendere al bene e, di conseguenza, di disporsi verso un retto comportamento già nel mondo in cui essi vivono. Gli esseri umani possiedono tale disposizione per natura e, attraverso la contemplazione del mondo che li circonda, hanno la possibilità di accrescere le virtù personali. Ciò che circonda l'uomo diviene, tenendo conto dell'argomentazione di Tommaso, l'elemento portante dello sviluppo delle virtù umane. Las Casas, per mezzo della *Summa* di Tommaso, riesce a trovare una fonte autorevole per confermare la tesi in base alla quale l'accesso al mondo è già donato da Dio al momento della creazione. Tale accesso si esplica sia sul piano gnoseologico, che su quello morale, dal momento che una conoscenza permette all'uomo di conoscere ciò che lo circonda e di agire in modo tale da perseguire il bene, regolando se stesso in base al risultato della sua conoscenza. Per questo, tutti gli esseri umani possiedono *naturaliter* le medesime capacità conoscitive, proprio in virtù di tale donazione divina. Las Casas, commentando tale passo della *Summa*, ribadisce che Dio si limita a 'consegnare' tale *modus cognoscendi*,

²⁴⁵ Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 2.

ma lascia totale libertà per la scelta dell'oggetto verso cui esercitare la conoscenza: Dio fornisce il contenitore e l'uomo decide, di volta in volta, quale contenuto porvi²⁴⁶.

Una volta definita con chiarezza la fonte della conoscenza e il ruolo che il mondo possiede nell'atto conoscitivo, Las Casas può determinare come avvenga effettivamente una conoscenza, che ha come principio il movimento, come affermato nel §2 del *De unico vocationis modo*. Il domenicano, spiegando il perché, durante la sua vita, l'uomo agisca interamente in base al suo libero arbitrio, spiega che

modus conveniens et naturalis creaturae rationalis, secundum conditionem naturae humanae, propter arbitrii libertatem, est ut ad bonum proprium moveatur, dirigatur sive ducatur dulciter, leniter atque suaviter, ita ut motus ille sit illi lenis, dulcis et suavis et connaturalis, quatenus sua sponte in bonum illud tendat et vadat, non minus quam caeterae res creatae.²⁴⁷

Il modo attraverso il quale gli esseri umani hanno accesso agli oggetti che li circondano è il movimento naturale che li conduce verso il mondo. Tale movimento ha per fine anche la comprensione di come tali oggetti possano essere utili per il raggiungimento del bene, ovvero del retto comportamento. La conoscenza non ha solamente una valenza teorica funzionale, cioè di mera 'teoria della conoscenza', ma anche antropologica e sociale, dal momento che questa tensione all'oggetto non si risolve solamente nella conoscenza del mondo ma, altresì, punta alla comprensione delle modalità attraverso le quali gli esseri umani possano interagire tra loro. Las Casas sottolinea la naturalezza di questo movimento utilizzando diversi termini – come *naturalis*, *connaturalis*, *sua sponte* – che testimoniano *effective* come il processo di conoscenza e di interazione reciproca degli uomini sia del tutto naturale e abbia come principio iniziale Dio. L'uomo è a tutti gli effetti una creatura del mondo e come tale si comporta e, per

²⁴⁶ Cfr. *Fray Bartolomé de Las Casas, Obras completas*, cit., II, p. 20: «solet insuper Deus interdum sine hoc quod aliquam formam imprimat volutati humanae movere eam, sicut sane appositione alicuius habitus quandoque facit, ut homo inclinetur in illud aut velit hoc quod prius non volebat, quod tamen semper fit absque violentia, quin motus ille semper suavis est et quodam modo naturalis».

²⁴⁷ Ivi, p. 26.

questo, Las Casas non indugia nell'affermare che le potenzialità conoscitive dell'uomo siano equiparabili a quelle del resto degli esseri creati. Ciò a confermare che il processo di conoscenza è uguale per tutti gli esseri senzienti. In particolare, nell'uomo tale processo assume anche un valore etico-morale per la capacità che egli ha di tendere a qualcosa – in questo caso al bene – in modo razionale e non soltanto per istinto di autoconservazione.

Nelle parole di Las Casas bisogna notare un altro aspetto piuttosto interessante, assai significativo se legato agli avvenimenti storici presentati in precedenza relativamente alla storia dell'università di Salamanca e ai suoi rapporti con Roma nel XV secolo²⁴⁸. La descrizione del cominciamento della conoscenza umana e, conseguentemente, del suo rapporto con il mondo è accompagnata da termini come *dulciter*, *leniter*, *suaviter*, che conferiscono al processo di apprensione una connotazione quasi poetica, se non addirittura fiabesca. Tale scelta terminologica da parte dell'autore potrebbe far capo alle mutate condizioni della società di fine '400 – inizio '500, la quale ricercava sicurezze da parte dei governanti e dei dotti. La diffusione della cultura, come è stato già visto in precedenza²⁴⁹, doveva essere codificata in modo tale da consentire alle persone di riacquistare fiducia verso la cultura e, più in generale, verso il mondo. L'uscita dalla crisi del senso dell'essere umano era veicolata nel far comprendere la relazione tra uomo e mondo come qualcosa di assolutamente naturale, e non peccaminosa come invece si tendeva a credere fino a qualche decennio prima, soprattutto sotto l'eco lontana delle idee di Innocenzo III. Il concetto di *fuga mundi* è stato definitivamente depresso, e scrivere un'opera in cui si definisce 'dolce e soave' la conoscenza aiuta il lettore a interiorizzare il senso positivo della conoscenza, dell'intersoggettività e delle azioni umane nel mondo. I primi due paragrafi del *De unico vocationis modo* tracciano le basi del processo conoscitivo riconosciuto da Las Casas ed evidenzia soprattutto l'esistenza di due principi, Dio e il *motus-tendentia*, che rendono possibile l'inizio di qualsiasi conoscenza che, bisogna ricordarlo, avviene allo stesso modo per tutte le creature. Rimane da comprendere in che modo si espliciti fattivamente la conoscenza e di questo Las Casas si occupa nel corso dei cinque paragrafi successivi a quelli

²⁴⁸ Cfr. infra XXX

²⁴⁹ Cfr. infra XXX

analizzati che compongono il quinto libro della sua opera. Nel §3 si legge, infatti, che

intellecta in nobis duobus modis fiunt. Primo modo naturaliter, secundo modo voluntarie. Naturaliter quidem dicitur intellectus noster intelligit quae sine ratiocinatione precedente intelligit [...] ut non contingit idem simul esse et non esse; omne totum maius sua parte, vel ab aequalibus aequalia. Voluntarie autem intellecta sunt illa, quae non statim sunt manifesta intellectui esse vera, sed oportet precedere aliquam ratiocinationem ad credendum ea esse vera. Itaque intellectus non concedit ea vera esse, nisi velit, et nisi per voluntatem et ex proposito ratiocinante fuerit circa ea sufficienter.²⁵⁰

L'intelletto può conoscere in due modi, secondo natura o secondo volontà. Al primo modo appartengono tutte quelle conoscenze che vengono acquisite senza la necessità di operare su di esse un particolare ragionamento, in quanto la verità che recano in esse è autoevidente, come ad esempio nel caso del principio di non contraddizione o in quello della conoscenza delle verità matematiche. Accanto a questo tipo di conoscenze si ritrovano quelle che Las Casas definisce 'volontarie', ovvero derivanti da un ragionamento messo in moto dall'intelletto di chi conosce. Per mezzo di tale ragionamento, l'uomo arriva alla conoscenza del mondo che lo circonda, e ritiene vere sia la conoscenza di tali oggetti, sia l'esistenza degli oggetti stessi. L'intelletto perviene alla conoscenza solo quando ha decretato sufficiente il ragionamento prodotto per giungere a ritenere un oggetto realmente esistente nel mondo e non frutto di una qualsiasi forma di immaginazione fallace. Per questo, Las Casas afferma che, per l'intelletto deliberante, ogni conoscenza volontaria deriva *ex proposito ratiocinante*. La ragione di tale proposito risiede nella difficoltà posseduta dall'intelletto per spiegare l'oggetto della conoscenza. Nelle verità matematiche, infatti, l'intelletto ha immediatamente nozione di ciò che sta conoscendo e conclude naturalmente che, ad esempio, $2+2=4$ o che un triangolo abbia tre angoli e tre lati, proprio perché tali verità sono auto evidenti. Invece, quando l'intelletto conosce il mondo, fonda la sua ricerca sul dubitare che gli oggetti della conoscenza siano veri e si chiede che grado di verità abbiano la sua conoscenza e il relativo oggetto. Per giungere alla comprensione di tale grado

²⁵⁰ Fray Bartolomé de Las Casas, *Obras completas*, cit., II, p. 36.

di verità, l'intelletto inizia a formare diverse proposizioni mentali con le quali confrontare la conoscenza acquisita e gli oggetti esistenti nel mondo. Quando tale confronto conclude in una pura aderenza tra l'apprensione intellettuale dell'oggetto e l'oggetto stesso, si avrà una conoscenza vera e l'intelletto terminerà la sua investigazione con la formazione della *formam intelligibilem* dell'oggetto, ovvero il concetto.²⁵¹ Il movimento che determina l'attivazione del processo conoscitivo si acquieta e la conoscenza può dirsi conclusa. Così, «ratiocinari comparatur ad intelligere, sicut movere ad quiescere et quaerere ad habere. Quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti»²⁵².

La conoscenza, strutturata secondo il principio del confronto tra l'intelletto conoscente e la cosa conosciuta è resa stabile e sicura dal fatto che l'intelletto arresta il suo *motus* solo quando è certo che ciò che ha conosciuto sia effettivamente corrispondente all'oggetto esistente nel mondo. Per Las Casas, tale struttura conoscitiva è scientifica, in quanto fondata su principi chiari e dimostrabili e i risultati dell'operazione conoscitiva sono quantificabili; la conoscenza è, con un solo termine, scienza:

in acquisitione scientiae presuponuntur in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet, primae conceptiones intellectus quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, in quibus principiis universalibus omnia consequentia includuntur, sicut in quibusdam rationibus seminalibus, ex quibus universalibus mens adducitur, ut actu cognoscat particularia, quae prius in universali et quasi in potentia cognoscebantur, et tunc dicitur aliquis scientiam acquirere. Propter quod dicitur I Posteriorum quod omnis doctrina et omnis disciplina ex preesistente fit cognitione.²⁵³

In questo passo, contenuto nel sesto paragrafo del *De unico vocationis modo*, il domenicano riassume con chiarezza la sua teoria della conoscenza, unendo conoscenza *cum scientia*, del particolare e dell'universale in un'unica e organica struttura, che mostra le modalità della conoscenza, una volta acquisita la certezza

²⁵¹ Cfr. ibidem: «intellectus, antequam formetur per formam intelligibilem, inquit et dubitat; per rationem tamen, qua formatus cum fuerit, inquisitio cessat et intellectus dat iudicium et in re intellecta figitur; et tunc dicitur intellectus firmiter inherere. Propter hunc discursum rationis homines rationales dicuntur».

²⁵² Ivi, p. 38.

²⁵³ Ivi, p. 60.

che l'apprensione sia avvenuta in conformità con l'oggetto esistente nel mondo. Las Casas, per dimostrare la validità di tale struttura, richiama esplicitamente un passo degli *Analitici Posteriori* di Aristotele, in cui lo Stagirita sostiene che «ogni dottrina e ogni apprendimento si sviluppano da una conoscenza preesistente»²⁵⁴. Attraverso Aristotele, il domenicano definisce in modo chiaro il punto di partenza di ogni conoscenza scientifica intellettuale. Quest'ultima si può avere solo nel momento in cui esiste una conoscenza fondata sugli oggetti del mondo sensibile, che rendono possibile qualsiasi speculazione successiva. È questo il senso del termine 'precedente', che traduce l'*ex preesistenti fit cognitione* dell'edizione latina dell'*Organon* utilizzata da Las Casas²⁵⁵. Infatti, in tale *cognitio* sono presenti le 'ragioni seminali' che permettono lo sviluppo di ogni conoscenza scientifica successiva. Tale presenza è garantita dal fatto che i concetti dell'intelletto sono formati *per species a sensibilibus abstractas*. Questa affermazione è molto importante nell'economia del discorso sulla teoria della conoscenza di Las Casas, perché traccia, con una sola espressione, la via dell'apprensione dal sensibile. Se nei paragrafi precedenti del *De unico vocationis modo* il domenicano era stato abbastanza esplicativo a proposito dell'aderenza dell'intelletto all'oggetto, non aveva ancora definito con chiarezza in che modo l'intelletto elaborasse i concetti a seguito dell'apprensione. Adesso, Las Casas fornisce un'argomentazione decisiva in tal senso e rintraccia nell'*abstractio* dagli oggetti sensibili la via attraverso la quale l'intelletto forma i concetti, in special modo a partire dalla ricognizione delle specie comuni condivise dai diversi oggetti conosciuti. In effetti, secondo Las Casas, gli oggetti sensibili contengono in sé già tutti i principi universali che verranno astratti dall'intelletto ed è per tale motivazione che il domenicano crea una struttura consequenziale di conoscenza che ha alla sua base gli oggetti sensibili e al suo apice l'astrazione. I concetti universali, infatti, sono generati (*adducitur*) dall'intelletto, in quanto esso stesso conosce gli oggetti (*particularia*), che contengono in essi quelli che diverranno, in seguito i concetti universali. Difatti, Las Casas sostiene che, attraverso questo

²⁵⁴ Aristotele, *Analitici Secondi*, l. 1, c. 1.

²⁵⁵ Il traduttore dell'opera segnala che la traduzione utilizzata da Las Casas differisce da quella canonica di Ambroise Firmin-Didot, pubblicata a Parigi tra il 1868 e il 1874. Dallo spoglio del catalogo delle biblioteche dell'università di Salamanca non è stato possibile rintracciare un'edizione precedente al 1522.

duplice passaggio dall'oggetto all'apprensione e dall'apprensione alla concettualizzazione, è possibile acquisire qualsiasi scienza.

La teoria della conoscenza elaborata da Las Casas nel *De unico vocationis modo* interessa, in definitiva, due direttrici, teologica e gnoseologica. Secondo la direttrice teologica, ogni uomo è portato a conoscere secondo questa struttura perché è il suo essere creato a immagine e somiglianza di Dio che gli permette di avere una conoscenza di tal maniera. Esso, quindi, non è una delle tante possibili strutture dell'apprensione, ma è l'unico, poiché è Dio stesso che la infonde agli uomini. Secondo la direttrice gnoseologica, tale teoria soddisfa i tre requisiti posti in essere da qualsiasi indagine sulla conoscenza: apprensione dei singolari, degli universali, formazione dei concetti. Il primo requisito è soddisfatto dal concetto di 'aderenza' tra l'intelletto e l'oggetto, con il quale si riesce ad avere una conoscenza degli oggetti singolari. Il secondo requisito è soddisfatto dal concetto di '*abstractio*', il quale permette all'intelletto di riconoscere gli aspetti comuni (genere e specie) ai diversi oggetti conosciuti, con la conseguente formazione del concetto universale. Il terzo requisito è soddisfatto dall'unione della conoscenza dei singolari e di quella degli universali. L'intelletto, riconoscendo come vera l'apprensione degli oggetti del mondo in virtù dell'aderenza e formando i rispettivi concetti universali grazie all'astrazione, ha una conoscenza stabile e sicura del conosciuto, che rispetta le regole della conoscenza scientifica.

Tale teoria è solo la base per definire il rapporto uomo-mondo, ripensato come essere che vive in concordia con gli altri e ricerca l'azione virtuosa. Tale aspirazione anche in Las Casas è possibile solo a seguito della conoscenza del mondo ed è il mondo stesso che permette all'uomo di poter esprimere al massimo l'agire virtuoso. Conoscere il mondo non è più un puro fatto di gnoseologia, ma investe trasversalmente anche l'etica e la morale, creando spunti decisivi per comprendere in che modo gli uomini agiscono in modo virtuoso. Bisogna stabilire qual è il senso di 'agire virtuoso' sostenuto da Las Casas nella sua opera. Alcune spie di tale senso sono state poste dallo stesso domenicano quando ha incluso gli ambiti dell'etica e della morale all'interno della sua teoria della conoscenza. Il punto di partenza, per comprendere perché tale teoria è base per le successive

speculazioni, è il concetto di ‘principio universale’ che, non a caso, è il punto di arrivo della teoria della conoscenza del *De unico vocationis modo*.

I principi universali, conosciuti dall’intelletto a seguito dell’atto conoscitivo degli oggetti singolari, aprono all’investigazione del massimo principio universale, ovvero Dio. L’uomo, per quanto sa già di non essere in grado di poter conoscere Dio *in hac vita*, sente dentro di sé l’inclinazione a spingersi verso i limiti del suo intelletto e cerca di comprendere quali possano essere le forme del mondo sensibile che possano avvicinarlo in qualche misura alla contemplazione di Dio. Tali forme dipendono da come è possibile provare la Sua esistenza a partire dagli oggetti del mondo. Ogni oggetto, una volta conosciuto, serve all’uomo per il raggiungimento di determinati scopi, altrimenti la conoscenza sarebbe fine a se stessa e vi sarebbe uno iato incolmabile tra il piano dell’essere e quello dell’agire, che non permetterebbe di spiegare i motivi che spingono ogni essere umano a compiere una determinata azione. Dal momento che la sola fede non basta a soddisfare l’esigenza di ricerca dell’essere umano, si rende necessaria l’elaborazione di altre vie dimostrative, che concedano all’uomo la ricerca di Dio. Secondo Las Casas, l’unica forma in grado di muovere l’uomo verso Dio è quella che spinge verso il bene, ovvero a inclinarsi naturalmente alla ricerca del bene. In questo senso, la conoscenza degli oggetti è necessaria per comprendere in che modo l’uomo debba ‘sintonizzarsi’ e agire secondo virtù, dal momento che, oltre la fede, egli non possiede nessun altro strumento per mezzo del quale giungere a una conoscenza. Agire secondo virtù a seguito di una conoscenza rimane l’unica via possibile per avvicinarsi a Dio e per ridare nuovo senso all’essere umano.

Tale esclusività è ampiamente supportata dalle fonti, che Las Casas tiene debitamente in considerazione per dar forza alla sua teoria²⁵⁶. Aristotele, nel *De coelo et mundo*, sostiene apertamente che non può esserci alcuna relazione di similitudine tra il mortale e l’immortale e, di conseguenza, ciò che è immortale può esser compreso solo da un individuo immortale. Lo stesso Aristotele, nel secondo libro dell’*Etica Nicomachea*, scrive che le virtù e le scienze derivano dalla conoscenza della natura. D’altra parte, Tommaso d’Aquino, nell’articolo I

²⁵⁶ Cfr. *Fray Bartolomé de Las Casas, Obras completas*, cit., II, pp. 62-64.

della questione 63 della II-II della *Summa Theologiae*, sostiene la necessità dell'intervento della ragione per agire in modo virtuoso e per avvicinarsi a Dio. In base a tali fonti, Las Casas può concludere che le facoltà dell'intelletto consentono all'uomo di comprendere, dopo aver conosciuto il mondo che lo circonda, in che modo agire sia dal punto di vista intellettuale che morale. In questo caso, agire intellettualmente significa conoscere tutte quelle strutture cognitive che rendono possibile una conoscenza; agire moralmente esprime, invece, l'insieme degli elementi desunti dal mondo sensibile che l'essere umano utilizza nel corso della sua vita per dirigere il suo comportamento verso il bene. Tale percorso, si rivela infallibile, poiché si tratta di applicare delle strutture che sono state fornite da Dio al momento della creazione e, di conseguenza, sono uguali per ogni essere umano. Inoltre, dal momento che la fede conferma la direzione dell'agire razionale, sia intellettuale che morale, la struttura gnoseologica dimostrata da Las Casas è inoppugnabile.

Il domenicano, infatti, costruisce una teoria perfettamente circolare, il cui punto di partenza e di arrivo è Dio. Tra questi due punti, la struttura connaturata all'uomo che ne regola sia la conoscenza che l'agire morale. D'altronde, è la stessa volontà umana di conoscere che permette l'avvicinamento a Dio, ossia a colui che lo ha generato. Las Casas è molto chiaro su tale questione e, al cominciamento del quarto paragrafo del *De unico vocationis modo*, scrive che

appetitus voluntaris [=boni], cuius omnium actuum amor est principium et radix, sequitur cognitionis. Quia bonum apprehensum sive bonum cognitum est voluntatis obiectum, nam sic se habet in rebus intellectualibus voluntas, sicut naturalis inclinatio in rebus naturalibus, quae naturalis appetitus dicitur [...]. Intellectus persuasus sumit sibi formam intelligibilem, unde consequitur in nobis intelligentibus inclinatio voluntatis ad credendum et acceptandum ea quae sunt fidei et religionis [=principia] [...]. Cum Deo, ad quem per fidem et religionem tanquam in finem tendimus.²⁵⁷

Muovere la volontà personale nei confronti del bene – ovvero verso l'azione moralmente giusta – segue sempre a una conoscenza. La ragione di tale consequenzialità deriva dal fatto che il bene, una volta conosciuto, diviene

²⁵⁷ Fray Bartolomé de Las Casas, *Obras completas*, cit., II, pp. 44-46.

oggetto della volontà di agire, e l'essere umano sarà naturalmente portato a muoversi verso il bene, grazie proprio alla volontà che attiva tale movimento. Grazie alla volontà, l'intelletto recepisce le forme intelligibili degli oggetti che costituiscono il mondo e può iniziare la riflessione sui relativi attributi universali. Terminato il processo di conoscenza dei particolari e il ragionamento sugli universali, l'intelletto prende coscienza del fatto che i principi della fede e della religione sono ricavabili dall'analisi degli oggetti sensibili, poiché si richiamano al processo della creazione e giustificano le teorie dei testi sacri e di quelli teologici. In questo modo, la fede e la religione trovano una loro ragion d'essere al di fuori della mera credenza e l'essere umano tenderà, anche con la ragione a Dio, rendendo effettivamente funzionale e funzionante il processo circolare elaborato da Las Casas. La conoscenza di tipo volontario – che, bisogna ricordare, differisce da quella naturale per il fatto che gli oggetti conosciuti sono acquisiti a seguito di un processo ben definito – permette di accedere a tre tipi di verità:

- gnoseologica. A tale tipo di verità si giunge per mezzo del processo cognitivo che consente all'uomo di conoscere e riconoscere gli oggetti esistenti nel mondo e a rintracciarne sia gli aspetti particolari che universali. È il punto di partenza di qualsiasi indagine sull'uomo, dal momento che il mondo è il primo momento di confronto con il quale egli può esprimere se stesso e le sue facoltà. In altre parole, senza il mondo non esisterebbe nemmeno l'uomo come essere senziente. La verità che deriva da tale conoscenza è inoppugnabile, in quanto Dio ha creato tutti gli uomini con le medesime facoltà conoscitive e il loro buon uso conclude sempre in una corretta conoscenza del mondo;
- teologica. La conoscenza del mondo – ovvero degli attributi particolari e universali degli oggetti – dà all'uomo la possibilità di riflettere su ogni aspetto della sua vita, anche quello che lo lega direttamente al massimo trascendente, che è Dio. Di qui, la volontà umana intraprende una ricerca della verità divina, tentando di accedere al mistero. Rendendosi conto dell'impossibilità di tale impresa, cerca di comprendere Dio a partire dagli oggetti che lo circondano. A seguito dello svolgimento di tale compito, e aiutato dai testi sacri, l'uomo diviene consapevole dell'esistenza di Dio,

attraverso la contemplazione del mondo sensibile, proprio perché è esplicazione della volontà creatrice di Dio. Ancora una volta, nonostante l'ambito trascendente di riferimento, la verità alla quale l'uomo accede è determinata dalla conoscenza del mondo sensibile, senza il quale egli potrebbe costruire alcun pensiero o proposizione relativa a Dio;

- religiosa. La verità religiosa è la verità meno legata al mondo e alla sua conoscenza perché appartiene all'ambito della fede, che trova i suoi principi principalmente nelle credenze e nei testi sacri. Tuttavia, per poter giustificare la fede, l'essere umano ha bisogno di giustificare la sua credenza a partire da elementi desunti dagli oggetti sensibili, poiché è sempre a partire da essi che può avere inizio il processo razionale della credenza.

Credere all'esistenza di Dio, del mondo, della religione sono tre atti che richiedono necessariamente la messa in moto del processo conoscitivo specie-specifico dell'uomo e la struttura elaborata da Las Casas nel *De unico vocationis modo* non fa altro che confermare tale linea ermeneutica, da tutti e tre i punti di vista considerati, gnoseologico, teologico e religioso. Per questo, Las Casas conclude che

cum igitur ea quae sunt fidei et Christianae religionis sint de his non quae naturaliter intelliguntur, sed quae voluntariae creduntur, ut praedictum est, cum non statim intellectui manifesta esse vera existant, utpote transcendentia omnem naturam facultatem, oporteatque precedere ratiocinationem ad credendum esse vera.²⁵⁸

Credere all'esistenza di Dio non equivale a credere alle verità matematiche, dal momento che le prime si acquisiscono *naturaliter* e in modo auto evidente, mentre l'esistenza di Dio va dimostrata attraverso un atto di conoscenza, il quale appartiene per definizione all'ambito della volontà, poiché, come è già stato mostrato, l'intelletto si attiva volontariamente per compiere un atto conoscitivo. Allo stesso modo, l'atto di fede che si rivolge al trascendente deve necessariamente procedere dall'atto razionale, in quanto per credere in qualcosa,

²⁵⁸ Ivi, p. 41.

bisogna prima stabilirne i criteri di verità affinché possa darsi la credenza. Una delle prime conseguenze, è che ogni essere umano è portato a credere a una sola vera religione e, per converso, esiste una sola religione che soddisfa il criterio di verità desunto a partire dagli oggetti del mondo, ovvero quella cristiana. La complessa e raffinata teoria di Las Casas recepisce, in tal modo, la necessità di unire la via gnoseologica e la via etico-morale; entrambe segnano la nuova indagine sull'uomo intrapresa sia in teologia che in filosofia. Le problematiche teologiche introducono negli studi un nuovo modo di credere, mentre le questioni filosofiche cercano di spiegare come vivere e come credere.

L'uomo nuovo teorizzato da Las Casas non è un ente che si limita a subire passivamente il mondo; al contrario, lo conosce attivamente, ma fa anche di più, in quanto riesce a scardinare i limiti imposti dalla parziale conoscenza degli oggetti sensibili, per assurgerli a enti attraverso i quali compiere investigazioni – seppur parziali – anche su enti trascendenti dei quali si occupa la scienza teologica. Il contesto ben lontano da quello auspicato da Lotario e totalmente allineato alle idee portate avanti da Tommaso ed Hervaeus e sviluppate successivamente da Barrientos.

Al termine della trattazione sul *De unico vocationis modo* Las Casas pone una domanda: per quale motivo inserire la teologia e la religione all'interno di una trattazione che è sostanzialmente teoria della conoscenza? Si pensi, ad esempio, alle *Summulae* e alle serie di *Logica magna*²⁵⁹ che vengono edite nella prima metà del XVI secolo dai docenti di filosofia e di teologia dello *studium salmantino*, nelle quali il problema della conoscenza e dell'intenzionalità era

²⁵⁹ Sul significato di *Logica magna* bisogna soffermarsi un attimo, per ovviare all'immediato collegamento tra tali opere e quella di Sánchez Sedeño. Sembra intuitivo concludere che l'opera del domenicano sia direttamente collegata alle opere omonime edite a inizio XVI secolo, il cui obiettivo era esplicitamente quello di presentare teorie logiche della conoscenza e dell'argomentazione retorica e dialettica. Tale collegamento invaliderebbe per intero la tesi portata avanti in tale lavoro, dal momento che lo sforzo profuso qui sta tentando di dimostrare il contrario, ovvero che Sánchez Sedeño raccoglie l'eredità più umanista della Salamanca del XV e del XVI secolo. In questa parte del lavoro, basti tenere a mente che il titolo utilizzato da Sánchez Sedeño richiama effettivamente la tradizione logica salmantina, ma gli sviluppi delle questioni insistono tutte su un piano allineato a quello sul quale stanno Barrientos e Las Casas. Tale allineamento sarà definitivamente chiarito nel prossimo capitolo. Sul ruolo della logica a Salamanca nella prima metà del XVI secolo cfr. V. Muñoz Delgado, *La lógica en Salamanca durante la primera mitad del siglo XVI*, in «Salmanticensis», 14, 1967, pp. 171-207.

dimensionato al solo uso logico-linguistico, specialmente nella corrente che aderiva al nominalismo.

In tale direzione, uno degli esempi più interessanti è quello dell'agostiniano Alonso de Cordoba, che a titolo esemplificativo può esser preso qui in considerazione per mostrare come, nell'ambito della logica salmantina di inizio XVI secolo, veniva inteso il problema dell'intenzionalità. Nei *Principia dialectices*, editi a Salamanca nel 1519, egli sostiene che, quando si discute di *primae* e *secundae intentiones*, bisogna immediatamente pensare a funzioni linguistiche che stabiliscono qualcosa sugli oggetti del mondo. Nel caso delle *primae intentiones*, la definizione è quella di segni che designano gli oggetti conosciuti (*signa rerum*); nel caso delle *secundae intentiones*, la definizione è quella di segni che studiano i segni (*signa signorum*), ovvero l'inseme di principi grammaticali e sintattici che regolano l'uso dei segni: «*est qui significat rem ea ratione qua est signum vel significat aliquid ea ratione qua significatur per signum sub aliqua proprietate grammatica, logica vel rhetorica*»²⁶⁰. Insieme all'agostiniano, maestri di logica come Pedro Margallo, Cristobal de Medina, Domingo de San Juan, San Martinez Siliceo, Juan De Oria, Pedro de Espinosa, Pedro Ciruelo, propendono per una trattazione esclusivamente logica del problema dell'intenzionalità. Il problema dell'intenzionalità interseca in modo marginale quello della conoscenza e per nulla quello teologico o religioso. Generalizzando, e tenendo sempre presente il filo concettuale che porterà fino a Sánchez Sedeño, si può evidenziare il differente metodo con cui i logici salmantini intendono studiare la conoscenza umana, più vicino a questioni logico-formali che etico-morali.

I docenti salmantini come Barrientos o Las Casas che, invece, si erano dimostrati vicini alle problematiche relative all'uomo, avevano sviluppato una sensibilità diversa e, come è stato visto, agganciano il problema della conoscenza ad altre questioni, più vicine ai reali bisogni dell'umanità in transizione tra XV e XVI secolo. In tal senso, ancora Las Casas può venire in aiuto per comprendere il

²⁶⁰ Alonso de Cordoba, *Principia dialectices in terminos, suppositiones, consequentias, parva exponibilia, distincta*, Salamanca, 1519, f. 5v. Per altri autori, sia nominalisti che realisti, che si erano interessati al problema in modo simile si rimanda a V. Muñoz Delgado, *La lógica en Salamanca*, cit., pp. 171-177.

perché di tale nuova sensibilità. Nel settimo paragrafo del *De unico vocationis modo*, il domenicano scrive che

operari autem actualiter per solos habitus infusos fidei, spei et caritatis non potest aliquis, cum sint quodam modo sopiti et ligati sicut in dormientibus potissime, in parvulis et etiam in adultis, si nulla precessit baptismus fidei explicatio vel per doctrinam exteriorem instructio [...] contra impiissimos lutheranos.²⁶¹

Il domenicano ribadisce che non basta la sola fede per giustificare la credenza al mistero divino e sottolinea ancora una volta che è necessario comprenderlo attraverso la ragione, sia sottoforma di catechismo (*fidei explicatio*) sia per mezzo di un'argomentazione dottrinale. Tale passo riassume ancora una volta l'idea di Las Casas, ma aggiunge un particolare fondamentale, che apre la questione e ne trova anche gli avversari. Tale teoria è diretta, infatti, *contra impiissimos lutheranos*, ovvero contro gli empi luterani. L'esigenza di Las Casas, e con lui tutti i filosofi e i teologi che inscrivono la teoria della conoscenza in ambito teologico, è quella non solo di strutturare una teoria ben formata che soddisfi certi parametri e criteri di verità, ma anche quella di giustificarne la bontà di fronte a ipotetici avversari. In questo caso, gli avversari a cui si fa riferimento sono i luterani, definiti *impiissimos*, empi al massimo grado.

Furono molti i docenti formati o di ruolo a Salamanca che presero parte al concilio di Trento, o avrebbero dovuto prenderne parte, convocati sia dall'allora pontefice Paolo III, sia dall'imperatore Carlo V. Tra essi figuravano Francisco de Vitoria, Alfonso de Castro, Diego de Laínez, Juan de Ortega, il Maestro Gallo, Bartolomé de Carranza e Diego Salmerón. Tra questi, tuttavia, spiccano de Vitoria, de Castro e Cano.

Considerata come una delle convocazioni più importanti, quella di Francisco de Vitoria fu voluta grazie ai suoi determinanti apporti per stabilire il significato del concetto di *ius gentium*. Individuato come i più adeguati per discutere sulle problematiche più urgenti intorno all'uomo, fu una delle prime e principali defezioni, a causa delle precarie condizioni di salute gli impedirono di

²⁶¹ Fray Bartolomé de Las Casas, *Obras completas*, cit., II, p. 74.

prendere parte alle sessioni conciliari. Tuttavia, i suoi scritti e manoscritti sulla filosofia e sulla teologia scolastica vennero tenute in gran considerazione dai padri conciliari.

Altra importante figura nelle fila dei docenti salmantini al concilio è stato Alfonso de Castro, formatosi ad Alcalá e successivamente trasferitosi a Salamanca, il quale è stato protagonista soprattutto per la stesura dei decreti sulla giustificazione, che riprendevano i temi delle sue tre principali opere, *Adversus omnes haereses* (Parigi, 1534), *De iusta haereticorum punitionem* (Salamanca, 1547) e il *De potestate legis penali* (Salamanca, 1550).

II.4 – Melchor Cano e la confluenza di conoscere e agire

Tuttavia, uno dei personaggi più importanti che sono riusciti a mettere in proficuo dialogo i saperi di Salamanca, le aspettative della Chiesa e dell'impero e le esigenze dei padri conciliari, applicando i risultati di tale dialogo alle sue opere (e a quelle che promuoverà per essere studiate) è Melchor Cano (1509-1560) che, sebbene non si occupi direttamente di teoria della conoscenza, suggerisce alcune vie per l'interpretazione dello statuto dell'uomo nel mondo. Non si tratterà qui della filosofia di Cano, ma di alcuni concetti che egli recepisce dalla tradizione e dai suoi contemporanei, al fine di comprendere l'importanza dell'intorno culturale in cui è riuscito a introdurre il suo pensiero.

Cano, formatosi a Salamanca come domenicano a partire dal 1523 e successivamente docente universitario dal 1546, riesce a comprendere immediatamente i cambiamenti gnoseologici e morali del suo tempo ma, a differenza di proporre variazioni sul tema alle opere già presenti, inaugura un nuovo filone di ricerca, quello dei *loci theologici*, nei quali mostra con che metodologia vadano affrontate le principali questioni teologiche, richiamando temi della tradizione, sia antica che medioevale e Scolastica. In tale testo, il salmantino non si sofferma sulle speculazioni filosofiche che hanno reso possibile la nuova interpretazione del concetto di uomo, ma riflette sull'importanza che il concilio di Trento ha dato per lo sviluppo di tutte le nuove teorie che la teologia e la filosofia avevano apportato al dibattito culturale del XVI secolo.

In particolare, Cano nel XIV capitolo del XII libro del *De locis theologicis*, dedicato all'importanza della scolastica e dei suoi autori, scrive che «tametsi non ludicrum hoc sed verum certamen fuit, quod spectante orbe in Tridentino concilio certauimus. Ubi patribus magnum lumen accendimus, tenebras adversariorum dispulimus»²⁶². Il concilio di Trento non fu un gioco infantile, ma permise a quanti ricercavano la verità di riuscire ad accedervi, per mezzo la lotta che questi padri, con l'aiuto dei testi degli antichi Padri, combatterono contro gli eretici, diradando le nebbie concettuali delle culture 'nemiche'. Solo attraverso la lotta che i padri conciliari hanno affrontato per sconfiggere le teorie considerate eretiche, anche il concetto di 'uomo' ha potuto trovare la sua esplicazione definitiva. In questo senso, Cano non aggiunge nulla di innovativo rispetto al portato della tradizione che egli ben conosceva, ma sottolinea come, grazie all'operato di tutti coloro che fino a Trento si erano impegnati per salvare l'uomo e la sua dignità, era stato possibile salvare e salvaguardare l'ideale di umanità contemplato in ambito cristiano sin dai tempi della nascita della Scolastica.

Rispetto al *De locis theologicis*, il testo che focalizza meglio l'idea che Cano ha dell'uomo e della sua relazione con il mondo è il *Tratado de la vitoria de sí mismo*. Tale testo non è opera del teologo salmantino, ma è la traduzione, edita nel 1551 per i tipi di Juan de Ayala, del *Trattato per la vita cristiana utilissimo della cognitione e vittoria di se stesso* dell'agostiniano Serafino Aceti da Fermo, del 1538. Occorre ribadire che Cano non scrive nulla di autografo che affronti in modo omogeneo e puntuale il problema della relazione dell'uomo con il mondo, per cui tale traduzione rappresenta in qualche modo il 'testamento' sull'uomo che Cano decide di consegnare ai suoi colleghi e discepoli, affinché le riflessioni condotte fino al concilio di Trento rimanessero vive anche nell'intorno culturale della Castilla della seconda metà del XVI secolo. È lo stesso Cano a sottolineare, nel prologo all'opera, l'importanza che tale testo ha avuto per la risoluzione di alcune questioni sull'uomo che lo preoccupavano:

²⁶² M. Cano, *De locis theologicis*, Ioannes Stelfius, Lovanio, 1564, l. XII, c. XII, p. 859. J. Belda Plans, nell'edizione commemorativa del V centenario della nascita di Cano, pubblicata per i tipi della BAC, indica tale capitolo come il XII. Tale discrepanza si rintraccia nell'edizione differente usata da Belda Plans, ovvero l'*editio princeps*, pubblicata a Salamanca per i tipi di Mathias Gastius nel 1563.

muchas veces, con admiracion no pequeña, atentamente considero cuál sea la causa que habiéndonos la naturaleza formado de espíritu y carne, aquesta miserable y mortal, aquel divino y sempiterno; tengamos solicitud continua del cuerpo, cada uno á su posible, y del alma no así, antes un extraño descuido, como si ó no la tuviésemos, ó ella de nada tuviese necesidad. [...] Lo que á mí toca, no hay que me agradezcan mas que el buen deseo de que todos aprovechen con la obra ajena, puesto que no es ajeno lo que la caridad hace propio para comun utilidad de muchos.²⁶³

Posto che l'essere umano è formato di anima e di corpo, e che tali costitutivi gli sembrano squilibrati rispetto all'unità che formano, l'esigenza di Cano è quella di comprendere il motivo per il quale l'uomo sembra essere stimolato più dal corpo che dall'anima nelle diverse azioni quotidiane compiute nel mondo. Il *Tratado – obra ajena* – secondo il domenicano spagnolo può rispondere a tale esigenza. Diviso in diciassette capitoli, per gli scopi di questo lavoro è importante il primo, nel quale si discute sullo statuto dell'uomo e sulle modalità di accesso al mondo da egli possedute; gli altri sono dedicati alla trattazione dei sette vizi capitali e ai modi per fuggirli e vincerli e non apportano un grosso guadagno allo studio della relazione tra uomo e mondo, così come la pensava Cano.

Il primo capitolo del trattato, riprendendo memorie sia aristoteliche che platoniche, si occupa della presentazione dello statuto dell'uomo e definisce immediatamente la sua struttura formale:

siendo el hombre compuesto de carne y espíritu, como un medio entre las bestias y los Ángeles, necesaria cosa es que participe las propiedades de ambos á dos, conviene á saber, sensualidad y razon.²⁶⁴

L'essere umano è composto da due elementi fondamentali, la carne e lo spirito. Per questo, egli è considerato una via di mezzo tra le bestie e gli angeli, intesi alla maniera Scolastica, ovvero come essenze aventi materia sottile. Per mezzo della carne egli può avere coscienza delle cose terrene e avvicinarsi alle bestie; con lo

²⁶³ S. Aceti, (M. Cano trad.), *Tratado de la vitoria de sí mismo*, Pablo Riera, Barcelona, 1860, pp. XII e XVI. Interessante anche la *advertencia* dell'editore, che illustra le motivazioni che spinsero Cano a tradurre l'opera e discute sulle difficoltà della sua attribuzione.

²⁶⁴ Ivi, p. 17.

spirito, può arrivare a contemplare ciò che trascende la mera materialità del mondo e si fa simile agli angeli. Colui che si definisce uomo, affinché sia considerato universalmente tale, deve possedere sia le inclinazioni delle bestie, sia quelle degli angeli. Avrà, in tal modo, alcune caratteristiche di entrambe le specie, così da poter esercitare la sua conoscenza delle cose terrene e non terrene. Le proprietà più importanti, in questo senso, sono la ‘sensualità’, ovvero la proprietà di contemplare esteticamente il conosciuto, e la ‘ragione’, che indica la proprietà di contemplare intellettualmente il conosciuto.

L’uso di tali termini non è casuale – e nemmeno la traduzione di Cano tradisce tale non casualità – perché, utilizzando il termine ‘sensualità’, si indica esplicitamente un tipo di conoscenza che è guidata dall’appetito estetico, quello che porta l’essere umano a desiderare come se fosse una bestia, con il solo uso della volontà. Il termine ‘ragione’ indica, invece, una disposizione intellettuale alla conoscenza che, dalle cose terrene, spinge alla ricerca dell’apprensione anche di ciò che non appartiene alla sfera della sensibilità, rendendo l’uomo simile agli angeli. Il rischio di assegnare a ‘ragione’ tale significato è quello di ritenere l’uomo possibile di contemplare il trascendente e, spingendo all’estremo tale idea, di poter arrivare alla conoscenza di Dio. Tuttavia, proprio l’uso del termine ‘ragione’ rende falsa tale possibilità. Con ragione, infatti, si può conoscere tutto ciò di cui è possibile formare un concetto, a seguito di un atto conoscitivo. Dio, e in generale tutto ciò che trascende la conoscenza a partire dal mondo, non è conoscibile in questo modo e, per tale motivo, il rischio di renderlo accessibile è immediatamente fugato. Secondo tale classificazione, sensualità e ragione sono fondamentali affinché un essere umano sia definibile tale,

porque con los apetitos de la una se conserva el individuo y especie humana, y con la discrecion de la otra se conserve el merescimiento en el apetecer, para que no salga de los lindes que la naturaleza le tiene puestos.²⁶⁵

Secondo tale classificazione, attraverso la sensualità l’uomo riesce ad accedere a ciò che esiste nel mondo, e per mezzo della ragione egli riesce a ordinare tale

²⁶⁵ S. Aceti, (M. Cano trad.), *Tratado de la victoria de sí mismo*, cit., p. 17.

accesso, rispettando i parametri che la natura gli ha assegnato. Tale presa di posizione sull'uso che l'essere umano fa di sensualità e ragione assume una doppia valenza, morale e gnoseologica.

a) Valenza morale. Essa è direttamente mutuata dall'uso etico con cui sensualità e ragione sono utilizzate nel trattato. La sensualità, avvicinando l'uomo alle bestie, rende molto più semplice il percorrimto della via che porta al peccato, dal momento che, nel soggetto, la volontà desiderativa non incontra ostacoli. La ragione è consapevole, invece, delle strade che devono essere percorse affinché la volontà desiderativa non porti al peccato. La mera sensualità viene limitata e ricondotta all'intelletto per mezzo della ragione, la quale riesce a mediare la mera volontà con l'intelletto, così che l'essere umano possa desiderare ciò che esiste nel mondo – nel passo stesso citato si parla di ausilio alla conservazione della specie umana –, senza però incorrere nel peccato e, per questo, perdere la battaglia che egli intraprende con il mondo per arrivare alla salvezza²⁶⁶.

b) Valenza gnoseologica. In questo caso è il significato strumentale di 'sensualità' e di 'ragione' a connettere tali proprietà all'ambito gnoseologico. Se, infatti, si concede che con la sensualità si mette in moto la volontà desiderativa propria dell'uomo, si afferma che egli, per mezzo del desiderio, accede al mondo in modo 'bruto', ovvero secondo gli stimoli primari che costituiscono la sua persona. In tal senso, con la volontà ogni essere umano conosce gli aspetti e le qualità primarie degli oggetti del mondo per come essi si danno nel mondo. Successivamente, l'intervento della ragione ordina tali stimoli provenienti dalla sensualità e riesce, proprio attraverso tale opera ordinatrice, a rendere possibile una conoscenza intellettualmente ordinata e contemporaneamente proveniente dal mondo, conosciuto primariamente secondo gli stimoli della volontà-sensualità e,

²⁶⁶ Da sottolineare come volontà e ragione siano considerati come i binari entro i quali l'essere umano debba muoversi all'interno del suo percorso conoscitivo mondano. Se Chiesa e impero gli permettono di agire con tranquillità nel mondo, volontà e ragione lo guidano affinché tale azione sia condotta rettamente. Come si può notare, ogni autore e corrente di pensiero sin qui presentata, non discute dell'esistenza di una volontà assolutamente retta e di una ragione completamente giusta, ma sottolinea come l'azione congiunta della volontà e della ragione rendano possibile all'uomo una *corretta* conoscenza e una *retta* azione. Tale peculiarità non è da considerare come secondaria, perché si stabilizza nel corso del tempo quell'idea in base alla quale l'uomo – essere razionale – non rovina la razionalità che gli appartiene con l'uso della volontà. Anzi, è il loro uso sinergico a rendere possibile il suo essere razionale.

in seconda battuta, per mezzo dell'intelletto-ragione. Ancora una volta, volontà e intelletto 'collaborano' affinché l'essere umano abbia una conoscenza completa e approfondita degli oggetti che lo circondano.

Tale doppia valenza, morale e gnoseologica, è piuttosto interessante se si considera l'andamento dialettico tra intelletto e sensi, che ha contraddistinto le riflessioni gnoseologiche e morali, lungo tutto il percorso che ha accompagnato le riflessioni sull'uomo, dalla seconda metà del XIII secolo, specialmente in ambito domenicano. La discussione sulla relazione uomo-mondo sviluppata nel *Tratado*, pur senza farne esplicitamente menzione, richiama in modo chiaro la sensibilità della gnoseologia Scolastica. Il modo in cui l'uomo entra in relazione con il mondo, anche nel *Tratado* è sempre contraddistinto dai poli della *voluntas* e dell'*intellectus*. Ancora una volta, le vie attraverso cui un essere umano può entrare in relazione con gli oggetti circostanti intercettano l'ambito del 'voler far qualcosa' e del 'conoscere come far qualcosa'. In questo senso, il richiamo alla *prima intentio* e alla *secunda intentio* non è forzato o peregrino, in quanto l'ambito della volontà (*ex parte voluntatis*) e dell'intelletto (*ex parte intelligentis*) sono diretti interlocutori della *sensualidad* e della *razon*, proposti da Cano nella traduzione del trattato di Aceti. Il dibattito sulla teoria della conoscenza, intesa come unione di teorie di tipo gnoseologico e morale, continua così a insistere sull'importanza della volontà come primo momento nel quale uomo e mondo entrano per la prima volta in relazione e dell'intelletto, come momento successivo dove l'uomo 'raffina' la conoscenza del mondo, avvenuta per mezzo della volontà, e opera una scelta sugli elementi conosciuti, che ne guideranno anche l'azione retta. Tale prospettiva interpretativa è oggetto passo successivo del I capitolo del *Tratado*, dove si legge che

estas dos partes suelen los teólogos llamar porcion inferior y superior, no solo porque la una es de su condicion baja y terrena, la otra alta y celestial; mas tambien porque la primera está sujeta á la segunda, y la segunda rige como superior á la primera, la cual, por ser ciega, es justo sea adiestrada de la que tiene ojos y prudencia para guiarla.²⁶⁷

²⁶⁷ S. Aceti, (M. Cano trad.), *Tratado de la victoria de sí mismo*, cit., p. 17.

Riprendendo la terminologia della teologia Scolastica, *sensualidad* e *razon* sono indicati come la porzione inferiore e superiore che contraddistinguono la struttura gnoseologica e morale dell'uomo. Tale partizione è giustificata dal ruolo che i sensi e l'intelletto possiedono nel processo di conoscenza del mondo e di azione in esso. I sensi, infatti, sono sottomessi alla ragione e quest'ultima ha il dovere di governarli. Tale esigenza nasce dal fatto che i sensi sono 'ciechi', ovvero non possono discernere il vero dal falso o il giusto dallo sbagliato, ma si limitano a recepire e ad agire senza applicare alcun tipo di discernimento intellettuale. La ragione, invece, permette alla sensibilità di ordinare e di ordinarsi, in modo da agire correttamente, sia a livello gnoseologico che morale.

Mantenendo il doppio binario sul quale, nel processo di conoscenza, si muovono intelletto e volontà, si nota che la prudenza che permette l'apprensione e l'azione è proprio frutto dell'operato congiunto delle due proprietà che contraddistinguono la relazione dell'uomo con il mondo. Senza la volontà che muove la sensazione, infatti, l'intelletto non potrebbe avere alcun tipo di apprensione; viceversa, la sensazione senza l'intelletto ordinatore non decreterebbe la produzione di una conoscenza, ma solo un groviglio disordinato di stimoli, che non consentono all'uomo né di comprendere ciò che lo circonda, né tantomeno di sapere come comportarsi esattamente nelle diverse situazioni nelle quali è di volta in volta protagonista. Tale ripartizione dei ruoli di volontà e di intelletto richiama, ancora una volta, la differenza tra *prima intentio* e *secunda intentio*. Attraverso la prima gli oggetti esistenti nel mondo sono 'portati' nell'uomo così come essi esistono in natura, a seguito dello stimolo sensoriale che produce tale percorso dal mondo all'uomo. Per mezzo della seconda, invece, i diversi stimoli sono ordinati e concettualizzati, in modo che l'intelletto riesca a formare il concetto e la definizione della cosa conosciuta. Tuttavia, non è possibile ordinare per importanza le due *intentiones*, dal momento che senza la prima non vi sarebbe conoscenza, senza la seconda non vi sarebbe concetto conosciuto: esse sono indispensabili l'una all'altra. Allo stesso modo, *sensualidad* e *razon* non potrebbero esistere separatamente, in quanto la prima è soggetta alla seconda, e questa governa la prima. La conoscenza del mondo e di come agire in esso è frutto di tale armonia. Anche in tale testo, dove l'intento è prettamente

morale, è possibile rintracciare elementi validi per la costruzione di una teoria gnoseologica ben formata. Aceti, nella traduzione di Cano, è ancora più preciso a proposito dell'importanza dell'armonia tra senso e intelletto:

tiene la parte sensitiva dos potencias, irascible y concupiscible. La concupiscible codicia los deleites sensuales, ordenados de la naturaleza para la sustentacion del cuerpo y propaganda del linaje humano. La irascible es como guarda y amparo de su compañera para resistir á lo dañoso, y defender lo saludable. [...] si la razon no las gobierna con gran tino [...], será no solo semejante á bruto, mas á peor.²⁶⁸

La parte sensibile dell'uomo possiede due potenze, irascibile e concupiscibile. Attraverso tali potenze, i sensi riescono ad accedere al mondo e ad avere cognizione primaria di ciò che lo circonda. In particolare, la potenza concupiscibile riconosce ciò che può dare all'uomo piacere o dispiacere; d'altra parte, la potenza irascibile è deputata a comprendere in che modo piacere e dispiacere siano connessi con gli oggetti del mondo.

Il risultato dell'azione congiunta delle due potenze è quella di permettere all'uomo di conoscere, in prima approssimazione, il vero e il falso, il bene e il male presenti nel mondo. Sarà poi compito dell'intelletto ordinare il conosciuto per mezzo della parte sensibile in modo ragionato. Tale successione è propria esclusivamente dell'atto conoscitivo, dal momento che il passo citato afferma in modo piuttosto esplicito che nella natura ogni cosa si trova presente in modo ordinato, al fine di permettere la sopravvivenza del genere umano. Questo aspetto della trattazione è piuttosto interessante, perché dimostra che gli atti desiderativo e conoscitivo, che intervengono nell'atto di conoscenza, sono i soli responsabili del corretto accesso dell'uomo al mondo. In questo senso, l'essere umano è un ente completamente attivo nella creazione della relazione uomo-mondo, ovvero non subisce ciò che lo circonda. Tale aspetto non è da sottovalutare, perché dimostra che, a metà del XVI secolo, la sensibilità dei teologi e dei filosofi che si occupavano di teoria della conoscenza è ormai propensa a considerare l'uomo come un essere completamente attivo nel processo di accesso e di acquisizione

²⁶⁸ Ivi, p. 18.

del reale. Difatti, nel *Tratado* si legge che una mancata ‘collaborazione’ tra senso e ragione lascerà l’uomo come un animale (*bruto*), ovvero come un vivente che comprende ciò che lo circonda attraverso stimoli primari e si muove in esso solo ed esclusivamente con l’istinto.

Ormai dato di fatto acquisito, l’uomo è al centro del mondo e tutte le attività che concernono il suo rapportarsi con ciò che lo circonda gli sono di pertinenza esclusiva. Il mondo, così, non è più una giustificazione alle possibili imperfezioni che contraddistinguono il conoscere e l’agire. Cano, attraverso la traduzione del trattato di Aceti, presenta le nuove teorie gnoseologiche in forma chiara al mondo intellettuale di Salamanca, che aveva già avuto modo di comprendere la portata di tale trasformazione con l’operato originale dei propri autori.

In questo modo, Cano può anche completare alcuni spunti sulla condizione dell’uomo sulla terra, che aveva presentato nel *De locis theologicis*. In tale testo, poiché ha una trattazione eminentemente teologica, il domenicano non poteva presentare una gnoseologia organica.

Nel *De locis* è possibile, tuttavia, rintracciare alcuni passi nei quali lo spagnolo fa comprendere, sebbene in modo rapsodico, il suo pensiero a proposito di tali temi, fermo restando comunque il fatto che egli stesso sosteneva e sposava quello di Aceti. A questo proposito, interessanti sono due passi desunti dall’XI e dal XII libro del *De locis*. Nel II capitolo del XII libro Cano, cercando di stabilire una definizione univoca per le scienze umanistiche e, in particolare, per la teologia, sostiene che essa «scientia est, quae docet, quidnam natura divina sit, et quae naturae eius vires ac proprietates [...] quae ad mores sunt ac benem beatemque vivendum necessariae»²⁶⁹. Qualche pagina indietro, nel IV capitolo dell’XI, nel tentativo di stabilire la validità della storia per la vita degli uomini, egli scrive che «necessarium esse homines hominibus credere, nisi vita pecudum more degenda sit [...], non amicitia modo, verum omnem omnino humanam societatem interire»²⁷⁰. Le scienze, anche quelle teologiche devono occuparsi dello statuto dell’uomo e delle proprietà di cui è composto e necessitano la scoperta delle modalità che permettono ad esso di poter vivere in modo retto

²⁶⁹ M. Cano, *De locis theologicis*, cit., l. XII, c. II, p. 677.

²⁷⁰ Ivi, l. XI, c. IV, p. 566.

(*beatem*). Per far questo, è necessario che gli uomini, tra loro, si credano reciprocamente, affinché il risultato dell'applicazione della volontà e dell'intelletto non rimanga confinato solipsisticamente in ognuno degli uomini. Cano, in questo caso, reintroduce il problema dell'intersoggettività, ovvero di come sia possibile che ogni uomo comunichi al prossimo il risultato della sua personale conoscenza e agisca rettamente non solo per sé, ma anche nella comunità. Tale motivo, che si aggiunge a quello strettamente gnoseologico, sarà oggetto anche di alcune questioni dell'opera di Sánchez Sedeño, il quale non nasconderà il suo interesse verso temi come quelli appena trattati.

II.5 – Il ritorno al metodo della Scolastica. Gli *Scholastica Commentaria* di Domingo Báñez

In tale direzione, si innesta Domingo Báñez (1528-1604). Domenicano, generalmente associato alla controversia *de auxiliis* e allo scontro intellettuale con Luis de Molina (1535-1660), Báñez ha avuto il merito di aver raccolto l'eredità dei commentatori tomisti tardo-medioevali e rinascimentali, adattandola ai nuovi propositi dei padri conciliari – egli fu uno dei principali esponenti spagnoli a Trento–, e dei compilatori degli statuti dell'università di Salamanca, dove insegnò per ventitré anni a partire dal 1576, del 1529, del 1538 e del 1551. Tali statuti, modificati anche in accordo con i risultati del concilio di Trento e delle nuove politiche imperiali, prevedevano per le discipline umanistiche un irrigidimento dei programmi e delle materie insegnate, con un ritorno alla *stricta* filosofia e teologia Scolastiche. In tal senso, l'esperienza luterana aveva notevolmente provato le coscienze dei docenti spagnoli, e a Salamanca la reazione consistette anche in questo deciso ritorno ai temi della Scolastica²⁷¹.

Tale ritorno alla Scolastica, tuttavia, non è da considerarsi negativamente, come una riproposizione pedissequa del passato, ma è da considerare come una ripresa feconda della tradizione, che va soprattutto nella direzione di una ricomprensione non solo metodologica e di stile (uso del commentario), ma anche di riconsiderazione tematica, in continuità con gli autori precedenti.

²⁷¹ Cfr., a questo proposito, <http://www.philosophica.info/voces/banez/Banez.html#toc1>.

Se si focalizza l'attenzione sui testi di Báñez, si noterà come la sua teoria viene analizzata soprattutto in due opere, i commentari alla *Summa Theologiae*, in particolare quelli alla *prima pars*, editi tra 1585 e 1588, rispettivamente con i titoli *Scholastica commentaria in primam partem Angelici Doctoris D. Thomae usque ad LXIII quaestionem complectentia* e *Super primam partem Divi Thomae a quaestione sexagesimaquinta usque in finem Commentariorum*. Trattandosi dei commentari alla *Summa* di Tommaso, la teoria della conoscenza sostenuta da Báñez sarà rintracciabile seguendo proprio il filo rosso che lega le questioni di Tommaso sulla teoria della conoscenza. In tali testi, Báñez ritorna a una teoria della conoscenza maggiormente legata alla gnoseologia, dal momento che le problematiche etiche e morali erano già state trattate nei testi dedicati alle controversie con il molinismo. Ciò non inficia, in ogni caso, la comprensione dell'idea bañeziana del rapporto uomo-mondo.

La prima questione nella quale individuare la trattazione della teoria di Báñez è la *quaestio* XII e, in particolare, l'articolo IV. A commento di tale questione, nella quale Tommaso si occupa di stabilire se Dio sia conoscibile dagli uomini, Báñez aggiunge che

radix et initium cognitionis provenit ex eo quod aliqua natura est non solum id quod est, sed etiam alia a se [...]; diversi modi essendi alia a se consurgunt ex diversis modis ipsarum naturarum: et propterea secundum ordinem ipsarum naturarum cognoscentium, necesse est ponere diversos modos, quibus cognoscens est cognitus. Unde de primo ad ultimum sequitur, quod esse cognitum modificatur secundum naturam cognoscentis, et non e contrario. Hinc est oportet, quod naturalis mensura cognitionis sit ipsa cognoscentis natura.²⁷²

Secondo Báñez, ogni conoscenza inizia nel momento in cui si riconosce che la conoscibilità degli oggetti del mondo è dovuta al fatto che la natura che possiedono non è univoca ed esclusiva di ogni singolo oggetto, ma è condivisa, cioè è altro da sé. Con ciò si intende che una natura, come per esempio quella dell'albero, sarà condivisa da tutti gli oggetti che avranno quella natura come loro

²⁷² D. Báñez, *Scholastica commentaria in primam partem Angelici Doctoris D. Thomae, usque ad LXIII quaestionem complectentia*, s.n.e., Venetiis, 1585, q. XII, a. 4, p. 251.

base formatrice. Nel mondo, infatti, non è dato che ogni singolo albero possieda una natura per se stessa propria ed esclusiva. In questo senso – proseguendo con l'esempio – ogni albero possiederà diversi gradi di 'esser albero' e, per tale motivo, Báñez sottolinea che, nel mondo, si danno diversi modi della stessa natura, ovvero un albero avrà una forma diversa dall'altra, in quanto ogni albero possiede una differente maniera di 'essere albero'. Dal momento che ciò che sottende a una conoscenza è il concetto di *adaequatio*, a tante nature conoscibili (*res*) devono esistere tante nature conoscenti (*intellectus*), che riescono a prender coscienza della diversità delle nature esistenti nel mondo. Di conseguenza, ogni albero esistente in natura sarà conoscibile come differente dal resto, poiché la natura conoscente riuscirà a discernarli correttamente. Ciò permette la teorizzazione dell'esistenza di diversi modi attraverso i quali una natura conoscente può accedere all'apprensione di una natura conoscibile, che dipendono proprio dalle differenti *adaquationes* che sottendono al processo di conoscenza.

Non si deve, tuttavia, incorrere in un errore ingenuo. Se in natura esistono differenti specie di alberi, l'intelletto deputato alla loro conoscenza sarà in grado di discernere le differenze tra le varie specie. Bisogna sottolineare, però, che ogni intelletto – ovvero ogni uomo che conosce – osserverà diverse sfumature di un dato albero, giungendo alla conclusione che quell'albero possa o meno appartenere a una data specie. Seguendo in modo pedissequo l'associazione natura conoscibile – natura conosciuta, seguirebbe che un albero potrebbe essere contemporaneamente proprio di più specie, cosa che è chiaramente impossibile nel campo della realtà sensibile. Per questo motivo, Báñez aggiunge che, all'interno del processo di conoscenza, avvengono delle modificazioni successive al processo di adeguazione, le quali danno luogo a differenze percettive.

Tali differenze sono completamente a carico della natura conoscitiva, ovvero l'intelletto, il quale, dopo che la natura conoscibile è divenuta *cognita*, assegna un giudizio X su ciò che ha conosciuto. In questo modo, è effettivamente possibile affermare che 'esistono' più conoscenze contrapposte relative a una sola natura conosciuta, dal momento che ogni modificazione è da ascrivere al solo intelletto deputato alla conoscenza degli oggetti. La *res*, in sé, non cambia,

nemmeno quando è immediatamente conosciuta da un intelletto. Ciò che cambia è l'interpretazione che se ne dà dopo tale atto conoscitivo. Per questo, sottolinea Báñez, la misura della conoscenza non è data dagli oggetti esistenti nel mondo, ma dall'intelletto che li conosce.

A corollario della teoria della conoscenza introdotta dal domenicano lungo il commento a tale articolo della *Summa* di Tommaso, emergono due elementi da considerare: la diversità degli oggetti presenti nel mondo, che dipendono da una stessa natura che non è solo *id quod est* (viceversa sarebbe assimilabile all'essenza), e la presa di coscienza dell'esistenza di molteplici relazioni che possono instaurarsi tra i diversi oggetti. Per questi motivi, Báñez sottolinea che

ad confirmationem videtur quod D. Thomas non infert aequalitatem inter cognitum et naturam cognoscitivam secundum se et specificam, sed solum quantum ad modum essendi genericum, secundum quem distinguuntur gradus essendi, et per consequens gradus cognoscendi.²⁷³

La teoria di Báñez a proposito della conoscenza dei diversi oggetti esistenti nel mondo trova conferma nel pensiero dello stesso Tommaso il quale, secondo le stesse parole del domenicano spagnolo, non assocerebbe il conoscibile al conoscente in modo diretto in ogni possibile caso di conoscenza, ma solo in quelli generici, ovvero nei casi in cui il conoscente riconosce il conoscibile per i suoi aspetti generali e non particolari. Riprendendo l'esempio dell'albero, la corrispondenza completa tra l'oggetto conoscibile e l'intelletto conoscente si ha solo nel momento in cui il conoscente riconosce in quell'oggetto il suo essere albero, senza addurre altre specificazioni di sorta. Quando, invece, il soggetto che apprende comincia a specificare, ovvero a determinare in modo più preciso di che tipo sia l'albero che sta conoscendo, allora si assisterà alla diversificazione dei gradi della conoscenza, così come espressa da Báñez. La loro distinzione, infatti, interviene solo successivamente, quando *generaliter* gli oggetti sono stati conosciuti.

²⁷³ Ivi, q. XII, a. 4, p. 252.

Come conseguenza di tale ‘gerarchizzazione’ della conoscenza, vi è la necessità di affermare diversi gradi di raffinatezza di un’apprensione, partendo da una generale, per terminare a una maggiormente precisa e specifica. Tale gerarchizzazione non è casuale, ma è il frutto di una reinterpretazione gnoseologica dei concetti aristotelici di genere e di specie. Infatti, nel momento in cui si è di fronte a una diretta corrispondenza tra conoscente e conosciuto, allora, in quel preciso momento, il tipo di conoscenza che sta avvenendo è proficua alla sola conoscenza del genere degli oggetti del mondo (quell’oggetto è riconosciuto appartenere al genere degli alberi). Viceversa, quando il grado di conoscenza è maggiormente approfondito e la corrispondenza non è più *perfecte* diretta, allora il soggetto conoscente starà avendo apprensione degli elementi specifici di quell’oggetto, ovvero lo collocherà in una determinata specie (quell’oggetto, riconosciuto come appartenente al genere degli alberi, viene collocato nella specie delle conifere, dei aghiformi, etc.). In base alle parole di Báñez, è già possibile abbozzare uno schema relativo alla sua concezione di conoscenza, che non si distacca da quelle viste fin qui, ma presenta un metodo differente, che parte proprio da una reinterpretazione dei concetti di genere e di specie aristotelici:

oggetto nel mondo → conoscenza generica (corrispondenza diretta soggetto-oggetto) → conoscenza specifica (corrispondenza indiretta soggetto-oggetto)

È interessante soffermarsi brevemente sul significato del termine ‘indiretta’, che emerge dallo schema appena presentato, per capire cosa effettivamente Báñez intenda per corrispondenza indiretta tra soggetto e oggetto. Il concetto, ormai acquisito, di corrispondenza diretta, richiama a una conoscenza immediata dell’oggetto da parte del soggetto, la cui conseguenza è il riconoscimento dell’appartenenza di tale oggetto a un determinato genere. Continuando con l’esempio dell’albero, esso è il momento nel quale il soggetto riconosce l’albero, *sic et simpliciter*. Non bisogna dimenticare, tuttavia, che ogni albero è composto da fusto, foglie, radici, etc. e che ogni componente di questo tipo è, in ogni caso, conosciuto dal soggetto senziente. Nel momento della conoscenza diretta, però, tale tipo di conoscenza non può avvenire, dal momento che ci si limita a

un'apprensione di tipo diretto e generico. Occorre, dunque, la presenza di un ulteriore scatto conoscitivo, che permette al soggetto senziente di prender coscienza dei vari elementi che costituiscono l'albero conosciuto. Entra in gioco, in questo preciso momento dell'apprensione sensibile, il concetto di conoscenza specifica, che dà luogo a una corrispondenza indiretta tra soggetto e oggetto. In altre parole, il soggetto non studia più l'oggetto nella sua totalità, ma riesce a carpirne gli elementi che lo compongono e, in base a questi, a inserire tale oggetto in una determinata specie. Seguendo sempre l'esempio dell'albero, è questo il momento della conoscenza nel quale il soggetto senziente comprende che un determinato tipo di fusto, o di radici, o di foglie, determinano l'inclusione di tale albero in una determinata specie. Tale conoscenza è indiretta proprio perché il soggetto non ha più una cognizione globale di ciò che sta apprendendo, ma particolare, desunta dalla scomposizione dell'oggetto nei vari costituenti che lo compongono. Per questo motivo, la conoscenza specifica è una conoscenza di tipo indiretto. La relazione soggetto-oggetto è fatta salva dall'atto conoscitivo, ma non è più diretta alla comprensione globale dell'oggetto, ma dei suoi elementi.

Tra i due tipi di conoscenza, generica e specifica, è opportuno approfondire la seconda, sebbene sia immediatamente successiva al riconoscimento dell'oggetto che avviene per mezzo della prima. Tale capovolgimento si rende necessario per comprendere come *effective* l'uomo possa avere conoscenza di un oggetto esistente nel mondo. Nel caso della *cognitio generica* è sufficiente, infatti, l'esistenza dell'*adaequatio*. Per comprendere a fondo come avvenga la conoscenza specifica indiretta bisogna spostarsi in un altro luogo del bañeziano, il terzo articolo della questione LXXVIII della prima parte del commentario alla *Summa*. In tale questione, che si occupa di decidere sullo statuto dei sensi deputati alla conoscenza, Báñez si chiede in che modo il momento 'specifico' contribuisca a rendere possibile una conoscenza nella sua totalità. La risoluzione della questione è in sé molto complessa – Báñez stesso impiega più cento pagine per venirne a capo. Il primo problema che Báñez ritiene di dover affrontare è quello relativo al rapporto tra la *species* e la sensazione e afferma che

primo: species non est totale principium sensationis [...]. Principium actionis vitalis, qualis est sensatio, debet esse vitale; sed species sola hoc non habet, ergo [...]. Secundo: anima est causa activa sensationis, ergo praeter speciem debet concurrere ad illam aliqua eius vis. Tertio: species cum sit forma accidentalis corporalis non potest agere nisi mediante aliqua parte corporea, in qua recipiatur, at recipitur in potentia, ergo potentia mediante illa specie producit sensationem.²⁷⁴

La correlazione tra la conoscenza specifica e la specie, evidenziata nel commentario alla questione XII, potrebbe lasciare la possibilità ermeneutica di una specie che è decisiva nel processo di conoscenza. In altre parole, senza la specie non potrebbe esserci alcuna conoscenza. Tuttavia, Báñez è attento a non far passare per verosimile questa conclusione, e blocca tale deriva ermeneutica affermando esplicitamente che la specie non può concorrere in modo esclusivo alla generazione della sensazione. Infatti, la conoscenza sensibile è frutto dell'incontro del soggetto con l'oggetto; se fosse la specie la sola responsabile di tale incontro, si tornerebbe a una definizione della conoscenza nella quale il soggetto senziente era passivo nei confronti dell'apprensione. Invece, il domenicano spagnolo afferma chiaramente che la conoscenza deve possedere qualcosa di vitale e, per questo, è necessario altro rispetto alla 'semplice' specie.

Secondo Báñez, la ricerca di questo 'altro' è da condursi nell'anima del soggetto senziente, dal momento che essa possiede una parte attiva nel processo di conoscenza. Inoltre, la specie è una forma accidentale corporea – nel senso che è possibile che non sia in tutti i corpi – *adaequata* e, per questo, qualsiasi ricerca che si voglia intraprendere per rintracciare tale 'forza' animica, deve tener presente che la parte del soggetto dalla quale nasce la sensazione è necessariamente corporea. Riassumendo, per scoprire cosa, oltre la specie, rende possibile la conoscenza è necessario: *a)* ricordare che la specie non produce sensazione; *b)* l'anima rende possibile la sensazione; *c)* la sensazione nasce da qualcosa di corporeo.

Fissati questi tre punti, il domenicano spagnolo sente la necessità di precisare ulteriormente il ruolo della specie nel processo conoscitivo, al fine di

²⁷⁴ D. Báñez, *Super primam partem Divi Thomae a questione sexagesimaquinta usque in finem Commentariorum*, apud Ioannes et Andreas Renaut fratres, Salamanca, 1588, p. 604.

stabilire con certezza cosa dia luogo a una sensazione. Difatti, intendendo in questo modo il processo conoscitivo, si rischierebbe di creare una teoria in cui tale processo è retto dal relativismo, dal momento che si ammette essere il soggetto l'unico 'responsabile' della *cognitio mundi*. Per questo, Báñez, nella prosecuzione del commentario alla questione, scrive che

primo: activa sensationis sunt estrinseca sensibilia. Visibile, audibile et coetera at haec non causant sensationem per se, sed per suas species, ergo non causant sensationem per se, sed per suas species, ergo [...] species concurrunt ad eliciendam sensationem. Secundo: potentia sensitiva non potest conoscere suum obiectum nisi factas in actu per species rei sensibilis [...]. Species est principium sensationis.²⁷⁵

Nella relazione soggetto-oggetto, che regola una conoscenza, bisogna prima di tutto esplicitare che la sensazione è un'azione completamente aliena ai sensibili, i quali sono solamente la causa per mezzo della quale una sensazione può avvenire. Ciò che rende possibile una sensazione al livello del soggetto viene attivato da tali sensibili, ovvero dagli oggetti, i quali per mezzo della specie che possiedono, permettono al soggetto senziente la creazione di una sensazione. Riprendendo l'esempio dell'albero, sarà la particolare costituzione dell'albero a rendere possibile l'attivazione della sensibilità umana, la quale viene stimolata e spinta a creare una sensazione. Non è la sensibilità a generare la sensazione, ma sono le specie – gli elementi particolari presenti negli oggetti – a rendere possibile l'attivazione della sensibilità, che dà successivamente luogo alla sensazione. La strada relativistica, che sembrava lo spettro nascosto della teoria bañeziana, viene confutata dall'aggiunta di tale postilla. La *potentia sensitiva*, ovvero ciò che nel soggetto senziente rende possibile l'attivazione della sensibilità per la produzione della sensazione, non può in alcun modo venire in atto se non esiste qualcosa, nel mondo, che la stimoli. In altre parole, se un uomo ha la possibilità di conoscere un albero, perché possiede tutte le *potentiae* che rendono fattuale il processo di apprensione, tale possibilità potrà convertirsi in *vera cognitio* solo quando sussiste

²⁷⁵ Ivi, q. LXXVIII, a. 3, p. 605.

un particolare albero esistente nel mondo che porta all'atto tali *potentiae*²⁷⁶. Per questo, Báñez conclude che la specie è *principium sensationis*. Tale considerazione non contraddice quella secondo la quale la specie non produce la sensazione. La specie, in quanto *principium*, rende possibile il cominciamento della sensazione, ma non ha alcun ruolo attivo nella produzione della sensazione, dal momento che è un processo tutto interno al soggetto che conosce. La specie come *principium* conferma, altresì, la considerazione in base alla quale la sensazione deve nascere da qualcosa di corporeo: la specie, essendo *rei sensibilis*, porta con sé effettivamente la corporeità, dal momento che è la particolare declinazione dell'oggetto a cui appartiene a muovere la sensibilità e a rendere possibile la sensazione.

La precisazione di cosa sia la specie e del modo in cui entra in relazione con la sensibilità del soggetto senziente, permette a Báñez di definire con maggiore precisione il ruolo dell'intelletto (*animam*) nel processo di conoscenza. Nel medesimo luogo del suo commentario alla *Summa* si legge

receptio specierum sensibilium in potentia non est sensatio [...]. Nam animam est principium actuum alterationis, augmentationis et sensationis, ergo anima non concurrat mere passive ad sensationem, sed active producat illam media potentia.²⁷⁷

A conferma di quanto stabilito in precedenza, tutto ciò che appartiene alla potenza, alla possibilità di conoscere qualcosa, non è propria della sensazione, nemmeno le specie sensibili in potenza. Infatti, l'intelletto ha in sé la possibilità di ri-conoscere tali specie ma, finché non le ha effettivamente 'incontrate' nel mondo, esse non potranno mai dirsi oggetto di conoscenza. D'altra parte, la segnalazione dell'*adaequatio* soggetto-oggetto come punto di partenza di qualsiasi conoscenza, conferma la necessità di tale 'incontro' nel mondo, altrimenti qualsiasi conoscenza sarebbe impossibile. In questo senso, il soggetto senziente mantiene un ruolo attivo durante il processo di apprensione, dal momento che l'anima è principio di diversi atti, tra i quali vi è anche quello della

²⁷⁶ Tale concezione bañeziana, ammettendo la necessità dell'oggetto esistente nel mondo per la produzione della sensazione, si accorda perfettamente con i concetti di *veritas* e di *adaequatio* tomista.

²⁷⁷ D. Báñez, *Super primam partem Divi Thomae*, q. LXXVIII, a. 3, p. 605.

sensazione²⁷⁸. Considerare attivo l'intelletto nel processo di conoscenza, conferisce al soggetto senziente il suo essere attivo durante l'apprensione, dal momento che è il suo 'mettersi in moto' verso l'oggetto a rendere possibile la sensazione e, conseguentemente la conoscenza.

Tale giudizio rende circolare l'argomentazione bañeziana, perché attesta in modo inequivocabile i ruoli che il soggetto e l'oggetto hanno all'interno del processo di conoscenza. Da una parte l'oggetto con le sue determinazioni, generali e particolari; dall'altra il soggetto, con le sue potenze. Quando il soggetto percepisce e l'oggetto si manifesta nelle sue determinazioni, in quel momento comincia la conoscenza. Dapprima quella generale, che consiste nel riconoscimento del genere a cui appartiene tale oggetto; successivamente, quella particolare, che consta dell'individuazione della specie, ovvero delle proprietà specifiche proprie di quell'oggetto che si sta conoscendo. Le specie attivano l'intelletto, che si occupa per mezzo della sensibilità di 'portare' l'oggetto nel soggetto, dando così luogo a una sensazione. Di qui, il soggetto comincia a determinare con precisione ciò che sta trovando davanti a sé. Grazie a tale circolarità, Báñez può concludere che

sensatio est operatio vitalis, ergo producitur active a principio vitali intrinseco. Ex hac conclusione sequitur primo sensationem esse operationem a sensu active productam [...]. Sequitur secundo, quod si potentia sensitiva comparetur in ordine ad sensationem est potentia activa simpliciter non passiva nisi secundum quid.²⁷⁹

La sensazione è un'operazione vitale, ovvero è un atto che permette al soggetto senziente di agire attivamente nel mondo, instaurando con esso relazioni e ricavando da esso tutte le informazioni utili e necessarie per approfondirne la sua conoscenza. Conoscere per mezzo della sensazione è, di conseguenza, una struttura attiva propria dell'essere umano che entra in relazione con gli oggetti che lo circondano.

²⁷⁸ Báñez, nel considerare l'anima come principio attivo della sensazione, sta chiaramente richiamando il *De Anima* di Aristotele, in particolare il IV capitolo del II libro, nel quale lo Stagirita discute esplicitamente dei principi dell'anima.

²⁷⁹ D. Báñez, *Super primam partem Divi Thomae*, q. LXXVIII, a. 3, p. 606.

In questo passo, in relazione all'essere attivo di tale processo, Báñez risolve un interrogativo implicito che ha fin qui pervaso la sua argomentazione: posto che l'attività conoscitiva dell'uomo per mezzo della sensibilità è attiva, e posto anche che tale attività deriva da qualcosa di corporeo, se negli oggetti la proprietà corporea è data dalle specie, da cosa è data nel soggetto senziente? La risposta data dal domenicano spagnolo è il senso. Attraverso il senso viene prodotta attivamente la sensazione e, di conseguenza, è possibile avere una conoscenza. Tale guadagno concettuale è molto importante nell'economia della questione, perché attesta in modo conclamato e definitivo la sede prima della conoscenza. Infatti, risulta chiaramente come è attraverso i sensi (i cinque sensi) che il soggetto senziente riesce ad avere una conoscenza del mondo.

Il discorso bañeziano apre, tuttavia, a un problema. È noto, infatti, che un uomo conosce e produce continui atti di conoscenza, entrando in relazione con decine di oggetti anche contemporaneamente. Al contrario, in taluni momenti, come gli stati di sonno o di incoscienza, egli non produce alcun atto di conoscenza. Se si ammette che la sensazione è una proprietà sempre in atto, che si attiva nel momento conoscitivo, bisogna concludere che quando l'uomo non conosce, non è in grado di farlo? E, di conseguenza, come fa a passare dal conoscere al non conoscere senza necessitare del percorso che gli fa prendere coscienza di tale possibilità? La risposta di Báñez sostiene che tale conoscenza, dal momento che mette in relazione due proprietà corporee, quindi necessariamente in atto, è in potenza solo a livello nominale. Con 'nominalismo' della potenza sensitiva si intende quello stato in base al quale un soggetto senziente è sempre in grado di conoscere e la sua sensazione è sempre attiva, perché sempre attivi sono anche i sensi. I momenti nei quali non ha alcun tipo di conoscenza non indicano frangenti in cui i suoi sensi sono 'spenti', ma si riferiscono a determinati istanti nei quali non esiste alcuna specie corporea che stimola i sensi per produrre una sensazione. In questo senso, la potenza sensitiva è soltanto nominale, poiché fa riferimento al fatto che in quel preciso momento il soggetto non conosce, ma qualsiasi oggetto gli si ponesse innanzi, lo attiverebbe immediatamente in un atto conoscitivo. Per questo motivo, Báñez ribadisce che la potenza sensitiva è sempre attiva, mai passiva e potenziale solo per definizione. I

sensi sono sempre in grado di recepire le specie sensibili, ma la condizione necessaria affinché questo avvenga è che queste ultime siano sempre in atto, dal momento che i sensi sono guidati da una sensibilità che può sempre avere un atto di conoscenza.

Da tale argomentazione emerge un ulteriore dubbio: se i sensi permettono all'intelletto di conoscere e essi stessi sono sempre attivi, come è possibile che si dica dei sensi che recepiscono passivamente gli oggetti del mondo? Nel prosieguo della questione, Báñez sottolinea che tale approccio nei confronti della sensibilità è errato:

sensus est potentia passiva, ut dictum est dubio praecedenti, ergo correspondet illi potentia activa, quae producat sensationem, et reducat illum de potentia in actum. Neque valet dicere, quod ipse sensus est passivus, quatenus recipit species, et activus quatenus producit sensationes. Primo quia impossibile est, quod idem simul sit in actu et potentia respectu eiusdem, ergo neque agens et patiens. Nam possem ego dicere, quod intellectus est passivus in receptione specierum, et activus respectu intellectionis.²⁸⁰

Dalle argomentazioni precedenti risulta chiaro che il senso è una potenza passiva, dal momento che l'intellezione è un momento attivo della conoscenza, ma i sensi ricevono ciò che esiste nel mondo in modo 'grezzo'. Difatti, la sensazione non viene prodotta dal senso, poiché esso si limita a ricevere gli stimoli esterni. Successivamente, a tale potenza passiva se ne aggiunge una attiva, che *a)* rende possibile la sensazione; *b)* rende possibile il passaggio della sensibilità dalla potenza all'atto. L'errore che non bisogna commettere nel giudicare questa prima parte di conoscenza, è considerare che tutto questo processo si svolga all'interno del senso. Dal momento che i termini della questione sono tutti afferenti, almeno etimologicamente, alla sfera del senso, è molto semplice incorrere nell'errore di ripensare i sensi come la sede propria del primo momento di intellectione. Difatti, tale valutazione viene immediatamente confutata dal principio di non contraddizione, che impedisce che una medesima cosa – in questo caso il senso –

²⁸⁰ Ivi, p. 609.

possa essere contemporaneamente attiva e passiva²⁸¹. Nei passi precedenti, Báñez aveva sostenuto che il momento sensibile si arrestava nell'istante della ricezione della specie degli oggetti e che il passo successivo era proprio dell'azione dell'intelletto. Anche in questo caso, l'elemento risolutore della questione è l'intelletto, poiché è l'unico componente del soggetto senziente che può assumere l'essere attivo e l'esser passivo. Sarà passivo nel momento in cui riceve dai sensi gli elementi grezzi della conoscenza; sarà attivo quando comincerà a elaborarli nel dar vita alla conoscenza. Esso non incorre nella contraddizione del principio aristotelico, dal momento che produce *effective* due momenti distinti dell'atto conoscitivo: la ricezione del materiale dai sensi e l'elaborazione di questo per mezzo dell'intellezione. Tale ipotesi è verificata, secondo Báñez, dalle definizioni strumentali di intelletto possibile e di intelletto agente, i quali riescono a dar conto del perché i due processi intellettuali non entrino in conflitto tra loro. L'intelletto agente, infatti, si muove per l'intellezione e l'intelletto possibile agisce sul conosciuto per astrarre gli elementi propri degli oggetti materiali conosciuti²⁸². Questa fase della teoria della conoscenza bañeziana indica il primo momento della conoscenza, e ripropone in modo originale alcune idee che Tommaso aveva esposto nel quarto articolo della questione 78 della *Summa*. L'Aquinate, a proposito della conoscenza, conclude che, con il passaggio dell'oggetto dai sensi all'intelletto, termina la prima parte della *cognitio*. La domanda che si poneva, era stabilire come si potesse arrivare al passaggio dalla ricezione degli oggetti da parte dei sensi esterni alla loro intellezione vera e propria. Tommaso riteneva che tale passaggio fosse ascrivibile ai quattro sensi interni: il senso interno, la fantasia, l'estimativa e la memoria. Ripartendo da tale teorizzazione tommasiana, Báñez approfondisce l'importanza dei sensi interni nell'atto di conoscenza e, nel commentario corrispondente a tale articolo della *Summa*, aggiunge che

²⁸¹ Tale presa di posizione si distacca nettamente da quella scotista, che vedeva l'intervento della variabile tempo a rendere possibile l'essere attiva e passiva di una proprietà. A questo proposito, cfr. *infra*, p. XXX

²⁸² D. Báñez, *Super primam partem Divi Thomae*, cit., q. LXXVIII, a. 3, p. 611: «necesse est ponere intellectum agentem propterea quod intellectus possibilis intelligit per species universales, et abstractas a conditionibus materialibus».

quatuor sensus interiores sunt necessarii ad debitam conservationem animalis, et quintus superfluit, ergo. Probatum maior. Quoniam ad rectam conservationem animalis requiritur una potentia interior, quae recipiat species sensatas in praesentia sensibilium, et altera quae illa conservet in absentia. Praeterea requiritur alia potentia, quae recipiat species non sensatas, altera vero ad conservandas, ergo sunt quatuor distinctae realiter.²⁸³

Secondo Báñez, per una corretta conoscenza quattro sensi interni sono bastanti, dal momento che riescono a soddisfare per intero le esigenze conoscitive post-apprensione sensibile. Con il senso interno, infatti, si percepiscono le specie in presenza degli oggetti concreti; con la fantasia si è in grado di conservare nell'intelletto del soggetto senziente gli aspetti degli oggetti concreti, astraendone le proprietà comuni che li fanno appartenere a quella determinata specie; con l'estimativa, il soggetto senziente ha la possibilità di richiamare gli oggetti concreti conosciuti, anche quando i sensi hanno terminato il loro compito, per averne una conoscenza ancora più precisa; con la memoria, una volta che il processo conoscitivo è stato completato e raffinato per mezzo dei tre precedenti sensi interni, il soggetto senziente conserva indefinitamente nel suo intelletto ciò che ha conosciuto e l'oggetto è ormai parte integrante dell'intelletto e delle conoscenze acquisite.

L'intelletto, per mezzo dell'azione dei sensi esterni e dei sensi interni, si trova nelle condizioni di poter apprendere in modo corretto il mondo che lo circonda, ovvero può emettere giudizi razionalmente corretti su ciò che ha conosciuto. Tale aspetto del processo di conoscenza, non secondario se si considera che l'intelletto, oltre a conoscere, agisce nel mondo, è trattato da Báñez nel prosieguo del commentario a tale questione. Egli, nel tentativo di dimostrare che, a seguito di una conoscenza, l'intelletto è in grado di stabilire la verità o la falsità del conosciuto, afferma che

iudicat intellectus de re apprehensa quando dicit, quod aliquid est vel non est [...]. Iudicare in hac acceptione prout pertinet ad cognitionem potest contingere tripliciter. Primo enim accipitur large et improprie secundum quod importat simplicem quandam apprehensionem rei, vel obiecti [...]. Secundo accipitur minus large et improprie [...], ut

²⁸³ Ivi, q. LXXVIII, a. 4, p. 708.

habet rationem convenientis vel disconvenientis [...]. Tertio modo accipitur iudicare proprie secundum quod importat compositionem unius cum altero, vel divisionem, secundum quam sit affirmatio vel negatio, in qua sit veritas vel falsitas.²⁸⁴

L'atto di giudicare, secondo l'interpretazione bañeziana, non si limita ad affermare se qualcosa sia vera o falsa, ma prevede un'articolazione più complessa. Partendo dalla definizione generale di 'giudicare' sulla cosa conosciuta, ossia il decidere se un determinato oggetto, o sua proprietà, sia o non sia, si incorre in tre distinte definizioni particolari dell'atto del giudicare:

- *large et improprie*. È quella meno indicata per spiegare il giudizio conoscitivo. Tale definizione indica un giudizio ingenuo, che nasce dalla semplice apprensione sensibile ed è strettamente correlata ai sensi esterni. Derivano da tale definizione giudizi come 'quell'albero è bianco', 'la mela è rossa', etc., ovvero tutti quei giudizi che si limitano a codificare proprietà e qualità degli oggetti, per la cui apprensione bastano i sensi;
- *minus large et improprie*. Tale definizione indica un giudizio più approfondito sugli oggetti conosciuti e mostra in che modo le loro determinazioni particolari possano essere conosciute dal soggetto senziente in modo più definito. Báñez individua due tipi di giudizio di tale forma: il primo appartiene all'ambito del senso esterno, quando il soggetto senziente è in grado di determinare il grado di bellezza di un oggetto; il secondo appartiene al senso interno e si dà quando il soggetto senziente determina il grado di interazione stabilito con un oggetto, come per esempio un uomo che è consapevole che quell'altro uomo, armato di coltello, può arrecargli danno. Tale giudizio è meno improprio del precedente, perché inserisce sul piano giudicativo anche elementi propri del senso interno del soggetto;
- *proprie*. Tale definizione fa riferimento al giudizio intellettuale propriamente detto, perché intercetta tutta la serie di giudizi che provengono da una riflessione attiva del soggetto senziente sugli oggetti conosciuti, subito dopo che il processo di apprensione si è concluso.

²⁸⁴ Ivi, q. LXXVIII, a. 4, pp. 711-712.

Attraverso tali giudizi, il soggetto senziente è in grado di esercitare la potenza dell'intelletto componente e dividente, per comprendere se un dato oggetto, o diversi oggetti considerati insieme, possiede determinate caratteristiche o somiglianze con altri oggetti. Per mezzo di tali giudizi è possibile, inoltre, decidere se affermare o negare una determinata proprietà di un determinato oggetto, come nei casi di 'l'uomo è animale', 'la pecora non corre', etc. In ogni caso, tale classe di giudizi è del tutto slegata dall'ambito dei sensi, ed è strumentale per il raggiungimento dell'enunciazione della verità e della falsità degli enunciati.

Il processo giudicativo, così come spiegato da Báñez, evidenzia ancor di più lo scarto esistente tra conoscenza per mezzo dei sensi ed elaborazione intellettuale degli oggetti conosciuti, mostrando anche la gerarchia che, gnoseologicamente, esiste tra questi due momenti della conoscenza. Se Báñez ha già spiegato in che modo avviene la conoscenza per mezzo dei sensi (esterni e interni), e ha mostrato in che modo avviene il passaggio del conosciuto nell'intelletto, rimane da spiegare in che modo l'intelletto riesca a codificare gli oggetti conosciuti e riesca a darne notizia anche nel momento in cui questi non si danno più ai sensi. Il primo passo per la comprensione di quest'ultimo momento della conoscenza è riconoscere la presenza del *sensus communis*, ovvero quella proprietà intellettuale alla quale, come scrive Báñez, «pertinet cognoscere hanc differentiam inter obiecta sensuum particularium»²⁸⁵. Attraverso il senso comune, l'intelletto del soggetto senziente è in grado di discernere le affinità e le differenze degli oggetti singoli conosciuti e inizia a ordinarli secondo le proprietà comuni, derivate dai predicabili porfiriani, ovvero genere, specie, differenza, proprio e accidente. L'ordinamento del conosciuto secondo le proprietà comuni ai diversi oggetti, porta a un successivo momento, che corrisponde alla creazione, nell'intelletto del soggetto senziente, di immagini attraverso le quali lo stesso intelletto può richiamare gli oggetti esistenti nel mondo, ma non più presenti innanzi al soggetto. Qui entra in gioco la *phantasia*, la quale

²⁸⁵ Ivi, q. LXXVIII, a. 4, p. 717.

non solum habet percipere per species sensatas, sed etiam habet illas ad invicem componere, v.g. in phantasia est conservata similitudo montis, quem aliquando vidi, et similitudo auri, quod aliquando vidi, phantasia habet virtutem ad componendas has duas species ad invicem, et fingendum montem aureum, licet non inveniatur in natura.²⁸⁶

Per mezzo della *phantasia* – concetto direttamente derivato dalla gnoseologia di Tommaso²⁸⁷ – l'intelletto è in grado di formare delle immagini corrispondenti agli oggetti esistenti nel mondo, con la possibilità di costruire dei concetti a partire da tali immagini. Questi concetti, dal momento che sono tutti dentro l'intelletto del soggetto, possono essere combinabili in infinite possibilità. Tali infinite combinazioni, secondo Báñez, danno luogo a due tipi di concettualizzazioni intellettive: la prima fa riferimento al richiamare gli oggetti presenti nella memoria, per darne notizia, come per esempio enunciare il concetto di cane, di pioggia o di un'azione vista nel mondo; la seconda fa riferimento alla possibilità di combinare gli oggetti presenti nella *phantasia* in modo assolutamente arbitrario, per formare oggetti non esistenti nel mondo, la cui esistenza mentale deriva dall'unione di più concetti di oggetti conosciuti. È questo il caso del *mons aureum*, che deriva dall'unione di due concetti di oggetti realmente esistenti nel mondo, il monte e l'oro, che vengono intellettivamente uniti per formare un nuovo concetto, inesistente nel mondo²⁸⁸.

In tal modo, l'intelletto non è più legato al mondo e riesce a formare concetti *in absentia rerum*, così da affermare la sua indipendenza conoscitiva e la sua non passività di fronte al mondo che lo circonda. Rimane da chiarire in che modo la formazione del concetto intellettivo sia direttamente legato all'intellezione per mezzo dei sensi. La spiegazione più immediata a tale interrogativo è quella di chiamare in causa la *phantasia* e sostenere che, tramite la *conversio* e l'*abstractio*, proprie del suo processo, l'intelletto è in grado di concettualizzare. Báñez, a tal proposito, ritiene di dover sottolineare con estrema precisione la differenza tra conoscenza sensibile e conoscenza intellettuale, dal

²⁸⁶ Ivi, q. LXXVIII, a. 4, p. 725.

²⁸⁷ Cfr. *infra*, p. XXX

²⁸⁸ L'argomentazione di Báñez a proposito dei concetti mentali non corrispondenti a oggetti realmente esistenti nel mondo si lega direttamente alla discussione dei *figmenta*, operata da Hervaeus nel suo *Tractatus*. A questo proposito, cfr. *infra*, pp. XXX.

momento che solo per mezzo di tale differenza si potrà comprendere come l'intelletto crei concetti. Nel commentario al secondo articolo della questione 85 della prima parte della *Summa*, Báñez sostiene che esiste un

discrimen inter potentiam sensitivam et intellectivam per comparisonem ad obiectum praesens, in hoc quod potentia sensitiva, quando obiectum est praesens, accipit quidem speciem ab illo, sed non format idolum: quoniam illa actio sensitiva terminatur ad rem ad extra: at vero intellectus etiam respectu obiecti materialis, quod est praesens, format verbum illius, ut sit terminus intrinsecus et proportionatus intellectioni immateriali. Quae doctrina adeo vera est, ut etiam quando obiectum praesens est immateriale, intellectus formet verbum illius.²⁸⁹

Dalle parole di Báñez, emerge chiaramente l'esistenza di una differenza netta tra le potenze sensitive e le potenze intellettuali, che si esplicano soprattutto nelle operazioni che tali potenze possono realizzare quando entrano in relazione con gli oggetti. Nel caso delle potenze sensitive, infatti, l'oggetto deve essere necessariamente presente e percepibile con i sensi, affinché tali potenze possano attivarsi. Inoltre, la potenza sensitiva, derivando la propria conoscenza dai sensi, non formerà mai *figmenta*, ma si 'limiterà' a conoscere pedissequamente ciò che esiste nel mondo e che si dà ai sensi. La potenza intellettiva, invece, possiede la capacità di costruire oggetti fittizi e l'intelletto, come visto in precedenza, potrà pensare a oggetti che in natura non esistono nella realtà ma che, in ogni caso, derivano da essa la loro sussistenza. In un certo senso, sostiene Báñez, anche la potenza intellettiva ha la necessità dell'oggetto 'in presenza' per poter attivarsi. Tuttavia, a differenza della potenza sensitiva, a quella intellettiva basta che l'oggetto sia stato appreso per mezzo dei sensi e che, dopo tale apprensione, il conosciuto 'risieda' in essi. In altre parole, tra oggetto e senso che lo percepisce e tra oggetto conosciuto e intelletto deve esistere una proporzione tale per cui ciò che è stato appreso per mezzo dei sensi ha un corrispettivo immateriale intellettuale non sensibile, anche perché nel caso dei *figmenta*, l'oggetto immaginario non ha un'esistenza reale, ma deriva lo stesso i suoi elementi (reali) da tale proporzione. In tal modo, Báñez conclude per l'incontrovertibile legame

²⁸⁹ D. Báñez, *Super primam partem Divi Thomae*, cit., q. LXXXV, a. 2, pp. 1040-1041.

esistente tra i sensi e l'intelletto, che rende possibile in prima istanza la conoscenza del mondo che circonda il soggetto senziente e, in secondo luogo, la possibilità, da parte di quest'ultimo, di formare concetti a partire dagli oggetti conosciuti, anche al fine di agire e di interagire con essi.

Rimane un'ultima difficoltà: attraverso il processo costruito sin qui, il soggetto senziente conosce e dà conto della conoscenza, attivando primariamente i sensi e, successivamente il suo intelletto. Gli oggetti del mondo, in questo modo, trovano il modo di esser completamente conosciuti dal soggetto. Bisogna dire, tuttavia, che il soggetto non conosce continuamente e, in ogni caso, non ha una conoscenza continua sempre delle medesime cose. Gli stimoli che gli provengono dal mondo, infatti, sono potenzialmente illimitati. A ben vedere, se si analizza il linguaggio quotidiano dei soggetti senzienti che interagiscono tra loro, esistono delle formule ricorsive con le quali essi si fanno intendere. Espressioni come 'li fuori c'è un gatto', 'la casa è rossa', 'l'albero è stato bruciato da un fulmine', sono tranquillamente intese e comprese da qualsiasi soggetto senziente, anche se da molto tempo non vedono un gatto, una casa, un albero. Il loro intelletto, infatti, a seguito dell'intellezione, codifica gli oggetti conosciuti e li inserisce in delle macroaree cognitive, nelle quali la reminiscenza – uno dei quattro sensi interni – agisce affinché nei momenti di bisogno tali oggetti possano essere richiamati. In questo caso, si parla di conoscenze universali, ovvero di concetti macro che inglobano in essi tutta la molteplicità, generale e speciale, degli oggetti che appartengono a quel determinato concetto. Dal momento che la conoscenza del mondo, secondo il processo teorizzato da Báñez, non può prescindere dalla conoscenza sensibile, tali concetti universali esistono nel mondo o sono frutto di un lavoro dell'intelletto, a seguito della conclusione del processo conoscitivo? La risoluzione di Báñez, contenuta nel commento al terzo articolo della questione 85 della I parte della *Summa*, è piuttosto breve, ma assai precisa e circoscritta:

in nobis prior est cognitio singularium per sensum, quam cognitio intellectiva universalium. Ea, quae sunt magis universalia et magis communia, sunt priora cognitione, tam secundum sensum, quam secundum intellectum, quam ea quae sunt minus universalia et communia [...]. D. Thomas egregie ostendit, qua ratione cognitio

sensitiva in nobis est initium cognitionis intellectivae, ex quo evidenter consequitur, quod sit prior quam cognitio intellectiva.²⁹⁰

Il domenicano spagnolo afferma in modo inequivocabile che la gerarchia tra la conoscenza sensibile e quella intellettuale vede, in ogni caso, la prima prevalere sulla seconda. La conoscenza del singolare è sempre precedente la conoscenza dell'universale. Tale occorrenza conclude nell'impossibilità dell'esistenza dell'universale, dal momento che esso è sempre qualcosa che viene desunto dall'intelletto, a seguito dell'operazione di astrazione dalla molteplicità di oggetti presenti nel mondo. In questo senso, l'universale assume la forma di 'concetto al di là del quale non si può formare alcun altro concetto'. Infatti, continua Báñez, gli universali sussistono prima della conoscenza, di qualsiasi tipo essa sia e l'intelletto li desume dall'atto conoscitivo. Dato che gli oggetti sono conosciuti dapprima per mezzo dei sensi e, successivamente, con l'azione dell'intelletto, risulta evidente come l'universale non possa esistere né *ante rem*, né *post rem*, ma debba essere necessariamente desunto dalla conoscenza, così come è stata mostrata da Báñez lungo le questioni del suo commentario. Báñez preferisce mantenere il piano linguistico più vicino alla gnoseologia e alla metafisica, piuttosto che avvicinarlo alla logica.

Come si ricorderà, all'inizio del §I.6 di questo capitolo si era mostrato come il problema delle *intentiones*, specialmente in alcuni autori spagnoli aveva assunto il significato di espediente logico per spiegare la formazione degli enunciati particolari e universali e, in questo senso, si andava allontanando dal significato originario che Tommaso ed Hervaeus avevano postulato. Pur non potendo concludere in totale sicurezza che Báñez avesse tenuto a mente tale 'deriva logica' delle *intentiones* nel momento in cui aveva deciso di omettere tale termine dalla sua argomentazione, è chiaro che egli facesse implicito riferimento a esse nella costruzione della sua teoria. Il problema della conoscenza, così come lo aveva descritto – tanto più che era rimasto fedele interprete di Tommaso – non poteva non richiamare i concetti di *intentio*, *prima intentio*, *secunda intentio*. Si può ammettere, in conclusione, che la teoria della conoscenza di Báñez risente

²⁹⁰ Ivi, q. LXXXV, q. 3, pp. 1044-1045.

dell'influenza del pensiero sull'intenzionalità. Inoltre, bisogna notare che il domenicano spagnolo non fa alcuna menzione di possibili risvolti etici della sua teoria, ma alcuni passaggi analizzati in precedenza, specialmente quelli legati alla conoscenza per agire²⁹¹, ci testimoniano come Báñez non limitasse la sua gnoseologia al semplice conoscere, ma pensasse al mondo come un insieme di stimoli che permettessero all'uomo di poter agire rettamente.

²⁹¹ Cfr. *infra*, p. XXX.

Capitolo III
Analisi dell'opera

Nel corso del capitolo precedente abbiamo visto come l'opera di Sánchez Sedeño si inserisca nel dibattito filosofico e teologico della Spagna della seconda metà del XVI secolo. L'influenza delle tematiche sviluppate a seguito delle controversie sorte all'interno del Concilio di Trento hanno permesso ai teologi salmantini di sviluppare opere in cui l'argomentazione filosofica si salda con le prove teologiche e da teorie volte a comprendere come alcune problematiche di natura essenzialmente speculativa possano servire per supportare le teorie di tipo gnoseologico. In questo senso, Sánchez Sedeño rappresenta una voce significativa ed esemplare di tale *modus operandi*.

Alla luce delle conclusioni del II capitolo e della struttura della teoria della conoscenza tomista medievale, ricostruita nel I capitolo, l'obiettivo di questo III capitolo sarà quello di analizzare l'opera di Sánchez Sedeño, contestualizzandola nel periodo storico in cui egli visse e a insegnò e analizzandola anche alla luce delle fonti di riferimento. L'opera non verrà studiata questione per questione in modo progressivo, ma saranno prese in considerazione le questioni significative – non sono poche – che giustificano la tesi di un Sánchez Sedeño pienamente inserito nei dibattiti sulla gnoseologia e sull'etica del suo tempo. Questo a dimostrazione del fatto che gli studiosi domenicani salmantini, sul finire del XVI secolo, non si impegnavano su questioni avulse da ciò che gli accadeva intorno, ma erano pienamente consapevoli della necessità di scrivere e adattare le proprie teorie all'ambiente culturale circostante.

III.1 – *Discussione preliminare sulla teoria della conoscenza. Tra scienza e fede*

La consapevolezza di Sánchez Sedeño nei confronti della trasversalità delle discussioni relative alla definizione del ruolo dell'uomo nel mondo, emerge primariamente nella questione XIII del VII libro dell'*Aristotelis Logica Magna*. In tale questione, il domenicano si chiede *quomodo differat scientia a fide, et opinione et reliquis habitibus*²⁹². Il titolo è molto chiaro, dal momento che nella prima parte si sta chiedendo se, effettivamente, esista una differenza tra scienza, fede e opinione, ovvero se il piano filosofico e il piano teologico, all'interno della

²⁹² J. Sánchez Sedeño, *Aristotelis Logica Magna*, cit., l. VII, q. XIII, f. 259b.

costruzione della sua teoria della conoscenza, possano intersecarsi o debbano invece rimanere separati. La risoluzione di tale quesito è importante, in quanto permetterà di comprendere se la teoria della conoscenza debba interessarsi solo ad aspetti assolutamente immanenti della vita dell'uomo o possa rivolgersi anche ad altri ambiti, come quello della conoscenza del non sensibile. Ciò è confermato dalla seconda parte del titolo, in cui Sánchez Sedeño indica la trattazione degli *habitus* propri dell'uomo; scienza e fede rientrano tra questi e, di conseguenza, il loro statuto ha bisogno di essere chiarito.

Il cominciamiento della questione pone subito l'argomentazione principale da cui partiranno quelle risolutive, Sánchez Sedeño scrive che «modo vero agendum est de fide et opinione, quomodo a scientia differant, et an eiusdem obiecti simul esse possint»²⁹³. La risoluzione della questione prevede, in primo luogo, l'analisi dello statuto della fede e dell'opinione a confronto con quello della scienza, al fine di stabilire se il loro oggetto sia il medesimo, o se ne esistano di diversi. Una volta stabilito l'oggetto delle tre discipline si potrà capire in che modo (*quomodo*) le prime due differiscano dalla terza. L'importanza dell'oggetto di riferimento, nell'ambito di tale decisione, è rappresentata dall'uso dell'avverbio *simul*, che indica uno stato di contemporaneità; in questo caso, si intende la contemporaneità di fede, opinione e scienza nel volgersi verso un determinato oggetto. In altre parole, dal momento che esse sono *habitus* dell'uomo, Sánchez Sedeño si chiede implicitamente se un uomo possa avere del medesimo oggetto una conoscenza per fede, una conoscenza per opinione e una conoscenza per scienza. Dalla risposta a tale quesito derivano due conseguenze:

1. se la risposta fosse positiva, uno stesso oggetto sarebbe conoscibile secondo le tre modalità e, a livello gnoseologico, esse avrebbero il medesimo ruolo;
2. se la risposta fosse negativa, bisognerebbe ricercare gli oggetti propri di ciascuna, con il risultato che fede, opinione e scienza intercetterebbero tre modi distinti di conoscibilità delle cose.

Tale problematica viene preceduta da una distinzione che Sánchez Sedeño opera per aggirare le difficoltà legate al rapporto conoscitivo, soprattutto quelle che si

²⁹³ Ibidem.

riferiscono alla conoscenza degli oggetti. Il domenicano, infatti, sostiene che fede, opinione e scienza sono proprie dell'uomo a) *pro habitu* e b) *pro actu*²⁹⁴. Secondo questa distinzione un individuo possiede in potenza la capacità di avere fede, opinione o scienza di qualcosa (*pro habitu*), che diverrà in atto solo nel momento in cui vi è una conoscenza che permette a quell'individuo di poter apprendere gli oggetti (*pro actu*). Ad esempio, dire 'la palla è rossa' significa avere un'opinione di un oggetto che è posto di fronte all'individuo che lo conosce e che esercita, in atto, tale *actus opinativus*. Se tale oggetto non esistesse, l'individuo avrebbe solo in potenza la capacità di formulare un enunciato come la 'palla è rossa', in quanto non deriva da una *cognitio*. Tale considerazione preliminare è importante, dal momento che spiega sia che l'*habitus* è una potenza individuale sia che essa diventa atto solo nel momento in cui si ha una conoscenza.

Da un atto di apprensione l'individuo può formulare dei giudizi, i quali possono essere di fede, di opinione, di scienza a seconda del tipo di enunciato che viene formato. In genere, sostiene Sánchez Sedeño, la forma di giudizio più comune è l'opinione, dal momento che «actus opinativus est qui fertur in unam partem contradictionis cum formidine alterius partis»²⁹⁵. Opinare significa avere opinione di qualcosa, la quale si trova in una posizione contraddittoria con un'altra opinione, in riferimento a un medesimo oggetto. In questo senso, possono esistere due proposizioni uguali e opposte a proposito del medesimo oggetto, dal momento che avere opinione deriva da un atto di convinzione personale a proposito di qualcosa. Tale considerazione viene supportata e precisata da ciò che sostiene Tommaso d'Aquino che, nel nono articolo della *quaestio* LXXIX della I parte della *Summa Theologiae* sostiene che

opinio enim significat actum intellectus qui fertur in unam partem contradictionis cum formidine alterius. Diiudicare vero, vel mensurare, est actus intellectus applicantis principia certa ad examinationem propositorum. Et ex hoc sumitur nomen mentis. Intelligere autem est cum quadam approbatione diiudicatis inhaerere.²⁹⁶

²⁹⁴ Cfr. *ibidem*.

²⁹⁵ *Ibidem*.

²⁹⁶ Cfr. Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, cit., I, q. 79, a. 9, ad 4.

Le parole di Tommaso, molto simili a quelle utilizzate da Sánchez Sedeño, indicano le condizioni di possibilità di un'opinione, che sussiste quando individui differenti esprimono punti di vista differenti su una medesima cosa. L'atto di discernimento (*diiudicare*) che segue dall'opinione è necessario per decidere l'effettiva validità e veridicità di questa o quella opinione, attraverso principi che permettono all'intelletto (*nomen mentis*) di poter scegliere correttamente. Per questo motivo, avere un'intellezione significa rimanere aderenti a una dimostrazione che segue a un atto di discernimento (*approbatione diiudicatis inhaerere*).

Tale definizione potrebbe essere facilmente interpretata come dimostrazione scientifica e farebbe cadere la distinzione fatta dal salmantino tra fede, opinione e scienza, dal momento che si sovrapporrebbero le definizioni di queste ultime due. Sánchez Sedeño, per ovviare alla potenziale difficoltà, sottolinea immediatamente che, sebbene l'opinione sia effettivamente derivata da una dimostrazione, «non omnis certitudo est ex evidenti orta [...] talis certitudo [opinionis] est intellectus ut moti a voluntate»²⁹⁷. La certezza dell'opinione non deriva da una conoscenza certa dell'oggetto, ma dalla volontà che fa sorgere differenti tipi di opinione in dipendenza a ciò che si vuol raggiungere. È evidente, che il giudizio di opinione non può essere identificato con quello di scienza, in quanto sono differenti i tipi di *certitudo* che li regolano.

La certezza derivata dall'opinione non mira al riconoscimento dello stato di cose esistente nel mondo, in quanto si pone l'obiettivo di confutare una tesi contraddittoria, o almeno contraria a quella che si sta sostenendo. La spia di questo tipo di *certitudo* è data dal continuo uso, rintracciato anche nel lessico tomista, del termine *formīdo* e dei suoi derivati; tale termine presenta tra i suoi significati 'paura' e 'spavento'. L'uso di questo sostantivo serve a Sánchez Sedeño per rafforzare il concetto di opinione elaborata non a partire da una dimostrazione scientifica, ma da una dimostrazione costruita per demolire la tesi dell'opinione avversaria, della quale si ha 'timore'²⁹⁸. Per questo motivo è possibile, sullo stesso oggetto, avere due opinioni diverse.

²⁹⁷ J. Sánchez Sedeño, *Aristotelis Logica Magna*, cit., l. VII, q. XIII, f. 260a.

²⁹⁸ Uno dei significati di *formīdo* è 'timore religioso' che apre a spunti interessanti, relativi alla portata dell'opinione nei confronti dei temi religiosi.

Il giudizio scientifico, invece, possiede una costruzione del tutto differente, dal momento che parte dalla *certitudo* degli elementi costitutivi l'oggetto esistente. Sánchez Sedeño comincia la sua argomentazione ribadendo che «de eodem obiecto homo non potest habere scientiam et opinionem»²⁹⁹, poiché opinione e scienza, come abbiamo visto, differiscono relativamente al loro statuto ontologico. Bisogna tenere presente, comunque, che il domenicano si sta riferendo all'oggetto particolare, ovvero a quello esistente *materialiter*; degli elementi comuni, genere, specie e tutti gli altri predicabili dell'oggetto si può avere, al contrario, sia scienza che opinione senza incorrere in una contraddizione gnoseologica³⁰⁰. La fonte primaria di tale distinzione è un passo del commento di Tommaso agli *Analitici Secondi*, in cui scrive che

considerandum est quod non est inconueniens id quod est scitum ab uno, esse opinatum ab alio; quia quod unus accipit ut impossibile aliter se habere quasi scitum, alter accipit ut contingens aliter se habere quasi opinatum. [...] Sic igitur ex dictis manifestum est quod non contingit simul omnino idem scire et opinari; quia simul homo haberet existimationem quod posset aliter se habere, et quod non posset aliter se habere.³⁰¹

L'Aquinate descrive chiaramente l'impossibilità di pervenire, in un medesimo soggetto, alla contemporanea esistenza di opinione e di scienza. Se un individuo crede una cosa e un altro la conosce per scienza, o viceversa, la contemporanea presenza di *actus scientiae* e *actus opinativus* è ammessa; *simul homo*, invece, non è possibile.

Il giudizio scientifico è subordinato alla conoscenza certa di ciò che esiste nel mondo, di modo che essa sia *indubitabilis* ed enunciabile *formaliter*. Sánchez Sedeño non costruisce una digressione vera e propria sulla conoscenza scientifica e lo statuto della scienza può essere solamente derivato da quello dell'opinione. Riassumendo, i tratti salienti della *cognitio opinativa* avremo che:

- l'opinione nasce dalla conoscenza di un oggetto esistente nel mondo;

²⁹⁹ J. Sánchez Sedeño, *Aristotelis Logica Magna*, cit., l. VII, q. XIII, f. 260a.

³⁰⁰ Cfr. *ibidem*: «si autem loquamur de obiecto in communi bene potest unus homo habere opinionem respectu alterius».

³⁰¹ Thomas de Aquino, *Expositio Posteriorum*, lib. 1, l. 44, n. 10. L'edizione consultata è l'*Editio Leonina*, raggiungibile al sito <<http://www.corpusthomicum.org/cpa1.html>> (consultato il 07/08/2014).

- l'opinione nasce per avversare un'opinione già esistente (*ex voluntate*);
- la base dell'opinione non risiede nel voler conoscere rettamente un oggetto, ma nel giudicarlo in modo da confutare opinioni differenti (*formīdo*);
- la *cognitio opinativa* si applica sia agli oggetti particolari che ai loro aspetti comuni (predicabili).

Dal momento che Sánchez Sedeño sostiene che gli statuti di opinione e di scienza «*sunt impossibiles*»³⁰², lo statuto della scienza dovrà possedere caratteri opposti a quelli dell'opinione. Per questo, sarà possibile individuarlo come segue:

- la scienza nasce dalla conoscenza di un oggetto e dai predicabili a esso riferibili;
- la scienza nasce per avere un giudizio certo sul conosciuto;
- la base della scienza risiede nella conoscenza retta dell'oggetto;
- la scienza deve procedere attraverso la dimostrazione.

Sánchez Sedeño conclude che «si scienti conclusionem adducatur aliqua ratio probabilis, habebit actus opinionis, circa idem obiectum falsum est dicere scientiam et opinionem non posse esse de eodem»³⁰³. L'opinione e la scienza, dal momento che fanno riferimento a un oggetto reale, possono sussistere nel medesimo soggetto anche se non contemporaneamente, ma saranno diversi i tipi di giudizi formulati su di esso³⁰⁴.

Una volta chiariti lo statuto dell'opinione e quello della scienza, rimane da comprendere come si inserisce la questione relativa allo statuto della fede. Qui la situazione appare maggiormente problematica, poiché «est importunum argumentum si aliquis habeat fidem de hoc obiecto, Deus est unum, et fiat illi demonstrat, iste simul habebit scientiam et fidem de eodem obiecto»³⁰⁵. Secondo

³⁰² J. Sánchez Sedeño, *Aristotelis Logica Magna*, cit., l. VII, q. XIII, f. 260b.

³⁰³ Ibidem.

³⁰⁴ La fonte che Sánchez Sedeño prende in considerazione per la giustificazione della presenza non contemporanea del giudizio di opinione e del giudizio di scienza è Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, cit., I-II, q. 67, a. 2: «species intelligibiles non permanent in intellectu possibili nisi quandiu actu intelligit, nec est aliqua conservatio specierum, cessante consideratione actuali, nisi in viribus sensitivis, quae sunt actus corporalium organorum, scilicet in imaginativa et memorativa. Huiusmodi autem vires corrumpuntur, corrupto corpore. Et ideo secundum hoc, scientia nullo modo post hanc vitam remanebit, corpore corrupto; neque aliqua alia intellectualis virtus». (<<http://www.corpusthomicum.org/sth2055.html>>, consultato il 07/08/2014)

³⁰⁵ J. Sánchez Sedeño, *Aristotelis Logica Magna*, cit., l. VII, q. XIII, f. 260b.

le parole di Sánchez Sedeño, di una proposizione come ‘Dio è uno’ non si può fornire alcuna dimostrazione, dal momento che di essa si ha fede e ogni tipo di dimostrazione porterebbe alla contemporanea presenza di giudizio di fede e di giudizio scientifico in relazione al medesimo oggetto (*scientiam et fidem de eodem obiecto*). Da ciò deriverebbe come conseguenza l’impossibilità di formulare un giudizio di fede, ma soltanto un’asserzione di fede; in caso contrario, ogni giudizio di questo tipo andrebbe dimostrato e si incorrerebbe nel paradosso precedente. Inoltre, poiché l’unità divina non è in alcun modo accertabile – non si avrà mai di essa *certitudo* – sembra ormai scontata la soluzione di una separazione tra giudizio scientifico e asserzione di fede, che porterebbe, nelle sue estreme conseguenze, a una ‘incomunicabilità’ tra filosofia (che si occupa del piano immanente) e teologia (che si occupa del piano trascendente). Tuttavia, Sánchez Sedeño ammonisce circa l’esistenza di una distinzione a proposito dei significati di fede; può esserci fede sia che si faccia riferimento a una credenza³⁰⁶ derivata da un’opinione sia che si tengano in considerazione le parole della rivelazione divina, che si esprime per mezzo degli uomini. La fede, infatti, «est qua assentimur alicui obiecto, propter auctoritatem dicentis»³⁰⁷; nell’atto di fede vi è una adeguazione del soggetto all’oggetto, non per mezzo di un atto conoscitivo, ma per il riconoscimento delle parole proferite da un’autorità. Data la differenza tra fede come credenza e fede come rivelazione, Sánchez Sedeño conclude che

in fide divina assentimur Deo dicenti, per propositionem ecclesiae ratio formalis assentiendi est revelatio divina: conditio est propositio ecclesiae. Fides autem humana etiam credit propter auctoritatem hominis dicentis [...]. Opinio procedit per discursum, fides vero humana non procedit discorrendo [...]. Ista fides humana, quia innititur hominum testimonio, fallibilis est, non vere divina fides, quia primae veritati innititur, ut rationi formali ecclesiae ut conditioni, et non ostendit res in se, sicut scientia³⁰⁸.

³⁰⁶ Il termine ‘credenza’ non verrà usato qui secondo il suo significato religioso, ovvero professione di fede, ma nel suo significato logico. Per la trattazione più ampia del concetto di ‘credenza’, cfr. *infra* p. XXX

³⁰⁷ J. Sánchez Sedeño, *Aristotelis Logica Magna*, cit., l. VII, q. XIII, f. 260b.

³⁰⁸ Ivi, ff. 260a-261 a-b.

Nella fede è Dio che parla per mezzo della Chiesa. Per questo, il giudizio di fede, che è indimostrabile per via della sua natura rivelativa, può essere considerato alla stregua del giudizio di scienza, in quanto, pur non potendo mostrare l'oggetto in sé – Dio è inconoscibile – si basa su asserzioni oggettive, delle quali non ci si può formare un'opinione. In questo senso, il giudizio di fede non è un discorso, ossia non si propone di aprire un dibattito nei confronti dei suoi temi di riferimento, dal momento che non è una credenza. La fede umana, invece, quella che nasce dalla mente umana, *hominum testimonio*, non può considerarsi *realiter divina*, poiché, assumendo lo statuto dell'opinione, si dimostra fallibile, anche dal punto di vista formale. Esempiarmente, dire 'Dio è uno', può significare due cose: secondo la fede rivelata, per l'uomo significa prendere atto dell'esistenza di un ente denominato Dio che, per sua intrinseca costituzione, possiede la caratteristica dell'unità. Tale asserzione deriva dalla parola rivelata che Dio stesso, per mezzo degli uomini, ha proferito. Per fede, dire 'Dio è uno' significa, dal momento che non è un ente visibile, porre implicitamente il quesito 'Dio è uno?'. Ciò implica un allontanamento dalla rivelazione e, ponendosi sul piano dell'opinione, ogni uomo sarebbe legittimato a rispondere come ritiene. Le risposte più vicine o aderenti a quelle della rivelazione non mostreranno un attaccamento alla fede rivelata, ma saranno solo simili e accidentali a quest'ultima, poiché, sebbene il punto di arrivo sia il medesimo, differente è la strada dalla quale si è giunti³⁰⁹.

I contenuti della fede non possono essere dimostrati, altrimenti si cadrebbe nell'errore del giudizio di opinione. La ragione può, tuttavia, impegnarsi per cercare di comprendere il contenuto della fede. Ed è un po' quello che farà Sánchez Sedeño quando cercherà di capire come, per mezzo delle *intentiones*, si possa arrivare a comprendere il mistero della Trinità³¹⁰.

La fonte principale di tale argomentazione è Tommaso che, nella *Summa contra Gentiles*, scrive che «veritas fidei Christianae humanae rationis capacitem excedat, haec tamen quae ratio naturaliter indita habet, huic veritati

³⁰⁹ Un esempio calzante, a questo proposito, è dato dalla risoluzione dei problemi matematici. Esiste una e una sola via per arrivare alla risoluzione, ad esempio, di una funzione. Se uno studente, non riconoscendo tale via risolutiva, ne elabora un'altra che lo porta allo stesso risultato, avrà risolto la funzione, ma non si potrà dire di lui che abbia operato correttamente secondo i metodi stabiliti dalla matematica.

³¹⁰ Cfr. *infra* p. XXX.

contraria esse non possunt»³¹¹. Anche per l'Aquinate l'indimostrabilità del giudizio di fede eccede le capacità umane di comprensione ma, dal momento che la ragione può naturalmente aspirarvi, deve sforzarsi per averne nozione³¹².

La fedeltà di Sánchez Sedeño agli insegnamenti di Tommaso gli permette di comprendere e di definire con chiarezza i significati di fede e di ragione e il modo in cui si intersecano con le loro somiglianze, al fine di costruire un dialogo tra la filosofia e la teologia, tra la ragione e la fede.

Tale *modus operandi* permette al teologo salmantino di elaborare, come vedremo nei paragrafi successivi, una teoria della conoscenza intenzionale che riesce, allo stesso tempo, a spiegare come l'uomo possa conoscere il mondo che lo circonda e comprendere altresì, per mezzo del suo intelletto conoscente, i contenuti di fede. D'altronde, Sánchez Sedeño sottolinea che la fede e la scienza differiscono dall'opinione, anche per le modalità dei loro processi, poiché «nec opinio vera et falsa de eodem haberi possit, quia istae duae opiniones secunda intentio est et secunda intentio non est obiectum logicae, non possunt esse simul verae»³¹³. La conoscenza intenzionale può esserci degli oggetti e dei giudizi della fede e della scienza, ma non di quelli dell'opinione, i quali generano contraddizione e mancano di oggettività.

Riassumendo diremo che:

1. il giudizio di opinione è quel giudizio che nasce dall'osservazione del mondo, non si riferisce a esso, ma a un altro giudizio di opinione da confutare;
2. il giudizio scientifico è quel giudizio che nasce dall'osservazione del mondo e cerca di comprendere in modo oggettivo il suo statuto, attraverso asserzioni universalmente valide;

³¹¹ Thomas de Aquino, *Summa contra Gentiles*, l. I, c. VII, n. 1. L'edizione consultata è quella del sito <<http://www.corpusthomicum.org/scg1001.html>> (consultato il 08/08/2014).

³¹² Mi permetto di suggerire un piccolo spunto di riflessione, ricollegandomi a quanto detto lungo tutto il II capitolo. L'esigenza che aveva mosso Tommaso a creare una connessione razionale tra fede e ragione, in un'epoca in cui gli uomini cristiani dovevano far fronte a movimenti di opposizione che affondavano le loro radici in Enrico di Le Mans, Pietro di Bruys (1095-1131) e Pietro Valdo (1140-1218), non è poi simile a quelle che avevano spinto i teologi del Concilio di Trento a porre rimedio ai movimenti protestanti sorti nei primi decenni del XVI secolo? Vista la complessità dei due periodi storici, operare qui un confronto è quantomeno azzardato, ma è interessante rifletterci.

³¹³ J. Sánchez Sedeño, *Aristotelis Logica Magna*, cit., l. VII, q. XIII, f. 260b.

3. il giudizio di fede è quel giudizio che non nasce dall'osservazione del mondo e si riferisce solamente a ciò che è stato rivelato da Dio; di tale giudizio si può discutere solo se si cerca di spiegare razionalmente il suo contenuto, fermo restando il suo carattere rivelativo;
4. dei tre giudizi, solo quello scientifico e quello di fede possono essere propri di analisi intellettuale, dal momento che sono gli unici che attribuiscono valore oggettivo a ciò di cui parlano.

Secondo questi punti, l'analisi della teoria della conoscenza di Sánchez Sedeño si svilupperà lungo le direttrici che porteranno il domenicano a comprendere sia come l'uomo conosca il mondo circostante sia come egli sia consapevole delle verità della fede, in modo che esse non vengano accettate passivamente. Metodologicamente, Sánchez Sedeño si servirà, dopo averne dimostrato l'effettiva validità, degli strumenti della scienza della logica.

Tale *modus operandi* ci permetterà di capire come egli intenda la relazione uomo-mondo, così da definire l'uomo sia come creatura di Dio, sia come essere vivente che interagisce con gli oggetti che lo circondano. Le modalità con cui si instaura tale rapporto vengono ampiamente trattate in diverse questioni dell'*Aristotelis Logica Magna*; quelle che ci interessano di più sono rintracciabili nel V libro, nel quale Sánchez Sedeño opera una trattazione dei predicabili, in vista della definizione dello statuto degli *entia realia*. In particolare, prenderemo qui in esame le questioni dalla XXXI alla L, le quali spiegano in modo esaustivo lo statuto della *relatio*³¹⁴.

III.2 – La relatio. Alla base del rapporto uomo-mondo

L'introduzione della *relatio*, per Sánchez Sedeño è di fondamentale importanza, dal momento che solo attraverso la comprensione di come si strutturi il rapporto tra uomo e mondo si potrà poi procedere a capire come tale rapporto funzioni. A livello metaforico, si potrebbe dire che in questo frangente il

³¹⁴ Cfr. *ivi*, l. V, qq. XXXI-L, ff. 93-163. Nell'edizione di riferimento (Salamanca, 1600), la numerazione delle questioni ha un refuso: arrivata alla questione XXIX, ricomincia da XXX, così alla questione L corrisponde la XL. Qui ho preferito, però, correggere la numerazione e indicare a piè di pagina il foglio di riferimento, così da evitare eventuali problemi sul riferimento bibliografico.

salmantino stia costruendo il contenitore dove porrà il suo contenuto, ossia la teoria della conoscenza e le *intentiones*.

Come si vedrà, l'incedere dell'analisi sarà molto minuziosa e, a volte, sembrerà di procedere per un sentiero stretto, tortuoso e persino inconcludente. Bisogna, tuttavia, seguire tale sentiero, perché ci permetterà di comprendere come, attraverso la via dell'argomentazione logica, Sánchez Sedeño riesca a rendere ragione del ruolo dell'intelletto non come mero recettore del mondo, ma come reale artefice della realtà che lo circonda, attivo decisore della sua esistenza terrena e del suo tentativo di avvicinarsi al sovrasensibile.

Per comprendere cosa si intenda per relazione è conveniente partire dall'analisi del titolo che apre le questioni qui oggetto di studio: *de praedicamento ad aliquid*³¹⁵. Con tale titolo, Sánchez Sedeño intende affermare due cose: in prima istanza, l'analisi della relazione avviene secondo le modalità della predicazione aristotelica, esposta nelle *Categorie*³¹⁶. Ciò è tale per l'uso del termine *praedicamento*, termine con il quale nel Medioevo è stato tradotto il greco *κατηγορία*; in secondo luogo, la predicazione non avviene in relazione a un 'x' del quale si predica qualcosa, ma, al contrario, fa riferimento a 'un altro da x' con il quale questo 'x' entra in rapporto; tale processo deriva dall'espressione *ad aliquid*, alla quale si lega il termine *praedicamento*.

Bisogna comprendere in che modo due oggetti possano entrare in relazione tra loro, in modo tale che tra questi oggetti sussista una predicazione di almeno uno dei due oggetti sull'altro.

Il cominciamento della trattazione dello statuto della relazione si ritrova nella *quaestio XXXI* del V libro, in cui Sánchez Sedeño si chiede *quomodo distinguantur relativa secundum esse et secundum dici*³¹⁷. Il salmantino ritiene che la *relatio* debba essere studiata non a partire da una sua propria definizione, ma derivandola dagli elementi che la costituiscono, i *relativa*. Questi rappresentano i termini della relazione e Sánchez Sedeño si chiede se siano tali

³¹⁵ Ivi, f. 93.

³¹⁶ In questo caso faccio riferimento al passo 1a delle *Categorie*, in cui Aristotele afferma la differenza tra i termini omonimi, sinonimi e paronimi. Sánchez Sedeño, al cominciamento di questa parte del testo, indica numerosi passi del *corpus thomisticum* nei quali Tommaso discute sulle categorie, sulla loro predicazione e sul rapporto tra i diversi oggetti esistenti nel mondo.

³¹⁷ J. Sánchez Sedeño, *Aristotelis Logica Magna*, cit., l. V, q. XXXI, f. 93a.

per essenza o per imposizione. In altre parole, la domanda che si pone è la seguente: i termini relativi sono tali ontologicamente o per definizione? Per la loro natura, i *relativa* sono stati studiati sia dalla metafisica che dalla logica. A tal proposito, Sánchez Sedeño ritiene di dover ricostruire dapprima la storia di tale questione, indicando in Francisco Suárez una delle *auctoritas* che meglio hanno saputo analizzare lo statuto della *relatio* e dei *relativa*³¹⁸. Nelle *Disputationes Metaphysicae* Suárez afferma che

relatio mensurati ad mensuram est realis [...], quamquam relatio mensurae ad mensuratum sit rationis; ergo esse mensuratum non est denominatio extrinseca. [...] Relatio mensurae dicitur esse realis passive sumpta, non intelligi de mensurato in actu, sed de re mensurabili; ut scientia dicitur referri ad scibile relatione mensurati ad mensuram, etiamsi a nullo intellectu actu mensuretur per scibile, quia est ex se apta mensurari per illud³¹⁹.

Secondo Suárez, la relazione tra due oggetti che entrano in un rapporto ‘x’ è reale; quella che lega, invece, un *relatum* a un altro è, invece, di ragione. Questo perché la relazione tra più oggetti può esistere effettivamente in natura, ma il rapporto che lega i vari oggetti è elaborato a livello intellettuale³²⁰. Gli elementi che costituiscono una relazione non esistono *extrinsece* in natura, ma vengono elaborati dall’intelletto che, conoscendo il mondo, ritiene che alcuni oggetti abbiano una qualche relazione con altri. Per tale motivo, secondo Suárez la relazione è solo *passive sumpta* e non intercetta l’oggetto in quanto esso esiste in atto, ma solo come oggetto che è in grado di determinare qualcosa all’interno dell’intelletto del soggetto che crea la relazione (*de re censurabili*). In questo senso la relazione esisterebbe ‘per definizione’, dal momento che il ruolo

³¹⁸ Cfr. *ibidem*.

³¹⁹ F. Suarez, *Disputationes Metaphysicae*, Olms, Hildesheim, 1965, d. 40, s. 3, n. 9, ed. XXX, p. XXX

³²⁰ A questo livello di astrazione, la questione può risultare poco intelligibile. In realtà, essa è abbastanza semplice e può essere resa intuitiva con l’esempio della visione di una costellazione. Quando osserviamo il Grande Carro (o Orsa Maggiore), ciò che vediamo è uno stato configurazionale che impone l’esistenza di una relazione tra diverse stelle che, ai nostri occhi, sembrano costituire una figura ben precisa, in questo caso un carro. Utilizzando la teoria suareziana, la relazione esistente tra le varie stelle è reale, ossia esse compongono dal nostro punto di osservazione quella figura, ma è solo la nostra mente che riconosce ed elabora la relazione tra i *relata*, dando luogo solo e soltanto a quella precisa relazione.

fondamentale nella sua elaborazione è quello dell'intelletto e, così, Suárez «*approbat sententiam quorundam asserentium relationem secundum dici vocari relationem rationis*³²¹».

A favore di tale tesi era anche Avicenna che, nel III trattato della sua *Metafisica*, ritiene che «*intellectus enim coniungit res cum rebus, propter diversitatem respectuum, non necessitatem*»³²². La relazione è frutto del lavoro dell'intelletto che opera per sua personale volontà la creazione della relazione tra gli oggetti conosce. L'intelletto non opera per necessità, ma per libera disposizione. L'uomo, infatti, agisce attivamente sul conosciuto e lo 'manipola' per il raggiungimento di un preciso obiettivo. Se l'intento è quello di definire il rapporto di parentela esistente tra due individui, l'intelletto riconoscerà che nel mondo questi due individui sono, ad esempio, l'uno il genitore dell'altro e, intellettivamente, formerà la relazione 'paternità', per indicare che un individuo 'x' è 'padre di' un individuo 'y'. Infatti, conclude Avicenna, «*in seipsa est relatio, non per talem relationem, cuius quidditas per se intelligatur respectu alterius*³²³», sempre in dipendenza degli oggetti esistenti.

Dall'esposizione delle teorie di Suárez e di Avicenna, Sánchez Sedeño conclude che essi definiscono la relazione «*solum esse illam quae habet esse in intellectu et convenit rebus quae non sunt absolute ad aliquid, sed solum secundum quod ab intellectu concipiuntur*³²⁴».

Rimane un problema: se tale tipo di relazione, per definizione, deriva necessariamente da un oggetto esistente nel mondo, come parlare delle relazioni divine? Come è possibile definire, ad esempio, la Trinità se essa non è costituita da alcun oggetto conoscibile in natura? In effetti, Sánchez Sedeño propone in maniera molto chiara l'entità della problematica: «*sicut de Deo dicunt Theologi, non posse videri perfecte, aut comprehendendi, quin in eo cognoscantur creaturae,*

³²¹ J. Sánchez Sedeño, *Aristotelis Logica Magna*, cit., l. V, q. XXXI, f. 93a.

³²² Avicenna, *Metafisica*, a cura di O. Lizzini e P. Porro, Bompiani, Milano, 2002, p. 351. L'edizione latina è quella proposta da Simon Van Riet, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, 3 vols, Brill, Leiden, 1977-1983. La traduzione italiana, sempre a p. 351 dell'edizione Bompiani, è la seguente: «l'intelletto, infatti, può associare le cose con le cose per varie considerazioni, senza obbligatorietà».

³²³ Ibidem. Trad. it.: «in se stessa, [la paternità] è una relazione che non è in virtù di un'altra relazione: essa è una quiddità che per sé viene intelletta in rapporto ad altro».

³²⁴ J. Sánchez Sedeño, *Aristotelis Logica Magna*, cit., l. V, q. XXXI, f. 93b.

licet Deus non dependeat ab extrinseco»³²⁵. Dal momento che Dio non dipende da nulla di ‘extrinseco’, la teologia non può formulare alcun tipo di dimostrazione e, per questo, tutti i giudizi che si formuleranno su Dio saranno sempre imperfetti. Tale argomentazione, abbastanza intuitiva e legata a quanto scritto sul giudizio di fede³²⁶, genera una forte difficoltà riguardo la *relatio secundum dici*; essa, infatti, soddisferebbe solo l’ambito dell’immanente e, sarebbe, per questo, limitata al campo dell’esperibile. Inoltre, dal momento che nemmeno l’essenza divina ci è conoscibile, anche la *relatio secundum esse* non potrebbe soddisfare qualsiasi richiesta di argomentazione su Dio. Tuttavia, dal momento che si può parlare di Lui secondo giudizi validi (di fede), bisogna comunque cercare se esista un tipo di *relatio* che permetta la formulazione di un ‘discorso su Dio’. A questo proposito, Sánchez Sedeño introduce la nozione di *relatio transcendentalis* che, secondo la sua analisi, deriva dalla differenza introdotta da Suárez tra *relatio creata* e *relatio increata*³²⁷. All’interno della *relatio secundum esse*, infatti, il domenicano rintraccia due tipi di relazione: quella *praedicamentalis* e quella *transcendentalis*. Se la prima serve a comprendere quali sono le affezioni essenziali degli oggetti conosciuti, la seconda rappresenta l’unico tipo di relazione attraverso la quale si può dire qualcosa di Dio. Essa deriva dalla nozione comune di trascendentale e deriva da una sua reinterpretazione, volta a creare un legame tra *ens creatum* ed *ens increatum*. Le parole di Sánchez Sedeño sono piuttosto eloquenti:

ordo ad aliquid realiter, includitur in omni conceptu entis creati, nam omne ens creatum quatenus tale est, dicit habitudinem essentialis dependentiae ad ens increatum, et ideo est analogice ens.³²⁸

L’unica possibilità di potersi riferire a Dio a livello relazionale è quello di instaurare la relazione tra creatore e creatura. Il dato rivelativo, infatti, testimonia

³²⁵ Ibidem.

³²⁶ Cfr. *infra*, p. XXX.

³²⁷ Per il significato delle nozioni di *relatio creata* e di *relatio increata* cfr., ad esempio, F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, cit., d. 10, s. 3, n. 16: «*relatio creata dicit perfectionem finitam; relatio autem increata non potest dicere finitam perfectionem, quia hoc repugnat divinae perfectioni, neque etiam ex propria ratione dicere potest infinitam perfectionem, quia haec infinitas solum potest convenire ratione essentiae*».

³²⁸ J. Sánchez Sedeño, *Aristotelis Logica Magna*, cit., l. V, q. XXXI, f. 93b.

che l'essere umano viene creato da Dio e, per questo, a livello di relazione esiste un legame tra i due termini. La differenza con la relazione tra due termini reali è che nella *transcendentalis* Dio rappresenta l'*ens increatum* che, non visibile, possiede con le creature solo la relazione 'creazione'. In tal senso Dio si dice ente *analogice*.

Tale termine è utilizzato consapevolmente da Sánchez Sedeño e ci suggerisce di guardare alla nozione di *analogia entis*, ampiamente sviluppata nella filosofia tomista³²⁹. Secondo tale nozione, si può parlare di Dio in quanto ente solo per analogia con gli enti creati, in quanto questi ultimi sono sue creature e possiedono una somiglianza con il loro creatore. La relazione che si instaura è di tipo trascendentale, dal momento che uno dei termini (Dio) è assolutamente trascendente, mentre l'altro è del tutto immanente (gli uomini). Difatti, sostiene il domenicano, «Dei omnipotentia, caeterum non possumus nos illam explicare, nisi per ordinem ad ea, quae facere potest»³³⁰. Per comprendere l'onnipotenza divina gli esseri umani possono solo studiare i suoi effetti nel mondo e, da essi, combinandoli con il dato rivelativo, possono risalire alla nozione di onnipotenza. In questo modo:

- con la *relatio secundum dici* si afferma l'assoluta preminenza dell'intelletto sugli oggetti del mondo, per la comprensione dei rapporti sussistenti tra loro;
- attraverso la *relatio secundum esse* si stabiliscono le caratteristiche essenziali degli oggetti di una relazione, senza le quali un oggetto non sarebbe conoscibile nemmeno individualmente;
- per mezzo della *relatio secundum esse* di tipo *transcendentalis*, e utilizzando anche il concetto di *analogia entis*, è resa possibile l'istituzione della relazione tra Dio e le creature.

Tale suddivisione, tuttavia, è portatrice *intrinsece* di una imperfezione sostanziale: i tre tipi di *relatio* non sono riducibili ad alcun tipo di relazione originaria e i suoi termini assumono, a seconda dei casi, ruoli diversi; questo genera contraddizione,

³²⁹ Per una trattazione ampia ed esaustiva dell'*analogia entis*, cfr. T. Tyn, *Metafisica della sostanza. Partecipazione e analogia entis*, ESD, Bologna, 1991; E. Przywara, *Analogia entis*, Vita e Pensiero, Milano, 1995; R. McNerny, *L'analogia in Tommaso d'Aquino*, cit., p. 126.

³³⁰ J. Sánchez Sedeño, *Aristotelis Logica Magna*, cit., l. V, q. XXXI, f. 94a.

aprendo a un'aporia simile a quella riscontrata nel giudizio di opinione. Per ovviare a tale problema, Sánchez Sedeño ritiene opportuno rimodulare la discussione sulla relazione in due momenti, che precisano la distinzione tra *relatio secundum esse* e *relatio secundum dici*, in modo da poter ricondurre entrambe a un'unica definizione di *relatio*, mantenendo la loro distinzione solo da un punto di vista formale. Il primo momento è quello che propone due definizioni alternative di suddette relazioni, che divengono il punto di partenza per l'analisi successiva:

relatio secundum esse non est instituta a natura, nisi ad hoc, quod aliquae res se respiciant ex vi alicuius fundamenti realis [...]. *Relatio secundum dici* non est ad hoc instituta, sed ad aliquid aliud quod potest per se intendi³³¹.

In questo passo, Sánchez Sedeño indica che l'unica differenza esistente tra i due tipi di *relatio* risiede nell'essere istituite *ad hoc* o meno. Più chiaramente, una relazione si dice *secundum esse* se essa esiste in natura indipendentemente da un individuo che l'apprende; si dice, invece, *secundum dici*, se è l'intelletto del soggetto conoscente a riconoscere la relazione, ovvero se la relazione tra due termini 'è stabilita da terzi'³³². Una relazione *secundum esse* è, ad esempio, la forza di gravità, secondo la quale due corpi interagiscono necessariamente fra di loro già in natura; una relazione *secundum dici* è, invece, la coppia 'movente-mosso', in cui la relazione tra i termini viene stabilita da un intelletto senziente che la definisce ed è accidentale³³³.

La definizione dei due tipi di *relatio* così istituita, equilibra il rapporto tra individuo e mondo; seguendo le definizioni date da Suárez e da Avicenna, si assisteva a una sproporzione tra soggetto e oggetto, a seconda che la relazione fosse considerata *secundum esse* o *secundum dici*. Con la formulazione data da Sánchez Sedeño, invece, il soggetto assume il ruolo di ente che riconosce ciò che esiste nel mondo e lo ordina secondo precise categorie, in dipendenza dal tipo di

³³¹ Ivi, f. 96b.

³³² Sul concetto di 'relazione istituita da terzi' ritorneremo diverse volte nel prosieguo dell'analisi dell'opera, soprattutto quando tratteremo della cosiddetta *relatio tertij ordinis*. A questo proposito, cfr. *infra*, p. XXX.

³³³ Cfr. J. Sánchez Sedeño, *Aristotelis Logica Magna*, cit., l. V, q. XXXI, f. 94a: «gravitas incilinatio est relatio secundum esse [...]; movens et motum sunt relativa secundum dici».

predicazione che il termine della relazione possiede con l'oggetto a cui si relaziona, con un'unica variante. Nel caso della relazione *secundum esse*, quest'ultima è condizione di esistenza degli stessi oggetti conosciuti (la forza di gravità agisce sempre tra due oggetti); nel caso della relazione *secundum dici*, è l'intelletto che agisce sugli oggetti, determinando la relazione (un corpo che ne spinge un altro non è loro condizione di esistenza).

Entrambi i tipi di *relatio* possono essere ricondotti a un unico tipo di relazione originaria, secondo la quale una relazione sussiste solo quando esiste, nel mondo, un rapporto tra due termini che si influenzano l'un l'altro, indipendentemente dall'intelletto, il quale ha il compito di riconoscerla. La differenza tra i due tipi di relazione è solo di tipo formale, dal momento che è l'intelletto che assegna il tipo di relazione, a seguito di un atto di conoscenza.

Il secondo passo consiste nel precisare i termini effettivi dei due tipi di relazione; se per prima Sánchez Sedeño si è preoccupato di definire le condizioni di esistenza, ora si occupa di mostrare come è possibile riconoscere il tipo di relazione conosciuta da un individuo. Il primo tipo di relazione che viene presa in considerazione è quella *secundum dici*; avendone già definito la struttura di base, Sánchez Sedeño introduce lo statuto dei termini relativi riportando le parole di Tommaso che, nel settimo articolo della XIII questione della I parte della *Summa Theologiae*, dichiara che «nomina relativa secundum dici dicitur illa, quae sunt imposita ad significandas res, quas consequuntur quaedam habitudines, [...] cum re vera non sint relativa»³³⁴. I nomi dei termini relativi, propri della relazione *secundum dici*, sono quelli che vengono assegnati agli oggetti dall'intelletto del soggetto conoscente, il quale riconosce l'esistenza di un certo rapporto di tali oggetti con altri, senza che tale rapporto sia effettivamente esistente in natura (a tale tipo di termini appartengono coppie come movente-mosso o altre analoghe). La peculiarità di tali termini è che stanno in rapporto non *per essentiam*, ma *per habitudo*, secondo quel significato di *habitudo* introdotto nella teoria della conoscenza tomista da Hervaeus Natalis e che indica, in questo caso, la *tendentia* tra i due termini della relazione³³⁵. A proposito di tali termini, e seguendo le

³³⁴ Ibidem e Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, cit., q. XIII, a. VII, ad 1.

³³⁵ Cfr. *infra*, p. XXX. Da ricordare che il termine *habitudo* viene utilizzato da Hervaeus primariamente per indicare la *tendentia rei intellectae ad intellectum* e assume principalmente una

parole di Tommaso, Sánchez Sedeño aggiunge altre due considerazioni, che completano il concetto di *relatio secundum dici*:

primo [...] videntur esse relativa propter relationes adiunctas, et re vera non sunt, et quia illas relationes adiunctas habent, dicuntur relativa secundum dici. Secundo dicuntur relativa secundum dici ex eo quod important respectus ad aliud, vel tanquam ad finem, vel tanquam ad obiectum, vel tanquam ad causam³³⁶.

In base alla prima considerazione, gli oggetti divengono termini relativi solo grazie alla relazione che li connette; per se stessi, infatti, non sono *realiter* una sua parte, nel senso che lo *status* di relazione gli si aggiunge dall'esterno. Per tale motivo, essi non formano una relazione, ma 'sono detti' di una relazione. La giustificazione di tale occorrenza è data dal termine '*adiunctas*': può essere tradotto come 'unito', 'connesso', 'legato'; tale traduzione rende bene l'idea espressa da Sánchez Sedeño, ovvero di una relazione i cui termini relativi sono parte di essa non come loro attributo essenziale e si dicono di una relazione.

La seconda considerazione amplia e precisa il significato della prima. Poiché i termini della relazione *secundum dici* sono tali per deliberazione dell'intelletto del soggetto senziente, la conseguenza è che tale relazione non si dà in natura, essi cioè non formeranno la relazione, ma la causeranno³³⁷. Indice di

connotazione gnoseologica (cfr. Hervaeus Natalis, *On Second Intentions*, cit., p. 333). In questo caso, il termine viene utilizzato da Sánchez Sedeño *per similitudinem*, fermo restando che quando tratterà di teoria della conoscenza lo utilizzerà nel suo significato primario

³³⁶ J. Sánchez Sedeño, *Aristotelis Logica Magna*, cit., l. V, q. XXXI, f. 94b.

³³⁷ Qui occorre rallentare un attimo il ritmo serrato dell'analisi e riflettere un momento sull'uso dei termini. Abbiamo detto, all'inizio di questo paragrafo, che la relazione *secundum esse* e la relazione *secundum dici* si differenziavano per l'essere più o meno istituite *ad hoc*. Questo significherebbe, intuitivamente, che i *relativa* formano la relazione o già *in natura* – nel caso *secundum esse* – o per scelta dell'intelletto – nel caso del *secundum dici*. Che senso avrebbe dire che nel caso della *relatio secundum dici* i termini non formano la relazione, ma la causano? Non staremmo forse di fronte a un semplice gioco linguistico? In realtà dire 'causare' al posto di 'formare' ha la sua giustificazione e, sganciandoci un attimo dal piano teorico che Sánchez Sedeño sta portando avanti, proviamo a comprendere il perché con due esempi: 'la palla cade a terra', 'la palla rossa muove la palla verde'. Nel primo esempio, *relatio secundum esse*, i termini della relazione sono 'palla' e 'terra'; i due termini *formano* la relazione, in quanto è necessario che una palla, che subisce l'azione della forza di gravità, incontri prima o poi la terra e il moto di caduta è intrinseco alla relazione. Nel secondo esempio, *relatio secundum dici*, il fatto che ci sia una palla rossa che faccia muovere una palla verde è del tutto accidentale rispetto all'essenza dei due termini, in quanto i ruoli di movente e di mosso vengono attribuiti dall'esterno e la relazione è *effective* causata dai termini che interagiscono tra loro. È la palla rossa che fa muovere quella verde, e tale movimento non appartiene essenzialmente a nessuno dei due termini che

tale azione è l'uso dei termini '*important*' e '*respectūs*'. Con il primo, Sánchez Sedeño individua l'atto di causare la relazione proprio dei *relativa*; con il secondo, sinonimo di *habitudo*, il domenicano sta indicando la *tendentia* di uno dei due relativi verso l'altro; tale *tendentia* percorre tre direttrici: *a*) il fine; *b*) l'oggetto; *c*) la causa.

Secondo la prima, uno dei due termini si relaziona con l'altro per il raggiungimento di un fine (es. 'ti compro una medicina per farti guarire'); per la seconda tendenza, il primo termine si lega con il secondo per una finalità 'x' non meglio specificata (es. 'il lupo osserva la pecora'); la terza, infine, impone un rapporto di causa-effetto tra i termini della relazione (es. 'la palla verde è stata mossa dalla palla rossa'). Tutti e tre i tipi di tendenza sono istituiti *secundum dici*, dal momento che nessuno dei termini presi in considerazione formano una relazione, né possiedono *essentialiter* la capacità di costituirla. A livello gnoseologico, i termini di tale relazione hanno bisogno di un intelletto che per sua deliberazione li rende tali, mentre a livello logico avranno bisogno di un'entità che li connette, dal momento che nel mondo non sono già connessi.

La situazione appare diametralmente opposta se si guarda alla *relatio secundum esse*, della quale Sánchez Sedeño tratta ampiamente nel prosieguo della XXXI questione del V libro dell'*Aristotelis Logica Magna*. L'argomentazione, molto più concisa della precedente, prende spunto sempre dal medesimo luogo della *Summa Theologiae* di Tommaso, nel quale si definiscono i *relativa secundum esse*:

relativa quaedam sunt imposita ad significandum ipsas habitudines relativas, ut dominus, servus, pater et filius, et huiusmodi, et haec dicuntur relativa secundum esse³³⁸.

I termini relativi di una relazione *secundum esse* sussistono nel momento in cui costituiscono una relazione *per essentiam* e possono formare una relazione già in natura. Esempio di questo tipo di relazione è 'padre-figlio': il fatto che un individuo sia 'padre' di un altro individuo, che ha la funzione 'figlio', è un

costituiscono la relazione. Per tali motivi, in accordo con le parole di Sánchez Sedeño, è opportuno differenziare tra 'formare' e 'causare' una relazione.

³³⁸ Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, cit., q. XIII, a. VII, ad 1.

accadimento che esiste nel mondo indipendentemente dall'intelletto del soggetto che lo apprende o che genera la relazione.

La *relatio secundum esse* possiede, come conseguenza di tale argomentazione, due peculiarità: esiste nella sua forma completa (termini relativi + relazione) nel mondo e nei suoi confronti l'opera dell'intelletto è *limitata e vincolata*, dal momento che può solo limitarsi a riconoscere tale tipo di relazione; il vincolo è *sub ratione terminorum*. A livello logico, essa si comporta come la relazione *secundum dici*, essendo costituita dagli stessi elementi (termine₁, termine₂, relazione). A livello gnoseologico, invece, se la relazione *secundum dici* non generava alcun tipo di complessità, in quanto era l'intelletto stesso a decretare la *forma relationis*, maggiori difficoltà pone questo tipo di relazione. Il problema risiede nella sua acquisizione intellettuale, dal momento che non è chiaro se i termini di ogni relazione *secundum esse* vengano appresi come singoli individuali ('questo padre', 'questo figlio') o come forme particolari di termini di una relazione universale, *in communi* (relazione di tipo 'padre, figlio').

In effetti, se i termini di una relazione di questo tipo sono ricorsivi, poiché esistono potenzialmente infiniti padri e infiniti figli, la conoscenza di essa avverrà per mezzo del riconoscimento delle forme particolari dei termini universali. Ciò però conduce a una contraddizione, in quanto la conoscenza dell'universale dev'essere logicamente sempre posteriore a un'apprensione particolare e, in questo caso, non è palesemente così³³⁹. Sánchez Sedeño, conscio della portata di tale difficoltà, precisa immediatamente che

ut patet de patre, quia respicit filium, ut quid causatum per ipsum [...] quando dicimus relativa secundum esse respicere terminum sub ratione termini, nolumus dicere quod respiciat terminum in communi: nam respiciunt terminum particularem, in ordine ad quem specificantur, ut patet in patre, qui respicit filium et filius respicit patrem: sed etiam si respiciant particulares terminos non illos sub alia ratione respiciunt³⁴⁰.

³³⁹ Per formarmi a livello intellettuale il concetto di 'padre', devo conoscere nel mondo quegli individui singoli che formano il concetto di padre, e non viceversa. Non si può affermare 'conosco il concetto di padre' e poi cercarlo nel mondo; il risultato sarebbe aporetico, poiché si dovrebbe rispondere sempre alla domanda: da dove ho ricavato tale concetto universale?

³⁴⁰ J. Sánchez Sedeño *Aristotelis Logica Magna*, cit., l. V, q. XXXI, f. 96a.

La relazione *secundum esse* è costituita da termini esistenti nel mondo e, per questo, prevede solo l'esistenza di relativi singolari; nella relazione 'padre, figlio', ad esempio, non saranno un generico padre o un generico figlio a essere messi in relazione, ma due specifici individui che, per loro intrinseca costituzione, assumono il ruolo di padre e il ruolo di figlio. La questione sulla formazione dell'universale è posteriore e, in questo caso, Sánchez Sedeño non se ne occupa, ma si limita a circoscrivere l'ambito della *relatio* ai termini *particulares*.

Tale operazione risulta chiara anche da una formula utilizzata dal domenicano. In relazione a 'padre' e a 'figlio', egli scrive '*in ordine ad quem specificantur*': con tale espressione intende sottolineare che l'essere padre e l'essere figlio derivano dalla stessa condizione specifica che li rende tali e non da un intervento 'esterno' che decreta i loro attributi; essi sono *terminos ad quem* della stessa relazione. Risultano più chiare le peculiarità della relazione *secundum esse* e le principali differenze con quella *secundum dici*.

Sánchez Sedeño, proprio per l'eshaustività di tale argomentazione, ritiene opportuno esaurire qui l'indagine specifica su tale tipi di relazione, per concentrarla sulle conseguenze che essa provoca in campo metafisico e in ambito teologico. Esse insistono su due effetti: *a)* distinzione dell'ambito gnoseologico da quelli metafisico e scientifico nella conoscenza e descrizione del mondo; *b)* nesso tra logica e teologia, per spiegare in che modo da tali discussioni ci si possa muovere per costruire un discorso su Dio.

Una delle conseguenze più interessanti che nascono dallo studio della relazione è l'analisi dei termini relativi alla gnoseologia e alla metafisica. Per l'ambito gnoseologico abbiamo visto come tali termini si strutturano, il loro modo di essere conosciuti e le modalità attraverso cui si fanno conoscere. Questi, prima di essere termini di una relazione, sono *res* che esistono come enti singolari nel mondo che devono prima essere appresi come tali e poi inseriti nel contesto relazionale di riferimento. Per tale motivo, avverte Sánchez Sedeño, «*ens dividitur per relativum et absolutum*³⁴¹»; egli coè non intende affermare che una parte di ente si considera relativa e un'altra parte assoluta, ma che, a seconda del

³⁴¹ Ivi, f. 95b.

contesto gnoseologico, l'ente va considerato in sé – e ciò sarà oggetto della sua teoria della conoscenza – o in una relazione.

Tale *divisio entis* pone però qualche problema relativamente allo studio che ne fanno la metafisica e la scienza; la metafisica, infatti, si pone come obiettivo quello di studiare l'*ens in quantum ens*, non come membro di una relazione; d'altra parte, la scienza ha come obiettivo quello di studiare gli oggetti nella sua complessità, prima come enti singoli e poi nell'ambiente in cui sono inseriti. Per questo, emerge un interrogativo: la scienza e la metafisica possono studiare la relazione?

Sánchez Sedeño nella sua analisi risolutiva richiama il concetto di *relatio predicamentalis*, solo accennata sporadicamente nelle due questioni del libro V che fin qui abbiamo considerato; ora, invece, ricorda che «*relatio praedicamentalis requirit aliquod fundamentum reale absolutum, [...] terminum realem et realiter existentem*»³⁴². Nella relazione predicamentale, quella che assegna un predicamento (categoria), è necessaria l'esistenza dell'oggetto reale ed esistente nel mondo; tuttavia, rispetto ai due tipi di relazione analizzati in precedenza, tale oggetto dev'essere considerato al di fuori della relazione che instaura con altri termini, ossia nella sua forma *absoluta*. Tale forma può essere studiata solo dalla metafisica, dal momento che l'assegnazione della categoria predicamentale non può essere oggetto della logica, disciplina strumentale alla *cognitio*. Solo in questo modo l'oggetto si potrà studiare *in quantum ens*. Per tale motivo, considerata anche la suddivisione precedente tra relativo e assoluto, il domenicano afferma che, dal punto di vista metafisico, «*omne ens vel est relativum vel absolutum: ergo illud relativum [...] est absolutum, vel relativum: non relativum, alias nullum dabitur absolutum: ergo est absolutum*»³⁴³. In base a questo ragionamento deduttivo è chiaro che la metafisica possa studiare l'ente solo in forma *absoluta*. La descrizione del mondo, dal punto di vista della metafisica, non sarà per Sánchez Sedeño una descrizione delle

³⁴² Ibidem.

³⁴³ Ibidem. Il problema non si pone dal punto di vista della logica, dal momento che nella relazione il suo obiettivo principale è quello di studiare l'ente come parte di un rapporto a più termini e, di conseguenza, il quesito sulla relatività o sull'assolutezza dell'ente non si pone.

interazioni tra diversi enti, ma si configurerà come studio dell'ente in sé, secondo tutte le sue determinazioni.

Simile argomentazione è strutturata dal domenicano relativamente al dibattito sullo statuto della scienza. Tenendo ferma anche in questo caso la *relatio praedicamentalis* come *forma relationis* di riferimento, il salmantino ritiene che

scientia et intellectus et alia huiusmodi, sunt absoluta secundum esse [...] quia pertinent ad diversa praedicamenta. Scientia habet essentiam absolutam secundum esse, quia sua essentia pertinet ad praedicamentum qualitatis: praedicamentum autem qualitatis absolutum est secundum esse³⁴⁴.

Se le *relationes secundum esse* e *secundum dici* prevedevano l'esistenza di uno e un solo termine relazionato a quello di riferimento, la scienza non può riferirsi a un singolo oggetto per la realizzazione della sua indagine, dal momento che il suo obiettivo è quello di costruire teorie applicabili a ogni oggetto del mondo. La scienza parte effettivamente dallo studio di singoli oggetti, ma per essenza mira all'universalizzazione di tale studio. Per questo, secondo Sánchez Sedeño essa non effettua misurazioni quantitative, ma qualitative. L'osservazione di un oggetto intende rispondere primariamente alla domanda 'come si comporta quell'oggetto in determinate condizioni?'. Tale osservazione è, come si vede, di carattere qualitativo, poiché basata in prima istanza sull'analisi di un comportamento. L'essenza della scienza *pertinet ad praedicamentum qualitatis*. In una relazione, essa non potrà dirsi suo termine relativo, poiché deve rivolgersi – instaurare relazioni – con una molteplicità di oggetti, dei quali deve spiegare il funzionamento.

La scienza, secondo tali determinazioni, sarà *absolutam secundum esse* per suo intrinseco statuto di disciplina che deve spiegare il mondo e formerà *relationes secundum dici*, poiché i termini di queste ultime sono costituiti a partire dall'opera dell'intelletto. Sánchez Sedeño rende tale avvertenza più chiara attraverso l'esempio di *homo est animal*: affermare che 'l'uomo è un animale' significa prima di tutto conoscere un oggetto che nel mondo ha le fattezze di un

³⁴⁴ Ibidem.

uomo e riconoscerlo come tale. Successivamente, l'intelletto si pone in relazione con tale oggetto e desume da esso le sue caratteristiche specifiche; in un passo ulteriore, l'intelletto discernerà tali proprietà individuali e le assocerà ad altre compatibili. Infine, una volta riconosciuta la compatibilità tra 'uomo' e 'animale' potrà costruire la relazione espressa dalla frase 'l'uomo è un animale'. Il processo, svolgendosi interamente nell'intelletto, dà luogo a relazioni *secundum dici*, in quanto è l'operazione intellettuale a formare relazioni come quella appena indicata. Nel mondo, non è auto evidente che il fatto di essere uomo causi l'essere animale: è l'intelletto a stabilirlo, a dare una 'qualificazione' dopo un atto di apprensione dal sensibile. Rispetto allo statuto dei termini della relazione in una conoscenza scientifica, Sánchez Sedeño afferma che

relativuum secundum dici debet esse saltem respectu termini formaliter distincti, alias animal et homo ad invicem comparata essent relativa secundum dici et idem respectu sui ipsius³⁴⁵.

I termini, in una relazione *secundum dici*, devono essere distinti *formaliter*³⁴⁶, in modo che possano essere comparati reciprocamente a livello intellettuale e non si generi, al contrario, una confusione che ne renda difficile l'individuazione già al livello dell'apprensione.

L'inclinazione della scienza a formare relazioni *secundum dici* è chiaro anche dal punto di vista grammaticale, dal momento che «nomina relativorum secundum esse imposita sunt ad significandum ipsas habitudines relativas, scientia vero significat habitudines qualificativas»³⁴⁷. Gli enunciati della scienza, come si è visto anche in precedenza, hanno l'obiettivo di qualificare ciò che descrivono (*habitudines qualificativas*) e non esprimono relazioni ma eventi, accadimenti. È chiaro che la scienza non può in alcun modo avere *relativa secundum esse*, ma solo *secundum dici*.

³⁴⁵ Ibidem.

³⁴⁶ Nella citazione è da notare l'uso dell'avverbio *saltem*, che si traduce con 'almeno'. Il senso del passo è che i termini della relazione devono essere 'almeno' distinti a livello formale. L'uso di tale avverbio è interessante, perché Sánchez Sedeño non sta escludendo del tutto la possibilità che anche nella loro esistenza reale gli oggetti che formano una relazione possano contenere in sé le determinazioni che verranno elaborate *secundum dici* dall'intelletto.

³⁴⁷ J. Sánchez Sedeño, *Aristotelis Logica Magna*, cit., l. V, q. XXXI, f. 96a.

Una volta stabilite le specificità delle relazioni proprie della metafisica e della scienza, possiamo riassumere le peculiarità che le distinguono da quelle della logica e che distinguono le prime due discipline da quest'ultima: *a)* nella metafisica e nella scienza le relazioni non possono essere *secundum esse*, in quanto entrambe le discipline si occupano dell'*ens in quantum ens*; *b)* la metafisica ha l'obiettivo di studiare gli oggetti in tutte le loro determinazioni; *c)* la scienza ha l'obiettivo di studiare i comportamenti degli oggetti del mondo e le loro interazioni con esso.

Rimane, tuttavia, un interrogativo al quale bisogna rispondere: quando parliamo di Dio, che tipo di relazione stiamo costruendo e, se essa è costruibile, può appartenere a una tra logica, metafisica e scienza?

Sicuramente non può appartenere alla scienza, dal momento che tale disciplina ha bisogno di un oggetto *realiter* esistente in natura per poter svolgere il proprio compito di descrittrice del mondo; potrebbe appartenere alla metafisica, dal momento che si occupa di studiare l'ente in quanto ente. Tuttavia, un tale studio dovrebbe sempre dipendere dall'esistenza di un ente in natura e, per questa ragione, anche la metafisica non può certo occuparsi dello studio di Dio. A ribadire tale impossibilità anche alcune nozioni, come ad esempio quella di Trinità, che implicano lo studio di relazioni complesse, ma in alcun modo desumibili *ex natura rebus*. Rimane la logica, unica disciplina in grado di studiare le relazioni, senza che i loro termini debbano avere necessariamente una esistenza nel mondo. Inoltre, sfruttando il concetto di *analogia entis*, la logica può effettivamente impalcare discussioni su Dio, indipendentemente dal fatto di non essere percepibile dai sensi. L'argomentazione di Sánchez Sedeño per dimostrare tale ipotesi ha il suo cominciamento dall'osservazione degli oggetti sensibili:

licet sint res omnino independentes ab extrinseco, a nobis concipiuntur cum respectu ad aliud propter nostrum modum imperfectum concipiendi, vel propter suam eminentiam, quia est causa eminenter continens suos effectus³⁴⁸.

³⁴⁸ Ivi, f. 93b. Sussiste anche un'altra conseguenza di tale argomentazione. Se l'intelletto non può conoscere tutte le relazioni, sarà sua personale responsabilità la conoscenza di questa o di quella relazione. Di conseguenza, anche se una relazione è *secundum esse*, è sempre l'intelletto che ha il compito di riconoscerla e di generare discorso su di essa. A questo proposito è utile richiamare ciò che dice Aristotele nel V libro della *Fisica* a proposito del moto: «anche nel termine finale del

Gli oggetti esistono nel mondo indipendentemente dall'intelletto che li conosce. Qui, aggiunge, essi vengono appresi a livello relazionale solo per le potenzialità del nostro intelletto conoscente; esso, infatti, è imperfetto e potrà conoscere solo alcune relazioni, e non la loro totalità. Con tale avvertenza si completa, prima di tutto, la spiegazione sulla *relatio secundum esse* e, riguardo a essa, aggiunge, in secondo luogo che, di tutte le relazioni instaurate da un oggetto, potrà essere conosciuta al massimo la *eminenter*, quella cioè che produce gli effetti maggiormente tangibili. Per questo motivo, non è possibile comprendere Dio e i suoi attributi a partire dall'apprensione del sensibile, anche perché «sicut de Deo, dicunt Theologi, non posse videri perfecte [...] licet Deus non dependet ab extrinseco»³⁴⁹. Per mezzo dei soli oggetti sensibili non è possibile arrivare a dimostrare qualcosa su Dio. L'unico mezzo che ci viene in soccorso è l'*analogia entis*, con la quale la logica potrà formare delle relazioni proprie di Dio, arrivando alla dimostrazione della sua esistenza e dei suoi attributi. Esempio chiarificatore di tale processo è, per Sánchez Sedeño l'*unio hypostatica*³⁵⁰. Tale tipo di unione prevede una relazione tra una natura divina e una natura umana sussistenti in una medesima persona, che denominiamo Cristo. Il nesso che si crea tra le due nature viene riconosciuto dall'intelletto, poiché può averne una qualche nozione, anche se in realtà esse non vengono apprese né dall'intelletto né dai sensi. Solo

movimento si deve distinguere quello che è per accidente, quello che è relativo ad un parte o ad un'altra cosa, e quello che è originariamente e non in relazione ad altro; così, per esempio, ciò che viene imbiancato, si muta accidentalmente in un fatto del pensiero [...]; inoltre, l'oggetto cangia in un colore, in quanto che il bianco è una parte del colore [...], oppure esso va verso il bianco, come verso il proprio autentico colore» (Aristotele, *Fisica*, trad. it. di Antonio Russo, Laterza, Roma-Bari, 1973, 224b 15-23). Senza scendere nei particolari dell'argomentazione aristotelica, è doveroso notare come anche per lo Stagirita la relazione è un fatto che avviene in natura, ma è poi l'intelletto a riuscire a riconoscerla o meno.

³⁴⁹ Ibidem.

³⁵⁰ Per unione ipostatica si intende «l'unione sostanziale delle nature divina e umana in una sola persona, Cristo, Figlio di Dio fatto uomo» (cfr. <<http://www.treccani.it/enciclopedia/ipostasi/>>, consultato il 22/08/2014). Tale formula è stata proposta da Cirillo e ratificata nel secondo Concilio di Efeso, convocato da Teodosio II, presieduto da papa Celestino I e svoltosi dal 22 giugno al 31 luglio 431. Nella II lettera di Cirillo a Nestorio si legge che «il Verbo, unendosi ipostaticamente una carne animata da un'anima razionale si fece uomo in modo ineffabile e incomprensibile e si è chiamato figlio dell'uomo, non assumendo solo la volontà e neppure la sola persona. Sono diverse, cioè, le nature che si uniscono, ma uno solo è il Cristo e Figlio che risulta non che questa unità annulli la differenza delle nature ma piuttosto la divinità e l'umanità formano un solo e Cristo, e Figlio, che risulta da esse» (cfr. <<http://www.totustuustools.net/concili/efeso.htm>>, consultato il 22/08/2014). Per approfondimenti sul significato dell'unione ipostatica in teologia cfr. <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/alpha/data/aud19900523it.html> (consultato il 22/08/2014) e R. Cantalamessa, *Dal Kerygma al Dogma. Studi sulla Cristologia dei Padri*, Vita e Pensiero, Milano, 2006.

l'*analogia entis*, facendo un confronto tra il conosciuto e il non conoscibile conferisce all'intelletto la possibilità di poter comprendere cosa si intenda per 'unione ipostatica'. Sánchez Sedeño riassume così tale aspetto:

unio hypostatica dicit transcendentalem habitudinem ad Verbum divinum et tamen non respicit illum, nisi sub pura ratione termini [...] respectu unionis, unio tamen attingit realiter verbum uniendo ipsum humanae naturae³⁵¹.

L'unione ipostatica presenta due tipi di *habitus*³⁵², che uniscono le nature divina e umana in Cristo. Tali nature vengono diversamente interpretate dall'intelletto. Il primo tipo rientra nella forma trascendentale di *relatio* e rappresenta l'appartenenza di Cristo al Verbo divino; dal punto di vista intellettuale, tale appartenenza viene designata solo *sub ratione termini*, a livello linguistico-grammaticale. Per esprimere la natura divina di Cristo possiamo ricorrere al solo linguaggio; per esprimere quella umana, invece, possiamo ricorrere a un confronto con la natura degli individui che conosciamo nel mondo (attraverso l'*analogia entis*). Difatti, quando la natura umana si realizza in Cristo, non fa altro che farsi carne³⁵³ e divenire uomo. Prendendo come riferimento l'ente 'uomo' così come lo conosciamo nel mondo a seguito di un'apprensione, giungeremo a descrivere Cristo secondo la sua natura umana (*unio verbum ipsum humanae naturae*). In questo modo, la logica entra in gioco in ogni parte del processo:

- per esprimere la natura divina di Cristo si farà riferimento alle costruzioni linguistiche che la esprimono;
- per parlare della natura umana di Cristo si prenderà come metro di confronto l'individuo conosciuto per mezzo delle *relationes* espresse dalla logica.

La teologia acquisisce quanto conosciuto per mezzo delle *relationes* logiche e le normativizza, affinché esse acquistino una validità scientifica certa. Tuttavia, non bisogna dimenticare che tali tipo di relazioni, applicate a Dio, o comunque a

³⁵¹ J. Sánchez Sedeño, *Aristotelis Logica Magna*, cit., l. V, q. XXXI, f. 96b.

³⁵² Termine che abbiamo incontrato più volte lungo il corso di questo lavoro. Rimando a *infra*, p. XXX per il suo significato.

³⁵³ La discussione di Sánchez Sedeño è di tipo logico-formale e bisogna sempre ricordarlo. Sui luoghi biblici che parlano di Cristo fattosi carne cfr., ad esempio, Gv 1, 14; Fil. 2, 6-8; 1Gv 1, 1-2.

qualsiasi ente trascendente, possono essere solo *secundum dici*, poiché, *stricto sensu*, l'oggetto della teologia non esiste in natura: «relativa secundum dici dantur in entibus rationis»³⁵⁴.

In definitiva, solo la logica possiede gli strumenti necessari a comprendere le relazioni fra gli enti; la conoscenza della relazione, che comincia con gli strumenti della gnoseologia, culmina con l'uso degli strumenti logici che completano il riconoscimento intellettuale della relazione. La metafisica e la scienza, invece, si occupano di studiare l'ente in quanto ente. La teologia, infine, mutua dalla logica gli strumenti della relazione, ma li applica diversamente a Dio, suo oggetto.

A questo punto emerge un interrogativo: l'argomentazione di Sánchez Sedeño non è controintuitiva? Non sarebbe stato più semplice dire che la relazione è reale se parla di oggetti esistenti, trascendente se si occupa di oggetti non esistenti e trascendentale se esprime relazioni desunte da quelle reali? Forse sì, ma solo se l'impianto della relazione fosse stato edificato per essere fine a se stesso; la relazione, così intesa dal salmantino, non è una 'cattedrale nel deserto' e nemmeno uno sterile gioco logico-formale.

L'argomentazione fa perno in modo concorde sull'obiettivo prefissato nel testo³⁵⁵, in accordo con le teorizzazioni dei contemporanei e seguendo le direttive dei teologi di Trento, pocanzi ricordate. Una relazione non si limita soltanto a dire che 'una palla è rossa'; essa apre all'uomo la concreta possibilità di poter discutere non solo di quello che vede, ma anche di quello che non vede e di qualificare tutto ciò che apprende in modo incontrovertibilmente certo. La possibilità di espandere i limiti del pensiero è centrale anche quando si approfondiscono aspetti molto astratti delle forme del conoscere. Da tale analisi emerge l'aspetto 'relazionale' dell'individuo che, per sua stessa essenza, non è isolato, singolo, separato, ma intrattiene continuamente relazioni. È lo stesso Sánchez Sedeño a sottolinearlo, quando afferma che un oggetto deve sempre

³⁵⁴ J. Sánchez Sedeño, *Aristotelis Logica Magna*, cit., l. V, q. XXXI, f. 97b.

³⁵⁵ Cfr. *infra*, c. II, p. XXX.

interagire con almeno un altro oggetto, altrimenti non avrebbe senso discutere della relazione e delle sue peculiarità³⁵⁶.

La trattazione della relazione, così come è esposta in questa XXXI questione, lascia aperte alcune domande:

- posto che la relazione *secundum dici* sia formata dall'intelletto, in che misura si può parlare di realtà della relazione *secundum esse*?
- posto che la relazione predicamentale assegni una categoria a un oggetto nella sua forma *absoluta*, essa ha la necessità di avere almeno un termine sempre esistente?
- posto che in una relazione debbano esserci necessariamente due termini, in che misura la mancanza di uno determina la caduta della relazione?

III.3 – *La relatio secundum esse. Condizioni di esistenza nella realtà*

Nel paragrafo precedente abbiamo ampiamente visto il significato della *relatio secundum esse* e, dal momento che una delle sue principali caratteristiche è il sussistere *realiter* negli oggetti, l'interrogativo intercetta le condizioni di possibilità di tale tipo di relazione nelle res. La risposta a tale quesito permetterà a) di comprendere se la relazione sia una proprietà specifica delle cose o se sia solamente accidentale; b) di scoprire la reale importanza degli oggetti del mondo per la vita dell'uomo.

Sánchez Sedeño si impegna a rispondere nelle questioni XXXII e XXXIII del V libro dell'*Aristotelis Logica Magna*, che si intitolano rispettivamente *utrum relatio secundum esse et praedicamentalis sit ens reale*³⁵⁷ e *utrum essentia relationis sit actu, vel aptitudine referri*³⁵⁸. Ciò che si enuclea dai due titoli è

³⁵⁶ Cfr. J. Sánchez Sedeño, *Aristotelis Logica Magna*, cit., l. V, q. XXXI, f. 97b: «si relatio est accidens, ergo totum suum esse non est ad aliud. Probatur consequentia: quia debet etiam inherere subiecto et dicere in. Respondetur, quod diffinitio debet sic intelligi, quod totum esse relationis proprium est ad aliud. Per, ly, proprium, intelligo id quod ad rationem comune accidentis addit, addit enim referibilitatem ad aliud et taliter afficit subiectum, quod ipsum ad aliud refert tanquam ad terminum praecise».

³⁵⁷ Ivi, f. 98a. Dal momento che Sánchez Sedeño ha individuato, all'interno della relazione *secundum esse*, due sottotipi di relazione, tra cui quella *praedicamentalis*, che aveva il compito di evidenziare le affezioni essenziali degli oggetti reali, egli qui utilizza i termini *secundum esse* e *praedicamentalis* in modo intercambiabile.

³⁵⁸ Ivi, f. 106b.

abbastanza chiaro: nel primo tenta di comprendere le modalità attraverso cui una *relatio secundum esse* – o *praedicamentalis* – sia *effective realiter*, nel secondo propone una connessione tra la relazione e il suo *status* esistenziale, suggerendo l'analisi della relazione *in actu*.

A proposito della realtà della relazione *secundum esse*, Sánchez Sedeño ritiene opportuno presentare in prima istanza le teorie che nella storia del pensiero hanno meglio risolto la problematica della realtà della relazione per poi impostare una risoluzione che tenga conto del portato di tali teorie e della loro interpretazione:

aliqui asseruerunt relationem praedicamentalem esse aliquid rationis [...]. Alii moderni sunt dicentes relationem esse aliquid reale, ratione quadam, quatenus dicit, en esse vero aliquid rationis, quae ratione dicit ad, et respectum ad terminum [...] Alia tertia opinio est relationem praedicamentalem, quantum ad omnia et quantum ad rationem comune accidentis, et quantum ad specialem rationem, relationis, quae est ad, esse quid reale³⁵⁹.

La relazione *secundum esse*, quella che esprime un *praedicamentum*, è intesa in tre diversi modi: *a*) un prodotto della ragione, generato a seguito di un atto di intellesione che riconosce il rapporto tra diversi elementi nel mondo; *b*) un aspetto degli oggetti reali, che esiste nel mondo come qualità intrinseca di tali oggetti e che viene reso esplicito a seguito dell'atto di intellesione; *c*) una proprietà degli oggetti reali, che viene conosciuta alla stessa stregua degli accidenti delle *res*.

Il primo modo della *relatio secundum esse* è gnoseologicamente insostenibile, dal momento che, se si ammettesse la sola esistenza razionale di tale modo della relazione, non si comprenderebbe in che modo gli oggetti possano entrare in rapporto tra loro nel mondo. Il terzo modo della relazione è anch'esso insostenibile perché cade nell'eccesso opposto, ovvero nel sostenere che ogni oggetto possiede la relazione come proprietà, nel senso che tutti gli oggetti sono conoscibili per mezzo della relazione con qualche altro oggetto. Chiaramente, si danno casi di conoscenza di un oggetto che non intrattiene alcuna relazione con

³⁵⁹ *Ivi*, f. 99b.

altri oggetti e, di conseguenza, la validità del terzo modo viene facilmente confutata. Secondo Sánchez Sedeño il modo corretto di intendere la *relatio secundum esse* è il secondo modo, teorizzato dal suo maestro Bartolomé de Medina³⁶⁰, in base al quale si sostiene che gli oggetti nel mondo possono entrare tra loro in relazione, più o meno reciproca³⁶¹, e tale relazione viene conosciuta intellettivamente nel momento in cui il soggetto senziente indaga sulle qualità possedute dall'oggetto appreso. In base a tali considerazioni, Sánchez Sedeño non ha dubbi nel concludere sullo statuto della *relatio secundum esse*. Egli, nel *respondeo* della questione XXXII afferma:

relatio praedicamentalis est aliquid reale, ut distinguitur contra ens rationis, et aliquid potens in rerum natura existere [...]. Constituit [=relatio] unum genus entis realis ex aequo divisum contra alia praedicamenta realia [...]. Loquitur de ordine fundamentaliter: ita, ut sensus sit, inter eas res esse relationem realem mutuam, in quibus est eadem causa referibilitas, seu ratio fundandi relationem.³⁶²

La relazione *secundum esse* è effettivamente una relazione reale, che non appartiene in alcun modo all'ente di ragione. L'ente di ragione, infatti, è un tipo di ente che viene creato dall'intelletto del soggetto senziente a seguito di un atto di conoscenza, mentre tale tipo di relazione è una potenza che si può trovare in natura. Interessante è che Sánchez Sedeño si riferisca alla relazione *secundum esse* come una *potentia*, perché testimonia il fatto che essa non è esistente negli oggetti – o per meglio dire tra gli oggetti – come una proprietà intrinseca, ma dipende dal tipo di rapporto che intercorre tra gli oggetti. La relazione, per il domenicano, si può trattare alla stessa stregua degli altri generi degli oggetti, dal momento che è una proprietà che si apprende intellettivamente come il resto dei predicamenti reali. In tal senso, conoscere che un oggetto appartenga a un determinato genere, e che quello stesso oggetto abbia una relazione con un altro oggetto, sono due atti propri dello stesso atto cognitivo. Per rafforzare l'idea

³⁶⁰ Ibidem: «quam opinionem vidi defendisse sapientissimum magistrum meum fratrem Bartholomaeum a Medina primum Salmanticensem».

³⁶¹ Sulla reciprocità della relazione Sánchez Sedeño dedicherà una questione, la XXXVI del V libro, che verrà trattata più avanti in questo capitolo, cfr. infra, pp. XXX

³⁶² Cfr. J. Sánchez Sedeño, *Aristotelis Logica Magna*, cit., l. V, q. XXXII, ff. 99b-100a.

secondo la quale la relazione esiste in natura, Sánchez Sedeño introduce il concetto di *causa referibilitas*. Due o più oggetti che entrano in relazione nel mondo, si richiameranno reciprocamente, ossia ognuno rimanderà all'altro e viceversa, instaurando tra essi una *referibilitas*. Dal momento che il primo momento conoscitivo è quello che avviene con i sensi, il soggetto senziente potrà avere notizia della relazione solo nel momento in cui gli oggetti in relazione si richiamano reciprocamente, attestando *realiter* l'esistenza di una relazione, la quale verrà successivamente conosciuta dal soggetto senziente. La *referibilitas* diviene la condizione necessaria affinché, nel mondo, si dia una relazione di tipo predicamentale. Esempio di tale rapporto sono le relazioni di causa ed effetto, in cui gli oggetti che partecipano a tale relazione sono ordinati reciprocamente. Padre e figlio, ad esempio, si dicono tali perché esiste un oggetto 'figlio' che ha una diretta relazione con l'oggetto 'padre', e tale rapporto deve necessariamente esplicitarsi in natura per permettere all'intelletto del soggetto senziente di apprendere tale relazione.

Da tale argomentazione emerge, tuttavia, un dubbio abbastanza fondato. Se l'intelletto del soggetto senziente conosce ciò che esiste nella realtà e da questo, apprende tutte le proprietà degli oggetti conosciuti, comprese le loro relazioni, per quale motivo le stesse relazioni non possono convertirsi in enti di ragione, ovvero divenire parte integrante del concetto dell'oggetto conosciuto? In tal senso, Sánchez Sedeño esprime una posizione piuttosto chiara e, nel prosieguo del *respondeo* della questione XXXII, afferma che

relatio rationis est vera relatio: non tamen constituitur in praedicamento relationis. Haec ultima pars probatus, quia sola entia realia directe constituuntur in hoc praedicamento; sed relatio rationis non est ens reale; ergo non constituitur in hoc praedicamento [...] quia ens reale est ens divisum in decem praedicamenta³⁶³.

Non c'è alcun dubbio che la relazione di ragione sia una relazione formalmente perfetta. Essa si occupa di connettere enti che esistono all'interno dell'intelletto del soggetto senziente, che intrattengono reciprocamente rapporti di una data

³⁶³ Ivi, f. 103a.

tipologia. Tuttavia, tale relazione non è inscrivibile all'interno della relazione che esprime un predicamento. Tale limitazione risulta dall'impossibilità, posseduta dalla relazione di ragione, di connettere *effective* degli oggetti, poiché tutto si gioca all'interno dell'intelletto del soggetto. Difatti, prosegue, solo gli enti reali hanno la possibilità di entrare realmente in un rapporto reciproco, poiché le loro proprietà appartengono a qualcuna delle dieci categorie. La relazione di ragione, connettendo solamente immagini di enti esistenti in natura, non potrà in alcun modo esercitare una qualche influenza su tali enti naturali. Inoltre, la relazione di ragione è un tipo di relazione che nasce dall'azione dell'intelletto sugli enti conosciuti e, per questo, se essa esprimesse un predicamento violerebbe il principio in base al quale l'intelletto è sì attivo, ma conosce un mondo che preesiste alla sua stessa azione. In questo senso, la *relatio rationis* si dice essere relazione solo per analogia alla *relatio realis*. Ragione e realtà non sono la stessa cosa, dal momento che l'intelletto conosce ed elabora a partire da qualcosa che è già esistente nel mondo e astrae da esso gli elementi che stima utili alla formazione del concetto dell'oggetto conosciuto. In questo senso, affermare che la relazione di ragione non è reale, non significa sostenere che faccia riferimento a qualcosa non reale, ma che si riferisce a qualche oggetto, del quale conosce le proprietà, le quali sono necessarie per la formazione del concetto. La *relatio rationis*, essendo ancorata al mondo, non è mai assoluta, non è determinante dei rapporti tra oggetti, bensì è relativa e analogica, facendo sempre riferimento alla natura degli oggetti.

La relazione *secundum esse* (diversa da quella *rationis*) interessa rapporti tra oggetti che condividono diverse proprietà, come nel caso dei nessi causa-effetto. Tali oggetti, data la loro costituzione ontologica, sono enti esistenti in atto. In virtù di tale considerazione, l'esigenza di Sánchez Sedeño è quella di stabilire se la relazione *secundum esse*, considerando ciò che ha affermato nelle questioni XXXI e XXXII del V libro, sia anch'essa in atto o meno. Intuitivamente, si potrebbe concludere che sia in atto, dato che un soggetto senziente può conoscere solo ciò che si dà ai sensi e non altro. Tale interrogativo è posto nella questione XXXIII del V libro, intitolata *utrum essentia relations sit*

*actu, vel aptitudine referri*³⁶⁴. Il titolo della questione, se connesso alla definizione di *relatio secundum esse* è piuttosto significativo, perché indica due precisi *modus existentiae* della relazione: a) ente autonomo esistente in natura, che si ‘aggancia’ all’oggetto, affinché esso possa avere relazioni con altri oggetti; b) ente esistente in natura come accidente degli oggetti, conoscibile per essere una loro proprietà. Sánchez Sedeño sostiene che tale questione è difficile da dirimere, dal momento che l’intelletto non riesce a distinguere tra ‘essere in atto’ e ‘riferirsi all’atto’.

Per questo, l’indagine deve partire da una definizione formale delle due espressioni, al fine di comprendere quale delle due sia più aderente alla definizione di *relatio secundum esse* e sia gnoseologicamente più accettabile. Tale analisi, svolta dal domenicano nelle battute iniziali della questione XXXIII del V libro, prende in considerazione la definizione summulistica della relazione. Secondo tale determinazione, in una relazione vi sono due o più termini tra loro interconnessi, che svolgono ognuno una funzione ben precisa; tali funzioni sono sempre riferite ai rapporti che un termine intrattiene con gli altri; di conseguenza, nessun termine della relazione si dirà in atto per sé, ma sempre in riferimento al termine al quale si relaziona. Per questo, secondo la definizione summulistica si conclude, in prima istanza, che la relazione possiede solo l’attitudine di riferirsi all’atto, e non è essa stessa in atto. Tale è il caso, ad esempio, della potenza sensitiva, che intrattiene è la relazione dei sensi con gli oggetti. Nell’atto di conoscenza, essa non sarà mai in atto come i sensi o come gli oggetti conosciuti, ma si riferirà a essi in quanto esistenti in atto nel momento conoscitivo. Questa definizione, che conclude in una relazione che si riferisce all’atto, è accettabile per spiegare le relazioni tra il soggetto senziente e l’oggetto conosciuto, ma è problematica nel momento in cui si cerca di analizzare le relazioni esistenti tra le diverse *res mundi*. In prima istanza, bisogna postulare la necessità che tutto ciò che esiste nel mondo sia in atto, affinché possa essere conosciuto. Di conseguenza, si dovrebbe ammettere che anche la relazione debba essere in atto per averne conoscenza. Sánchez Sedeño, nel prosieguo di tale questione, si impegna a stabilire le condizioni di possibilità dell’esistenza di una relazione

³⁶⁴ Cfr. J. Sánchez Sedeño, *Aristotelis Logica Magna*, cit., l. V, q. XXXIII, f. 106b.

secundum esse in atto e non solo con l'attitudine a riferirsi a esso. Considerato che «*ratio formalis et essentialis relationis praedicamentalis est quod sit forma quaedam, qua constituitur aliquid inesse relativi*»³⁶⁵, per il domenicano spagnolo esistono tre condizioni in base alle quali si può concludere che la relazione predicamentale sia in atto³⁶⁶:

1. la relazione *secundum esse* è conoscibile come accidente della *res* e, come tale, ha una forma simile a quella accidentale. Di conseguenza, tale tipo di relazione è accidentale nei confronti dell'oggetto e, quando sussiste, è sempre in atto. L'essenza di tale relazione, infatti, non è quella di riferirsi ad altro, ma di sussistere in un oggetto, affinché quest'ultimo possa avere una relazione con un altro oggetto che forma il mondo che circonda il soggetto senziente. Inoltre, dal momento che il soggetto senziente conosce sempre ciò che è in atto, sarebbe assurdo sostenere che la relazione conosciuta non sia in atto, ma abbia solo la possibilità di riferirvisi;
2. la relazione *secundum esse* deve esistere necessariamente in atto perché importa nell'oggetto la *formam relativam*, quel particolare *modus existendi* che gli permette di poter instaurare una relazione con altri oggetti. In tal senso, la relazione dà 'dall'esterno' la sua forma all'oggetto, ma è essa stessa parte dell'oggetto;
3. la relazione *secundum esse* è quella proprietà che permette all'oggetto di potersi dire 'relativo ad altri oggetti'. La relazione non può esistere come terzo ente in natura che ne mette in comunicazione altri due; la conseguenza immediata sarebbe un *regressus ad infinitum*. Viceversa, se si ammette il suo essere proprietà relativa dell'oggetto, si potrà affermare, in accordo con la seconda conclusione, che due oggetti entrano in relazione tra loro, in quanto esiste una loro particolare proprietà formale che ne permette la connessione relativa reciproca.

Riassumendo tali condizioni in un'unica definizione, Sánchez Sedeño conclude che «*relatio unum habet effectum formalem completum et perfectum. Et hoc est constituere relativum et referre ad terminum*»³⁶⁷. La relazione *secundum esse* così

³⁶⁵ Ivi, f. 108a.

³⁶⁶ Cfr. ivi, ff. 108b-109a.

³⁶⁷ Cfr. J. Sánchez Sedeño, *Aristotelis Logica Magna*, cit., l. V, q. XXXIII, f. 108b.

costituita permette di stabilire con certezza in che modo gli oggetti esistenti nel mondo possano interagire reciprocamente.

L'incedere di tale trattazione dà luogo a un dubbio, relativo alla sussistenza degli oggetti di alcune relazioni, come ad esempio quella padre-figlio. Nella relazione padre-figlio, che si dà nel momento in cui esiste una condivisione tra due enti, uno 'padre' e l'altro 'figlio', sussistono alcuni casi particolari in cui sembra non essere necessaria l'esistenza reale di uno dei due termini della relazione. Infatti, nei casi in cui il padre o il figlio dovessero morire, la relazione di paternità o di 'figlità' non cessa e, di conseguenza, è lecito chiedersi se sia proprio necessaria la presenza reale dei termini della relazione predicamentale. Sánchez Sedeño accoglie tale dubbio e lo discute nella questione XXXVII del V libro, intitolata «*utrum relatio praedicamentalis requirat terminum realem realiter existentem*»³⁶⁸. L'occasione di affrontare tale problematica gli viene non solo dallo statuto della relazione predicamentale fin qui presentato, ma anche da un episodio biografico che egli racconta al cominciamento della questione. *In quotidianis concertationis* con Bartolomé de Medina, uno dei suoi maestri, egli narra di aver scambiato numerose opinioni a proposito dei termini della relazione, e riporta che Medina sosteneva la non necessità dell'esistenza reale dei termini della relazione, dal momento che la maggior parte delle questioni di cui si occupa la scienza istituiscono relazioni tra enti che non esistono nella realtà³⁶⁹. Sánchez Sedeño presenta dieci argomenti a favore della tesi di Medina e, tra questi, il quarto risulta essere il più convincente:

omnis causa refertur realiter ad suum effectum, sed aliqua causa est non ens aliquando, ut finis non existens; ergo non ens refertur realiter ad non ens, ergo non requiritur existentia extremi ad realitatem relationis [...], quia omnis causa realiter ordinatur ad effectum causando illum: ergo etiam realiter refertur ad effectum.³⁷⁰

³⁶⁸ Ivi, l. V, q. XXXVII, f. 121b.

³⁶⁹ Cfr. ibidem: «in haec questione fuit solennis opinio sapientissimi Magistri mei fratris Bartholomaei de Medina primarij Salmanticensis, qui asserebat in quotidianis concertationibus, relationem realem posse terminari ad non ens, et ad non existens [...]. Omnis scientia refertur realiter in ratione mensurati ad suum obiectum existens: ergo etiam referretur realiter ad obiectum non existens».

³⁷⁰ Ivi, f. 122 a-b.

Nella questione precedente, il domenicano aveva stabilito che anche i rapporti causa-effetto facevano parte della relazione predicamentale. Prendendo in considerazione tale rapporto, si vede facilmente che la causa o l'effetto possono essere enti o non enti, in dipendenza della loro costituzione ontologica, come nel caso della relazione immagine-immaginato, nella quale l'immagine è realmente un ente esistente, mentre l'immaginato appartiene alla sfera del non-ente. In base a questo esempio, si può concludere che i termini della relazione possono effettivamente essere sia reali che non reali e, dal momento che in una relazione deve sussistere un rapporto di reciprocità affinché essa possa dirsi tale, è ulteriormente dimostrata la non necessità del termine reale di una relazione predicamentale. A proposito di tale conclusione, Sánchez Sedeño avverte che la sua correttezza è solo apparente, perché viziata da un errore di interpretazione del termine che si dice appartenere al non-ente. Nei rapporti di causa-effetto, infatti, se uno dei due termini della relazione non fa parte degli enti esistenti nel mondo sensibile – come nel caso dell'immagine nel rapporto immagine-immaginato – si dirà essere ente di ragione, dal momento che risulta formato a partire dalla conoscenza di un ente reale, una *res*. In tal senso, è improprio definire l'ente di ragione come un non-ente, poiché esso stesso è *realiter* indagabile dalla ragione e interviene in modo attivo e decisivo per la formazione della stessa relazione. Per questo, Sánchez Sedeño nel prosieguo della questione afferma che

cum relatio sit purus ordo, impossibile est quod sit ordinata ad purum non ens, maxime cum sit veluti medium quoddam connectens terminum cum relativo, et quia hoc modo ens non potest connecti, non potest ad illud esse relatio realis. Cum dico, esse medium, intelligo vere in suo subiecto aliquid esse, sed quod aliud respicit.³⁷¹

La relazione è puro ordine, nel senso che ha il compito principale di connettere due o più termini che sono gerarchicamente ordinati in qualche modo. Tale ordine gerarchico rende necessaria la contemporanea esistenza degli enti costituenti la relazione. Tale peculiarità si rintraccia soprattutto quando la relazione esprime la mediazione tra gli enti, fungendo da condizione necessaria e sufficiente affinché

³⁷¹ Ivi, ff. 123b-124a.

si dia la relazione tra due o più enti. Si consideri la relazione ‘paternità’: in natura esistono due enti, denominati ‘uomini’, che sono legati da un certo grado di familiarità. Tale grado corrisponde al fatto che un uomo è ‘padre’ e l’altro è ‘figlio’. A rendere possibile tale legame è l’esistenza di una relazione, denominata di ‘paternità’, che fa sì che quei due uomini siano padre e figlio. Se uno dei due non esistesse, se fosse un non-ente (ente che non è mai esistito in natura), come potrebbe la relazione ‘paternità’ essere effettivamente medio tra un padre e un figlio? Stessa cosa accade quando si è in presenza di due corpi, uno caldo e l’altro freddo. L’essere caldo o freddo di un corpo è sempre riferito a un altro corpo, con temperatura diversa da quella dell’ente primario considerato. Se non si riuscisse a mettere in rapporto tale ente a qualche ente esistente in natura, come si potrebbe dire che un corpo sia freddo o caldo? In base a tali argomentazioni, Sánchez Sedeño conclude che la relazione predicamentale deve connettere universalmente enti che hanno un certo grado di esistenza in natura.

Il dubbio che emerge da tale discussione è il seguente: se ammettiamo che, per esprimere la paternità, padre e figlio devono necessariamente esistere, nel caso in cui il padre dovesse morire, la relazione di paternità sopravviverebbe alla ‘non-entizzazione’ del padre? La risposta è affermativa, perché bisogna porre attenzione al concetto di non-ente, che per Sánchez Sedeño assume il significato di ente che non è mai esistito. L’ente ‘padre’, essendo stato il generatore dell’ente ‘figlio’, mantiene con quest’ultimo una relazione indissolubile e, considerando che egli in qualche momento del tempo è esistito, sarà termine reale di una relazione reale, anche se esso al momento dell’individuazione della relazione da parte del soggetto senziente non è più esistente nel mondo che lo circonda. Sánchez Sedeño, nel *respondeo* della questione qui analizzata, sottolinea in modo più preciso la necessità dell’esistenza reale dei termini della relazione, affermando che

necessarium est ut relatio realis sit, alterum extremum esse realiter existens: ita quod si non existat realiter non erit relatio realis ad ipsum. Est ergo necessaria conditio ad existentiam relationis realis existentia extremi [...]. In scibili patet etiam, quia non potest

scientia respicere aliquid proxime referibile nisi sit fundamentum in illo, sed hoc fundamentum esse non potest, sine existentia subiecti.³⁷²

Nella prima parte del passo, il domenicano spagnolo ribadisce la realtà dei termini come condizione necessaria affinché si dia una relazione reale. Nella seconda parte, egli riprende l'argomentazione relativa alla scienza, per dimostrare che anche in essa e nelle sue teorie l'esistenza dei termini è reale. Prendendo in esame il caso della velocità, è noto che si calcola con il rapporto dello spazio diviso il tempo. Tale legge non viene teorizzata arbitrariamente e astrattamente, ma viene dimostrata attraverso la verifica delle ipotesi di partenza, le quali trovano evidenza nel mondo sensibile. Gli studiosi della natura derivano dal mondo la validità delle loro leggi ed è nelle relazioni tra gli oggetti nel mondo che essi possono teorizzare le leggi della fisica, apparentemente astratte e applicate dall'esterno al mondo sensibile. Per Sánchez Sedeño, la scienza non inventa nulla di nuovo, ma prova le ipotesi nella natura. Le relazioni matematiche espresse dalle leggi fisiche esistono già come relazioni reali tra gli oggetti e la scienza le riconosce, astraendo da esse ed elaborando teorie generali, applicabili ricorsivamente ogni volta che si presenta una relazione conforme alla teoria. In questo senso, anche nel caso della scienza si può concludere che è necessaria l'esistenza reale dei termini delle relazioni che essa esprime³⁷³.

La trattazione di Sánchez Sedeño a proposito della realtà dei termini impone una riflessione a proposito della realtà della relazione. Tale riflessione dipende dall'esigenza di stabilire quali siano le condizioni affinché la relazione predicamentale possa essere individuata correttamente. Nella questione precedente, infatti, erano emersi dubbi leciti a proposito dello statuto di tale tipo di relazione e dei termini che la compongono. Per risolvere tale problematica, il domenicano propone, nella questione XL del V libro³⁷⁴, di stabilire proprio «quae conditiones requirantur, ut aliqua relatio sit realis»³⁷⁵. Propedeutica alla risoluzione di tale questione è la messa in campo della differenza tra relazione

³⁷² Ibidem.

³⁷³ Ivi, f. 124b.

³⁷⁴ Per un errore tipografico, l'editore dell'edizione del 1600 qui considerata indica la questione XL come la XXX. Qui si segue la numerazione emendando tale errore.

³⁷⁵ Cfr. J. Sánchez Sedeño, *Aristotelis Logica Magna*, cit., l. V, q. XL, f. 132b.

semplice e correlazione, che il Sánchez Sedeño denomina *relatio non mutua* e *relatio mutua*. Il primo tipo di relazione indica un rapporto nel quale solo uno dei termini ha necessità dell'altro per poter sussistere come termine della relazione. È questo il caso della relazione Dio-uomo, nella quale soltanto l'uomo ha necessità di Dio per esistere, mentre l'esistenza di Dio senza l'uomo non viene minimamente inficiata. Il secondo tipo di relazione, invece, fa riferimento a un rapporto tra termini condizionato e condizionante, in base al quale la non esistenza di un termine, determina automaticamente la decadenza dell'altro e l'annullamento di qualsiasi forma potenziale di relazione. Relazione di questo tipo è, ad esempio, quella della 'paternità', in cui il padre non può esistere senza il figlio e viceversa.

Prima di tutto, sostiene Sánchez Sedeño, è necessario individuare le condizioni di esistenza della *relatio realis non mutua*³⁷⁶. Il domenicano ne individua tre:

dico primum, quod ut sit relatio realis non mutua, non requiritur, quod extremum ad quod dicitur sit aliquid reale pro formali [...]. Secundo dico: ad relationem realem non mutuam requiritur dependentia unius extremi ab alio, et non e converso [...]. Dico tertio: requiritur ut relatio realis non mutua detur, quod extrema sint aliquid reale existens: quia inter ens et non ens non potest esse relatio realis.³⁷⁷

La prima condizione di esistenza della relazione reale *non mutua* fa riferimento all'esempio della paternità presentato in precedenza. In tale relazione, non è necessario che i termini della relazione esistano sempre e contemporaneamente per permettere a essa la propria sussistenza. Basta che un ente sia esistito in natura, anche per un solo istante, per dare alla relazione dignità di esistenza. La seconda condizione di esistenza di tale tipo di relazione è quella in base alla quale la relazione tra i termini sia unilaterale, ovvero solo un termine ha bisogno dell'altro per poter esistere e mai viceversa. Esempio di tale condizione è la relazione Dio-uomo. La terza condizione di esistenza della relazione *non mutua* è che entrambi i termini siano reali, in modo tale che nessuno di essi sia

³⁷⁶ Cfr. ibidem.

³⁷⁷ Ivi, f. 133a.

appartenente alla sfera del non-ente. Viceversa, se queste tre condizioni non sono verificate, la relazione perderà lo *status* di *relatio realis non mutua*.

Stabilite le condizioni di esistenza di tale relazione, Sánchez Sedeño procede alla definizione delle condizioni di esistenza della *relatio realis mutua*, quel tipo di relazione in cui i termini sono correlativi e la loro esistenza contemporanea è necessaria per conoscere una loro proprietà *mutua*. Il domenicano spagnolo scrive che

in genere sicut Filius habet essentiam ab alio, ita Spiritus Sanctus, licet Filius habeat illam per generationem, et Spiritus Sanctus per spirationem [...]. Quod si consideremus passiones duas, quas habet Petrus et Paulus in susceptione albedinis, illae referuntur relatione similitudinis, quia sunt similes in natura specifica³⁷⁸.

Sánchez Sedeño fa notare che, se si considerano il Figlio e lo Spirito Santo, entrambe le persone della Trinità possiederanno essenza a partire da altro, ovvero da un elemento comune che li determina, il primo nel suo essere genere figlio, il secondo nel costituirsi secondo una ‘spirazione’. Tale elemento comune origina una relazione che può sussistere solo e soltanto se esistono entrambi i termini della relazione, dal momento che Figlio e Spirito Santo si dicono tali solo in relazione all’entità che li genera e in rapporto all’esser parte della Trinità. Proprio a causa della correlatività di questi due termini, tale relazione si dice *mutua*. Discorso simile può esser costruito a proposito della ‘bianchezza’ posseduta da due individui, che Sánchez Sedeño denomina Pietro e Paolo. Se essi possiedono due gradi di bianchezza ‘x’ e ‘y, e la ‘bianchezza’ è generatrice delle loro specifiche bianchezze, allora Pietro potrà dirsi bianco solo perché esiste Paolo, che gli permette di affermare la sua gradazione di ‘bianchezza’ specifica posseduta, e viceversa. Anche questo è esempio di *relatio mutua*, in quanto Pietro non può esistere senza Paolo per confrontare il suo essenziale grado di bianchezza.

Il significato della *relatio mutua* è ancor più chiaro se si considera un altro tipo di relazione interna alla Trinità, quella dell’unione ipostatica, in base alla

³⁷⁸ Ivi, f. 134b.

quale il Figlio possiede una duplice natura correlativa, che si può spiegare chiaramente in termini di *relatio mutua*. L'essere umano del Figlio non può sussistere senza la Sua natura divina, e viceversa, così da generare una correlazione propria, appunto, del tipo di relazione *mutua*.

Dalla trattazione della *relatio*, nelle occorrenze *non mutua* e *mutua*, è possibile enucleare la principale proprietà che costituisce la condizione necessaria e sufficiente affinché si dia la relazione: il numero³⁷⁹. Sánchez Sedeño lo ritiene la componente fondamentale di una relazione in quanto è l'unica che permette di esprimere l'unità e la quantità dei termini della relazione. Nei casi appena considerati, attraverso il numero è possibile stabilire che tali termini costituiscono unità e che la relazione stessa è unità. Inoltre, stabilendo genere, specie e numero dei relativi, la relazione esprime la quantità dei termini che la compongono, come nel caso di Pietro e di Paolo, che esprimono una quantità (due persone) cui inerisce una precisa natura specifica (la bianchezza).

Comun denominatore dei termini della relazione è l'essere ente, sia reale che di ragione. Tale duplice appartenenza apre alla problematica della *fundatio* della relazione e alla ricerca di quale sia l'ambito di pertinenza dei termini della relazione. Trattandosi di enti di diversa provenienza, è necessario stabilire se la relazione si fondi sulla sostanza degli enti (compresi quelli di ragione, che per definizione non ne possiedono), su un'altra relazione che leghi i termini in modi differenti o sull'effetto che la stessa relazione ha sui suoi termini.

III.3.1 Fundatio relationis in substantia

Il primo tipo di fondazione della relazione che per Sánchez Sedeño è da indagare è la *fundatio in substantia*. Tale tipo di *fundatio* è quella maggiormente intuitiva, dal momento che la relazione, connettendo *res*, sarebbe essa stessa fondata sulla realtà sostanziale di tali enti. Il domenicano dedica a tale indagine la questione XLII del V libro, che intitola *utrum aliqua relatio immediate fundetur in substantia*³⁸⁰. Già dal titolo la direzione della questione è abbastanza definita:

³⁷⁹ Cfr. *ivi*, l. V, q. XLII, f. 139a: «agendum est de fundamentis relationis in particulari [...] primum fundamentum est numerus».

³⁸⁰ *Ivi*, f. 139a.

Sánchez Sedeño afferma che la *fundatio in substantia* dev'essere *immediate*, non deve contenere in sé alcun ulteriore elemento che medi tra la relazione e la sostanza che la fonda. L'uso dell'avverbio *immediate* è indicativo, in quanto determina il rapporto diretto esistente tra la relazione e la sostanza. Tale immediatezza sarebbe confutata da quattro obiezioni, che Sánchez Sedeño presenta all'inizio della questione, proprio per sottolineare la difficoltà di stabilire la derivazione diretta della relazione dalla sostanza. A tal proposito, scrive che *si relatio fundatur immediate in substantia, sequitur quod relatio sit perfectius accidens omnibus accidentibus [...]. Relatio non distinguitur a fundamento realiter [...], sequitur quod unionis relatio materiae ad formam immediate fundetur in ipsa materia prima, hoc est falsum [...]. Substantia non est nec numerus, nec unitas, nec actio, nec mensura: ergo nullo modo potest in illa fundari immediate aliqua relatio.*³⁸¹

Apparentemente la relazione non può fondarsi sulla sostanza, dato che si verrebbe a creare un legame diretto tra la stessa relazione e la sostanza, così da convertirla nel più perfetto dei suoi accidenti, visto che essi si riferiscono alla sostanza e la relazione sarebbe quel tipo di accidente delle *res* che vi inerisce in modo più diretto. Esempio di tale tipo di legame è dato dalla proposizione: «se il fuoco riscalda l'acqua e l'acqua riscalda la mano, il calore sarà proprio dell'acqua nel modo più perfetto»³⁸², in quanto la relazione instauratasi tra il calore e l'acqua determinerà, per il calore, il suo appartenere all'acqua come accidente maggiormente appropriato per spiegare il riscaldamento per contatto con l'acqua calda.

La relazione non può fondarsi sulla sostanza, a meno di riuscire a giustificare la sua inerenza in termini non accidentali. Se fosse ammissibile una soluzione di tal genere, la relazione sarebbe fondamento reale delle *res* conosciute, poiché diverrebbe la *quasi substantia* conosciuta dall'intelletto conoscente. La relazione tra materia e forma, piuttosto che fondarsi sui rapporti accidentali tra tali costitutivi dell'oggetto, si fonderebbe *immediate* sulla materia prima di cui è formata la *res*. Tale fondazione è chiaramente falsa, dal momento che la relazione materia-forma non può appartenere alla sostanza propria di ogni

³⁸¹ Ivi, f. 139a-b.

³⁸² Ivi, f. 139a (trad. it. mia).

determinato oggetto, altrimenti quest'ultimo non potrebbe modificarsi in alcun modo: la materia prima non può avere *esse accidentale*, se prima non possiede quello *substantiale*.

Infine, la relazione non può fondarsi sulla sostanza *immediate* in quanto differiscono in ordine al loro modo di inerenza alle cose. La sostanza, infatti, è il sostrato sul quale tutti gli oggetti si formano e non può essere ordinata *ad aliud*, dal momento che essa è base per tutti gli *alia* presenti in natura. La relazione, d'altra parte, esprime numero, unità, azione e misura: *a)* esprime numero perché connette enti che possono avere un rapporto numerico reciproco; *b)* esprime unità in quanto associa enti che in sé formano unità i quali, uniti in relazione, formano una ulteriore unità; *c)* esprime azione dal momento che due enti, connessi tra loro, danno luogo a un'azione potenziale che lega i due *relata*; *d)* esprime misura poiché due enti associati reciprocamente, divengono l'uno l'unità di misura dell'altro. Tali proprietà della relazione non possono essere in alcun modo assunti dalla sostanza, che perderebbe il suo statuto di sostrato per tutto ciò che esiste nel mondo e, di conseguenza, qualsiasi conoscenza sarebbe resa impossibile da tale *forma substantiae*.

Secondo Sánchez Sedeño, tali obiezioni sono assolutamente valide, ma solo se si affronta lo studio della relazione da un punto di vista ontologico, pretendendo di connettere lo statuto essenziale della sostanza con quello degli enti connessi per mezzo di una relazione, che primariamente ne ha uno di tipo logico e gnoseologico. Quando si chiede se la relazione possa fondarsi *immediate* sulla sostanza, affinché la prima derivi la sua sussistenza direttamente dalla seconda, non sta pensando a una derivazione reale della relazione dalla sostanza. Una volta stabiliti i significati e le condizioni di esistenza della relazione come 'connettore' tra enti, esistenti sia nel mondo che nell'intelletto del soggetto senziente, il domenicano può passare allo studio dell'intenzionalità e delle *intentiones*.

III.4 – Intenzionalità. L'eredità di Hervaeus e di Báñez

In relazione alla trattazione delle *intentiones*, occorre sottolineare la vicinanza che Sánchez Sedeño riconosce alle teorie sull'intenzionalità formulate

da Hervaeus, ma anche da Domingo Báñez, da lui ritenuti *auctoritates* fondamentali ma non del tutto affidabili³⁸³. A questo proposito, inizia la propria indagine sull'intenzionalità partendo dall'analisi della prima e seconda questione del *Tractatus de secundis intentionibus*, in cui Hervaeus teorizza *prima intentio* e *secunda intentio formaliter* e *in concreto* e sostiene che l'analisi deve partire primariamente dalla definizione dei concetti di tali tipi di *intentio*. In primo luogo, la *prima intentio formaliter* è definita *ex parte intellectus* e si dice di tutto ciò che conduce l'intelletto alla conoscenza di qualcosa per cui si istituisce una *habitus* tra la *res intellecta* e l'intelletto conoscente. In secondo luogo, la *prima intentio in concreto* è tale *ex parte rei intellectae* e dice la cosa stessa, in quanto conosciuta dall'intelletto. In terzo luogo, la *secunda intentio in abstracto* è la *relatio rationis*, che è tale quando la *res* è già stata conosciuta per mezzo della *prima intentio*; infine, la *secunda intentio in concreto* è la cosa conosciuta in ordine all'intelletto *sive* relazione, come ad esempio la specie che si riferisce all'intelletto facendo parte di una *res* che è già stata conosciuta³⁸⁴.

In relazione a Báñez, Sánchez Sedeño si limita a riportare una citazione del suo commentario alla *prima pars* della *Summa Theologiae*, che dimostra, pur nella sua stringatezza, il suo interesse alla logica dell'intenzionalità:

pro cuius explicatione suppono abstractionem a materia aliquando esse realem, et sine operatione intellectus, sicut Angelus est substantia realiter abstracta a materia. Aliquando vero abstractio a materia est solum secunda intentio, quae consequitur operationem intellectus. v.g. homo per conceptum communem abstrahit a materia singulari, et

³⁸³ Cfr. J. Sanchez Sedeño, *Aristotelis Logica Magna*, cit., I, II, q. II, f. 130.

³⁸⁴ Cfr. ibidem: «opinio est sapientissimi nostri ordinis Magistri Generalis, fratris Hervaei in tractatu, quae de intentionibus acutissimum edidit q.1 et 2 ubi docet intentionem esse duplicem, alteram, quae se tenet ex parte intellectus, & est omne illud, quod per modum similitudini set repraesentationis ducit intellectus in cognitionem alicuius rei, sive sit verbum, sive quodcumque aliud. Et isto modo, inquit, posset extendi momen intentionis ad quaecumque rem, sive exemplar, ducens in rei cognitionem. Altera vero quae se tenet ex parte rei intellectae. Et hoc modo dicitur intentio res ipsa, quae intelligitur in quantum in ipsa tendit intellectus. [...] Et secunda intentio potest accipi et in abstracto et in concreto. In abstracto est relatio rationis, quae dicitur secunda intentio, ut quo, qua medias res quae secundo intelligitur, refertur ad intellectum. In concreto vero est res secundo intellecta cum ordine ad intellectum, sive relatio, qua species refertur ad intellectum secundo intelligentem est secunda intentio formaliter, species ipsa secundo intellecta, cum illa relatione est secunda intentio in concreto».

quantitas a materia sensibili, quamvis realiter nullus sit homo sine materia singulari, nulla quantitas sine materia sensibili³⁸⁵.

L'idea di fondo che concerne la *secunda intentio* è quella di un'entità logica che si costituisce solo nel momento in cui è stata compiuta un'attività di astrazione dalla *res* singolare: tutto ciò che viene conosciuto dall'intelletto e da esso consegue viene designato come *secunda intentio*. Sánchez Sedeño completa questa trattazione dell'*intentio* in generale dividendola in *formaliter* ed *obiective*. Nel primo caso l'*intentio* rappresenta tutto ciò che l'intelletto, attraverso il suo operato, è in grado di conoscere della *res* esistente nel mondo sensibile; nel secondo caso, invece, la *res* viene conosciuta attraverso il suo fondamento³⁸⁶.

III.5 – Prima intentio e secunda intentio. Dentro la cognitio per intentiones

La complessità delle argomentazioni sull'intenzionalità è data dal fatto che, in questa prima parte dell'*Aristotelis Logica Magna*, Sánchez Sedeño costruisce la teorizzazione sulla *cognitio per intentiones* presentando, in prima istanza dodici conclusioni sulle *intentiones*, presentate all'interno della *quaestio* II, interamente dedicato allo statuto delle *intentiones*³⁸⁷:

I conclusio: è falso sostenere che la *prima intentio* sia *id quod intelligitur* e che la *secunda intentio* sia *actus intelligendi*, dal momento che l'ente di ragione si dice di quelle entità che hanno la propria *ratio* nelle *res*. Tuttavia, dal momento che di queste ultime si dicono anche genere e specie (in realtà predicati delle cose ma solo per via intellettiva), sarebbe impossibile strutturare un concetto non contraddittorio dell'intenzionalità secondo tale teoria³⁸⁸. Il limite più evidente

³⁸⁵ D. Báñez, *Scholastica Commentaria in Primam Partem Angelici doctoris D. Thomae ad sexagesimam quartam quaestionem complectentia*, q. I, a. 3, notab. 3, Typis Haerederum Mathiae Gastii, Salmanticae, 1584. Quest'opera di Báñez fa riferimento alla *Summa Theologiae*, I, q. 64, intitolata *De poena daemonum*.

³⁸⁶ In questo modo, una *secunda intentio* può essere detta di una *res* e del suo fondamento; si dirà *in abstracto* quando si riferisce al genere e alla specie dell'oggetto senza però riferirsi a questo o a quell'oggetto; *in concreto*, invece, si dirà quando genere e specie sono predicabili di questo o quell'oggetto.

³⁸⁷ Cfr. J. Sanchez Sedeño, *Aristotelis Logica Magna*, cit., ff. 131-142.

³⁸⁸ A questo proposito è doveroso far notare un evidente e certamente involontario errore bibliografico di Sedeño, che desume la confutazione di questa teoria da un opuscolo, il *De natura generis*, attribuito a Tommaso d'Aquino. Studi compiuti a partire dall'ultimo ventennio del XIX

risiede nell'attribuire alla *res* caratteristiche proprie dell'ente di ragione il quale non può, in alcun modo, essere rintracciato nelle *res* in quanto esistenti. Questa caratterizzazione dell'intenzionalità contraddirebbe quella differenziazione tra *relatio realis* e *relatio rationis* elaborata da Sánchez Sedeño nel V libro della sua opera.

II conclusio: il parallelismo *prima intentio in abstracto – primus actus intelligendi* e *secunda intentio in abstracto – secundus actus intelligendi* non ha alcun valido fondamento, in quanto in tal modo non verrebbe garantita la conoscenza intellettuale della *res*. In questo sistema, infatti, non sarebbe possibile l'esistenza di un'intenzionalità *in concreto*, cioè un'*intentio* che possa mettere in rapporto il soggetto conoscente con il mondo sensibile. Inoltre, se la modalità delle intenzioni fosse solo astrattiva, *genus* e *species* avrebbero uno statuto di realtà all'interno delle *res* e non ci sarebbe necessità di un intelletto che li discerna o che ne evidenzi la predicabilità al reale.

III conclusio: la possibilità di designare grammaticalmente le *intentiones* non è vincolata dall'esistenza dell'universale e la spiegazione deriva dallo stesso significato dei nomi di *prima intentio* e *secunda intentio*, poiché

nomina primae intentionis sunt, quae res sunt imposita absolute, mediante conceptione qua fertur intellectus super ipsas res in se, ut homo, vel lapis. Nomina autem secundae intentionis sunt illa quae imponuntur rebus, non secundum quod in se sunt, sed secundum quod subsunt intentioni, quam intellectus de eis ut cum dicitur, homo est species, animal est genus³⁸⁹.

Anche dal punto di vista linguistico, la differenza tra le due *intentiones* sembra risiedere nel diverso ruolo che la *res* ricopre nei distinti momenti intenzionali.

secolo sull'opera dell'Aquinate, tra cui lo studio commissionato da Papa Leone XIII e il progetto *Corpus Thomisticum* dell'Università della Navarra, hanno evidenziato la falsa attribuzione di questo breve scritto, il quale dovrebbe essere stato redatto da Tommaso di Sutton; questa attribuzione, però, è ancora in via di definizione. Tommaso di Sutton (1250-1315) è stato un teologo domenicano e cancelliere di Oxford durante il biennio 1290-1291, che nelle sue opere difende il tomismo dagli attacchi di Egidio Romano, Enrico di Gand e Duns Scoto. Tra le sue opere più importanti si possono ricordare: *Quaestiones disputatae*; *Quodlibeta*; *Tractatus de productione formae substantialis*; *Liber propugnatorius super primum sententiarum contra J. Scotum*; *Contra pluralitatem formarum*, erroneamente attribuito a Tommaso d'Aquino.

³⁸⁹ J. Sanchez Sedeño, *Aristotelis Logica Magna*, cit., l. II, q. II, f. 133.

IV conclusio: asserire che la *res intellecta* sia *prima intentio* e l'*actus intelligendi* rappresenti la *secunda intentio* è un errore: se le *primae intentiones* fossero davvero l'oggetto conosciuto, non sussisterebbe la necessità di ricercare anche per esse un criterio logico di definizione. L'assurdità qui criticata risiede nel fatto che anche genere e specie sono entità conosciute e pertinenti sia alla logica che all'intelletto del soggetto conoscente; ma è del tutto errato sostenere che genere e specie siano parte del mondo sensibile, luogo d'esistenza delle *res*: essi, infatti, sono tali per l'operato dell'intelletto.

V conclusio (contro Hervaeus): sostenere l'idea herveiana in base alla quale la *prima intentio in abstracto* esiste realmente vuol dire asserire la realtà sensibile delle entità presenti nell'intelletto del soggetto senziente. Per Sánchez Sedeño, questa affermazione è inammissibile dal momento che la *prima intentio* esprime solo una relazione di ragione, basata sull'aver già appreso la *res* sensibile ed inoltre, dal momento che Duns Scoto, giustamente, sostiene che la relazione intenzionale può essere tale solo *secundum dici*; si dovrà concludere che le *intentiones* esprimono *formaliter* ciò che è stato appreso per mezzo dell'operato dell'intelletto.

VI conclusio: Ciò che viene astratto dalla materia, così come teorizzato da Domingo Báñez, è *ens rationis*, ma non è *secunda intentio*: conoscere la natura dell'universale, infatti, non rappresenta per Sánchez Sedeño il momento secondo intenzionale, ma è il suo fondamento.

VII conclusio: per una corretta definizione del processo intenzionale, è fondamentale la comprensione del ruolo che genere e specie vi ricoprono. Sánchez Sedeño focalizza la sua attenzione su queste entità perché deve provare a sciogliere le intricate argomentazioni qui presentate, per giungere infine alla conclusione secondo la quale la conoscenza della *quidditas rerum* non è un'operazione dell'intelletto, ma qualcosa che consegue da questa stessa conoscenza. Ciò è necessario poiché nell'intelletto avviene il processo di conoscenza del mondo sensibile e l'operazione che consegue da questo atto è la possibilità di esprimere la predicabilità; se si ammettesse l'inverso si genererebbe una contraddizione e la conoscenza intenzionale non sarebbe più esprimibile.

VIII conclusio: in questa conclusione Sánchez Sedeño non arriva alla confutazione di una precisa teoria, ma crede opportuno sottolineare che, per ben comprendere il significato di *secunda intentio*, bisogna tenere presente l'indipendenza che l'intelletto del soggetto conoscente ha nei confronti del mondo sensibile: solamente attraverso questa indipendenza ciò che è conosciuto può essere studiato in quanto astratto.

IX conclusio: nello studio della *secunda intentio*, non bisogna solamente prendere in considerazione il suo rapporto con l'intelletto che conosce, ma bisogna anche analizzare la relazione che essa intrattiene con le *res*, in modo da chiarire il perché essa sussista se e solo se esiste l'oggetto sensibile. In tal modo, si può anche determinare il rapporto esistente tra *intentio*, *genus* e *species*.

X conclusio: il *conceptus*, che in prima approssimazione è possibile definire come ciò che viene astratto dalla conoscenza della *res*, è necessario per l'esistenza della *secunda intentio*, in quanto funge da collegamento tra la cosa stessa e l'operazione di astrazione compiuta dall'intelletto. La relazione *secunda intentio-conceptus* può essere intesa in un duplice modo:

- la *secunda intentio formalis* è necessaria affinché esista la *secunda intentio* in generale, dal momento che il concetto si dà all'intelletto *formaliter*;
- la *secunda intentio formalis* è quell'intenzione per cui il *conceptus* è necessario affinché possa esistere una *secunda intentio in abstracto*.

Sánchez Sedeño propende per la seconda ipotesi, come vedremo in seguito. L'aspetto che, però, qui bisogna rimarcare è il rapporto tra il *conceptus* e l'attività di astrazione.

XI conclusio: ciò che viene conosciuto dall'intelletto del soggetto, in prima istanza non può essere la *secunda intentio*, che può conoscere l'*esse* della *res*: per questo, Sánchez Sedeño sostiene la necessità di approfondire il significato della *prima intentio*, spesso trascurata dalla scienza della logica.

XII conclusio: la *prima intentio*, dal punto di vista oggettivo, non dice in modo formale l'ente di ragione, ma esprime solo una relazione con l'intelletto. Bisogna ricordare, infatti, che la *prima intentio* fa riferimento solo all'apprendimento di questo e di quell'oggetto *hic et nunc*, cioè come si presenta a

livello sensibile. Se, la prima intenzione, invece, esprimesse la relazione formale, si identificherebbe con la *secunda intentio*: è evidente che questo comprometterebbe lo statuto stesso delle *intentiones*.

III.6 – *Intentiones. Indagine sul loro fondamento*

Il processo di definizione della *prima intentio* e della *secunda intentio* mostra la necessità di legare insieme genere e specie all'apprensione intellettuale e alle *res* che l'intelletto conosce: dato che la predicabilità di quelle entità è da ascrivere all'esistenza reale degli oggetti, Sánchez Sedeño ha l'esigenza di trovare un fondamento alle intenzioni: infatti, se nella seconda questione egli ne aveva dato solo una definizione logica, esprimendone la *quidditas*, adesso bisogna comprendere su che cosa esse abbiano la loro fondazione³⁹⁰.

Riguardo alla *prima intentio*, è possibile sostenere che il suo fondamento sia la *res*, ad esempio 'uomo', dalla quale l'*intentio* deriva la propria esistenza. Tuttavia, non bisogna dimenticare che *prima intentio* e *res* differiscono per il fatto che la prima si trova nell'intelletto, mentre la seconda nel mondo sensibile. La *secunda intentio*, invece, sembrerebbe priva di fondamento, dato che non è possibile rintracciarlo né nel mondo sensibile, né nel linguaggio; per il mondo sensibile vale il medesimo ragionamento utilizzato per dimostrare la non esistenza del fondamento della *prima intentio*. Il linguaggio, invece, si fonda sull'arbitrio umano, che sceglie le *voces significativae* per indicare i termini in relazione alle *res* conosciute, cosicché la decisione linguistica è tale solo per la libera volontà umana, dal momento che Sánchez Sedeño sostiene che «*vox homo significat ex beneplacito hominem*³⁹¹»: l'unica via di risoluzione è rappresentata dal considerare la volontà umana come *secunda intentio*, ma ciò è *absurdissimum*, poiché «*esse volitum in volitione fundatur*»³⁹². Infine, non sembra potersi dare fondamento nemmeno per i *figmenta*, poiché essi, non essendo predicati univocamente *in realis*, sono appresi in parte dalla *prima intentio*, ma in nessun

³⁹⁰ Ibidem.

³⁹¹ Ibidem.

³⁹² Ibidem.

modo dalla *secunda intentio*, che ha esistenza grazie all'*esse cognitum primae intentionis*.

Tale *status quaestionis* renderebbe inutile qualsiasi ricerca approfondita sull'intenzionalità, dal momento che le *intentiones* sarebbero solo enti logici applicati allo studio della conoscenza umana del sensibile, che non spiegherebbero nulla né di essa né delle sue implicazioni. Questa prospettiva spinge Sánchez Sedeño ad elaborare una buona via d'uscita, per restituire alla *prima* e alla *secunda intentio* un ruolo centrale nella teoria della conoscenza. Prima di dimostrare i suoi intenti, il filosofo castigliano fa alcuni *preambula*: a) gli argomenti precedenti hanno generato una grave confusione sui concetti di *negatio*, *privatio* e *relatio*. Questi termini sono indipendenti l'uno dall'altro e posseggono un fondamento diverso per ciascuno e vanno distinti a livello di *entia rationis*; b) non bisogna dimenticare la differenziazione tra *secunda intentio in concreto* e *secunda intentio in abstracto*: una indica una relazione, mentre l'altra indica la forma della relazione; c) secondo la corretta interpretazione delle parole di Hervaeus, la *prima intentio* deve connotarsi come una relazione *quaedam*.

Per dimostrare l'esistenza del fondamento delle *secundae intentiones*, Sánchez Sedeño sostiene che «semper secunda intentio fundatur in ente rationis, et in cognitione passiva intellectus, quod vocatur esse cognitum»³⁹³. Questo passaggio è piuttosto importante, poiché mette in relazione *secunda intentio*, *ens rationis* ed *esse cognitum*. Quando si afferma che il fondamento dell'intenzione in questione si ritrova nell'ente di ragione, si vuol far intendere che l'intenzione non è generata dal rapporto diretto tra intelletto e *res*, ma è derivata da quella *relatio rationis* che, ricavata dalla *relatio realis*, permette all'intelletto del soggetto conoscente di poter affermare la corretta conoscenza del mondo sensibile. Sánchez Sedeño supporta questa tesi scrivendo che il rapporto tra il soggetto conoscente e le *res* si attua per mezzo delle *primae intentiones*³⁹⁴. L'*esse cognitum*, ciò che è conosciuto del mondo sensibile da parte dell'uomo, è un'entità generata dal processo di conoscenza da parte dell'intelletto ed è contraddistinto dal suo essere passivo. Quest'ultima affermazione risulta

³⁹³ Ivi, f. 147.

³⁹⁴ Cfr. ibidem: «relationes vero, quae sunt primae intentiones, non fundantur in esse cognito, sed in aliquo reali».

fondamentale per la definizione del rapporto *intentio – res*, in quanto dà la possibilità di definire il modo in cui l'uomo arriva alla conoscenza del mondo. Il processo di apprensione della *res* permette, da adesso in poi, la definizione dell'uomo come *soggetto senziente*: attraverso il rapporto con il mondo sensibile l'uomo conosce il mondo perché esso è una realtà in cui egli è immerso e, non potendosi sottrarre alla sua conoscenza, lo apprende per *cognitio passiva*³⁹⁵.

Ciò viene anche confermato dal significato dei nomi che esprimono la *secunda intentio*: essi, infatti, indicano una relazione di *convenientia* tra l'intelletto e alcune proprietà delle *res*, sottolineando, ancora una volta, la loro necessità per l'apprensione sensibile. Sánchez Sedeño si chiede, una volta assegnato lo spazio di ricerca per il fondamento delle *secundae intentiones*, se l'intelletto del soggetto senziente che apprende, «*secundae intentiones, vel fundantur in rebus immediate secundum suum esse reale, aut ut habent praeterea aliquam denominationem rationis*»³⁹⁶. Riguardo alla fondazione delle *secundae intentiones* rintraccia due possibili vie risolutive. In base alla prima via, le intenzioni si fondano sulle cose stesse, secondo il loro statuto di realtà; seguendo la seconda via, le intenzioni si fondano su ciò che si trova nell'intelletto in quanto *esse rationis*, che deriva dall'*esse realis rei*. Quest'ultima possibilità si dice *per denominationem*, in quanto non esiste, nella *relatio rationis*, possibilità predicativa simile a quella *realis*: una *res*, una volta conosciuta, è tale per il suo *esse in intellectu*.

³⁹⁵ Qui è necessario precisare alcuni aspetti della questione. Affermare l'esistenza di una *cognitio passiva* non significa togliere ogni ruolo all'uomo nel processo di conoscenza: infatti, esso non potrà dirsi correttamente avvenuto se, in chi conosce, sono presenti alcune menomazioni, sia fisiche che mentali. Per esempio, nel caso di un uomo cieco, non è possibile conoscere per mezzo della vista e la *cognitio* sarà inevitabilmente compromessa dall'indisponibilità dell'organo di senso *ex parte subiecti*. Inoltre, nel caso dei *figmenta* non sarà possibile affermare che la loro conoscenza avvenga del tutto in relazione ad una *cognitio passiva*; di quest'aspetto, però, Sánchez Sedeño deve ancora trattare.

Non è proficuo ascrivere alla pura sensibilità la *cognitio passiva* ed è, invece, più interessante provare a collegare la questione all'ambito teologico: l'uomo, in quanto creatura di Dio, viene creata per vivere all'interno di un mondo che il Creatore ha già predisposto prima della nascita stessa delle prime creature, le quali, trovandosi a vivere in un ambiente già esistente rispetto alla loro stessa nascita, non possono far altro che interagire con esso, sia modificandolo sia conoscendolo. In quest'ultimo caso, il processo di conoscenza assume una connotazione *passiva*, dal momento che sono i sensi che apprendono qualcosa che, però, è già esistente *in modo indipendente* da quell'atto di apprendere.

³⁹⁶ J. Sánchez Sedeño, *Aristotelis Logica Magna*, cit., l. II, q. III, f. 147

La prima possibilità è da scartare per via del fondamento stesso delle *intentiones*, poiché il fondamento, considerato sia come prossimo che come remoto, non può essere costituito dalle cose stesse, ma solo da ciò che viene conosciuto di esse. Ancora una volta Sánchez Sedeño ribadisce la necessità di mostrare l'indipendenza reciproca di *res* ed *intellectus*. Resta da analizzare la possibilità secondo la quale le *res* si strutturino nella mente del soggetto senziente dopo la loro conoscenza, tenendo in considerazione che la *secunda intentio* si fonda su un ente di ragione. Sánchez Sedeño introduce la problematica provando la propria teoria riguardo al fondamento delle *secundae intentiones* in due passi:

fundantur [= secundae intentiones] in rebus prout habent esse in intellectu: sed res habent esse in intellectu, prout sunt cognitae, saltem in actu primo, quod est aliquid rationis: ergo fundamentum secundarum intentionum est aliquid rationis [...]; nam esse cognitum, esse visum sunt relationes, quae sunt primae intentiones: at fundantur in cognitione active intellectus, et in visione [...]. Nam non potest illarum fundamentum esse aliquid rationis: nam vel est relatio, vel negatio, vel privatio. Sed non negatio, nec itidem privatio, ut de se patet: ergo est relatio³⁹⁷.

Il primo passo della dimostrazione introduce il ruolo delle *res* all'interno dell'intelletto: le *res*, una volta conosciute diventano entità di ragione, così come è stato affermato a proposito del rapporto esistente tra *relatio realis* e *relatio rationis*. Questo tipo di conoscenza che si viene a determinare permetterebbe, in linea di principio, l'esistenza di un fondamento secondo-intenzionale nelle cose, dal momento che le *primae intentiones*, le quali si edificano sull'intellezione della *res singularis*, sono a loro volta fondate e non sono fondamento delle *secundae intentiones*.

In prima istanza è possibile concludere che la loro *quidditas* si ritrova proprio nell'intelletto: bisogna ricordare, infatti, che questo tipo di *intentiones*, derivate da *res sive entia rationis*, sono tali per il processo di *abstractio* di cui si fanno portatrici. Per questo, non si deve dimenticare che le stesse *primae intentiones* non possiedono *esse reale*, poiché sono il risultato di un *actus intelligendi*, come ad esempio l'apprensione per visione. Tuttavia, il filosofo

³⁹⁷ Ibidem, f. 148.

castigliano ricorda che, proprio perché la conoscenza deriva da un *esse reale*, il fondamento della *prima intentio* è da ritrovarsi nel rapporto tra intelletto e mondo sensibile.

Per comprendere meglio l'oggetto della ricerca in questione, Sánchez Sedeño sottolinea la triplice possibilità che una *intentio* possiede nel predicarsi della *res* del mondo sensibile:

1. *relatio*. La relazione tra intenzione ed oggetto entra in gioco nel momento in cui è riconosciuta l'esistenza di un rapporto tra l'intelletto del soggetto conoscente e la *res*: in base alle argomentazioni desunte sullo studio della *relatio*, Sánchez Sedeño introduce questo modo predicativo per indagare sulla possibilità di conoscere ciò che non è *in subiecto*;
2. *negatio*. Questa possibilità predicativa deriva dal rapporto esistente tra *esse realis* ed *esse rationis*: tra i due *esse* si instaura una relazione di negazione reciproca, in quanto ciò che si dice di qualcosa che possiede statuto di realtà, non si può affermare di entità esistenti nell'intelletto del soggetto senziente. Ciò è teoricamente possibile, ma di fatto irrealizzabile, dal momento che è stato dimostrato che l'*esse rationis* deriva le proprie caratteristiche dall'*esse realis*;
3. *privatio*. Anche questa opzione deriva dal rapporto tra gli *esse intentionum*; ma in questo caso si indagano le loro caratteristiche proprie: se l'*esse realis* è derivato da un oggetto che possiede sia materia sia forma in quanto esistente nel mondo sensibile, l'*esse rationis* possederà solamente forma, dal momento che il suo statuto deriva dall'astrazione di proprietà comuni a più *res* sensibili. Sánchez Sedeño afferma che anche questa possibilità è da scartare, poiché definire l'*esse rationis privative* significa relegare in un piano inferiore l'importanza della conoscenza e dell'intenzionalità.

Dati i *modus* suddetti, il filosofo castigliano sostiene che la strada da percorrere per riuscire a definire il fondamento delle *secundae intentiones* è, ancora una volta, quello della relazione: questa scelta, anche se può essere considerata come ovvia, è invece fondamentale. La teorizzazione dell'intenzionalità, così come è stata qui presentata, potrebbe indurre chi la studia a pensare che essa si connoti

come una delle molteplici realtà metafisiche che costellano le possibilità conoscitive dell'essere umano. In effetti, la *secunda intentio*, che esprime entità astratte dalle *res* per mezzo di *prima intentio* ed *actus intelligendi*, potrebbe senza problemi esser considerata come una deriva metafisica di un più semplice processo pragmatico di conoscenza. Invece, se si introduce tra le entità presentate il concetto di *relatio*, la ricerca del significato dell'intenzionalità rinvia ad ambiti epistemologici e psicologici: difatti, «erit ratio de omni relatione rationis, quod debet fundari, non in aliquo rationis, sed in aliquo reali»³⁹⁸.

Considerare una *fundatio in aliquo rationis* implicherebbe un *regressus ad infinitum*, tenendo conto del fatto che ogni ente presente nell'intelletto presupporrebbe un altro suo simile su cui fondarsi e così via all'infinito. Non rimarrebbe altra possibilità che affermare la fondazione della *secunda intentio* sull'*esse realis* proprio della relazione. Altrimenti, oltre al già citato *regressus*, si concluderebbe che la *cognitio* stessa sia al di fuori dell'individuo³⁹⁹. Sarebbe contraddittorio affermare che colui che conosce ha il corrispondente processo cognitivo come esistente al di fuori della sua stessa facoltà conoscitiva. Tuttavia, Sánchez Sedeño, nel secondo passo della dimostrazione della sua teoria sostiene che

natura hominis verbi gratia est species formalissime, sine hac relatione ad esse cogniti: ergo non est fundamentum eius [...]. Consequentia videtur bona: nam si competit illi relatio absque illo esse cogniti, non est fundamentum: nam fundamentum praexigitur, ut conveniat relatio. Sed antecedens probatur; quando cognosco naturam in multis individuis esse, attribuo illi intentionem speciei, et est formaliter species logica; sed tunc non est relatio esse cogniti⁴⁰⁰.

³⁹⁸ J. Sánchez Sedeño, *Aristotelis Logica Magna*, cit., l. II, q. III, f. 148.

³⁹⁹ Cfr. ibidem: «unum autem illorum est, ut fundamentum sit intrinsecu(m) relationi, & rei, quae refertur per illa(m): cognitio vero extrinseca obiecto cognito, & ita relatio est rationis. Sed contra; nam sequitur saltem quod dum aliquis cognoscit se ipsum, quod illa sit relatio realis. Respondetur, negando sequelam: quia ad relationem realem debent esse extrema realia realiter distincta, quod hic non habet verum. Secundo respondetur, quod sicut haec cognitio extrinseca alijs obiectis cognitis; ita est extrinseca seipsum cognoscenti, quatenus cognitum est: quia eo modo terminat cognitionem, sicut alia, quanvis sit sibi intrinseca, ut cognoscens».

⁴⁰⁰ Ibidem.

La *natura hominis*, qui studiata da un punto di vista logico, sarebbe contraddistinta dalla *species formalissime*, riconducibile a quella *species specialissima* porfiriana, al di sotto della quale non può predicarsi altra specie. Questa configurazione della specie autorizza Sánchez Sedeño a considerare l'uomo sia nel suo essere particolare e singolare, sia come specie infima, cioè uomo come ciò che si predica di più individui con le medesime caratteristiche. Sembra poco probabile attribuire solo ed esclusivamente all'oggetto reale lo statuto di fondamento delle *secundae intentiones*, anche perché in questo modo non sarebbe possibile determinare alcun *esse in communi* derivato dalle *res* stesse. Affinché si possa esplicitare la relazione tra mondo sensibile e soggetto senziente, è necessario che questo rapporto preesista alla formazione delle *intentiones*: l'*actus intelligendi* ha il ruolo di far conoscere al soggetto senziente il mondo sensibile, cosicché egli possa avere una conoscenza di tipo intenzionale.

Se si volesse semplificare l'argomentazione, si potrebbe dire che non è possibile per l'uomo comprendere ed astrarre, cioè avere *prima intentio* e *secunda intentio*, se prima non si instaura una relazione senso-sensibile per mezzo dell'*actus intelligendi*. Quando, poi, viene conosciuto l'*esse in communi*, sarà possibile attribuire ad esso lo statuto di *intentio logica speciei*: risulta chiaro che l'attività di astrazione che genera la specie non lascia spazio alla relazione tra *secunda intentio* ed *esse cognitum*, dal momento che per Sánchez Sedeño non è possibile il rapporto tra *id quod intelligitur* ed *intentiones*. Ciò potrebbe sembrare contraddittorio per varie ragioni. La *secunda intentio*, per essere tale, ha bisogno di un oggetto conosciuto dall'intelletto, dal momento che l'attività di astrazione non può essere compiuta direttamente sulle *res*. Inoltre, la *prima intentio* non avrebbe alcun motivo di sussistere per come è stata definita e non sarebbe necessaria, visto che già la *secunda intentio* avrebbe a fondamento la *res* stessa. Infine, tutta la discussione concernente la differenza tra *relatio realis* e *relatio rationis* sarebbe inutile e, per lo più, errata, dal momento che verrebbe teorizzato un collegamento diretto tra *res* e *intentio*. Sánchez Sedeño, probabilmente conscio delle conseguenze del precedente ragionamento, ritiene necessario addurre alcune precisazioni che possano, quanto meno, dimostrare l'infondatezza delle possibili contraddizioni:

probatum minor. Quia haec relatio cum sit ens rationis, non habet esse usque dum cognoscitur actualiter: sed non cognoscitur actualiter per illam cognitionem, qua cognosco naturam, quia illa cognitio solum terminatur ad naturam, et non ad ens rationis⁴⁰¹.

Una relazione basata sulla sussistenza dell'ente di ragione non può in alcun modo occuparsi di ciò che esiste in atto, le *res*: la *cognitio intellectualis*, infatti, si riferisce solo ai rapporti di ragione che si instaurano e si creano nell'istante immediatamente successivo alla conoscenza degli oggetti esistenti nel mondo sensibile.

La *cognitio rei actualiter*, invece, non permette alcuna conoscenza di tipo intellettuale dei sensibili, dal momento che la sua peculiarità è quella di riferirsi solo *ad naturam*, e non all'ente di ragione. La conoscenza intenzionale richiede una mediazione che spieghi in che modo nell'intelletto una *res* possa essere conosciuta sia *sive res sensibilis* sia *sive res in quantum intellecta*; ma, per le conclusioni cui giunge sui termini della relazione, non è possibile determinare una meta-relazione che metta in comunicazione la relazione tra intelletto e oggetto nel mondo e la relazione intelletto e oggetto del mondo in quanto appreso.

Il punto di partenza per la risoluzione di questa problematica deve consistere nel prendere coscienza del fatto che la conoscenza intenzionale è *fundamentum existentiae* di qualunque tipo di atto di conoscenza. Difatti, l'apprensione di un oggetto X pone due questioni: *a)* la possibilità di una sua conoscenza intellettuale; *b)* il suo ri-conoscimento all'interno di un contesto gnoseologico⁴⁰². In base a ciò, le uniche entità mentali che permettono il soddisfacimento della conoscenza di X sono la *prima intentio* e la *secunda intentio*, poiché hanno il compito di conoscere la *res* in base alle sue proprietà e,

⁴⁰¹ Ibidem.

⁴⁰² Il ragionamento di Sánchez Sedeño dà l'avvio ad un tentativo risolutivo del problema degli universali come oggetti di una conoscenza possibile: il ragionamento introdotto dal filosofo castigliano, infatti, non solo chiede la ragione delle modalità di conoscenza di un oggetto sensibile, ma cerca anche di capire in che modo questo oggetto possa essere dicibile al di là della sua apprensione singolare. In altre parole, la questione deve rispondere a due domande: *a)* come si può conoscere un albero che esiste nel mondo che circonda l'uomo? *b)* una volta conclusasi la conoscenza di quell'albero, come si fa a riconoscere i restanti alberi e a far capire agli altri ciò di cui si sta discutendo? Come si vede, la risposta a queste due domande rende possibile una discussione sul problema degli universali, che Sedeño porterà avanti nel corso del suo trattato.

successivamente, astrarne le caratteristiche peculiari, cosicchè essa è spogliata della sua singolarità. Sánchez Sedeño, su questo punto, si limita solamente ad esplicitare il ruolo del secondo tipo di *intentio*, poiché bisogna ricordare che l'obiettivo della questione analizzata è la ricerca del fondamento di quest'*intentio*:

respondetur, quod cum cognosco naturam in communi, illa relatio esse cogniti censetur esse non quidam secundum propriam existentiam, quae sibi convenit ex conosci, sed censetur esse ratione sui fundamenti proximi, quod est cognitio⁴⁰³.

La risposta del filosofo castigliano prende avvio dalla distinzione tra natura singolare e natura *in communi*. In base a questa ripartizione, le *secundae intentiones* sono tali perché si occupano dell'ultimo tipo di conoscenza, dal momento che una delle potenze da esse possedute è l'*abstractio*, che è l'attività compiuta dall'intelletto per riuscire a comprendere in un solo concetto la diversità delle *res* esistenti, in modo tale da evidenziarne ed isolarne le caratteristiche comuni (tra queste, le più importanti sono genere e specie).

Una volta determinata questa suddivisione, Sánchez Sedeño presenta una duplice interpretazione riguardo allo statuto dell'*esse cognitum*:

- ciò che viene conosciuto deriva dallo stesso processo di conoscenza attraverso l'esistenza di una relazione che mette in comunicazione ciò che è conosciuto con il modo di conoscerlo;
- ciò che viene conosciuto (in quanto proprio dell'intelletto che ha avuto atto di apprensione) è tale per il rapporto che intercorre tra l'*esse rationis* e la *cognitio*, quest'ultima definita come fondamento prossimo del primo.

Tra le due alternative, ritiene che sia valida la seconda, dal momento che inerisce solo a componenti presenti ed apprezzabili all'interno dell'intelletto del soggetto senziente. L'atto di conoscenza, infatti, diviene il fondamento della *secunda intentio* perché quest'ultima è interessata dal processo di *abstractio*. L'unica possibilità di giustificare la sua esistenza è teorizzarne il fondamento; viceversa, non si potrebbe dimostrare per quale motivo l'intelletto possa rivolgere la propria attenzione anche ad oggetti non singolari, come ad esempio alla specie astratta

⁴⁰³ J. Sánchez Sedeño, *Aristotelis Logica Magna*, cit., l. II, q. III, f. 148.

dalle *res*, che è propria di questo tipo di *intentio*. Non è di secondo piano neanche la distinzione tra fondamento prossimo e fondamento remoto: infatti, il fondamento prossimo di un *esse rationis* inerente alla *secunda intentio* può appartenere solo all'intelletto del soggetto senziente, ma, dal momento che esso, per sussistere, necessita di una qualche relazione reale che lo giustifichi, la *res* diviene fondamento remoto delle *secundae intentiones*. Come corollario, è possibile sostenere un duplice ruolo della *res* in relazione all'intelletto, ossia come fondamento prossimo di una *prima intentio* e come fondamento remoto di una *secunda intentio*.

III.7 – Rapporto tra negatio e intenzionalità

Lo studio sul fondamento della *secunda intentio* ha fatto comprendere come, anche in questo caso, l'esistenza di una *res*, nel mondo sensibile, risulti fondamentale: senza di essa, infatti, non sarebbe possibile l'esistenza dell'intenzionalità stessa. La prima difficoltà per rendere valida l'esistenza dell'intenzionalità proviene dalla necessità di spiegare in che modo entità non esistenti realmente nella sensibilità ineriscano e siano dicibili per mezzo del processo intenzionale. Sánchez Sedeño, a questo proposito, consiglia di trattare l'argomento da due punti di vista, *secundum realitatem* e *secundum logicam*: tale suddivisione tenta di chiarire come il problema dell'intenzionalità sia sempre da intendere nella relazione esistente tra il mondo sensibile e l'intelletto.

In base a tale suddivisione, la prima parte dell'argomentazione si basa sulla ricerca del fondamento della negazione nella realtà conoscibile dall'intelletto del soggetto senziente: «negationes, ut entia fictitia, chimaera, mons aureus, nullum habent fundamentum; neque in re; neque in intellectu»⁴⁰⁴. Questa conclusione, concisa e decisa, prende le mosse dalla considerazione in base alla quale tutto ciò che è conoscibile deve essere parte del mondo reale. Gli enti fittizi dal momento che non ne fanno parte, né esistono, né hanno un sicuro fondamento: né *in re*, in quanto l'ente non è materialmente rintracciabile all'interno dell'insieme degli oggetti che compongono il mondo sensibile, né *in intellectu*,

⁴⁰⁴ Ivi, p. 144.

dal momento che l'esistenza di qualcosa nella mente del soggetto è data solo dalla *cognitio rei* che, come tale, necessita di *res realis*.

Delle cose che sono conoscibili e nominabili, Sánchez Sedeño distingue tre generi:

- le cose che sono e che si dicono complete in quanto sussistono al di fuori dell'intelletto del soggetto senziente;
- le cose che sono, ma che non hanno alcuna sussistenza al di fuori dell'intelletto del soggetto senziente;
- le cose che sono senza sussistenza al di fuori dell'intelletto del soggetto senziente, ma che hanno nella *res* il loro fondamento. Questo tipo di entità può essere spiegato utilizzando gli stessi argomenti validi per la giustificazione dell'esistenza dell'universale.

Questa tripartizione è utile a Sánchez Sedeño per mettere in evidenza la concepibilità dei *figmenta*, che non esistono come *res* nella realtà, così da chiarire se e in che modo essi possano manifestare una propria ragione d'essere. Dall'unione della teoria dell'intenzionalità con la precedente suddivisione, deriva solamente l'impossibilità di ammettere un'esistenza *realiter* degli *entia fictitia*. Questa deriva dal fatto che qualcosa, che è opera dell'intelletto, deve necessariamente derivare dalle cose che esistono *extra animam*, poiché «*talis conceptio rei habet fundamentum in re, in quantum res ipsa ex sua conformitate in intellectu facit*»⁴⁰⁵. Viene messo in evidenza un triplice rapporto tra *significato*, *dicibilità* ed *esistenza* di una *res* all'interno della relazione tra la *res* e l'intelletto che apprende. Infatti, in presenza di un nome che indica una cosa esistente nel mondo sensibile, il suo significato e la sua dicibilità non derivano dalla cosa stessa, ma dalla cosa in quanto conosciuta razionalmente, cioè dall'*actus intelligendi*. A questo processo appartengono anche le *intentiones*, che si dicono delle *res*, ma non hanno con esse alcun rapporto di similitudine. Il processo di conoscenza, interpretato alla luce della teorizzazione precedente, segue la seguente struttura:

⁴⁰⁵ Ibidem

<i>Res</i>	→	Fondamento remoto di <i>intentiones</i>
<i>Res in quantum intellecta</i>	→	Fondamento prossimo di <i>intentiones</i>
<i>Intentiones</i>	→	Fondamento del concetto

In un contesto *realiter* la conclusione immediata è quella che prevede l'impossibilità di una predicazione intenzionale per le *fictiones*⁴⁰⁶. Per questo motivo, Sánchez Sedeño sostiene che

chimaera non dicit formam aliquam convenientem subiecto: ergo non habet fundamentum. Nam solum ea quae sunt formae subiectorum, vel ad modum formae importantur, habent fundamenta ratione quorum conveniunt relationes⁴⁰⁷.

In questo modo, si rende evidente l'impossibilità di esistenza *realiter* degli *entia fictitia*: la possibilità di predicazione per loro risiede nella *convenientia* a qualche *res*, ma è un'eventualità che non può verificarsi a causa dell'inesistenza reale degli stessi enti in questione. La *secunda intentio*, facendo riferimento alla forma degli oggetti esistenti nel mondo sensibile, ha la necessità di designare aspetti di realtà, non elementi di cose inesistenti.

Il filosofo castigliano riesce, ancora una volta, a sottolineare la necessità di una *relatio realis* per ammettere l'esistenza della *relatio rationis*, con il conseguente giudizio di mancanza di fondamento per gli oggetti fittizi non esistenti nel mondo sensibile⁴⁰⁸. Gli enti fittizi non potranno mai esser detti come gli enti di realtà conosciuti dal soggetto senziente, dal momento che essi, sia che siano costituiti da parti sia che siano formati da un unico elemento, non potranno essere conosciuti e ri-conosciuti *realiter* per mezzo delle *intentiones*, che

⁴⁰⁶ Questa argomentazione sarebbe anche confermata dal concetto di *habitus*, espresso da Hervaeus nel suo *Tractatus*. Cfr. Hervaeus Natalis, *Tractatus de secundis intentionibus*, cit., q. 1, a. 1., p. 334.

⁴⁰⁷ J. Sánchez Sedeño, *Aristotelis Logica Magna*, cit. I. II, q. III, p. 144.

⁴⁰⁸ Sánchez Sedeño pone particolare attenzione al concetto di *convenientia*, che significa 'corrispondenza, concordanza, proporzione' ed è un termine derivato da *convenire* che significa, tra l'altro, 'condividere, concordare, trovarsi d'accordo'. Appare chiaro che il suo uso fa riferimento ad un accordo che due o più parti stringono nel momento in cui sono legati da un qualche rapporto di proporzione e non ad una relazione di appartenenza. Dal punto di vista etimologico, poi, *convenire* (di conseguenza *convenientia*) deriva dalla composizione di *cum* e *venio*, che significa 'venire con', 'giungere con', 'divenire con'. Risulta giustificata la scelta di Sedeño, il quale utilizza il termine per sottolineare la relazione proporzionale esistente tra l'intelletto e il mondo sensibile.

richiedono la sussistenza di una *relatio realis*. Tuttavia, questa argomentazione può essere contestata attraverso due argomenti basati sulla dicibilità degli stessi enti fittizi, i quali hanno una significazione ben precisa nel processo di comunicazione umano e sulla problematica teologica legata all'impossibilità di poter definire Dio come *res* reale. Di norma, l'uomo sperimenta nel suo comunicare quotidiano la possibilità di esprimere enti che non hanno un proprio corrispettivo nella realtà sensibile. Dicendo 'chimera' o 'ircocervo', infatti, è noto a tutti il riferimento; un esempio ulteriore è dato dall'ammissione, seppur per fede, dell'esistenza di Dio, che necessita della possibilità di poter connotare un ente che viene definito come tale. È evidente il limite di una teoria sul fondamento reale degli enti fittizi: considerare esclusivamente reali i rapporti di predicazione, mette a rischio la stessa veridicità filosofica e, soprattutto, teologica dell'edificio dell'intenzionalità costruito da Sánchez Sedeño. Né può essere taciuta la sua appartenenza all'Ordine dei Domenicani del Convento di San Esteban di Salamanca, che gli imponeva la giustificazione teologica del proprio pensiero filosofico. Ammettere l'impossibilità della relazione intenzionale con entità quali Dio o la Trinità lo avrebbe molto probabilmente obbligato a rispondere delle sue tesi davanti a qualche tribunale ecclesiastico e per questo, immediatamente dopo questa trattazione *secundum realitatem*, introduce una dimostrazione condotta per via logica, introdotta da una chiara dichiarazione di intenti: «negatio, ut acciditur a logico, habet fundamentum»⁴⁰⁹. La predicazione degli *entia fictitia* è pienamente possibile, limitatamente all'ambito della logica⁴¹⁰. Il punto di partenza per spiegare tale punto di vista è il fondamento della negazione nell'ente di ragione. La *res* sembra non essere più elemento fondamentale per la sussistenza di qualcosa all'interno dell'intelletto del soggetto

⁴⁰⁹ J. Sánchez Sedeño, *Aristotelis Logica Magna*, cit., l. II, q. III, p. 145.

⁴¹⁰ Se analizzato dal punto di vista teologico, il problema sembra avere un'unica possibile soluzione, ovvero quella proposta da Sánchez Sedeño: in effetti, sembra inconcepibile che un ente come Dio possa predicarsi *realiter*, in quanto si cadrebbe in una teorizzazione di tipo panteistico, che avrebbe visto Dio conoscibile come qualsiasi altro ente presente in natura. Il filosofo castigliano non solo si sarebbe dovuto difendere dalla possibile accusa di non aver lasciato spazio alla conoscenza di Dio, in quanto l'ente non esistente non può essere conosciuto da intelletto alcuno, ma anche dalla difficoltà di inserire il discorso riguardante Dio in una corretta posizione epistemologica del livello intenzionale di conoscenza. La soluzione più sicura, da questo punto di vista, sembra essere proprio quella che attribuisce alla logica la conoscenza dell'ente non esistente in natura.

senziente; Sánchez Sedeño afferma infatti una duplice differenza nella concezione di questo tipo di negazione:

- a) una negazione può essere derivata da una proposizione negativa: in questo modo essa possiede un fondamento, dal momento che la *secunda intentio formaliter* può anche essere costituita dai concetti desunti da una proposizione;
- b) il fondamento della negazione può risiedere anche nella *res* stessa, considerata però da un punto di vista negativo. Quando si definisce, ad esempio, una *res* con il nome di cavallo, si intende definire un'ente che possiede certe caratteristiche particolari, ma tale *res* può anche essere definita per via negativa dicendo, per esempio, 'non uomo'. Quest'ultima denominazione indica non più un ente singolo, ma una classe di enti che possiedono un insieme di caratteristiche, da cui sono escluse quelle proprie del cavallo. La negazione è un ente di ragione nella misura in cui esprime tutto ciò che non appartiene a determinati enti e inerisce, invece, a tutti gli altri, diversi da quelli di riferimento.

Risulta chiaro come sia effettivamente possibile rintracciare un fondamento alla negazione, anche dal punto di vista intenzionale e si dimostra, inoltre, che l'ente di ragione non è necessariamente vincolato alla *res* per essere esistente. Ciò risolve la problematica teologica, relativa all'esistenza di Dio sulla base del rapporto tra *ens realis* ed *ens rationis*: tutto ciò che 'si predica di' ed è nell'*ens* ha fondamento. Per queste ragioni, Sánchez Sedeño sostiene che

totum esse negationis est referri ad suum obiectum negando illud primo, et per se, et consequenter, distribuendo illud aliquando, et sit negatum affirmando illud: ergo est relatio rationis, si quidem ad aliud habet suum esse.⁴¹¹

La negazione è una relazione di ragione, poiché intrattiene, nello spazio dell'intelletto, un rapporto con l'oggetto a cui esso fa riferimento, sia per affermazione della negazione che viceversa; poiché ciò che si intende come negazione, non possiede un corrispettivo sensibile. Così la negazione, che è detta essere nell'intelletto, è tale dal momento che il corrispettivo reale viene negato e

⁴¹¹ J. Sánchez Sedeño, *Aristotelis Logica Magna*, cit., l. II, q. III, f. 145.

c'è sempre un oggetto che fa riferimento ad essa⁴¹². Nonostante la difficoltà di attribuire un'entità come la negazione alle *intentiones*, Sánchez Sedeño elabora una struttura epistemologica in cui la *res* continua a svolgere il proprio ruolo di fondamento remoto nei confronti dell'*intentio*, in virtù del fatto che la negazione è sempre riferita ad una *res*. Questo permette alla *prima intentio* di svolgere il proprio compito di conoscenza, mentre il fondamento prossimo, anche in questa evenienza, è sempre l'*esse cognitum intellectus*⁴¹³. Sánchez Sedeño definisce con chiarezza la negazione: «quomodo autem cognoscatur relatio negationis, respondetur, quod per conceptum sui positivi; sicuti privatio per conceptus habitus»⁴¹⁴.

Nel concludere la discussione sulla negazione, è introdotta una nuova problematica, legata alla privazione, che si presenta differente rispetto a quella appena analizzata, sebbene appaia solo come una sua variante. Studiando però la questione più analiticamente, ci si accorge di evidenti differenze. Se la *secunda intentio* si lega alla negazione per mezzo dell'ente di ragione, per la privazione questo sembra più complicato, in quanto vi entra in gioco l'*habitus*, una delle categorie aristoteliche legata direttamente alla *res*. Bisogna, comunque, notare che questa categoria viene immediatamente considerata rispetto al *conceptus*, secondo una chiara propensione ad interpretare la questione soprattutto da un punto di vista logico più che fisico.

III.8 – Rapporto tra privatio ed intenzionalità

La trattazione sulla *privatio* si apre con questa dichiarazione:

⁴¹² Questo passaggio, proprio perché intricato, rischia di essere mal interpretato: per chiarezza e brevità espositiva, si dirà che se, per esempio, nella realtà vi è un ente chiamato uomo e la negazione esprime il 'non-uomo' la negazione avrà come *subiectum* di inerenza ogni altro oggetto che non sia uomo e come *obiectum* a cui riferirsi l'uomo del quale vengono negate le proprietà. Risulta evidente che anche la negazione possiede un qualche rapporto con il mondo sensibile.

⁴¹³ Si noti come la teoria della conoscenza del filosofo castigliano non si basi sull'esclusiva passività apprensionale dell'intelletto umano, il quale, nonostante sia immerso in un mondo preesistente alla sua stessa attività, è un elemento decisivo affinché vi sia una corretta conoscenza della realtà esteriore. La possibilità di affermare o negare ciò che viene conosciuto in relazione all'intenzionalità è una delle testimonianze più importanti ed interessanti della teoria proposta da Sánchez Sedeño.

⁴¹⁴ J. Sánchez Sedeño, *Aristotelis Logica Magna*, cit., I, II, q. III, f. 145.

privatio habet etiam fundamentum, ratione cuius competere dicitur suo obiecto, si non sit relatio. Et hoc fundamentum est in rebus ipsis, quae privatae dicuntur: quod debet intelligi de utroque fundamento, proximum videlicet et remoto.⁴¹⁵

La privazione possiede un fondamento, anche in questo caso relativo all'oggetto di riferimento nel processo di conoscenza. La differenza con la negazione, tuttavia, sta nel fatto che la negazione è considerata non in relazione alla *res* di cui è detta la privazione; ciò perché la privazione si trova nell'oggetto stesso che, per questo motivo, possiede una determinata privazione. Bisogna ricercare una nuova caratterizzazione per i fondamenti prossimo e remoto della privazione. All'interno del processo intenzionale, essi devono rispondere di un rapporto diretto alle cose: le cose sembrerebbero, a differenza di ciò che avviene nella negazione, ricoprire un ruolo di fondamento remoto *diretto* in relazione alle *intentiones*.

Tuttavia, bisogna preliminarmente porre il problema della differenza tra privazione in quanto *esse rationis* e privazione in quanto *ens reale privativum*. In questo secondo senso, la privazione non può essere definita logicamente, poiché ogni proprietà della *res* deve essere detta positivamente: ad esempio, un uomo che non possiede la vista si dirà cieco e questa è un'attribuzione positiva all'oggetto di riferimento. La privazione, invece, intesa secondo le caratteristiche di una *res* considerata con l'obiettivo di mostrarne le sue proprietà, può essere studiata da un punto di vista logico. Nell'esempio dell'uomo cieco, infatti, si concluderà che la proprietà di essere cieco è determinata dal 'non possedere la vista', che rappresenta l'*esse rationis* dell'essere cieco di quell'uomo: intellettivamente diviene possibile una relazione tra possedere la vista-non possedere la vista. Questa considerazione, se accompagnata dall'idea che «*privatio est negatio in subiecto, apto nato*⁴¹⁶», permette di introdurre tre *modus privationis*, che Sánchez Sedeño presenta utilizzando l'esempio della 'tenebra':

1. la tenebra è una *res* realmente esistente in quanto si trova nel suo soggetto il quale, però, è stato privato di una sua proprietà, la luce;

⁴¹⁵ Ivi, f. 146.

⁴¹⁶ Ibidem.

2. la tenebra non è una *res*, ma una sua qualità: la *res*, invece, sarebbe l'aria stessa, che può dirsi *clara* oppure *obscura* in dipendenza dalle condizioni ambientali che si verificano;
3. la tenebra non appartiene alla sfera delle *res*, ma è un nome che si riferisce ad un determinato evento dato nella sensibilità: essa non sarebbe né una *res*, né una sua qualità, ma un accidente che inerisce alla *res* che è causa della luce. Quest'accidente, inoltre, può essere conosciuto solo per mezzo dell'*actus intelligendi*, dal momento che nel mondo sensibile non si può definire un ente di nome 'tenebra', che può, però, essere definita solo come 'privazione di luce'.

Tra le tre possibilità, Sánchez Sedeño propende per la terza: «relinquitur quod est formaliter privatio ens rationis: et loquimur de illa tertio modo»⁴¹⁷. La privazione è, da un punto di vista formale, un ente di ragione e, come tale, va studiato secondo la terza possibilità precedentemente indicata. La definizione di 'privazione' come ente inerente all'intenzionalità, rende necessaria un'ulteriore chiarificazione riguardante lo statuto di ciò che si dice 'essere privazione', poiché la *privatio* può essere considerata duplicemente dato che la privazione rappresenta l'essere privato. Questa evenienza si verifica nel momento in cui il rapporto tra *secunda intentio* e privazione è tale che l'intellezione per mezzo dell'*actus intelligendi* si attualizza nell'apprensione dell'accidente per mezzo del quale quella determinata *res* è detta secondo certe caratteristiche. Appartengono a questo tipo di entità privazioni come morte e cecità. Inoltre, la privazione rappresenta l'atto di privare. Se riferito alla *secunda intentio*, questo è un modo improprio di considerare la privazione, dal momento che l'essere in atto di qualcosa è tale solo nel mondo sensibile ed è impossibile, anche *formaliter*, che l'apprensione intellettuale riesca a rendere conto di una privazione in atto⁴¹⁸.

Dal punto di vista delle *secundae intentiones* sarà possibile concepire una privazione se e solo se sono presenti contemporaneamente tre elementi:

a) il soggetto del quale si dice una privazione;

⁴¹⁷ Ibidem.

⁴¹⁸ In questo caso per 'atto' non si intende l'essere in atto di qualcosa, ad esempio un uomo, altrimenti sarebbe impossibile qualsiasi tipo di conoscenza; qui ci si sta riferendo all'atto come azione, come se ci si stesse interrogando sulla possibilità di conoscere il momento stesso della morte, privazione in atto della vita.

b) l'*habitus*, categoria che permette di dire la privazione del soggetto;

c) la privazione stessa, in quanto 'invalidante' della *res* a cui inerisce.

Si può concludere che l'intelletto può conoscere la privazione, attraverso le *secundae intentiones*, solo se essa è *in subiecto apto nato*: questa condizione deriva dalla definizione di privazione, così come presentata da Tommaso d'Aquino nell'articolo 4 della questione 33 della prima parte della *Summa Theologiae*, in cui tenta di spiegare in che modo alcune proprietà, come 'non nato', non siano proprie di alcuna *res*, in riferimento alla questione della non generazione del Padre all'interno della Trinità:

multipliciter enim dicitur privatio. Uno modo, quando aliquid non habet quod natum est haberi ab alio, etiamsi ipsum non sit natum habere illud, sicut si lapis dicatur res mortua, quia caret vita, quam quaedam res natae sunt habere. Alio modo dicitur privatio, quando aliquid non habet quod natum est haberi ab aliquo sui generis; sicut si talpa dicatur caeca. Tertio modo, quando ipsum non habet quod natum est habere, et hoc modo privatio imperfectionem importat. Sic autem ingenitum non dicitur privative de patre, sed secundo modo, prout scilicet aliquod suppositum divinae naturae non est genitum, cuius tamen naturae aliquod suppositum est genitum. Sed secundum hanc rationem, etiam de spiritu sancto potest dici ingenitum. Unde ad hoc quod sit proprium soli patri, oportet ulterius in nomine ingeniti intelligere, quod conveniat alicui personae divinae quae sit principium alterius personae; ut sic intelligatur importare negationem in genere principii personaliter dicti in divinis. Vel, ut intelligatur in nomine ingeniti, quod omnino non sit ab alio, et non solum quod non sit ab alio per generationem. Sic enim nec spiritui sancto convenit esse ingenitum, qui est ab alio per processionem ut persona subsistens, nec etiam divinae essentiae, de qua potest dici quod est in filio vel in spiritu sancto ab alio, scilicet a patre.⁴¹⁹

Vi è un triplice modo di intendere la privazione: per il primo modo, si dice privazione ciò che possiedono gli oggetti quando sono privati di una proprietà comune a suoi simili, come ad esempio un uomo cieco non possiede la vista, cosa che normalmente ha ogni uomo; per il secondo modo, si dice privazione il non

⁴¹⁹ Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, cit., I, q. 33, a. 4, ad. 2. Questo articolo, *utrum esse ingenitum sit Patri proprium*, si inserisce all'interno della questione 33, *De Persona Patris*, suddivisa in quattro articoli, i quali indagano la persona del Padre all'interno della relazione intratrinitaria.

possedere una caratteristica propria dell'oggetto di riferimento. Un esempio può esser dato dal non possedere, da parte di un uomo, la stazione eretta; per il terzo modo, la privazione dice un'imperfezione: quest'ultimo modo è il più esatto per l'intenzionalità, in quanto interessa particolari caratteristiche delle *res*, le quali vengono conosciute, positivamente, nella loro mancanza. Riprendendo l'esempio di Tommaso, infatti, si dice 'padre' colui che ha una relazione con un individuo nato da lui: difatti, se un uomo non soddisfa questa caratteristica, non si dirà 'padre'. Per cui, nell'ottica di un criterio di decisione logica riguardo all'apprensione della privazione e alla formazione intelligibile del suo concetto, sarà possibile studiare la privazione 'non nato' in relazione ad un uomo che non possiede figli. In effetti, qualsiasi *secunda intentio* deve necessariamente avere qualche relazione, sia diretta che indiretta, con il mondo sensibile. Per questo motivo, Sánchez Sedeño, riprendendo le parole di Tommaso, ribadisce la relazione tra *ens realis* ed *ens rationis*, tenendo sempre presente il concetto di *negatio* espresso in precedenza, per il quale l'esistenza della *res* non è una discriminante assoluta rispetto all'esistenza.

Si comprende come il ricorso all'*auctoritas* di Tommaso sia volta a precisare il concetto di privazione, in connessione alla conoscenza secondointenzionale. In base a questa argomentazione, Sánchez Sedeño può definitivamente stabilire le condizioni di esistenza di una privazione e il suo rapporto con l'ente di ragione:

Petrus est caecus; sed haec propositio non est vera pro formaliter, nam formale caeci cum sit ens rationis non est seclusa operatione intellectus: ergo est vera ratione fundamenti: nam non est alia causa veritatis illius: ergo iam privatio habet fundamentum⁴²⁰.

Questa conclusione si riflette anche sul problema della dicibilità della privazione, in quanto la *secunda intentio*, esprimendo la *res* dal punto di vista formale, fa riferimento alle entità sensibili spogliate della loro componente materiale. Poiché la soluzione della questione sta nella considerazione del fondamento prossimo e del fondamento remoto, il primo rappresenta l'oggetto intelletto per la sua

⁴²⁰ J. Sánchez Sedeño, *Aristotelis Logica Magna*, cit., l. II, q. III, f. 147.

privazione, mentre il secondo è l'oggetto stesso che possiede la privazione. Nel caso della proposizione '*homo est caecus*' si dirà che il fondamento prossimo è l'uomo cieco inteso dal soggetto senziente, mentre il fondamento remoto è questo stesso uomo, privato nel mondo sensibile della sua potenza visiva.

Si può notare che Sánchez Sedeño utilizza la predicabilità delle categorie per risolvere alcuni aspetti controversi dell'intellezione intenzionale. Ciò significa che, per ben capire lo statuto dell'intenzionalità, bisogna far sempre riferimento alla predicabilità per cui, essendo impossibile conoscere l'essenza della *res*, diventa necessario studiarne le relazioni intrinseche d'inerenza. Attraverso questa strategia, si autorizza il processo di astrazione a livello secondo-intenzionale che permette di esprimere proprietà comuni a più oggetti intelletti. In questa prospettiva tale teoria investe anche la sfera del linguaggio, poiché risponde a problematiche come la dicibilità di qualità sensibili non immediatamente conoscibili attraverso un singolo atto di apprensione. Se tra *intentiones* e *res* è sempre costante una reciproca interazione, la quale permette di elaborare una valida teoria della conoscenza, tuttavia, in sede di presentazione della differenza tra *ens realis* ed *ens rationis*, non è possibile rintracciare una loro corrispondenza, poiché appartenenti a due ambiti diversi. In ambito logico, invece, sembrerebbe che i due enti possano essere facilmente confrontabili fra di loro: anzi, l'uno sembra perfettamente relazionarsi con l'altro. L'esigenza di Sánchez Sedeño, infatti, è quella di ricercare le possibilità di confronto tra ente reale ed ente di ragione, affinché sia possibile comprendere se tra *prima intentio*, *secunda intentio* ed *ens realis* si dia qualcosa in comune.

III.9 – Ens realis ed ens rationis

Dalla trattazione di *negatio* e *privatio* non è possibile rintracciare elementi comuni tra ente reale ed ente di ragione. Sánchez Sedeño intende orientare la questione su tema dell'*aliquid commune* tra *ens realis* ed *ens rationis*: «*quae divisio sit ista intentionis in primam et secundam: ubi consequenter disputatur, et enti reali et rationis detur aliquid commune*»⁴²¹.

⁴²¹ Ivi, f. 158.

Il dato di partenza è quello secondo il quale non c'è comunanza tra *ens realis* ed *ens rationis*, dato che la predicazione di entrambi non appartiene allo stesso piano di esistenza, cioè la realtà per il primo e l'intelletto per il secondo. La prima conseguenza del dato precedente riguarda lo statuto delle *intentiones*: la *prima intentio* si riferisce *directe* alle *res* e sembrerebbe essere un ente reale; la *secunda intentio*, invece, astraendo dalla *prima intentio* come fondamento prossimo e dalle *res*, che sono il suo fondamento remoto, sembrerebbe essere un ente di ragione. Il rapporto tra di esse è *aequivoce*, nel senso che il loro confronto è possibile solo se si esplicita la differenza tra i due ambiti di pertinenza a cui fanno riferimento le *intentiones*. Sánchez Sedeño non è d'accordo su questa posizione, dal momento che sarebbe impossibile studiare l'intenzionalità da un punto di vista logico. Difatti,

non potest haec quaestio explicari exacte, nisi prius decidamus an ens reale et rationis conveniant in aliquo concepto superiori, idest an dicatur ens de ente reali et rationis analogice, vel univoce, vel aequivoce. Et quaestiones sunt discrepantes et variae sententiae.⁴²²

Stabilire un buon criterio di decibilità riguardo alla natura delle *intentiones* è più complicato di quello che appare, poiché, per rispondere alla questione, occorre:

- stabilire con certezza se l'ente reale e l'ente di ragione siano predicabili di un concetto superiore;
- comprendere se, data l'esistenza di questo concetto superiore, esso si dica in modo analogico, univoco od equivoco;

A proposito dell'analisi dei dati storici, mette accanto sei teorie riguardanti l'accordo tra i due *entia*, con l'obiettivo di trovare una soluzione che giustifichi l'esistenza delle *intentiones*; questa ricerca va fatta specialmente per la *secunda intentio*, dal momento che l'obiezione principale è determinata dalla presunta difficoltà a definirla⁴²³.

1° teoria: *aequivocatio entium*.

⁴²² Ivi, f. 159.

⁴²³ Ibidem.

Il filo conduttore di questa teoria riguarda l'equivocità che contraddistingue la definizione dell'ente reale e dell'ente di ragione: infatti, quest'ultimo si dice in relazione al primo solo per una analogia superficiale, dal momento che non contempla la divisione reale tra sostanza ed accidente e tende alla conoscenza delle *res* solo come entità 'compatte'. Per questo, le *intentiones* non esistono *de facto*, ma solo *de dicto*.

2^a teoria: *negatio entis rationis ex analogia entis*.

Prendendo come riferimento la dottrina dell'*analogia entis* tomista, questa teoria sostiene che un ente si può dire tale se e solo se possiede un *esse* che permetta all'ente stesso di giungere all'*existentia*; tuttavia, anche se l'ente di ragione possedesse un *esse*, non potrebbe mai esistere, perché l'ente di ragione è definito come derivazione d'esistenza dall'ente reale. Se l'*ens rationis*, non avendo essenza, non avrà nemmeno esistenza, ne consegue l'inesistenza delle *intentiones* come entità logiche. Anche in questo caso esse sono solamente aspetti linguistici di un intelletto che conosce, nati proprio dalla necessità umana di nominare il conosciuto;

3^a teoria: *ex causa entium*.

In base a questa argomentazione, se i due enti debbono predicarsi l'uno rispetto all'altro, è necessario un piano su cui confrontarli e, dal momento che le teorie sin qui presentate prendono tutte avvio dalla conoscenza sensibile, questo piano deve essere necessariamente quello della sensibilità. Si nota, però, che è impossibile ascrivere al mondo sensibile l'ente di ragione, a causa della sua intrinseca costituzione. Esso non può in alcun modo *terminari* nell'ente reale. Tutt'al più, se si volesse ricercare un piano comune ai due enti, bisognerebbe prendere in considerazione l'*abstractio*, che deve appartenere all'ente di ragione poiché è propria della *secunda intentio*. Si creerebbe un circolo vizioso: trovare un fondamento all'intenzionalità è, in questo senso, una strada non praticabile;

4^a teoria: *ex conceptu abstractionis*.

La condizione di esistenza essenziale, affinché i due tipi di enti abbiano qualcosa in comune, è la ricognizione di un elemento comune, ma, al contempo, superiore alle loro caratteristiche individuali. Analizzati i due ambiti entitativi, l'unica scelta possibile ricade sull'astrazione: è la *secunda intentio* che ha il compito di

costituire un ponte di comunicazione tra realtà e ragione; tuttavia, dal momento che essa deriva dall'ente di ragione che, in quanto tale, non possiede esistenza, questa via non sarà percorribile. Si dimostra, ancora una volta che l'intenzionalità non possiede fondamento.

5^a teoria: *negatio realitatis entis per nomine ipsius entis*.

Le teorie precedenti fanno riferimento ad un rapporto non commensurabile tra ente di ragione ed ente reale, con la conclusione che il primo non possiede alcun tipo di esistenza. Tuttavia, approfondendo la questione, si nota che nemmeno l'ente reale esiste: in effetti, per poter parlare di ente reale, l'intelletto conoscente deve avere i concetti essenziali della *res*, entità e realtà, dalla cui composizione risulta il concetto di ente reale. Si concluderà che nemmeno l'ente reale esiste nella realtà, dal momento che si strutturerebbe come creazione intellettuale che ha per finalità la codificazione del mondo sensibile. L'intenzionalità non solo non è esistente, ma nemmeno è definibile, dal momento che l'unica entità ammessa è quella che si identifica con la *res*.

6^a teoria: *argumentum ex existentia figmenti*.

Come si è visto nei due precedenti paragrafi, l'intelletto, per mezzo delle *intentiones*, è in grado di conoscere anche ciò che non esiste nel mondo sensibile, privazioni e *figmenta*. Ciò comporta che l'ente reale non sia condizione necessaria in ogni situazione apprensionale e questo significa la relatività del rapporto tra gli *entia* in questione, poiché la ricerca di un fondamento per l'intenzionalità non avrebbe motivo di partire dalla definizione del rapporto tra realtà ed intelletto. La realtà non è vincolante per la conoscenza, tanto che si potrebbe teorizzare un'intenzionalità che è tale solo nella conoscenza di oggetti non reali.

7^a teoria: *ex existentia relationis*.

Proporre la ricerca di una relazione che metta in rapporto ente reale ed ente di ragione è un lavoro che rischia di rivelarsi quantomeno inutile: infatti, sebbene si possano ricercare gli estremi di questa relazione, essa è già di per sé un ente. I due *entia* non potrebbero mai trovarsi in rapporto diretto tra di loro, ma sarebbero messi in contatto dalla relazione che li connette. Se si riesce a dimostrare l'esistenza di una relazione di tal genere, che potrebbe anche essere quella dell'*actus intelligendi*, la teoria delle *intentiones* non sarebbe altro che una

costruzione metafisica derivata dal tentativo di spiegare il funzionamento della mente umana;

8^a teoria: *ex certitudine figmentum*.

Posto a corollario del precedente argomento dedicato agli oggetti fittizi, questo ragionamento sostiene che l'intelletto, nella conoscenza dei *figmenta*, ha la certezza di conoscerli, così come avviene nella conoscenza degli enti reali. Il problema nemmeno è posto, dal momento che si instaura un rapporto di uguaglianza tra l'ente 'reale' derivato dal *figmentum* e l'*ens reale* della *res*.

Lo *status quaestionis* appena delineato indica una confusione di base riguardo allo studio della *secunda intentio*, che porterebbe a pensare l'effettiva inutilità della trattazione sulla conoscenza intenzionale, dal momento che i vantaggi di questa teoria sono molto ridotti rispetto agli svantaggi presentati. Tuttavia, Sánchez Sedeño fa notare come questa confusione nasca da un'errata interpretazione del significato di *esse comune* ed *abstractio*, i quali sarebbero reciprocamente identificati e creerebbero un punto di vista errato nello studio delle *secundae intentiones*. Egli, infatti, sostiene che

non potest dari unus conceptus enti reali et rationis, qui sit illis communis, et abstractus [...]. Et probatur ratione: nam sequitur, quod si datur aliqua ratio superior enti reali et rationis, quo de illa possit esse aliqua scientia: consequens est falsum.⁴²⁴

Emerge, qui, l'impossibilità di trovare un concetto comune ai due enti che sia contemporaneamente comune ed astratto: non esiste alcun genere di entità ad avere tali caratteristiche, poiché, se questo esistesse, si dovrebbe trovare una scienza deputata al suo studio. Ma, dal momento che l'unica entità avente la proprietà dell'*abstractio* è la *secunda intentio*, non sarà possibile trovare una disciplina che permetta di relazionarla *directe* con il mondo sensibile. Ogni *intentio* di questo tipo ha esistenza solo nell'intelletto, dal momento che il passaggio cognitivo dall'oggetto sensibile all'intelletto è già dato per concluso. Inoltre, un presunta scienza di ciò che è comune ai due enti intenzionali non può studiare né l'ente dal punto di vista fisico, poiché una scienza con questo oggetto

⁴²⁴ Ivi, f. 160.

dovrebbe occuparsi solo di enti in movimento per il loro divenire, né l'ente in modo tale da determinare una scienza metafisica, perché la scienza delle *intentiones* deve tenere in considerazione anche l'ente reale. Si potrebbe, a questo punto, pensare alla logica, ma nemmeno questa scienza può studiare ciò che c'è in comune tra realtà e ragione, in quanto essa si occupa già di analizzare lo statuto della *secunda intentio*. Di fronte a queste difficoltà, l'indagine sembrerebbe bloccarsi sull'impossibilità della scientificità della conoscenza per intenzionalità.

Sánchez Sedeño non abbandona però la questione sospendendo il giudizio e concludendo sull'impossibilità di ricercare una scienza per l'intenzionalità. Decide, piuttosto, di ridimensionare la disciplina che ci si propone di individuare e osserva in proposito che spesso si tende a rendere astratto ogni elemento che non fa parte del mondo sensibile. Una corretta teoria della conoscenza deve dare sempre la *ratio* di ciò che sta apprendendo e, se ci si limita allo studio dell'ambito non reale di conoscenza, non si potrà affermare positivamente alcuna apprensione derivata dalla sensibilità. A proposito della comunanza tra ente reale ed ente di ragione, sostiene che «si quidem datur aliud scibile superius ad illa scibilia, quae habent supradictas abstractiones, et ex consequenti debet habere priorem, et elevatiorem abstractionem»⁴²⁵. Condizione necessaria e sufficiente affinché vi sia un elemento comune all'ente di ragione e all'ente reale è l'essere superiore dal punto di vista ontologico, all'interno del processo di astrazione dell'ente. Sánchez Sedeño introduce alcune nuove considerazioni per dimostrare i limiti delle otto teorie precedenti. In prima istanza, quando si parla di entità si fa riferimento solo ad astrazioni: non è dato trovare un ente astratto nella realtà sensibile o in quella conosciuta per *prima intentio*. Secondariamente, è un errore pensare all'ente reale come elemento che si identifica con la *res* che è un'entità nata, costruita ed interpretata solamente all'interno dell'intelletto del soggetto senziente. Ciò è di fondamentale importanza, perché mostra come la conoscenza dell'esistente in natura sia non *ex parte rei* ma *ex parte intellectus post actum intellectionis*. È il soggetto che crea, apprendendolo, il mondo che lo circonda, non viceversa. Infine, la superiorità dell'ente di ragione deriva dal ruolo dei fondamenti prossimo e remoto: l'ente, in quanto componente mentale, avrà come suo fondamento

⁴²⁵ Ibidem.

prossimo la *res* intelletta e come fondamento remoto la stessa *res*, nel mondo sensibile. È chiaro che, rendere conto di un ente significa prima di tutto cercarne le condizioni di esistenza all'interno dell'intelletto. Se questo ente, poi, è dato per astrazione, sarà superiore a quelli presi come riferimento. L'astrazione, in rapporto all'ente e alla sua conoscenza da parte dell'intelletto, lo porta a sostenere che

si detur illa talis ratio abstracta ab ente reali, et rationis, quo illa pertineant ad intellectum, tamquam eius obiectum, si quidem attingit ab illo, et non tamquam pars subiectiva sui obiecti: quia est superior super omni alia ratione: ergo tamquam obiectum intellectus: et sic non erit obiectum nostri intellectus ens reale sed ens abstractum.⁴²⁶

In questo senso, il filosofo castigliano sta sottolineando l'appartenenza all'intelletto di qualsiasi elemento che si dica avere in comune sia l'ente reale sia l'ente di ragione; ogni entità di questo tipo sarà sicuramente *obiectum* dell'intelletto conoscente. Questa situazione è necessaria perché, nell'atto dell'intellezione, la *res* non ricopre il ruolo di *subiectum inter mundo*, ma quello di *obiectum intellectus*. Il risultato di questo cambiamento impone alla teoria della conoscenza di riconsiderare la *prima intentio* e la *secunda intentio* come parti attive del processo conoscitivo, poiché è proprio delle *intentiones* avere come obiettivo la conoscenza dell'oggetto sensibile in quanto è stato conosciuto intellettivamente.

È da notare, tuttavia, che lo scopo è la determinazione della possibilità di esistenza di un ente comune, appartenente all'ambito dell'astrazione: proprio per questo, Sánchez Sedeño denuncia la superficialità di questa teoria, che è troppo legata ad un'intellezione di tipo sensibile, relegando l'intelletto umano alla mera funzione di costituire un processo più complesso. Sostenere che l'ente comune sia un ente astratto, significa voler dare una risposta superficiale alla questione, dal momento che l'identificazione tra astrazione ed essere comune non porterebbe alla spiegazione della stessa intenzionalità. Sembrerebbe delinarsi una soluzione negativa nei confronti del tentativo di ritrovare un'entità che legghi *realiter* ragione

⁴²⁶ Ibidem.

e realtà. Questa conclusione sarebbe anche coerente con la spiegazione dell'impossibilità di predicazione reciproca tra *relatio realis* e *relatio rationis*, propugnata nel V libro dell'*Aristotelis Logica Magna*. In questo senso, esistono solo due modi del rapporto tra soggetto ed oggetto che, riferendosi all'oggetto, ne designano l'ambito di appartenenza:

- se l'oggetto ha il proprio *esse* nell'intelletto, si dirà che esso è un ente di ragione;
- se l'oggetto ha il proprio *esse* nel mondo sensibile, si dirà che esso è un ente reale.

Al di là di queste due possibilità non è dato rintracciare altro modo di designare l'appartenenza dell'oggetto, dal momento che si sta cercando di operare direttamente sul suo stesso statuto. Quest'affermazione implica un'importante conseguenza nel conferire all'intenzionalità una parte fondamentale all'interno del processo di conoscenza. Ciò riguarda specialmente la *secunda intentio*, dal momento che essa si pone come l'unica entità della quale si può dire qualcosa per astrazione; infatti, la conoscenza intellettuale non è formata dall'apprensione di una serie di enti che vengono semplicemente catalogati, ma è la *res* che, una volta appresa, viene definitivamente 'ente' dalle operazioni delle *intentiones* nell'intelletto. In tal senso, viene rimarcata la differenza tra *actus intelligendi*, *prima intentio*, *secunda intentio*.

Evidentemente, l'obiettivo di Sánchez Sedeño non è quello di rispondere alla questione del fondamento comune, ma di servirsi di questa questione per sottolineare che l'unica possibilità di individuare, a livello intellettuale, un concetto desunto dalla realtà sensibile delle *res*, è quella di considerare il ruolo della *secunda intentio* e, in generale, di tutta l'intenzionalità. Può perciò concludere che, dal punto di vista della realtà della conoscenza «sequitur quod non datur una ratio entis univoca enti, et reali et rationis quia non datur illis una ratio comunis et superior»⁴²⁷.

Se, *realiter*, la questione è stata risolta, bisogna affrontarla anche dal punto di vista linguistico: si deve comprendere se, nell'ambito della dicibilità del mondo sensibile, sia possibile trovare un termine comune che indichi sia l'ente reale che

⁴²⁷ Ibidem.

l'ente di ragione. Nel momento stesso in cui si nominano, non si sta facendo altro che introdurre due enti: il nome dell'ente reale ed il nome dell'ente di ragione. Queste entità possono anch'esse avere una relazione di *a)* univocità; *b)* equivocità; *c)* analogicità. Il concetto di univocità va immediatamente escluso dell'ambito di predicabilità di questa modalità dell'ente. I *nomina entium*, infatti, che dicono ente reale ed ente di ragione, dovrebbero avere una significazione sul medesimo piano linguistico. L'univocità non è possibile, dati i rispettivi ambiti di appartenenza di ciascun ente. Non è possibile nemmeno pensare ad una relazione di equivocità, poiché sarebbe negata alla base la ricerca di qualsiasi fondamento comune da un punto di vista linguistico. Rimane da chiarire l'interpretazione in chiave di analogicità dei due enti considerati. Sánchez Sedeño sembrerebbe essere favorevole a questa risoluzione, in quanto scrive che «nam ens rationis habet quondam similitudinem cum ente reali»⁴²⁸. Proporre una analogia tra i due enti significa mostrare come essi siano soggetti di inerenza di proprietà comuni. Alla luce della derivazione della *res intellecta* dalla *res realis*, quest'affermazione non è difficile da comprendere, ma richiede qualche chiarimento: in ambito linguistico, infatti, due elementi appartenenti a due ambiti distinti fra loro possono godere delle proprietà di analogia, desunte dall'osservazione dei processi effettivi di conoscenza. Date queste proprietà, possono darsi due eventualità:

- la relazione di analogia appartiene alle proprietà che individuano i due enti ed è reale;
- la relazione analogica è tale solo per convenienza linguistica, e si dice solamente delle proprietà astratte che, intellettivamente, designano i due enti.

Sánchez Sedeño sceglie, in questa duplice possibilità a favore dell'esistenza reale del rapporto di analogia, il quale diviene poi dicibile da parte del parlante che coglie la relazione: «ens rationis potest cognosci per similitudinem, et speciem entis realis: ergo ens rationis, est simile enti reali: ergo non est aequivocatio inter

⁴²⁸ Ibidem. Il discorso di Sánchez Sedeño sull'analogia si fonda sul concetto di 'analogia' elaborato da Tommaso d'Aquino. Tra i diversi luoghi del *corpus thomisticum* in cui viene trattata l'analogia, qui è utile ricordare i seguenti: *In V Metaphisicae*, l. 8, n.879, in cui Tommaso presenta una definizione strumentale dell'analogia; *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 2, a.11, in cui viene presentata l'analogia in rapporto alla possibilità di predicare qualcosa di Dio; *Scriptum super Sententiis*, l. 1, d. 19, q. 5, a. 2, ad 14, dove l'analogia è studiata in relazione alla possibilità di ricercare una verità increata.

illa, et non univocantur: ergo analogantur»⁴²⁹. Il rapporto di analogia è detto degli enti e non delle proprietà: l'analogia tra ente reale ed ente di ragione è possibile a condizione che essa si realizzi attraverso una similitudine. L'analogia, infatti, può anche essere rintracciata tra enti appartenenti allo stesso piano d'esistenza. Tuttavia, avendo affermato che i piani dei precedenti enti differiscono tra loro, non si può legare questa concezione con la trattazione dell'intenzionalità, dal momento che il piano dell'ente reale differisce da quello dell'ente di ragione. Per questo, la similitudine è l'unico tipo di analogia che riproduce fedelmente i rapporti tra ente reale ed ente di ragione ed è molto importante, poiché mostra con evidenza la dipendenza di ciò che è conosciuto dal mondo sensibile. Sussiste una similitudine nell'ente di ragione, in quanto rappresenta la *res* reale nella sua forma spogliata dalla sua materia.

Questa concezione viene supportata da una prova d'autorità derivata dalla *Summa contra Gentiles* di Tommaso d'Aquino, che, nel capitolo 53 della I parte, mostra lo statuto della *res* che si trova all'interno dell'intelletto, sostenendo la differenza tra *intentio* e *species intelligibilis*:

haec autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili quae facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium: licet utrumque sit rei intellectae similitudo. Per hoc enim quod species intelligibilis quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem: quia quale est unumquodque, talia operatur. Et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formando huiusmodi intentionem, rem illam intelligat.⁴³⁰

Grazie a Tommaso, è maggiormente comprensibile il rapporto che lega l'*intentio* a ciò che viene conosciuto e se ne possono cogliere alcune interessanti conseguenze. La prima conseguenza rende possibile la conoscenza *per assimilationem*, nella quale l'intelletto, per mezzo della *secunda intentio*, può

⁴²⁹ Ibidem.

⁴³⁰ Thomas de Aquino, *Summa contra Gentiles*, cit., I, c. 53, pone un confronto tra l'intelletto umano e l'intelletto divino, descrivendo le differenze peculiari del primo nei confronti del secondo. Cfr., a questo proposito, J. Cruz Cruz, *Introducción a Juan Sanchez Sedeño. Las segundas intenciones y el universal*, cit., p. 17, in cui Cruz Cruz, curatore dell'edizione, mostra l'importanza dell'analogia e della somiglianza, anche in relazione a questo passo di Tommaso.

conoscere specie e generi delle *res*, attraverso una relazione di similitudine che associa a ogni oggetto conosciuto il proprio concetto mentale. Si giustifica perché l'intelletto abbia la facoltà di conoscere l'ente extramentale pur non appartenendo al suo medesimo piano ontologico. La seconda conseguenza pone l'analogia in una posizione intermedia tra univocazione ed equivocazione: infatti, è possibile costruire, grazie a essa, qualsiasi relazione di similitudine, cosa che non può essere fatta con enti detti per univocità o equivocità. Ad esempio, è possibile dire dell'ente che è pertinente sia a Dio che alla creatura.

In base all'argomentazione sull'analogicità, Sánchez Sedeño mostra come non esista alcuna possibilità reale di predicare del mondo sensibile l'astrazione se non su un piano logico-linguistico. Anzi, l'astrazione si presenta come l'alternativa più importante per la conoscenza di tipo non singolare. Inoltre, il modo suddetto conferisce maggiore importanza allo statuto delle *intentiones* le quali sono, ormai, da considerare come il fulcro di ogni possibile spiegazione della teoria della conoscenza elaborata da Sánchez Sedeño. Secondo questa argomentazione egli può, inoltre, sottolineare che non è possibile trovare un elemento comune a ente reale e a ente di ragione, all'interno degli elementi singolari e/o particolari, soprattutto perché *prima intentio* e *secunda intentio* non rispondono a tale funzione, cioè a quella di apprendere la *res* in quanto singolare⁴³¹. A conferma di ciò, sempre nella V questione, leggiamo: «nec etiam in particulari potest dari aliquod conceptus abstractus ab ente reali, et rationis. V.g. non potest dari relatio abstracta ab ente reali et rationis, a relationi reali et rationis»⁴³². Sánchez Sedeño sottolinea, ancora una volta, la differenza che intercorre tra il concetto dato per analogia e quello desunto per astrazione, mostrando come non sia possibile elaborare un meta-concetto comune dal confronto tra ente reale ed ente di ragione. Questa impossibilità è data dalle proprietà costituenti la relazione: infatti, nel momento in cui si fa riferimento ad

⁴³¹ Qui è opportuna una chiarificazione, dal momento che ciò che si sta affermando potrebbe spingere a considerare impossibile qualunque tipo di conoscenza di oggetti singolari da parte delle *intentiones*. Sedeño non sta affermando questo, ma, al contrario, sta dicendo che la conoscenza del sensibile singolare è possibile, ma non lo è la conoscenza della *quidditas* che la rende sensibile, cioè la sua essenza. In pratica, come in Duns Scoto, la cosa è conoscibile dall'intelletto in quanto viene intelletta, ma la sua essenza rimane celata per l'inadeguatezza dello strumento conoscitivo umano, nei confronti del piano d'esistenza sensibile.

⁴³² J. Sánchez Sedeño, *Aristotelis Logica Magna*, cit., l. II, q. V, f. 160.

un rapporto tra enti, essa ha uno statuto esistenziale molto meno forte degli enti stessi che mette in relazione. Si ricordi che un rapporto tra *res* si instaura solo per particolari elementi che lo contraddistinguono, e non per ogni sua proprietà⁴³³. Una *res* è inferiore all'ente preso nella sua totalità, il quale, per essere appreso intenzionalmente, deve essere o di ragione o di realtà. In effetti, si può facilmente provare come non sia necessario per molti enti, ad esempio l'uomo, essere in relazione con altri enti, perché siano conoscibili; essi, di per sé, non esprimono alcuna relazione dal punto di vista conoscitivo. L'ente così determinato, o fa parte degli enti reali, oppure degli enti di ragione. Attraverso l'esempio si comprende come l'uomo sia tale per il suo essere razionale: la razionalità non è una proprietà nota per mezzo della conoscenza diretta di un uomo, ma è inerente, a livello sostanziale, all'uomo stesso. L'intelletto, quando conosce l'uomo e la relativa razionalità, li apprende come enti reali appartenenti al mondo sensibile: di conseguenza, l'ente di ragione 'uomo' creato per mezzo di *prima intentio* e *secunda intentio*, assume la forma di *ens diminutum*, nel senso che ha un rapporto di derivazione rispetto all'ente reale sensibile; non possiede, cioè, l'essenza dell'uomo che è nel mondo.

Quest'argomentazione lascia poco spazio all'esistenza di un ente astratto indipendente dai due enti o derivato dall'unione dei due. Ciò che vuole affermare Sánchez Sedeño è abbastanza chiaro. La sensibilità è un elemento determinante nel processo di conoscenza intellettuale e, senza il mondo sensibile nel quale esistono le *res*, non è possibile attuare alcun tipo di conoscenza. È stato ampiamente mostrato che le negazioni e le privazioni si dicono positivamente di oggetti o aspetti della realtà, i quali esistono già nel mondo sensibile. Sánchez Sedeño conclude: «sequitur quod intentio in communi non potest esse aliquid abstrahens a realis, et rationis ente, quia est inferior ad eiis, ergo est realis vel rationis»⁴³⁴. Da ciò è possibile dedurre che il rapporto di analogia, unito a quello di ente reale, lascerebbe all'intenzionalità uno spazio su cui poter lavorare; questo spazio soddisferebbe il tentativo di chiarire in che modo essa possa far conoscere all'intelletto gli enti, dal momento che espliciterebbe meglio il rapporto esistente

⁴³³ Questa particolare proprietà della relazione permette ad un intelletto senziente di conoscere la *res* in relazione ad un'altra.

⁴³⁴ J. Sánchez Sedeño, *Aristotelis Logica Magna*, cit., l. II, q. V, f. 161.

tra ente reale ed ente di ragione. L'analogia, da questo punto di vista, non è altro se non la potenza di mettere in rapporto due enti che sono simili sotto qualche aspetto: se in quest'ambito l'ente reale ricopre il ruolo di base di partenza per la *cognitio sensibilis*, l'ente di ragione è come se *tendesse* all'ente reale, che gli dà la possibilità di esistere. Sánchez Sedeño, qui, si avvede dell'opportunità che questo discorso gli offre, e teorizza un'*intentio* sulle orme di quella di Herveo:

in communi si sequamur opinionem Hervaei, quam supra retulimus importat relationem quandam rationis communem, primae, et secundae intentioni, et genericam respectu illarum, itaque intentio in hac opinione, genus est ad primam et secundam. Et probatur haec conclusio nam prima et secunda intentio cum sint in hac opinione relativa quaedam, quae habent et terminos diversos, atque fundamenta etiam diversa consequitur, ut specie differant, specie inquam subalterna; et intentio in communi genus est subalternum respectum illarum⁴³⁵.

In questo passo piuttosto denso, Sánchez Sedeño tenta di riassumere la concezione intenzionale herveiana in connessione con la teoria delle categorie aristoteliche. Ciò è interessante specialmente per quest'ultimo punto: finalmente, il filosofo castigliano riesce a trovare la maniera di mediare tra una visione logica della conoscenza e una visuale ontologica dell'intenzionalità, in modo tale da giustificare il possibile dialogo tra i due ambiti e preparare il terreno per la giustificazione dell'esistenza delle *intentiones*. Prendendo spunto dall'opinione di Hervaeus, assegna alla *prima intentio* e alla *secunda intentio* lo statuto di enti di ragione, con l'aggiunta di una relazione di ragione comune ad entrambe. Ciò significa che la predicazione intenzionale può avvenire non solo in relazione alle *res*, ma anche tra intenzione ed intenzione. La prova d'*auctoritas* è funzionale per poter definitivamente costruire una *secunda intentio* che abbia come fondamento prossimo la *prima intentio* e come fondamento remoto la *res*. Questa condizione di esistenza dell'intenzionalità conferisce alle entità mentali una certa autonomia ed indipendenza rispetto all'oggetto sensibile e le *intentiones* subiscono un'ulteriore reinterpretazione dal punto di vista epistemologico: se dapprima esse vengono considerate come entità logiche che permettono la conoscenza, con il

⁴³⁵ Ibidem.

vincolo della relazione al reale, adesso viene esplicitata la condizione in base alla quale esse possono essere definite come *schemi mentali che permettono la conoscenza del mondo extramentale*.

L'intelletto umano dispone di un modello di conoscenza del mondo sensibile che può essere così brevemente sintetizzato⁴³⁶: a) le *res* sensibili sono oggetti indipendenti, i quali vengono appresi da una mente che conosce; b) l'intelletto del soggetto senziente conosce le *res* attraverso un processo formato da tre momenti: *actus intelligendi*, *prima intentio*, *secunda intentio*; c) attraverso l'*actus intelligendi* l'intelletto riceve dei dati dal mondo sensibile, le *res* menzionate. Qui avviene la conoscenza intellettiva dei precedenti dati, i quali non sono più enti reali ma enti di ragione; d) dopo la ricezione l'intelletto interpreta i dati ricevuti in base ad un doppio piano di conoscenza: quello della *prima intentio*, che apprende le *res* in base alla loro esistenza nel mondo, e quello della *secunda intentio*, che si occupa di astrarre genere, specie e concetto dalle *res* conosciute; e) il processo di conoscenza, se eseguito in maniera corretta, permette di restituire dei dati mentali, i quali vengono mostrati su un piano di trattazione linguistico e comunicabili.

La trattazione dell'intenzionalità, in seno ad una teoria della conoscenza come quella di Sánchez Sedeño, è ordinata in base a precise regole logiche, che governano il tentativo di spiegare in quale modo sensibile ed intelligibile possano coesistere. Naturalmente, se si considerano enti come genere e specie, si potrebbe restare perplessi per il fatto che essi compaiano dopo che la *prima intentio* ha svolto la propria funzione; in pratica, non si comprenderebbe la loro utilità. Per Sánchez Sedeño, invece, questo non è un problema, in quanto asserisce che genere e specie sono inerenti anche alla *prima intentio*. Una *res*, infatti, quando è appresa, è conosciuta nella sua totalità; è, invece, la limitazione operativa della prima intenzione a rendere necessaria la seconda, affinché possano essere conosciuti anche genere e specie, entità subalterne. In questo modo, si definisce il loro ruolo, nel senso che, proprio per il modo in cui si predicano, non possono che

⁴³⁶ Sebbene con le dovute limitazioni e tenendo conto delle diversità espressive, è possibile leggere la teoria di Sánchez Sedeño secondo i moderni schemi ermeneutici dell'intenzionalità. Cfr., a questo proposito, l'accurata descrizione dei processi mentali di conoscenza eseguita da S. Gallagher, D. Zahavi, *The phenomenological mind*, Routledge, London and New York, 2008.

appartenere *realiter* alla *res* e logicamente all'*intentio*. Questa soluzione mostra un ulteriore modo per rintracciare un fondamento comune tra *ens realis* ed *ens rationis* che, però, è usato per chiarire meglio il ruolo dell'intenzionalità, in riferimento a quanto finora teorizzato.

Un ulteriore approfondimento riguardante i concetti di analogia ed intenzionalità è dato dallo statuto della *prima intentio*, che fa riferimento alla *res in quantum intellecta*. Sánchez Sedeño si chiede se sia possibile poter confrontare *prima intentio* e *secunda intentio*, cercando di trarne fuori qualche elemento comune. Egli introduce la ricerca sostenendo che

sequendo aliam opinionem, quam supra retulimus, quod prima intentio obiectiva est id omne quod rebus sine esse in intellectu convenit intentio dicitur analogice de prima et secunda duobus conceptibus, sicut sanum dicitur de animali, et urina, et pomo⁴³⁷.

La *prima intentio obiectiva*, infatti, fa riferimento alla *res* spogliata della sua essenza e in quanto appresa dall'intelletto; questa modalità dell'*intentio* è propria del concetto di intenzione in senso largo. Essa si predica anche quando qualcosa viene conosciuta per come è nel mondo sensibile. Si può istituire una relazione di analogia tra *prima intentio* e *secunda intentio*, le quali hanno come elemento comune la *res* stessa propria della *prima intentio obiectiva*. Tuttavia, bisogna tener sempre in considerazione la diversa funzione delle due *intentiones*, cosicché l'elemento comune per la loro analogia è interpretato in base a due concetti diversi, rispettivamente l'apprensione per fondamento prossimo e la conoscenza astrattiva per fondamento remoto. In questo caso, i fondamenti coincidono, essendo essi le *res* sensibili per cui si intuisce che Sánchez Sedeño sostiene che un concetto come 'sanità' si predica sia dell'animale, sia dell'urina, sia della mela⁴³⁸. Tale distinzione può associare ogni elemento predicato di sanità ad una

⁴³⁷ J. Sánchez Sedeño, *Aristotelis Logica Magna*, cit., l. II, q. V, p. 161.

⁴³⁸ Nonostante la *sanitas* sia un *locus* piuttosto comune nella letteratura sull'analogia, una delle fonti della teorizzazione di Sedeño potrebbe derivare dal commentario alla *Metafisica* di Aristotele di Tommaso d'Aquino; nella *lectio* 8, definisce in modo 'formale' l'analogia e scrive che «proportione vero vel analogia sunt unum quaecumque in hoc conveniunt, quod hoc se habet ad illud sicut aliud ad aliud. Et hoc quidam potest accipi duobus modis: vel in eo quod aliqua duo habent diversas habitudines ad unum; sicut de urina dictum habitudinem significat signi sanitatis; de medicina vero, quia significat habitudines causae respectu eiusdem; vel in eo quod est eadem

precisa entità logica: ‘animale sano’ si dirà della *secunda intentio*, ‘urina sana’ della *prima intentio* e, infine ‘mela sana’ della *res* sensibile, in quanto la sanità si configura come accidente della mela. Bisogna, però, notare che l’argomentazione proposta sarebbe valida se e solo se le *prima intentio*, *secunda intentio* e *res* fossero dette per univocazione ma, dal momento che l’unica relazione data tra *intentio* e sensibilità è quella analogica, si concluderà che tra *prima intentio* e *res* non può sussistere alcun elemento comune anche se, in verità, è stato più volte ribadito che l’ente di ragione e l’ente reale possono corrispondersi. Qui, invece, si sottolinea che l’unica possibilità di predicare *in commune* i due enti sia all’interno della *prima intentio*, unico luogo nel quale esiste una proporzione reciproca. Questo tipo di intenzione, infatti, può riferirsi sia alla realtà, come suo fondamento, sia alla *secunda intentio*, rispetto a cui essa svolge il ruolo di fondamento. Con questa precisazione, Sánchez Sedeño può risolvere in maniera soddisfacente il confronto tra *prima intentio* e *secunda intentio*. Infatti:

respondetur, quod verum est et intentio ad illas erit species: sed nos non loquimur nisi respectum intentionum realium, et rationis, ad quas sicut ens non potest dicere unum conceptum, nec univocum: ita neque intentio, sed duos conceptus inter se proportionales habentes: sicut illos habent ens reale, et rationis, et homo vivus, et pictus, qui in ratione hominis plus videntur differre, quam ens reale, et rationis in entis ratione, quia ens rationis habet suas proprietates enti reali similes⁴³⁹.

La relazione di similitudine esiste tra ente reale ed ente di ragione e si può ritrovare all’interno della *prima intentio* che, come si è detto prima, è fondata sulla *res* e fonda la *secunda intentio*.

III.10 – Prima intentio, secunda intentio, res

Sin qui, Sánchez Sedeño ha dimostrato che *prima intentio*, *secunda intentio* e *res* sono in rapporto tra di loro dal punto di vista delle rispettive proprietà e della reciproca predicabilità. Adesso, invece, nasce l’esigenza di

proportio duorum ad diversa, sicut tranquillitatis ad mare et serenitatis ad aerem. Tranquillitas enim est quies maris et serenitas aeris».

⁴³⁹ J. Sánchez Sedeño, *Aristotelis Logica Magna*, cit. l. II, q. V, f. 161.

vedere in che modo queste entità possano relazionarsi tra di loro da un punto di vista linguistico. L'obiettivo della questione è tentare di capire se le entità intenzionali ricevano la loro denominazione direttamente dalle *res* esistenti in natura o se anche dal punto di vista linguistico si è di fronte ad una *re-interpretazione* del sensibile. Per questo, Sánchez Sedeño si chiede «utrum secunda vel prima intentio fundentur super res ad extra immediate»⁴⁴⁰. Attraverso la risoluzione di questo quesito, sarà più semplice comprendere la natura della *secunda intentio*, in quanto non è ancora del tutto chiaro in che modo genere e specie siano propri di questo tipo di intenzione.

Il punto di partenza è dato sempre dalla differenziazione tra fondamento prossimo e fondamento remoto in relazione alle *intentiones* di riferimento. Il concetto di immediatezza della fondazione richiama il termine *habitus* di Hervaeus, che nel *Tractatus de secundis intentionibus*, scrive:

et intentio sic dicta formaliter et in abstracto dicitur terminum tantum ipsius tendentiae, sive ipsamet tendentia quae est quaedam habitudo rei intellectae ad intellectum sive ad actum intelligenti.⁴⁴¹

Con il termine *habitus*, Hervaeus vuol sottolineare il rapporto, proprio dell'*intentio*, esistente tra la cosa intelletta e l'intelletto che, divenendo un medio tra soggetto ed oggetto, rende possibile la loro adeguazione. Inoltre, egli fa menzione anche dell'*actus intelligendi*, inteso come l'atto attraverso il quale avviene l'intellezione da parte del soggetto. Sánchez Sedeño, facendosi portatore della posizione herveiana, mutuerebbe una concezione realista riguardo all'intenzionalità, definita proprio dall'*habitus* che riguarda l'*intentio*. Questo elemento teorico è possibile rintracciarlo già in Tommaso d'Aquino, nelle *Quaestiones disputatae de veritate*⁴⁴².

⁴⁴⁰ Ivi, p. 163.

⁴⁴¹ Hervaeus Natalis, *Tractatus de secundis intentionibus*, cit., q. 1, a. 1, pag. 333.

⁴⁴² Cfr. Tommaso d'Aquino, *Sulla verità*, cit., q. 1, a. 1. Nel tentativo di ritrovare le proprietà che dicano la verità dell'ente egli scrive che «prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui concordet, quae quidam concordia adaequatio intellectus et rei dicitur, et in hoc formaliter ratio veri perficitur» Tommaso, nella sua argomentazione, sta ricercando il vero, mentre Herveo vuole trovare la definizione di *intentio*, entrambi possono però essere comparati: quest'ultimo, nel riflettere sul modo in cui avviene la conoscenza fa riferimento alla *res* che è conosciuta e come tale è vera. Tommaso, riferendosi alla *res* come ciò che esprime la quiddità

Sánchez Sedeño mostra, in prima istanza, la possibilità di fondare l'intenzionalità sugli oggetti sensibili *immediate*, senza alcun altro elemento medio rispetto ad essi. La prima condizione affinché questa ipotesi possa essere verificata è l'attribuzione alla *prima intentio* dell'operazione di conoscenza della *res* da parte dell'intelletto; cosa che non ha bisogno di ulteriori dimostrazioni, in quanto è condizione necessaria per l'esistenza stessa del momento primo-intenzionale di apprensione. Da sottolineare, comunque, che questa condizione è determinata da una *tendentia* e non da una *fundatio*: l'intenzionalità non si fonda *directe* sugli oggetti sensibili, ma si dice di essi per una tendenza, cioè per un tendere verso l'oggetto senza mai inerirvi. Solo questa modalità dell'ente di ragione può permettere l'esistenza dell'intenzionalità così come è stata proposta⁴⁴³. Sembra però che non sia possibile verificare la questione nella sua formulazione, dal momento che *prima intentio* e *secunda intentio* differiscono per il proprio statuto fondazionale:

- la *prima intentio*, considerata *ex parte rei intellectae*, può fondarsi *immediate* sulla *res extra*, dal momento che essa è la prima entità logica dell'intelletto ad essere considerata nel processo di apprensione dal sensibile;
- la *secunda intentio*, in qualunque modo sia considerata, non potrà mai dirsi fondata sulla *res extra*, poiché quest'ultima è fondamento remoto e, come tale, non può svolgere il ruolo di fondamento prossimo, proprio della *prima intentio*.

Per questi motivi, Sánchez Sedeño introduce l'esempio della specie:

species dicit compositum ex natura specifica, et specieitate, sicut album compositum ex corpore et albedinem, sed compositum ex natura et specieitate non fundat super naturam,

dell'ente la connota secondo il suo valore di verità. Da ricordare che valore di verità in questo caso è da intendersi come la possibilità, che qualche ente possiede, di essere passibile di verità o di falsità, secondo le proprietà che ha o di cui è privato.

⁴⁴³ Come si nota, Sánchez Sedeño su questo punto è abbastanza ridondante: ogni volta che presenta una questione e in essa è presente il rapporto tra *intentio* e realtà, sottolinea, più o meno esplicitamente, il rapporto *per tendentiam* esiste tra ente reale ed ente di ragione. È opportuno continuare a notare, dove possibile, questa peculiarità, nonostante possa sembrare ripetitivo, per avere sempre presente questa condizione decisiva per il discorso sull'*intentio*.

ut cognitam, quia totum non fundatur supra suam partem, nec supra se ipsam: ergo, non potest dici quod pater, idest, homo habens filium fundet super nomen generantem.⁴⁴⁴

Infatti, in alcune relazioni reali, gli oggetti sensibili sono costituiti da alcune proprietà che sono apprezzabili in natura ed altre che sono dicibili solo per mezzo dell'opera della ragione. Nel caso della specie, per esempio, si può notare che essa è costituita da un principio di individuazione che è dato nel mondo sensibile e da una proprietà, la *specieitas*, che si può conoscere solo dopo aver effettuato l'attività di astrazione. Qui, Sánchez Sedeño dà una propria reinterpretazione al concetto di predicabile. Difatti, la specie si predica dell'oggetto in questione, ma la proprietà mentale che permette di comprenderlo, non è la specie stessa ma la *specieitas*, ente secondo-intenzionale che denomina la specie separata dagli individui cui inerisce. Un termine come padre, per esempio, predicato di chi ha dei figli, è tale in quando esiste una determinata relazione reale, ma si ha la consapevolezza di tale relazione quando si è astratto l'ente che rende tale questa relazione, la *paternitas*. Non è cioè possibile che l'ente secondo-intenzionale si predichi *immediate* della *res extra*, in quanto la possibilità dell'*abstractio* è data dall'*intellectio per primam intentionem*.

Questa argomentazione mostra la complessità dell'intellezione di un oggetto sensibile da parte di un soggetto senziente: si può applicare alla teoria dell'intenzionalità anche il concetto di *cognitio ex compositione*. Come corollario a quanto affermato sopra, infatti, si può sostenere che una delle peculiarità di un oggetto è l'essere composto, dal punto di vista logico, da diverse proprietà predicate. Secondo Sánchez Sedeño, questa composizione può essere di duplice maniera⁴⁴⁵:

- *pro composito ex his*. Questo modo di intendere la composizione rende la *res* impossibile da conoscere nelle sue singole proprietà, dal momento che il composto viene conosciuto dall'intelletto come entità unitaria ed indiscernibile. In

⁴⁴⁴ J. Sánchez Sedeño, *Aristotelis Logica Magna*, cit., l. II, q. V, f. 163.

⁴⁴⁵ Cfr. ibidem, «pro huius argumenti solutione notandum est, compositum apud logicum dupliciter accipi consuevisse, scilicet, et pro composito ex his et pro compositum huic compositum». La traduzione spagnola di questi modi considera *pro composito ex his* come *compuesto construido de algo*, mentre *pro composito huic compositum* come *compuesto dispuesto para algo*. Già questa traduzione conferisce un indizio importante sulla scelta operata dal filosofo castigliano (cfr. J. Sánchez Sedeño, *Las segundas intenciones y el universal*, cit., p. 208).

base a ciò, nel processo di intellesione di un corpo bianco, si dirà che esso viene conosciuto in quanto ‘corpo bianco’, non come oggetto che è composto da un corpo materiale e dalla ‘bianchezza’. Già dalla sua prima formulazione, questo modo di intendere la predicabilità in una *res* risulta limitante nei confronti dell’intenzionalità, dal momento che non è possibile separare l’aspetto materiale dell’oggetto dall’aspetto formale o, comunque, di pertinenza della *secunda intentio*;

- *pro composito huic compositum*. In questo senso il composto è inteso nell’accezione di composizione, di insieme di elementi che, in unione fra di loro, concorrono alla formazione di una determinata entità, in questo caso la *res realis*. Un composto di tal genere permette la predicazione *de parte*, che, se letta in chiave intenzionale, intenderebbe la possibilità che le *intentiones* possiedono di conoscere le parti costitutive di una *res*.

Nel definire quest’ultimo tipo di composto reale, però, non viene data molta importanza al modo reale di predicazione di una proprietà dell’oggetto, così da poter far intendere la molteplice modalità in base alla quale qualcosa possa esser detta. Si può, infatti, considerare la composizione *huic compositum* sia come *composizione* da questa e da quella proprietà, oppure come *congiunzione* di questa con quella proprietà. Dal momento che è nota la costituzione di un oggetto sensibile, configurato dall’unione di una sostanza con diversi accidenti, l’unica possibilità che preservi tutti gli aspetti peculiari della teoria della conoscenza fin qui esposta è la seconda. Ciò viene affermato in modo chiaro da Sánchez Sedeño:

haec propositio, corpus est album, quae est vera, facit hunc sensum, non quod corpus sit compositum ex corpore et albedine: sed facit hunc sensum, quod corpus est albedini coniunctum, seu compositum, seu quod in idem redit et habens albedinem, et sustentans albedinem, seu quod albedo est coniuncta corpori.⁴⁴⁶

In un enunciato come ‘un corpo è bianco’, il senso della composizione di corpo e di bianco deve essere inteso nell’accezione secondo la quale il corpo è congiunto alla bianchezza, la quale si predica di esso. In questo modo, corpo e bianchezza

⁴⁴⁶ Ibidem.

assumono un differente statuto ontologico, dal momento che corpo è quell'entità materiale che permette ad un accidente, come la bianchezza, di potersi predicare di esso. L'ente 'corpo', in quanto sostanza, sostiene l'accidente nella sua esistenza. Ciò lega quest'ente 'corpo' ad una costellazione semiotica in cui si trovano termini come *subiectum*, *substratus*, *sustinere*, che indicano un particolare modo d'essere dell'ente reale, tale da permettere ad un accidente di predicarsi all'interno della realtà sensibile. Altrimenti, se si considerano corpo e bianchezza come termini afferenti alla stessa sfera di significato, non vi sarebbe alcuna differenza nell'apprenderli dal punto di vista delle *intentiones*. Questa breve argomentazione può essere ulteriormente chiarita ricorrendo ad una argomentazione di carattere filologico, per dimostrare come l'uso che Sánchez Sedeño fa di *sustentans* non sia casuale, dato che l'esempio precedente mostra l'importanza del 'corpo' che sostiene l'accidente.

Una breve analisi filologica della costellazione di significati che ruotano attorno alla *res sive subiectum* è utile alla comprensione del significato di *coniunctio* e permette inoltre di mostrare come l'intenzionalità sia strettamente legata a questo tipo di unione tra la sostanza dell'oggetto e ciò che di esso si predica in quanto accidente. Cominciando l'analisi dal verbo *sustinere*, è possibile osservare come due dei suoi significati principali sono 'sorreggere' e 'sostenere', secondo l'etimologia del termine derivante da *sub* + *teneo*, che indica proprio l'atto di tenere da sotto qualcosa. Il verbo 'sostenere' indicherebbe perciò la funzione che il corpo, in quanto sostanza, svolge nell'atto di tenere da sotto l'accidente che in esso inerisce, cioè in questo caso 'bianco', dato che l'accidente può essere pensato come 'ciò che si aggiunge'.

Se si sposta l'attenzione sul sostantivo *substratum*, ciò risulta ancora più chiaro; immediatamente traducibile con 'sostrato', che indica 'ciò che è sotto', questo termine deriva dalla composizione *in-tus* del supino⁴⁴⁷ del verbo *substernere* che indica, nel suo significato traslato, le azioni di 'sottomettere' ed 'assoggettare'. Questi due termini, in relazione all'argomentazione di Sánchez

⁴⁴⁷ Invero il participio passivo ha la stessa radice del supino: però, dato che il supino, in accusativo, fa riferimento ad azioni che prevedono un movimento o una direzione, il suo uso qui sembra più adatto a quello del participio passivo, anche perché *substratum* indica 'ciò che è sotto', non la condizione di 'stare sotto'.

Sedeño, indicano: ‘sottomettere’, cioè l’atto compiuto da una sostanza per la predicazione accidentale dell’oggetto di riferimento e ‘assoggettare’, cioè la *reductio ad subiectum*, l’associazione congiunta della sostanza di una *res* con l’accidente che le inerisce. Anche in queste occorrenze, l’attività della *prima intentio* e della *secunda intentio* è resa possibile proprio da questa distinzione tra sostanza e accidente, la quale fa riferimento direttamente a quella tra materia e forma, necessaria ed essenziale per la correttezza della teoria della conoscenza intenzionale. Chiarezza definitiva sulla problematica del rapporto tra sostanza ed accidente in relazione all’intenzionalità è data dall’analisi del termine *subiectum*, che spiegherà la costruzione ontologica della *res* ed il significato di soggetto, a confronto con quello di *intentio*.

Il termine *subiectum* è un sostantivo legato al participio sostantivato *subiectus*; entrambi i termini possono essere tradotti con ‘soggetto’, ‘sottoposto’, ‘sottostante’; in quest’ultimo caso la traduzione non rende perfettamente il concetto cercato ma, comunque, fa luce sul fatto che qualcosa, quando si dice essere *subiectum*, possiede una relazione con qualche altra entità ad esso esterno.

‘Sottoposto’, che deriverebbe dall’unione di *sub* + *positum*, rende più chiara la direzione indicata dal filosofo castigliano, mostrando come vi sia un’entità, in questo caso la *res*, che accoglie in sé una serie di proprietà e di categorie, a cui è *sottoposta*. La *res* nel mondo sensibile, infatti, è formata da una serie di elementi che la rendono tale: da una parte, è la *res* stessa che si dice tale per la sua costituzione, ma, dall’altra, sono anche i suoi elementi che permettono di definirla; il termine ‘sottoposto’ potrebbe rientrare all’interno della costellazione semiotica di una *res sive subiectum*.

‘Soggetto’, che deriverebbe dal composto *sub* + *iaceo*, infine, esemplifica in modo esaustivo l’idea di Sánchez Sedeño, dal momento che esso è interpretabile sia come soggetto *di* qualcosa, sia come soggetto *a* qualcosa; un *subiectum*, è un’entità contemporaneamente attiva e passiva nei confronti del processo di apprensione. Come ‘soggetto *di* qualcosa’, il soggetto sarebbe rappresentato dalla *res* stessa, la quale viene conosciuta dal processo intenzionale ed è soggetto dell’azione di apprendere; come ‘soggetto *a* qualcosa’, invece, rientra nel campo delle possibilità della predicazione, in cui si enucleano le

condizioni di esistenza di un ente, in modo tale che esso sia costituito da una serie di proprietà specifiche. L'esser 'soggetto a', infatti, determina l'esistenza di una serie di elementi che concorrono alla definizione del soggetto, il quale è sensibile e conoscibile per la presenza di queste proprietà che lo contraddistinguono.

Quanto detto potrebbe trovare una possibile conferma nella derivazione del termine *subiectum*, inteso come participio passato del verbo *subicere*, traducibile con 'subordinare' o 'sottomettere'. Nel discorso di Sánchez Sedeño, questa accezione indicherebbe come la *res* sia un ente che possiede determinate caratteristiche che gli vengono assegnate da un processo di predicazione che permette l'unione (*coniunctio*) tra la sostanza che fa da substrato e gli accidenti. Difatti, questa interpretazione viene confermata da un'ulteriore accezione del termine *subiectum*, che esprime l'idea di 'mettere in una certa categoria'. È evidente che l'uso del termine *sustentans*⁴⁴⁸, che significa 'sostenere' o 'sorreggere', è quello più indicato per far vedere come la sostanza, che è parte del *compositum* di una *res*, sia la proprietà fondamentale affinché qualche accidente possa essere conosciuto dal soggetto senziente. Da tutte queste accezioni che derivano da *subiectum*, una *fundatio ad extra* dell'intenzionalità sembra possibile ma, come spesso ha fatto notare Sánchez Sedeño, solo da un punto di vista logico e linguistico. Si può concludere che esistono determinate condizioni attraverso le quali un oggetto extramentale possa esser detto in relazione alle *intentiones*. Esse possono essere così suddivise:

1. una *res* viene denominata dall'intenzionalità *immediate*, solo per mezzo della *prima intentio*, che è l'unico ente intenzionale in grado di rapportarsi direttamente alla *res*. Se fosse diversamente, non esisterebbe nemmeno un criterio di conoscenza del sensibile e si avrebbe un *regressus ad infinitum*;
2. una *res* può essere denominata *immediate* dalla *secunda intentio*, solo se essa è presa come *ens rationis*, conosciuta ed elaborata intellettivamente per mezzo di *actus intelligendi* e *prima intentio*. Bisogna ricordare, infatti, che questo tipo di intenzione può occuparsi, secondo Sánchez Sedeño, solo di entità sulle quali è possibile effettuare un'operazione di *abstractio*.

⁴⁴⁸ *Sustentans*, tra l'altro, deriva dal verbo *sustentare*, che è possibile considerare come una variante di *sustineo*, essendo legati etimologicamente.

È evidente che la relazione tra i due tipi di intenzione, dal punto di vista logico, risulta ancor più chiara di quella elaborata da Duns Scoto e da Hervaeus. Nel primo, infatti, il criterio di discernimento intenzionale rimane quello della duplice possibilità di conoscenza di tutte quelle entità che si trovano al di fuori del soggetto senziente; in Hervaeus, invece, la suddivisione intenzionale mette in luce soprattutto le dinamiche che permettevano al soggetto senziente di conoscere sia elementi concreti di oggetti conosciuti, sia aspetti formali appartenenti ad una classificazione categoriale e sotto precise regole di astrazione. In Sánchez Sedeño, infine, si assiste ad un'evoluzione dei due concetti, i quali vengono accettati, ma ai quali viene assegnato anche uno statuto funzionale diverso. Le *intentiones*, infatti, non sono più un mezzo, tra gli altri, per spiegare la conoscenza, ma svolgono la funzione principale nell'atto conoscitivo di un soggetto. Egli non lo esplicita mai direttamente, ma si comprende che senza l'effettiva esistenza di queste entità, all'interno del soggetto senziente non potrebbe mai esserci una conoscenza completa, dal momento che, giustamente, la *prima intentio* conosce la *res* così per come essa è, mentre la *secunda intentio* ne enuclea gli aspetti formali. Se una di esse esistesse diversamente da come è stata qui teorizzata, non si potrebbe parlare, in riferimento ad un preciso soggetto, di conoscenza corretta⁴⁴⁹.

III.11 – Sulla fundatio della secunda intentio. Super primam et secundam intentionem

Nel paragrafo precedente è stato mostrato che, delle due intenzioni di riferimento, solo la *prima intentio* può predicarsi direttamente della *res* in quanto tale. Bisogna comprendere in che modo l'altra intenzione si riferisca alla *res*, fermo restando che questo riferimento deve essere *ex ente rationis*. Il problema viene impostato da Sánchez Sedeño chiedendosi «utrum secunda intentio fundetur super primam, ita quod praedicetur de illa»⁴⁵⁰, titolo della questione VII del II libro

⁴⁴⁹ Ciò spiega perché, lungo tutta la trattazione della teoria di Sánchez Sedeño, si è preferito parlare di teoria della conoscenza, e non specificamente di teoria dell'intenzionalità, che è una parte della più ampia teoria sulla conoscenza, elaborata dal filosofo castigliano, mettendo insieme elementi scotisti, quali ad esempio 'fondamenti prossimo e remoto', e herveiani, quali l'introduzione dell'*actus intelligendi* e la separazione gerarchica tra le *intentiones*.

⁴⁵⁰ J. Sánchez Sedeño, *Aristotelis Logica Magna*, cit., l. II, q. VII, p. 164.

dell'*Aristotelis Logica Magna*. Già dal titolo si comprende l'intento ermeneutico del filosofo castigliano, il quale vuol dimostrare due precise funzioni che legano *prima intentio* e *secunda intentio*, ossia a) *fundatio* e b) *praedicatio*.

In base a questa suddivisione risulta chiaro che l'indagine sarà condotta a diversi livelli di profondità. In un primo livello si cercherà di comprendere se la *secunda intentio* possa trovare la propria fondazione sulla *prima intentio*; in questo modo, esse sarebbero legate da un vincolo di relazione, ma non di correlazione. In un secondo livello si indagherà se sia possibile che la *secunda intentio* sia predicata della *prima intentio*: le intenzioni intratterrebbero un rapporto di correlazione, in quanto la predicazione lega reciprocamente ciò che predica e ciò che è predicato. In un terzo livello, che è alla confluenza dei precedenti, si indagherà sulla predicazione dell'*intentio* sul suo fondamento. Lo *status quaestionis* sembra essere piuttosto complesso, poiché, dal punto di vista della predicazione, è possibile instaurare un rapporto diretto tra le intenzioni. La *secunda intentio*, infatti, è tale grazie all'esistenza della *prima intentio*; dal punto di vista della fondazione, invece, non è possibile affermare la stessa cosa: tutto ciò che si conosce per mezzo della *secunda intentio*, infatti, è contenuto nella *res*. Seguendo il classico esempio esplicativo della relazione padre-figlio, è evidente come il concetto di padre si predichi del figlio, affinché tra di loro vi sia una relazione, ma non si fonda sul concetto di figlio, dal momento che l'essere padre non è sostanziale per l'ente di riferimento, ossia l'uomo. Data l'insufficiente chiarezza derivata da queste argomentazioni, Sánchez Sedeño ritiene opportuno proporre un ampio preambolo alla soluzione della questione, affinché possa essere più comprensibile il quadro logico dal quale la questione prende spunto:

pro quaestione explicanda notandum est, quod tam intentio prima, quam secunda, accipi potest et in abstracto, et in concreto, non solum cum significantur per haec nomina, genus, genereitas, species, specieitas, universale, universalitas, vero cum significantur generice per haec nomina prima et secunda intentio, nam quia nominibus caremus his novis abstractis pro concretis utimur. Et ad designandum quando utimur illis in abstracto, vel in concreto addimus istas particulas in abstracto, vel in concreto. Ut si dicamus, secunda intentio in abstracto accipimur abstractive: sicuti si diceremus specieitas, vel relatio in concreto accipitur concrete, ac si diceremus, species, vel relativum tale:

penuria enim nominum in causa est, ut sic terminis utamur. Notandum est insuper, non disputare modo, utrum necessario omnis secunda intentio debeat fundari in prima; sic adeo, ut non possit fundari in secunda. Sed illud inquirimus, an prima intentio fundamentum illius esse possit, sic adeo ut praedicetur de illa: et possumus etiam loqui de fundamento proximo, et remoto illius.⁴⁵¹

L'investigazione sulla reale possibilità di predicazione e fondazione della *secunda intentio* sulla *prima intentio* deriva non solo da una ricerca di tipo linguistico, ma si concentra sulla possibilità che una predicazione ammetta una relazione tra le due intenzioni, a livello di fondamento prossimo e remoto. Tuttavia, Sánchez Sedeño ricorda che ogni intenzione può essere considerata sia *concretive* sia *abstractive* ma che, in ogni caso, il riferimento predicativo non cambia in dipendenza da queste due tipologie di intenzione. L'aspetto da tenere maggiormente in considerazione è la relazione di fondazione che intercorre tra il secondo ed il primo tipo di intenzionalità, dal momento che è stato dimostrato che, in un rapporto tra fondamenti, la *secunda intentio* ha come fondamento prossimo la *prima intentio*. Inoltre, è utile ricordare, utilizzando le parole di Hervaeus accolte dal filosofo castigliano che, in riferimento alla *prima* e alla *secunda intentio*, l'intenzionalità, che può essere, appunto, o *in concreto* o *in abstracto*, possiede diverse connessioni con la *res* che viene appresa. L'intenzionalità rappresenta se stessa ed il proprio *esse* quando è considerata *in abstracto* e si pone come mezzo attraverso cui l'intelletto può apprendere l'*esse reale* della *res*; viceversa, *in concreto* può indicare sia la *prima intentio abstractive* che la *secunda intentio concretive*. Nel primo caso il rinvio è alla relazione «fundata in ipsa re intellecta ad intellectum»⁴⁵², mentre nel secondo

⁴⁵¹ Ivi, f. 165.

⁴⁵² Hervaeus Natalis, *On Second Intentions*, cit., q. III, a. 2, p. 429; Hervaeus, nel corso della ricerca sulla possibilità di fondazione di una *secunda intentio* su una *res* sensibile, scrive: «respondendum est ad quaestionem qua quaeritur: utrum aliqua intentio secunda fundatur immediate in re extra, id est, super rem habentem esse reale et accipiendo esse extra obiective, dicendum quod intentio secunda potest dupliciter considerari sicut frequenter dictum est, scilicet, in abstracto et in concreto. Si accipiatur secunda intentio in abstracto pro ipsa, scilicet, intentionalitate, dicendum quod isto modo nulla intentio secunda fundatur in re extra. Quia illud quod immediate fundatur super ens rationis sive super esse intentionale non fundatur in re extra immediate. [...] Secunda intentio in abstracto est illa quae fundatur super secundum genus intelligibilium, sicut etiam prima intentio in abstracto est illa quae fundatur super primum genus intelligibilium. Sed ad secundum genus intelligibilium pertinet solum ens rationis quod dicit

caso *ipso obiecto intellecto*, dal momento che è fondante la *relatio rationis*. Da qui segue che l'intenzionalità non è una determinazione che appartiene ad una delle due *intentiones*, ma è propria delle relazioni che esse intrattengono con l'oggetto dell'apprendimento. Attraverso l'operato dell'*actus intelligendi* e dell'intenzionalità, l'*intentio* acquista la propria ragion d'essere⁴⁵³.

Compiuta questa analisi delle premesse, è possibile leggere le molteplici soluzioni proposte da Sánchez Sedeño, individuabili in base al punto di vista intenzionale finora studiato; la loro comprensione è possibile solo se si tiene conto che le *intentiones* si studieranno mantenendo la suddivisione tra *in concreto* e *in abstracto*⁴⁵⁴, a partire *ex obiecto intentionum*. La prima conclusione alla quale arriva è la fondazione della *secunda intentio in abstracto* sulla *prima intentio in concreto*; questa è una delle conclusioni che sembra più ovvia, dato che il ruolo del fondamento prossimo è ricoperto da quell'intenzione che possiede l'oggetto in quanto conosciuto. Di conseguenza, il ruolo del fondamento remoto appartiene alla *res* sensibile. Questa spiegazione ha come obiettivo la conferma del processo di astrazione che l'intelletto attua per giungere alla completa conoscenza delle proprietà che formano il mondo sensibile. Il rapporto tra *secunda intentio* e *res* è *mediate*, ed è necessario che la *prima intentio* si faccia portavoce dell'oggetto all'interno dell'intelletto del soggetto senziente. In questo processo, viene reso implicito il ruolo dell'*actus intelligendi*, poiché la funzione conoscitiva è un prerequisito della totalità della teoria dell'intenzionalità⁴⁵⁵.

L'esistenza di una *secunda intentio* è possibile solo se, nell'intelletto, la *prima intentio* è presente sia *concretive* che *abstractive*: infatti, l'apprensione, per esempio, di una *res* denominata 'uomo' deve generare, a livello primo-intenzionale, dapprima una conoscenza di esso in modo concreto, ossia in

ipsum esse intentionale prout esse intentionale distinguitur contra esse reale. Ergo intentio secunda in abstracto sive ipsa secunda intentionalitas fundatur super ens rationis. [...] Si autem loquamur de secunda intentione in concreto, scilicet, de ente rationis quod vocatur secundum genus intelligibilium, primo dicendum quod aliqua intentio sic accepta fundatur immediate super rem extra accipiendum extra modo praedicto. Secundo, dico quod illa secunda intentio in concreto est ipsa prima intentionalitas quae est intentionalitas in abstracto fundata super primum genus intelligibilium, scilicet, super rem habentem esse actu intellectum».

⁴⁵³ Cfr. *ibidem*.

⁴⁵⁴ Cfr. J. Sánchez Sedeño, *Aristotelis logica magna*, cit., l. II, q. VII, ff. 165-167.

⁴⁵⁵ Mentre Hervaeus tentava di spiegare *in che modo* l'intelletto umano fosse in grado di conoscere, Sedeño, invece, cerca di comprendere *secondo quali modi* il soggetto senziente possa avere una conoscenza della *res*.

riferimento alla stessa cosa esistente nel mondo; successivamente, l'intelletto conoscente deve acquisire la consapevolezza di aver appreso quella *res*. Il risultato di questi due momenti è l'apprensione di un oggetto secondo tutte le sue proprietà, tranne che secondo la propria essenza. A seguito di questo processo, la *secunda intentio* potrà estrarre dall'avvenuta *cognitio* le proprietà che solo essa è in grado di comprendere, anche grazie alla presenza del fondamento prossimo primo-intenzionale: infatti, sostiene Sánchez Sedeño, che «homo solum est id quod denominatur prima intentio»⁴⁵⁶. Affinché qualcosa possa denominarsi 'predicabile' in senso porfiriano, è necessaria la presenza di un'entità mentale che possa astrarre il predicabile stesso dall'extramentale. Il filosofo castigliano sostiene che questa occorrenza è verificabile se e solo se la *secunda intentio* trova la sua fondazione sulla *prima intentio* e se quest'ultima viene studiata sia dal punto di vista concreto che astratto, così come è stato visto nei due precedenti punti. Entrambe le *intentiones*, in ogni caso, si predicano di ciò che differisce solamente per numero, avendo in comune il resto delle caratteristiche. Infatti, se la *secunda intentio* dice l'insieme degli elementi astratti da un medesimo gruppo di *res*, questa possibilità le viene conferita solo dalla differenza numerica, in quanto altre distinzioni farebbero venir meno il concetto stesso di *abstractio*. In questo caso, la conoscenza per mezzo dell'intenzionalità viene legata al problema dell'esistenza dell'universale che, qui, sembrerebbe sussistere solo nell'intelletto del soggetto senziente e in seguito all'attività astrattiva della *secunda intentio*.

Sostenere che la *prima intentio in abstracto* possieda, nell'intelletto, tutte le caratteristiche proprie di una *res* nel mondo, significa ridurre a essa anche quelle proprietà predicabili ed astratte per mezzo della *secunda intentio*. Sánchez Sedeño si chiede se tra i due tipi di intenzione possa esserci una possibile identificazione. Per far ciò, bisogna immediatamente escludere la prima intenzione *in concreto* e la seconda intenzione *in abstracto*, dal momento che indicano rispettivamente le *res intellectae immediate ex actus intelligendi* e le proprietà completamente astratte dalle *res*. In questo senso, sarebbe possibile indagare sullo statuto della *prima intentio in abstracto* e della *secunda intentio in concreto*: entrambe, da un punto di vista logico, esprimono alcune proprietà della

⁴⁵⁶ J. Sánchez Sedeño, *Aristotelis Logica Magna*, cit., I, II, Q. VII, f. 166.

res, più precisamente l'insieme delle sue caratteristiche formali. La forma è un costituente dell'oggetto che può essere conosciuto solo in seguito ad una conoscenza intellettuale completa, che è tale nei precedenti tipi di intenzione. Di conseguenza, tutti i termini che fanno riferimento ad una *res* nella sua completezza, non indicando né astrazione né riferimento diretto ad essa, possono appartenere agli ultimi due tipi di *intentio* citate. Secondo Sánchez Sedeño, «potest concedi quod prima intentio sit secunda intentio: quia quando intentiones importantur per terminos connotativos, bene possunt ad invicem affirmari»⁴⁵⁷. A rigor di argomentazione, quella del filosofo castigliano è una *concessione*, poiché si basa sulle caratteristiche logiche di un certo tipo di intenzionalità, e solo per i termini connotativi⁴⁵⁸. Per comprendere meglio il rapporto tra le due *intentiones* occorre ribadire che la *secunda intentio* può fondarsi sulla *prima intentio*, senza alcun tipo di problematica dal punto di vista della conoscenza astratta del singolare: difatti, uno dei problemi principali del rapporto tra i due tipi di intenzione risiede nella fondazione di qualsiasi possibilità di astrazione. Tuttavia, dal momento che già a livello primo-intenzionale la *res* è conosciuta nel suo aspetto formale, nulla osta che questo aspetto venga messo in connessione con il livello secondo-intenzionale, affinché da esso possa scaturire la conoscenza dell'universale o, attendendosi al puro livello della *res*, il predicabile corrispondente. Per questo, a livello formale, si può sostenere che un elemento come la specie sia proprio della *prima intentio*, mentre la 'specieità', la *specieitas*, sia pertinente alla *secunda intentio*.

Il filosofo castigliano, per far comprendere meglio la propria teoria, introduce una distinzione rispetto alla teoria scotista dell'intenzionalità, riguardo alla relazione tra le *intentiones*. Si ricorderà, infatti, che per Duns Scoto, dal punto di vista fondazionale, la *prima intentio* si rifà esclusivamente all'opera dei sensi in rapporto agli oggetti sensibili, mentre la *secunda intentio* è un'*intentio* del tutto di ragione, la quale è tale solo per il suo operato logico. Qui, invece, Sánchez

⁴⁵⁷ J. Sánchez Sedeño, *Aristotelis Logica Magna*, cit., I, II, Q. VII, f. 166.

⁴⁵⁸ Da notare l'uso preciso che Sánchez Sedeño fa del significato di 'connotativo'. Assumendo il significato e le differenze tra 'connotativo' e 'denotativo', si può notare che nel testo latino egli non avrebbe potuto scrivere altrimenti, dal momento che i termini che esplicano aspetti formali delle *res* indicano un attributo presente in esse, ma non in modo esplicito o immediatamente tangibile.

Sedeño ammette e sottolinea la fondazione di quest'ultima *intentio* sulla prima: ciò risulta chiaro dall'esempio della specie e della *specieitas*. Quest'ultima, infatti, dal momento che è intesa come universale e predicabile, può essere in relazione con la specie, in quanto la *specieitas* rappresenta il termine dell'attività di astrazione dopo che è stato conosciuto il corrispondente aspetto formale dell'oggetto, la stessa specie: «haec enim est vera, specieitas est species, quandoquidem specieitas praedicatur de pluribus differentibus de numero»⁴⁵⁹, quando la specie è un universale.

Tutte queste argomentazioni tendono a confermare la tesi in base alla quale è possibile avere una predicazione reciproca tra *prima intentio* e *secunda intentio*, sebbene limitata ad alcune loro particolari modalità. Questa possibilità, in sintesi, è conferita da tre condizioni:

1. che entrambe le *intentiones* siano enti di ragione: potranno essere messe in collegamento dallo stesso piano di relazione;
2. che un'intenzione, nei confronti dell'altra, svolga la funzione di fondamento prossimo: in questo modo, tra di esse esisterà già una relazione primitiva su cui far sussistere quella delineata in questo paragrafo;
3. che si ragioni su un piano formale e in riferimento ad entità universali, predicate di molte *res*: la relazione fondativa tra le due *intentiones* sarà resa possibile dal piano astrattivo su cui insiste tale relazione.

In base a tali conclusioni, si evidenzia l'impossibilità di considerare la *secunda intentio* come predicata della *prima intentio*; l'ostacolo fondamentale a questa condizione è dato dal rapporto di fondamento prossimo che quest'ultima intrattiene con l'altra.

Nel paragrafo precedente, Sánchez Sedeño ammette la fondazione della *secunda intentio* sulla *prima intentio*, fermo restando il verificarsi di certe condizioni; adesso si vuole comprendere in che modo una *secunda intentio* possa essere fondata su un'altra *secunda intentio*. L'esigenza di rispondere a questo quesito nasce dalla reciproca relazione che genere e specie intrattengono quando sono designati in riferimento ad una *res* esistente nel mondo sensibile: di un

⁴⁵⁹ J. Sánchez Sedeño, *Aristotelis Logica Magna*, cit., I, II, Q. VII, f. 166.

uomo, infatti, è possibile dire sia il genere che la specie, ma, dal momento che genere e specie sono in relazione fra di loro, bisogna comprendere se nelle corrispettive intenzionali *genereitas* e *specieitas* sia possibile rintracciare una relazione. Questa ricerca, se avrà esito positivo, dimostrerà la fondazione di una *secunda intentio* su un'altra *secunda intentio*.

Per arrivare ad una conclusione soddisfacente, Sánchez Sedeño parte dall'assunto che tutto ciò che si trova all'interno dell'intelletto umano possiede già una relazione con qualche altra entità simile: *genereitas* e *specieitas* sono in relazione in quanto tra di esse si dà un rapporto di tipo razionale. Leggiamo:

omne illud, quod potest esse obiectum formale alicuius actus intelligendi, potest esse principale fundamentum secundarum intentionum, consequentium ex tali actu intelligendi ad tale obiectum: sed secunda intentio potest esse huiusmodi: ergo potest esse fundamentum alterius secundae intentionis.⁴⁶⁰

L'importanza che il fondamento oggettivo ricopre in questo processo è decisivo, in quanto mostra che ogni *secunda intentio* è istituita a partire da una conoscenza per mezzo dell'*actus intelligendi*. Inoltre, ogni intenzione di questo tipo può essere, a sua volta, fondamento di un'ulteriore attività di conoscenza (in questo caso astrattiva), che permette ad un'altra intenzione di essere fondata su di essa. È proprio questo il caso di genereità e specieità, le quali sono formate nell'intelletto a partire dalla *res*, ma trovano la propria fondazione logica a partire dal momento secondo - intenzionale.

Da questa argomentazione si conclude che è impossibile anche un *regressus ad infinitum* della fondazione di una *secunda intentio* su un'altra sua simile, dal momento che la loro esistenza dipende solo ed esclusivamente dall'apprensione intellettuale delle *res* sensibili: ogni fondazione è diretta da un atto di conoscenza, che svolge il ruolo di fondamento remoto della già citata fondazione.

Alla fine del percorso che, dalla sensibilità porta all'intelletto, conoscitore del mondo e agente in esso, Sánchez Sedeño ha tentato di dimostrare in che modo

⁴⁶⁰ Ivi, f. 170.

l'essere umano sia capace di conoscere e di agire rettamente e ha cercato di dimostrare che, attraverso il ricorso a procedimenti di analisi logica, gnoseologica ed etico-morale dell'umano, ogni atto di conoscenza e di azione è scandito da particolari enti come *entia rationis*, *primae intentiones* e *secundae intentiones*. Egli elabora questa teoria ricorrendo a tutto il portato della tradizione, dimostrando la sua erudizione e la sua acribia nel saper mediare organicamente tra le diverse teorie di cui egli disponeva, creandone a sua volta una del tutto originale.

Sánchez Sedeño, prendendo spunto da tali teorie, non intende trattare descrittivamente la sensibilità umana, né vuole entrare nel merito del meccanismo pratico funzionale del cervello umano; egli, invece, propone una seria trattazione di una possibile teoria della conoscenza, interessandosi sia alla conoscenza sensibile, sia all'azione retta dell'uomo. Questo è compiuto dapprima ricercando l'esistenza degli oggetti intenzionali attraverso cui avviene la conoscenza e, successivamente, spiegando quale sia il loro comportamento nell'atto cognitivo, giungendo al termine di tale processo alla spiegazione di come la loro apprensione permetta all'uomo di realizzare se stesso nel mondo, conoscendolo e agendo in esso in totale libertà.

Bibliografia

Bibliografia primaria

- Aristotele, *Analitici Secondi*, in *Organon*, Adelphi, Milano, 2003, trad. it. a cura di Giorgio Colli.
Id., *Categorie*, trad. it. a cura di M. Zanatta, Bur, Milano, 2002.
Id., *De anima*, a cura di G. Movia, Bompiani, Milano, 2005.
Id., *De interpretatione*, in *Organon*, Adelphi, Milano, 2003, trad. it. a cura di G. Colli.
Id., *Dell'anima. Piccoli trattati di storia naturale*, trad. it. di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari, 2007.
Id., *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2006.
Id., *Metafisica de Aristóteles*, edición trilingüe por V. García Yebra, Editorial Gredos, Madrid, 1970.
Id., *Fisica*, in *Fisica, Del cielo*, trad. it. a cura di A. Russo, Biblioteca Universale Laterza, Roma-Bari, 2005.
- Avicenna, *Metafisica*, a cura di O. Lizzini e P. Porro, Bompiani, Milano, 2002.
- Báñez, Domingo, *Scholastica Commentaria in Primam Partem Angelici doctoris D. Thomae ad sexagesimam quartam quaestionem complectentia*, Typis Haerederum Mathiae Gastii, Salmanticae, 1584.
Id., *Super primam partem Divi Thomae a questione sexagesimaquinta usque in finem Commentariorum*, apud Ioannes et Andreas Renaut fratres, Salamanca, 1588.
- Barrientos, Lope de, *Clavis sapientiae*, s.n.s., Cuenca, 1460.
- Boezio, Anicio Manlio Severino, *Commentaria in Porphyrium a se translatum*, in *Patrologia Latina Database*, Chadwyck-Healey Ltd, Cambridge, 1996-2009.

- Cano, Melchor, *Tratado de la victoria de sí mismo*, Juan de Ayala, Toledo, 1551.
Id., *De locis theologicis*, apud Ioannes Stelfius, Lovanio, 1564.
Id., *De Locis Theologicis*, BAC, Madrid, 2006.

- Duns Scoto, *Opera Omnia*, 4 voll., *ed. minor* a cura di G. Lauriola O.F.M., ed. AGA, Alberobello, 1998-1999.
Id., *Opera Omnia*, 12 voll., edited by L. Wadding, Durand, Lyon, 1639.
Id., *Opera Omnia*, 21 voll., edited by C. Balić et alii, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano, 1950-2004.
Id., *Trattato sul primo principio*, a cura di Pasquale Porro, Bompiani, Milano, 2008.

- Hervaeus Natalis, *On Second Intentions*, vol. I: an English translation et vol. II: a latin edition, by John P. Doyle, Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin, 2008.

- Las Casas, Bartolomé, *Fray Bartolomé de Las Casas, Obras completas*, a cura di P. Castañeda Delgado, A. García del Moral, O.P., II voll., Alianza Editorial, Madrid, 1990.

- Porfirio, *Isagoge*, a cura di G. Girgenti, Bompiani, Milano, 2004

- Sánchez Sedeño, Juan, *Aristotelis Logica Magna variis et multiplicibus quaestionibus septem libris comprehensis elucidata, in quibus praecepta Logicalia ad D. Thomae Aquinatis et doctoris Ecclesiae sententiam revocantur, et eiusdem Angelici Magistri doctrina contra adversarios illius acerrime defenditur*, apud Ioannes Ferdinandus et Andreas Renaut, Salamanca, 1600.
Id., *La relación*, trad. de Juan Cruz Cruz, EUNSA, Barañáin, 2005.
Id., *Las segundas intenciones y el universal*, trad. de Juan Cruz Cruz, EUNSA, Barañáin, 2003.

- Suárez, Francisco, *Disputationes Metaphysicae*, Olms, Hildesheim, 1965.
- Tommaso d'Aquino, *L'ente e l'essenza*, a cura di Pasquale Porro, Bompiani, Milano, 2006.
- Id., *La somma teologica*, 35 voll., trad. e commento a cura dei Domenicani Italiani, testo latino dell'*editio Leonina*, Adriano Salani, Milano, 1953.
- Testo latino disponibile anche on-line: *Summa Theologiae*, subsidia studii ab Enrique Alarcòn collecta et edita Pampilonae ad Universitas Studiorum Navarrensis aedes ab A.D. MM
<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.
- Id., *Sententia libri de Anima*, subsidia studii ab Enrique Alarcòn collecta et edita Pampilonae ad Universitas Studiorum Navarrensis aedes ab A.D. MM, ed. on-line <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.
- Id., *Somma contro i Gentili*, a cura di Tito S. Centi, UTET, Torino, 1997.
- Id., *Sulla verità*, trad. it. a cura di Fernando Fiorentino, Bompiani, Milano, 2005.
- Id., *Summa contra Gentiles*, subsidia studii ab Enrique Alarcòn collecta et edita Pampilonae ad Universitas Studiorum Navarrensis aedes ab A.D. MM, ed. on-line <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

Bibliografia secondaria

- Abad, Camilo María, *Algunos documentos inéditos para la Historia de la Teología en España*, «Estudios Eclesiásticos», 35, 1960.
- Abellán, José Luis, *Historia crítica del pensamiento español. La Edad de Oro*, Espasa-Calpe, Madrid, 1979.
- Id., *El erasmismo español. Una historia de la otra España*, Espasa-Calpe, Madrid, 1982².

- Abril Castelló, Vidal, *La Escritura y la Tradición en los teólogos franciscanos españoles del siglo XVI*, «Verdad y Vida», 21, 1963.
- Agustí, Andrés, *Suárez y Santo Tomás de Aquino*, «Ilustración del Clero», 11, 1917.
- Alberigo, Giuseppe, *L'ecclesiologia del Concilio di Trento*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 16, 1964.
- Alcalá, Ángel, *El control inquisitorial de intelectuales en el Siglo de Oro. De 'Nebrija' al «Índice» de Sotomayor*, in Escandell Bonet, Bartolomé, *Historia de la Inquisición en España y América*, BAC, Madrid, 2000.
- Alcorta Echevarría, José Ignacio, *La teoría de los modos en Suárez*, «Revista de Filosofía», 27, 1948.
Id., *La necesidad del medio en la escolástica postridentina*, «Archivo Teológico Granadino», 8, 1945.
- Aldea Vaquero, Quintín, *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI*, in *Actas del Congreso Internacional de Historia de la Universidad Complutense de Madrid, 19-21 de noviembre de 1991*, Sal Terrae, Santander, 1993.
- Alejo Montes, *La reforma de la Universidad de Salamanca a finales del s. XVI. Los estatutos de 1594*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1990.
Id., *La provisión de cátedras en la Universidad de Salamanca en la segunda mitad del siglo XVI*, «Revista de Estudios», 35-36, 1995.
Id., *La universidad de Salamanca bajo Felipe II: 1575-1598*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1998.

- Allevi, Luigi, *Francesco di Vitoria e il Rinnovamento della Scolastica nel secolo XVI*, Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, 19, 1927.
- Alonso Fernández, Pedro, *Historia del Convento de San Esteban de Salamanca*, in Cuervo, Justo (ed.), *Historiadores del Convento de San Esteban de Salamanca*, s.n.s, Salamanca, 1914.
- Alonso Getino, Luis, *Historiadores del Convento de San Esteban de Salamanca*, «Ciencia Tomista», 13, 1916.
Id., *Dominicos españoles confesores de Reyes*, «Ciencia Tomista», 14, 1916.
- Alonso, Marcos, *Teoría sobre la causalidad instrumental en los profesores dominicos de la Universidad Salmantina*, «Archivo Teológico Granadino», 4, 1941.
- Álvarez Aranguren, Lucio, *La gramática española del siglo XVI y fray Luis de León*, Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, Toledo, 1990.
- Álvarez Gomez, Ángel, *Domingo de Soto. ¿Novedades en la física?*, «Cuadernos Salmantinos de Filosofía», 30, 2003.
- Álvarez Turienzo, Saturnino, *Amigua recepción de Cayetano en la Universidad de Salamanca (1520-1590)*, in Ricci, Saverio (ed.), *Rationalisme analogique et Humanisme theologique*, Vivarium, Napoli, 1993.
- Amerini, Fabrizio, *Tommaso d'Aquino e l'intenzionalità*, ETS, Pisa, 2013.
- Andrés Martín, Melquiades, *Las Facultades de Teología españolas hasta 1575. Cátedras diversas*, «Anthologica Annua», 2, 1954.

- Id., *Adversarios españoles de Lutero en 1521*, «Revista Española de Teología», 19, 1959.
- Id., *Colegios mayores y Trento*, «Revista Española de Teología», 21, 1961.
- Id., *Caracteres generales de la generación teológica humanista española (1500-1530)*, in *XIX Semana Española de Teología*, s.n.s., Madrid, 1962.
- Id., *La enseñanza de la Teología en la Universidad Española hasta el Concilio de Trento*, «Repertorio de las Ciencias Eclesiásticas en España», 2, 1971.
- Id., *El movimiento de los 'espirituales' en España en el siglo XVI*, «Salmanticensis», 22, 1975.
- Id., *La Escuela Teológica de Salamanca*, in *Tommaso d'Aquino nella storia del pensiero*, Domenicane Italiane, Napoli, 1975.
- Id., *La Teología Española en el siglo XVI*, BAC, Madrid, 1976.
- Id., *Encuentro de realismo y nominalismo en Salamanca*, «Salmanticensis», 26, 1979.
- Ashworth, Earline Jennifer, *The Doctrine of Supposition in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, «Archive für Geschichte der Philosophie», 51, 1969.
 - Id., *Changes in Logic Textbooks from 1500 to 1600. The New Aristotelianism*, in Lohr, Charles (ed.), *Aristotelismus und Renaissance*, Harrassowitz, Wiesbaden, 1988.
 - Answorth, E. J., *The Structure of Mental Language. Some Problems Discussed by Early Sixteenth Century Logicians*, «Vivarium», 20, 1982.
 - Azcona, Tarcisio de, *El tipo ideal de obispo en la Iglesia española antes de la rebelión luterana*, Hispania Sacra, 11, 1958.
 - Baciero, Carlos, *La segunda generación de los teólogos salmantinos*, in *Actas del I Simposio sobre 'La ética del conquista de América' (1492-*

- 1573), Excmo. Ayuntamiento y Diputación de Salamanca, Salamanca, 1984.
- Baldera Rosas, Gloria del Carmen, *La suposición en fray Alonso de la Vera Cruz*, «Cuadernos Salmantinos de Filosofía», 30, 2003.
 - Bambino Gesù, Otilio del, *Para una bibliografía de los Salmanticensis*, «Monte Carmelo», 42, 1938.
 - Barcia Trelles, Camilo, *La autoridad universal del emperador*, Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria, 1, 1927-28.
 - Barrientos García, José, *Bartolomé de Medina, OP y la Universidad de Salamanca*, «Ciencia Tomista», 107, 1980.
 Id., *La Escuela de Salamanca. Desarrollo y caracteres*, Ciudad de Dios, 208, 1995.
 Id., *Francisco de Vitoria y la Facultad de Teología de la Universidad de Salamanca*, in *Aulas y saberes*, Universitat de València, Valencia, 2003.
 Id., *La Teología de la Universidad de Salamanca en los siglos XVI y XVII*, «Miscelánea Alfonso IX», 6, 2004.
 Id., *Los 'partidos' de Teología en la Universidad de Salamanca durante el siglo XVI*, in *Derecho, Historia y Universidades*, Universitat de València, Valencia, 2007.
 - Barrio, José, *Historia del Convento de San Esteban de Salamanca*, in Cuervo, Justo, *Historiadores del Convento de San Esteban de Salamanca*, s.n.s., Salamanca, 1915.
 - Baruzi, Jean, *Un moment de la lutte contre le Protestantisme et l'Illuminisme en Espagne au XVI siècle. Les commentaires du Card. Carranza et la censure de Melchor Cano*, in *Congres d'histoire du Christianisme 1927*, s.n.s., Parigi, 1928.

- Bataillon, Marcel, *Érasme et l'Espagne*, Droz, Parigi, 1998.

- Beato Juan Bautista, Juan Manuel del, *Los colegios trinitarios de Salamanca en el Siglo de Oro*, Estudios Trinitarios, 2, 1964.

- Bécares Botas, Vicente, *Compras de libros para la Biblioteca Universitaria salmantina del Renacimiento*, in *El libro Antiguo Español*, Universidad de Salamanca&Publications de la Sorbonne, Salamanca-Parigi, 1998.
 Id., *La importación de libros de Europa a España*, «Cuadernos de Pensamiento», 13, 1999.
 Id., *La difusión de Erasmo en España hacia 1530*, Universidad de León, Leon, 2002.
 Id., *Los libros y las lecturas del humanista*, «Silva», 2, 2003.
 Id., *Escolásticos y humanistas. Discursos contrapuestos sobre el Renacimiento español*, in Nieto Ibáñez, Jesús María (ed.), *Humanismo y tradición clásica en España y América*, Universidad de León, Leon, 2004.
 Id., *Sobre la conciencia histórica en el Renacimiento*, in Domínguez Domínguez, Juan, *Humanae Litterae*, Universidad de León, Leon, 2004.
 Id., *Guía documental del mundo del libro salmantino del siglo XVI*, Fundación Instituto Castellano y Leonés de la lengua, Burgos, 2006.

- Belda Plans, Juan, *La estructura lógico-formal del método teológico según Melchor Cano*, in *El método en teología*, Facultad de Teología de San Vicente Ferrer, Valencia, 1981.
 Id., *Teología y Humanismo en la Escuela de Salamanca del siglo XVI*, in *Confrontación de la Teología y la cultura*, s.n.s., Valencia, 1984.
 Id., *Hacia una noción crítica de 'Escuela de Salamanca'*, «Scripta Theologica», 31, 1999.

- Beltrán de Heredia, Vicente, *Nota acerca de la existencia de la imprenta en el Convento de San Esteban*, «La Basílica», 8, 1921.
 Id., *El P. Domingo Báñez y Felipe II*, «Ciencia Tomista», 35, 1927.
 Id., *El Maestro Fr. Domingo Báñez y la Inquisición Española*, «Ciencia Tomista», 37-38, 1928.
 Id., *Los manuscritos de los teólogos de la Escuela Salmantina*, «Ciencia Tomista», 42, 1930.
 Id., *Sur les maîtres de François de Vitoria*, «Juvisy. Bolletin Thomiste», 8, 1931.
 Id., *El Maestro Domingo Báñez*, «Ciencia Tomista», 48, 1933.
 Id., *Melchor Cano en la Universidad de Salamanca*, «Ciencia Tomista», 48, 1933.
 Id., *Erasmus y España*, «Ciencia Tomista», 57, 1938.
 Id., *Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI*, «Ciencia Tomista», 58, 1939.
 Id., *La teología en nuestras universidades del Siglo de Oro*, «Analecta Sacra Tarraconensia», 14, 1941.
 Id., *La formación humanística y escolástica de Fray Francisco de Vitoria*, in *Fray Francisco de Vitoria fundador del derecho internacional moderno*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1946.
 Id., *El convento salmantino de San Esteban en Trento*, «Ciencia Tomista», 75, 1948.
 Id., *Los orígenes de la Universidad de Salamanca*, Ediciones Universidad de Salamanca, 1953.
 Id., *El convento de San Esteban de Salamanca en sus relaciones con la Iglesia y la Universidad de Salamanca durante los siglos XIII, XIV y XV*, «Ciencia Tomista», 84, 1957.
 Id., *Cartulario de la Universidad de Salamanca (1218-1600)*, Publicaciones Universidad de Salamanca, 1970-1973.

- Bennassar, Bartolomé, *L'homme espagnol. Attitudes et mentalités au XVIe-XVIIe siècle*, Hachette, Parigi, 1967.

- Bertini, Giovanni Maria, *Influencia de algunos renacentistas italianos en el pensamiento de Francisco de Vitoria*, Universidad, Salamanca, 1933.
- Bérubé, Camille, *La connaissance de l'individuel au moyen-âge*, Presses Universitaires, Montreal, 1964.
- Beuchot, Mauricio, *El problema de los universales en Domingo de Soto y Alonso de la Veracruz*, «Revista de Filosofía», 17, 1984.
- Biffi, Inos-Marabelli, Costante (eds.), *La teologia dal XV al XVII secolo. Metodi e prospettive*, Jaca Book, Milano, 2007.
- Biondi, Albano, M. Cano. *La storia come 'locus theologicus'*, «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 92, 1971.
- Black, Deborah L., *Mental Existence in Thomas Aquinas and Avicenna*, «Mediaeval Studies», 61, 1999.
- Bolado Ochoa, Gerardo, *Fray Diego de Zúñiga, OSA. Filosofía como enciclopedia de las ciencias y de las artes en el siglo XVI*, «Revista Agustiniiana», 26, 1985.
- Bonilla y San Martín, Adolfo, *Erasmus en España*, «Revue Hispanique», 17, 1907.
- Bonino, Serge-Thomas, *La scuola tomista nel secolo XV*, in Biffi, Inos-Marabelli, Costante (eds.), *La teologia dal XV al XVII secolo. Metodi e prospettive*, Jaca Book, Milano, 2007.
 Id., *Le thomisme moderne de Dominique Báñez*, in González Ayesta, Cruz (ed.), *El alma humana. Esencia y destino*, Eunsa, Pamplona, 2006.

- Bosi, Silvano, *Alfonso Tostado, vita et opere*, s.n.s., Roma, 1952.
- Bosley, Richard-Tweedale Martin, *Aristotle and His Medieval Intepreters*, «Canadian Journal of Philosophy», 17, 1991.
- Brower, Jeffrey-Brower-Toland, Susan, *Aquinas on Mental Representation. Concepts and Intentionality*, «Philosophical Review», 117/2, 2008.
- Brown, Jerome, *Duns Scotus on the Possibility of Knowing Genuine Truth*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 51, 1984.
- Brufau Prats, Jaime, *La primera generación de la Escuela de Salamanca*, in *Actas del I simposio sobre 'La ética en la conquista de América*, Excmo. Ayuntamiento y Diputación de Salamanca, Salamanca, 1984.
Id., *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo*, San Esteban, Salamanca, 1988.
- Burlando, Giannina, *Suárez on intrinsic representationalism*, «Revista Portuguesa de Filosofia», 60, 2004.
- Bustos, Eugenio de, *Salamanca, centro editor e impresor*, in Cabo Alonso, Ángel-Ortega Carmona, Alfonso (eds.), *Salamanca. Geografía. Historia. Arte. Cultura*, s.n.s., Salamanca, 1986.
- Buzzi, Franco, *Fare teologia tra Quattro e Cinquecento*, in Biffi, Inos-Marabelli, Costante (eds.), *La teologia dal XV al XVII secolo. Metodi e prospettive*, Jaca Book, Milano, 2007.
- Caballero, Fermín, *Vida del Il.mo Sr. D. Fray Melchor Cano*, s.n.s., Madrid, 1870.

- Cabo Alonso, Ángel, *La Universidad de Salamanca y su área geográfica de atracción*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1967.

- Canal y Gómez, Maximiliano, *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI, por el Card. Fr. Ehrle*, «Angelicum», 8, 1931.

- Cañizares Llovera, Antonio, *La predicación española en el siglo XVI*, «Repertorio de las Ciencias Eclesiásticas en España», 6, 1977.

- Carabia Torres, Ana Maria, *Reformas en la Facultad de Artes salmantina. Período renacentista*, «Azafea», 1, 1985.
 Ead., *Notas sobre las relaciones entre el Estado y la Universidad en la España moderna*, «Studia Histórica», 7, 1989.
 Ead., *Los colegios mayores salmantinos*, in Delgado Criado, Buenaventura (ed.), *Historia de la Educación en España*, Morata, Madrid, 1993.

- Carro, Venancio, *El Maestro Soto, Pedro de, OP y su intervención en Trento como profesor del Emperador Carlos V y como teólogo del Papa*, «Revista Española de Teología», 6, 1946.
 Id., *La Iglesia y el Estado según Francisco de Vitoria*, «Cristiandad», 4, 1947.
 Id., *Los dominicos y el Concilio de Trento*, «Ciencia Tomista», 86, 1959.

- Casado Barroso, Félix, *En torno a la génesis del 'De Locis Theologicis' de Melchor Cano*, «Revista Española de Teología», 32, 1972.

- Cassese, Michele, *La prima Controversia cattolica del Cinquecento e la sua concezione della Chiesa nella lotta contro Lutero*, in Biffi, Inos-Marabelli, Costante (eds.), *La teologia dal XV al XVII secolo. Metodi e prospettive*, Jaca Book, Milano, 2007.

- Castellano, Veneranda, *Il problema del Rinascimento spagnolo. Erasmismo, Alumbradismo e correnti filosofico-spirituali del XVI secolo*, in Lamacchia, Ada (ed.), *La Filosofia nel Siglo de Oro. Studi sul tardo rinascimento spagnolo*, Levante, Bari, 1995.
- Caston, Victor, *Aristotle and the Problem of Intentionality*, «Philosophy and Phenomenological Research», LVIII/2, 1998.
- Castro, Américo, *Erasmus en tiempos de Cervantes*, «Revista de Filología Española», 18, 1931.
- Castro, Manuel de, *Bibliografía de franciscanos escotistas-españoles*, in *Homo et mundus*, s.n.s., Roma, 1981.
- Cebeira Moro, Ana, *La escuela humanista salmantina*, «Corónica», 33, 2005.
- Ceñal Lorente, R., *Filosofía española y portuguesa de 1500 a 1560*, Ministerio de Educación, Madrid, 1948.
- Cereceda, Feliciano, *La interpretación y confirmación pontificia del Concilio de Trento según algunos teólogos españoles*, in *El Concilio de Trento*, s.n.s., Madrid, 1945.
- Charron, William-Doyle, John, *On the Self-Refuting Statement 'There is no Truth'. A Medieval Treatment*, «Vivarium», 31, 1993.
- Chenu, Marie-Dominique, *Les lieux theologiques chez Melchor Cano*, «Le déplacement de la théologie», 21, 1977.

- Chrudzimski, Arkadiusz, *Brentano and Aristotle on the Ontology of Intentionality*, in D. Fisette, G. Fréchet (eds.), *Themes from Brentano*, Rodopi, Amsterdam, 2013.
- Conti, Alessandro, *Second Intentions in the Late Middle Ages*, in Ebbesen, Sten, *Medieval Analyses in Language and Cognition*, Reitzels Vorlag, Copenhagen, 1999.
- Geach, Peter, *A Medieval Discussion on Intentionality*, in Id., *Logic matters*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1972.
- Cruz Hernández, Miguel, *La intencionalidad de la filosofía de Francisco Suárez*, «Revista de Filosofía», 7, 1948.
- Cuesta, Luisa, *La imprenta en Salamanca*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1960.
- Dalmau, José María, *La justificación, eje dogmático en Trento*, «Razón y fe», 131, 1945.
- De Almeida Rolo, Raul, *Duas linhas de restauração Tomista na segunda escolastica do seculo XVI*, in *Tommaso d'Aquino nella storia del pensiero*, Edizioni Domenicane, Napoli, 1976.
- De Camillo, Ottavio, *El humanismo castellano del siglo XV*, Fernando Torres, Valencia, 1976.
- De La Hera, Alberto, *La Monarquía Católica Española*, «Anuario de Historia del Derecho Español», 1, 1998.

- De Lubac, Henri, *Les humanistes chrétiens du XV-XVIe siècle et l'herméneutique traditionnelle*, in *Ermeneutica e tradizione*, Istituto di Studi Filosofici, Roma, 1962.
- De Rijk, Lambertus Marie, *Giraldus Odonis Opera Philosophica*, Brill, Leiden, 2002.
- Delgado de Hoyos, Francisco, *Apuntes para la historia de la Escuela de Salamanca*, «Anthologica Annua», 32, 1985.
- Di Liso, Saverio, *Melchor Cano e i Loci Theologici*, in Lamacchia, Ada (ed.), *La Filosofia nel Siglo de Oro. Studi sul tardo rinascimento spagnolo*, Levante, Bari, 1995.
- Díaz, Gonzalo, *La escuela agostiniana desde 1520 hasta 1650*, «Ciudad de Dios», 176, 1963.
- Díaz, José Simón, *Dominicos de los siglos XVI y XVII. Escritos localizados*, FUE-Universidad Pontificia de Salamanca, 1977.
- Díez, Bonifacio, *El Concilio de Trento y el Escorial*, «Ciudad de Dios», 158, 1946.
- Domínguez Carretero, Eloy, *La Escuela teológica agustiniana de Salamanca*, «Ciudad de Dios», 169, 1956.
- Domínguez del Val, Ursicino, *Los teólogos agustinos españoles en la última etapa del Concilio de Trento*, «Ciudad de Dios», 158, 1946.
- Domínguez Ortiz, Antonio, *Las iglesias y las luchas doctrinales en el siglo XVII*, in Cortés Peña, Antonio Luis, *El mundo moderno*, Planeta, Barcelona, 2006.

- Echeverría, Lamberto de, *Historiografía de la Universidad de Salamanca*, Publicaciones AAAS, Salamanca, 1966.
Id., *Nuevas páginas de historia universitaria salmantina*, Publicaciones AAAS, Salamanca, 1968-70.
- Ehrle, Franz, *Die Vatikanischen Handschriften der Salamantizense Theologen des sechszehnten Jahrhunderts (von Vitoria bis Báñez). Ein Beitrag zur Geschichte der neuen Scholastik*, Biblioteca de Estudios Eclesiásticos, Madrid, 1930.
- Esperabé de Arteaga, Enrique, *La Universidad de Salamanca. Maestros y alumnos distinguidos*, Nuñez Izquierdo, Salamanca, 1914-17.
- Everson, Stephen, *Aristotle on Perception*, Clarendon Press, Oxford, 1997.
- Eyt, Pierre, *Histoire et controverse antiluthérienne*, «Bulletin de Littérature Ecclésiastique», 68, 1967.
- Fantazzi, Charles, *Las relaciones de Erasmo con algunos universitarios de Alcalá y Salamanca*, in Pérez Puente, Leticia (ed.), *Permanencia y cambio. Universidades Hispánicas*, UNAM, Città del Messico, 2006.
- Fernandez Álvarez, Manuel, *La sociedad española en el Siglo de Oro*, Gredos, Madrid, 1989.
- Fernandez Ugarte, María, *Estatutos de la Universidad de Salamanca en la Reforma de 1550-1551*, «Studia Histórica», 7, 1989.
- Fernández, Clemente, *Los filósofos escolásticos de los siglos XVI y XVII. Selección de textos*, BAC, Madrid, 1986.

- Fine, Gail, *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Clarendon Press, Oxford, 1993.

- Flórez Miguel, Cirilo, *La cultura filosófica en Europa del 1450 a 1550*, in *Actas Internacional sobre Humanismo y Renacimiento*, Universidad de León, Leon, 1998.

- Fraile Martín, Guillermo, *Francisco de Vitoria, norma y síntesis del Renacimiento ortodoxo de nuestro Siglo de Oro*, Ciencia Tomista, 50, 1934.
 Id., *Fray Francisco de Vitoria y la restauración de la teología en España*, «Cristiandad», 4, 1947.
 Id., *Vitoria y la orientación de la ciencia española en el siglo XVI*, «Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria», 8, 1948.
 Id., *El Humanismo. Erasmo y Vitoria*, «Estudios Filosóficos», 6, 1957.
 Id., *La filosofía como lugar teológico*, «Estudios Filosóficos», 12, 1963.

- Fuertes Herreros, José Luis, *Estatutos de la Universidad de Salamanca, 1529. Mandato de Pérez de Oliva, Rector*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1997.
 Id., *Contra el nominalismo. Humanismo y renovación de la filosofía y teología en Pedro de Osma*, «Revista Española de Filosofía Medieval», 11, 2004.
 Id., *La existencia como filosofía de la concordia en la Universidad de Salamanca*, in «Miscelánea Alfonso IX», 6, 2004.
 Id., *Experiencia de la finitud y transcendencia en Domingo Báñez*, in González Ayesta, Cruz, *El alma humana. Esencia y destino*, EUNSA, Pamplona, 2006
 Id., *Lógica y filosofía, siglos XIII-XVII*, in Rodríguez-San Pedro, Luis E., *Historia de la Universidad de Salamanca*, Salamanca, 2006.
 Id., *El discurso de los saberes en la Europa del Renacimiento y del Barroco*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2012.

- Gagnebet, Marie-Rosaire, *La nature de la théologie spéculative. Le procès de la théologie spéculative au XVIe siècle*, «Revue Thomiste», 1, 1938.

- Gallego Salvadores, Juan José, *La Metafísica de Diego de Zúñiga y la reforma tridentina de los estudios eclesiásticos*, «Estudio Agustiniiano», 9, 1974.
 Id., *La enseñanza de la metafísica en la Universidad de Salamanca durante el siglo XVI*, «Cuadernos Salmantinos de Filosofía», 3, 1976.
 Id., *El concepto de ser en Domingo de Soto y su incidencia en la teoría del conocimiento*, «Espíritu», 54, 2005.

- García Boiza, Antonio, *Intervención de los estudiantes en la Universidad de Salamanca en el siglo XVI*, Calatrava, Salamanca, 1933.

- García Cuadrado, José Angel, *La obra filosófica y teológica de Domingo de Soto*, «Anuario de Historia de la Iglesia», 7, 1998.
 Id., *La luz del intelecto agente. Estudio desde la metafísica de Báñez*, EUNSA, Pamplona, 1999.
 Id., *El fundamento de la imagen de Dios en el hombre. Interpretación de Domingo Báñez a la doctrina tomista*, «Anuario Filosófico», 34, 2001.
 Id., *Antropología y metafísica. Nota sobre el comentario de Báñez a la doctrina tomista de la animación retardada*, «Cuaderno Salmantinos de Filosofía», 30, 2003.
 Id., *Hacia una sistematización de la antropología de la Escuela de Salamanca*, «Scripta Theologica», 37, 2005.
 Id., *Persona, naturaleza y 'personalitas' en Domingo Báñez*, «Revista Española de Filosofía Medieval», 16, 2006.
 Id., *Origen y principio del alma humana. La interpretación de Domingo Báñez*, in *El alma humana. Esencia y destino*, EUNSA, Pamplona, 2006.
 Id., *Relevancia del entendimiento agente en la antropología de Domingo Báñez*, in Sellés, Juan Fernando, *El intelecto agente en escolástica renacentista*, EUNSA, Pamplona, 2006.

- Id., *El espíritu humano: ¿creencia religiosa o verdad filosófica? Reflexiones en torno a Domingo Báñez*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 99, 2007.
- García de la Concha, Victor, *Nebrija y la introducción del Renacimiento en España*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1983.
 - García Extremeño, Carlos, *El sentido de la fe, criterio de la Tradición*, «Ciencia Tomista», 87, 1960.
 - García Noreña, Carlos, *Studies in Spanish Renaissance Thought*, Martin Nijhoff, Den Haag, 1975.
 Id., *Ockham and Suárez on the ontological Status of universal Concepts*, «The New Scholasticism», 55, 1981.
 Id., *Suárez on the Externality and Internality of Relation*, «Cuadernos Salmantinos de Filosofía», 10, 1983.
 - García Oro, José, *Felipe II y los libreros*, Editoria Cisneros, Madrid, 1997.
 Id., *La Reforma de la vida religiosa en España y Portugal durante el Renacimiento*, «Archivo Ibero-Americano», 62, 2002.
 Id., *Las reformas pretridentinas en los Colegios religiosos de Salamanca*, in Vázquez, Isaac (ed.), *Studia historico-ecclesiastica*, Antonianum, Roma, 1977.
 Id., *Felipe II y la Universidad de Salamanca*, Aldecoa, Santiago de Compostela, 1998.
 - García Villoslada, Ricardo, *Erasmus y Vitoria*, «Revista de Filosofía», 107, 1935.
 Id., *Pedro Crockaert, OP. Maestro de Francisco de Vitoria*, «Estudios Eclesiásticos», 14, 1935.
 Id., *Humanismo y Contrarreforma*, «Revista de Filosofía», 121, 1940.
 Id., *La reforma española en Trento*, «Estudios Eclesiásticos», 39, 1964.

- Id., *La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*, BAC, Madrid, 1979.
- Id., *Historia de la Iglesia en España*, BAC, Madrid, 1980.
- García y García, Antonio, *La Universidad Pontificia de Salamanca*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1989.
 - Id., *Canonistas salmantinos del siglo XVI*, in *Estudios canónicos en homenaje a Prof. D. Lamberto de Echeverría*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1998.
 - García, Leopoldo Juan, *Los Estudios Bíblicos en el siglo de oro en la Universidad salmantina*, s.n.s., Salamanca, 1921.
 - Garin, Eugenio, *De las 'tinieblas' a la 'Luz'. La conciencia de una revolución intelectual*, in López Estrada, F. (ed.), *Historia y crítica de la Literatura española*, Crítica, Barcelona, 1980.
 - Gaucher, Paul, *La certitude théologique de l'état de grâce et le concile de Trente*, «Etudes Franciscaines», 23, 1910.
 - Gayraud, Hippolite, *Thomisme et molinisme*, Privat, Toulouse, 1889.
 - Gener, Ioannes Baptista, *Scholastica Vindicata*, Tarigum, Genova, 1766.
 - Getino, Luis Angel, *Vida y obras de fr. Lope de Barrientos*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1927.
 - Giacon, Carlo, *La Seconda Scolastica*, Bocca, Milano, 1944.
 - Gilson, Etienne, *Cajétan et l'humanisme théologique*, «Archive d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 22, 1995.

- Gómez García, E., *Fray Luis de León. Esplendor del humanismo cristiano*, Ciencia Tomista, 130, 2003.
- Gómez Moreno, Angel, *España y la Italia de los humanistas*, Gredos, Madrid, 1994.
- Gómez Robledo, Antonio, *Vitoria, comentador de Santo Tomás*, «Filosofía y Letras», 23, 1946.
- González de la Calle, Pedro, *Oposiciones a cátedras en la Universidad de Salamanca durante el primer decenio de la segunda mitad del s. XVI (1550-1560)*, «Erudición Ibero-Ultramarina», 4, 1933.
- González Navarro, Ramón, *Alcalá y Salamanca. Dos modelos de Universidad*, in Rodríguez-San Pedro, Luis, *Historia de la Universidad de Salamanca*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2006.
- González Rivas, Severino, *Teólogos salmantinos en Trento*, Las Ciencias, 11, 1946.
- González, Eugenio, *Teología y tradición en la doctrina de Melchor Cano*, «Salmanticensis», 10, 1963.
- González, Rubén, *La doctrina de Melchor Cano en su 'Relectio de Sacramentis' y la definición del Tridentino sobre la causalidad de los sacramentos*, «Revista Española de Teología», 5, 1945.
- González-Ayesta, Cruz, *El alma humana. Esencia y destino*, EUNSA, Pamplona, 2006.
- Goñi Gaztambide, José, *Documentos pontificios sobre la Universidad de Salamanca*, «Anthologica Annua», 8, 1960.

- Id., *El conciliarismo en España*, «Scripta Theologica», 10, 1978.
- Id., *La imagen de Lutero en España. Su evolución histórica*, «Scripta Theologica», 15, 1983.
- Grabmann, Martin, *Carácter e importancia de la filosofía española a la luz de su desarrollo histórico*, «Ciencia Tomista», 64, 1943.
 - Grice-Hutchinson, Marjorie, *The School of Salamanca, readings in Spanish monetary theory, 1544-1605*, Clarendon Press, Oxford, 1952.
Ead., *La Escuela de Salamanca*, «Revista del Instituto de Estudios Económicos», 2, 1980.
Ead., *El concepto de la Escuela de Salamanca. Sus orígenes y desarrollo*, «Revista de Historia Económica», 7, 1989.
Ead., *En torno a la Escuela de Salamanca*, in Fuentes Quintana, Enrique (ed.), *Economía y economistas españoles*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 1999.
 - Guardia, José María, *Etude sur la consultation de Melchior Cano a Philippe II (1555)*, in Pérez, Antonio, *L'Art de Gouverner*, Henri Plou, Parigi, 1867.
 - Guerrero García, José Ramón, *Catecismos de Autores Españoles de la primera mitad del s. XVI, 1500-1559*, «Repertorio de las Ciencias Eclesiásticas en España», 2, 1971.
 - Gutiérrez Vega, Lucas, *Domingo Báñez, filósofo existencial*, «Estudios Filosóficos», 3, 1954.
 - Gutiérrez, Constancio, *Españoles en Trento*, s.n.s., Valladolid, 1961.
 - Gutiérrez, David, *Los agustinos en el Concilio de Trento*, «Ciudad de Dios», 158, 1946.

- Id., *Del origen y carácter de la Escuela teológica hispano-agustiniana de los siglos XVI y XVII*, «Ciudad de Dios», 153, 1941.
- Gutiérrez, Marcelino, *Fray Diego de Zúñiga*, Ciudad de Dios, 14, 1887.
 - Guy, Beaujouan *Manuscrits scientifiques medievaux de l'Université de Salamanca et de ses 'Colegios Mayores'*, Velliard, Bordeaux, 1962.
 - Guy, Alain, *Los filósofos españoles de ayer y de hoy*, Losada, Buenos Aires, 1954.
Id., *L'Ecole de Salamanca*, «Aquinas», 7, 1964.
 - Gyekye, Kwame, *The Terms 'prima intentio' and 'secunda intentio' in Arabic Logic*, «Speculum», 46, 1971.
 - Haldane, John, *Aquinas on Sense-Perception*, «Philosophical Review», 92, 1983.
 - Henninger, Mark, *Relations. Medieval Theories (1250-1325)*, Clarendon, Oxford, 1989.
 - Hermans, Francis, *Historia doctrinal del humanismo cristiano*, Fomento de Cultura, Valencia, 1962.
 - Hernández Martín, Ramón, *Teólogos dominicos españoles pretridentinos*, «Repertorio de las Ciencias Eclesiásticas en España», 3, 1971.
Id., *El famoso parecer de Domingo Báñez sobre la enseñanza de la metafísica en Salamanca*, «Estudios Filosóficos», 25, 1976.
Id., *Algunos aspectos de la crisis de la Universidad de Salamanca a finales del s. XVI y principios del XVII*, «Estudios», 34, 1978.
Id., *Personalidad humanística y teológica de Francisco de Vitoria*, «Ciencia Tomista», 114, 1987.

- Id., *La escuela dominicana de Salamanca ante el descubrimiento de América*, in Castañeda Delgado, Paulino (ed.), *Actas del I Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo*, Deimos, Siviglia, 1988.
- Id., *La reforma dominicana entre los concilios de Constanza y Basilea*, in *III Encontro sobre Historia Dominicana*, s.n.s., Porto, 1989.
- Id., *Archivo antiguo del convento de San Esteban de Salamanca*, «Archivo Dominicano», 11, 1990.
- Id., *Aportación del Tomismo español al pensamiento medieval hispano*, in Soto Rabanos, José, *Pensamiento medieval hispano*, CSIC, Madrid, 1998.
- Id., *El Convento y estudio de San Esteban*, in Rodríguez-San Pedro, Luis (ed.), *Historia de la Universidad de Salamanca*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2006.
- Id., *Actas de los Capítulos provinciales de la provincia de España de los años 1537, 1539, 1541, 1543*, «Archivo Dominicano», 28, 2007.
- Id., *Erasmus, Vitoria, Lutero*, Ciencia Tomista, 134, 2007.
- Heynck, Valens, *A Controversy at the Council of Trent concerning the doctrine of Duns Scotus*, «Franciscan Studies», 9, 1949.
 - Hinojo Andrés, Gregorio, *Paradigmas imperiales en la fachada de la Universidad de Salamanca*, in Maestre Maestre, José María (ed.), *Humanismo y pervivencia del mundo clásico*, Ediciones del Laberinto, Madrid, 2002.
 - Hornedo, Rafael de, *Los estudios de gramática en la Universidad de Salamanca desde 1583 a 1588*, «Miscelánea Comillas», 1, 1943.
 - Horst, Ulrich, *Die 'Loci Theologici' Melchior Cano und sein Gutachten zum 'Catechismo Christiano' Bartolomé Carranza*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 36, 1989.

- Id., *Melchor Cano und Dominicus Báñez über die Autorität der Vulgata. Zur Deutung des Trienter Vulgata*, «Münchener Theologische Zeitschrift», 51, 2000.
- Id., *Die Dominikanerschule von Salamanca und das Konzil von Trient*, «Annuario Historiae Conciliorum», 35, 2003.
- Id., *The Presence of the Dominican School of Salamanca at Trent*, «Annales Theologici», 18, 2004.
- Ibáñez Arana, Andres, *La relación Escritura-Tradición en la teología posttridentina*, «Scriptorium Victoriense», 5, 1958.
 - Id., *El concepto de Tradición en los teólogos salmantinos del siglo XVI*, «Scriptorium Victoriense», 13, 1966.
 - Id., *La Tradición como introductoria a la Escritura en los teólogos salmantinos del siglo XVI*, «Scriptorium Victoriense», 13, 1966.
 - Id., *La doctrina sobre la Tradición en la Escuela Salmantina*, Eset, Vitoria, 1967.
 - Javierreta Ortás, José María, *La razón en teología según Domingo Báñez*, «Ciencia Tomista», 76, 1949.
 - Jericó Bermejo, Ignacio, *'Regula fidei et veritas fides catholicae'. El artículo de fe según Melchor Cano*, «Scriptorium Victoriense», 30, 1983.
 - Id., *'Catholica et Apostolica Ecclesia'. La enseñanza teológica de la Escuela de Salamanca (1559-1584)*, «Ciencia Tomista», 123, 1996.
 - Id., *'Definire et comprobare fidem'. La escritura y las tradiciones de la Iglesia según la Escuela de Salamanca (1526-1584)*, «Estudios Agustinos», 31, 1996.
 - Id., *Fe y teología. Sus principios según M. Cano y D. De Guzmán*, «Scriptorium Victoriense», 43, 1996.
 - Id., *'Auctoritas et veritas Ecclesiae'. Según la exposición impresa de Melchor Cano*, «Escritos del Vedat», 29, 1999.

- Id., *La Escuela de Salamanca del siglo XVI. Una pequeña introducción*, Revista Agustiniiana, Madrid, 2005.
- Id., *Sobre los comentarios salmantinos a la 'Secunda Secundae'. Profesores y obras*, «Verdad y Vita», 64, 2006.
- Gallego Salvadores, Jordán, *La enseñanza de la Metafísica en la Universidad de Salamanca durante el siglo XVI*, «Cuadernos Salmantinos de Filosofía», 3, 1976.
 - Id., *La aparición de las primeras metafísicas sistemáticas en la España del siglo XVI*, «Escritos del Vedat», 3, 1973.
 - Iizuka, Ichiro, *La Escuela de Salamanca en los primeros tiempos de la historia monetaria*, Gredos, Madrid, 1996.
 - Kennedy, Leonardo, *La doctrina de la existencia en la Universidad de Salamanca durante el siglo XVI*, «Archivo Teológico Granadino», 35, 1972.
 - Id., *Thomism at the University of Salamanca in the Sixteenth Century. The Doctrine of Existence*, in *Tommaso d'Aquino nella storia del pensiero*, Edizioni Domenicane, Napoli, 1976.
 - Kenny, Anthony, *Aquinas. A Collection of Critical Essays*, Anchor, Garden City (NY), 1969.
 - Knudsen, Christian, *Intentions and Impositions*, in Kretzmann, Norman, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 1982.
 - Kohler, Josef, *Die Spanischen Naturrechtslehler des 16 und 17 Jahrhunderts*, «Archive für Rechts und Wirtschaftsphilosophie», 10, 1917.

- Kristeller, Paul Oscar, *Medieval Aspects of Renaissance learning*, Duke University Press, Durham (NC), 1974.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel, *Iglesia y sociedad en los siglos XIII al XV*, «España Medieval», 11, 1988.
- Lamacchia, Ada (ed.), *La filosofia nel 'Siglo de Oro'. Studi sul tardo Rinascimento spagnolo*, Levante, Bari, 1995.
- Lècrivain, Philippe, *La Somme Théologique de Thomas d'Aquin au XVIe-XVIIIe siècle*, «Recherche de Science Religieuse», 91, 2003.
- Libera, Alain de, *Il problema degli universali da Platone alla fine del Medioevo*, La Nuova Italia, Firenze, 1999.
- Lilao Franca, Óscar, *Catálogo de manuscritos de la Biblioteca Universitaria de Salamanca*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1997.
- Llamas Martínez, Enrique, *Orientaciones sobre la historia de la teología española en la primera mitad del siglo XVI, 1500-1550*, «Repertorio de las Ciencias Eclesiástica en España», 1, 1967.
- Llamzon, Benjamin, *The Specification of 'Esse'. A Study in Báñez*, «The Modern Schoolman», 41, 1964.
Id., *Suppositional and Accidental 'Esse'. A Study in Báñez*, «The New Scholasticism», 39, 1965.
- Llorca, Bernardino, *Verdadera reforma católica en el siglo XVI*, «Salmanticensis», 5, 1958.

- Lobato, Abelardo, *La aportación de los Dominicos en el siglo XVI a la defensa del hombre*, «Angelicum», 70, 1993.
- Lohr, Charles, *Modelle für die Überlieferung theologischer Doktrin: von Thomas von Aquin bis Melchor Cano*, in Lutz-Bachmann, Matthias, *Dogmengeschichte und katholische Theologie*, Echter, Würzburg, 1985.
- López López, Pablo, *La modernidad de Salamanca frente a la modernidad oficial*, «Cuadernos Salmantinos de Filosofía», 30, 2003.
- Lubick, Ambrosius, *De conclusionibus theologicis ad mente Melchioris Cano*, «Antonianum», 36, 1961.
- Luna Díaz, Lorenzo, *Universidad de estudiantes y universidad de doctores. Salamanca en los siglos XV y XVI*, in *Los estudiantes. Trabajos de Historia y Sociología*, UNAM, Città del Messico, 1989.
- Luna Zuluaga, Vladimir, *Aspectos filosóficos de la imagen de Dios en el hombre. Estudio en la obra de Domingo Báñez*, «Cuadernos de Filosofía», 15, 2005.
- Lyons, William, *Approaches to Intentionality*, Clarendon, Oxford, 1995.
- Mansilla, Demetrio, *La reorganización eclesiástica española del siglo XVI*, «Anthologica Annua», 4, 1956.
- Mantovani, Mauro, *An Deus sit (Summa Theologiae I, q.2). Los comentarios de la «primera Escuela de Salamanca»*, San Esteban, Salamanca, 2007.
- Manzanedo, Marcos, *La inmortalidad del alma según Domingo Báñez*, «Studium», 41, 2001.

- Manzano, Maribel, *Catálogo de obras impresas en Salamanca en el siglo XVI, en el fondo de la biblioteca de la Universidad Pontificia de Salamanca*, «Salmanticensis», 53, 2006.
- Marcos Rodríguez, Florencio, *Los manuscritos pretridentinos hispanos de ciencias sagradas en la Biblioteca Universitaria de Salamanca*, «Repertorio de las Ciencias Eclesiásticas en España», 2, 1971.
- Marcotte, Eugene, *Les étapes du labeur théologique d'après Melchior Cano*, «Revue de l'Université d'Ottawa», 15, 1945.
Id., *La nature de la théologie d'après Melchior Cano*, Editions de l'Université, Ottawa, 1949.
- Marin-Sola, Francisco, *Melchor Cano y la conclusión teológica*, «Ciencia Tomista», 12, 1916.
- Martín de la Hoz, José Carlos, *Las elecciones teológicas en la Universidad de Salamanca. Siglo XVI*, «Archivo Dominicano», 14, 1993.
- Martín Hernández, Francisco-Ortega, Alfonso-Hernández Martín, Ramón, *Humanismo cristiano*, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Salamanca, 1989.
- Mateos Pérez, Juan Antonio, *El contexto histórico de los siglos XVI y XVII*, «Cuadernos Salmantinos de Filosofía», 30, 2003.
- McCord, Marilyn-Wolter, Allan, *Memory and Intuition. A Focal Debate in Fourteenth Century Cognitive Psychology*, «Franciscan Studies», 53, 1993
- Moreno Gallego, Valentín, *Aspectos de la vida libraria en la Salamanca clásica*, «Pliegos de Bibliofilia», 5, 1999.

- Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 2000.
- Muiños Sáenz, *Fray Luis de León y Fray Diego de Zúñiga. Estudio histórico-crítico*, Ed. La Ciudad de Dios, El Escorial, 1914.
- Muñoz Delgado, Vicente, *Le enseñanza de la lógica en Salamanca en el siglo XVI*, «Salmanticensis», 1, 1954.
 Id., *Domingo de Soto y la ordenación de la enseñanza de la lógica*, «Ciencia Tomista», 87, 1960.
 Id., *La lógica nominalista en la Universidad de Salamanca (1510-1530)*, CSIC, Madrid, 1964.
 Id., *Domingo Báñez y las Súmulas en Salamanca a fines del siglo XVI*, «Estudios», 21, 1965.
 Id., *Fuentes impresas de Lógica hispano-portuguesa del siglo XVI*, «Repertorio de las Ciencias Eclesiásticas en España», 1, 1967.
 Id., *La obra lógica de los españoles en París (1500-1525)*, «Estudios», 26, 1970.
 Id., *La lógica hispano-portuguesa hasta 1600 (notas bibliográficas-doctrinales)*, «Repertorio de las Ciencias Eclesiásticas en España», 4, 1972.
 Id., *España en la historia de la lógica pre-renacentista*, «Ciudad de Dios», 186, 1973.
 Id., *Lógica, ciencia y humanismo en la renovación teológica de Vitoria y Cano*, «Revista Española de Teología», 38, 1978.
 Id., *Ciencia y filosofía de la naturaleza en la Península Ibérica (1450-1600)*, «Repertorio de las Ciencias Eclesiásticas en España», 7, 1979.
- Murillo, Ildelfonso, *Hablar y callar sobre Dios en Báñez, Suárez y San Juan de la Cruz*, «Cuadernos Salmantinos de Filosofía», 30, 2003.

- Nardi, Paolo, *Le origini del concetto di «studium generale»*, «Rivista Internazionale di Diritto Comune», 3, 1992.
- Norena, Charles, *Ockham and Suárez on the Ontological Status of Universal Concepts*, «The New Schoolman», 55, 1981.
- O'Callaghan, John P., *The Problem of Language and Mental Representation in Aristotle and St. Thomas*, «The Review of Metaphysics», 50/3, 1997.
- Oltra, Enrique, *Escritura y tradición en la teología pretridentina*, «Salmanticensis», 10, 1963.
- Orrego Sánchez, Santiago, «*Ens et bonum convertuntur*». *Fundamentos metafísicos de la ética en Francisco de Vitoria*, «Cuadernos Salmantinos de Filosofía», 30, 2003.
Id., *La actualidad del ser en la 'Primera Escuela de Salamanca'*, EUNSA, Pamplona, 2004.
Id., *El intelecto agente en la Escolástica renacentista*, EUNSA, Pamplona, 2006.
- Owens, Joseph, *Aristotle and Aquinas on Cognition*, «Canadian Journal of Philosophy», 17, 1991.
Id., *Aristotle. Cognition a Way of Being*, «Journal of Philosophy», Vol. 6, 1976.
- Pagano, Sebastiano, *De Inspiratione apud Dominico Báñez, OP*, «Revue de l'Université d'Ottawa», 17, 1947.
- Pasnau, Robert, *Theories of Cognition in Later Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

- Pedro Delgado, Tomás, *La Ciencia Tomista contra los católicos europeos*, «Salamanca. Revista Provincial de Estudios», 27-28, 1991.
- Pelster, Franz, *Zur Geschichte der Schule von Salamanca*, «Gregorianum», 12, 1931.
- Pena González, Miguel Anxo, *Aproximación bibliográfica a la(s) «Escuela(s) de Salamanca»*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2008.
- Pérez Goyena, Antonio, *Jansenismo y las universidades españolas*, «Revista de Filosofía», 57, 1920.
- Id., *La Facultad de Teología en las Universidades españolas*, «Revista de Filosofía», 83, 1928.
- Pérez Varas, Feliciano, *Salamanca y su universidad en la cultura española*, Universidad de Salamanca, 1986.
- Pérez, Joseph, *Humanismo y Escolástica*, «Cuadernos hispanoamericanos», 112, 1978.
- Perler, Dominik, *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Brill, Leiden, 2001.
Id., *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Klostermann, Frankfurt-am-Main, 2002.
- Peset Reig, Mariano-Peset Reig, José Luis, *El aislamiento científico español a través de los índices del inquisidor Gaspar de Quiroga de 1583 y 1584*, «Anthologica Annua», 16, 1968.
Id., *Sobre los orígenes de Salamanca*, in *Permanencia y cambio*, UNAM, Città del Messico, 2005.

- Picard, Gabriel, *Essai sur la connaissance sensible d'après les scholastiques*, «Archives de Philosophie», 4, 1926.

- Pinborg, Jan, *Zum Begriff der 'intentio secunda'. Radulphus Brito, Hervaeus Natalis und Petrus Aureoli in Diskussion*, «Cahiers de l'Institut du Moyen Age Grec et Latin», 13, 1974.

- Piñeros, Fernando, *Bibliografía de la Escuela de Salamanca*, Universidad de Navarra, Pamplona-Bogotá, 1983.

- Pita, Enrique, *Aristóteles, Santo Tomás y Suárez*, «Ciencia y Fe», 4, 1948.

- Popán, Flavio, *Conexión de la historia con la teología según Melchor Cano*, «Verdad y Vida», 15, 1957.

- Pozo, Cándido, *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la Escuela de Salamanca*, CSIC, Madrid, 1959.
 Id., *Teología española postridentina del siglo XVI*, «Archivo Teológico Granadino», 29, 1966.
 Id., *Catolicismo y Protestantismo como sistemas teológicos*, FUE, Madrid, 1974.

- Proaño Gil, Vicente, *Tradición desde Vitoria a Trento*, «Revista Española de Teología», 21, 1961.

- Quinto, Riccardo, *Scholastica. Storia di un concetto*, Il Poligrafo, Padova, 2001.

- Riesco Bravo, Fernando, *La imprenta en el Convento de San Esteban de Salamanca*, «La Basílica Teresiana», 5, 1918.

- Rodríguez Cruz, Águeda, *Los maestros salmantinos*, «Universidad de Santo Tomás», 3-4-5, 1970-1973.
Ead., *Dominicos en la Universidad de Salamanca*, «Archivo Dominicano», 5, 1984.
- Rodríguez, Victorino, *Fe y Teología según Melchor Cano*, «Ciencia Tomista», 87, 1960.
- Rodríguez San Pedro-Bezares, Luis Enrique (coord.), *Historia de la Universidad de Salamanca*, Ediciones Universidad de Salamanca, 2004.
- Roensch, Frederik, *Early Thomistic School*, The Priory Press, Dubuque, 1964.
- Roig Gironella, Juan, *La oposición 'individuo-universal' en los siglos XIV-XV, punto de partida de Suárez*, «Espíritu», 40, 1961.
- Rohmer, John, *L'intentionnalité des sensations de Platon à Ockham*, «Revue des Sciences Religieuses», 25, 1951.
- Romero Baró, José María, *Santo Tomás de Aquino como inspirador de Francisco de Vitoria*, «Analogía», 7, 1993.
- Rovira Belloso, José María, *Trento. Una interpretación teológica*, Facultad de Teología de Cataluña, Barcelona, 1979.
- Runggaldier, Eric, *On the Scholastic or Aristotelian Roots of "Intentionality" in Brentano*, «Topoi», 8, 2012.
- Sagüés, José, *¿Crisis en el bañecianismo?*, «Estudios Eclesiásticos», 22, 1948.

- Sánchez Vázquez, Joaquín, *Erasmus y los 'studia humanitatis' en el confluir de una época*, in Maestre Maestre, José, *Humanismo y pervivencia del mundo clásico*, Ediciones del Laberinto, Madrid, 2002.
- Sánchez Paso, José Antonio, *La Universidad de Salamanca en la impresión y edición de los libros*, «El libro antiguo español», 2, 1992.
- Sánchez Sánchez, Daniel, *La Universidad de Salamanca en el Siglo de Oro. Estructura jerárquica y académica (1555-1575)*, Caja Duero, Salamanca, 2003.
- Sanz Santacruz, Victor, *La doctrina escolástica del 'Esse essentiae' y del principio de razón suficiente del racionalismo*, «Anuario Filosófico», 19, 1986.
- Schambeck, Herbert, *La Escuela de Salamanca y su significación hoy*, «Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas», 67, 1990.
- Simón Díaz, José, *Dominicos de los siglos XVI y XVII. Escritos localizados*, FUE, Madrid, 1977.
- Simonin, Henri-Dominique, *La notion d' 'intentio' dans l'oeuvre de S. Thomas d'Aquin*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 19, 1930.
- Solana, Marcial, *Los grandes escolásticos españoles de los siglos XVI y XVII*, Imprenta de la viuda e hijos de Jaime Rates, Madrid, 1928.
- Solère, Jean-Lue, *La notion d'intentionnalité chez Thomas d'Aquin*, «Philosophie», 24, 1989.

- Sorabji, Richard, *Intentionality and Physiological Processes. Aristotle's Theory of Sense Perception*, in M. C. Nussbaum, A. Oksenberg Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford University Press, Oxford, 1995.
- Spruit, Leen, *Species Intelligibilis. From Perception to Knowledge*, Brill, Leiden, 1994.
- Stegmüller, Friedrich, *Die Spanischen Handschriften der Salmantiner Theologen*, «Theologische Revue», 30, 1931.
- Swiezawski, S., *Les intentions premières et les intentions secondes chez Jean Duns Scot*, «Archive d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age, dirigée par Étienne Gilson et Gabriel Théry», Paris, Vrin, 1934.
- Tapia, Joaquín, *Iglesia y Teología en Melchor Cano (1507-1560)*, Pontificia Universitas Gregoriana, Salamanca, 1988.
- Tellechea Idígoras, José Ignacio, *Cartas y Documentos tridentinos inéditos*, «Hispania Sacra», 16, 1963.
 Id., *Españoles en Lovaina en 1551-1558*, «Revista Española de Teología», 23, 1963.
 Id., *La reacción española frente al luteranismo (1520-1559)*, «Diálogo Ecuménico», 6, 1971.
 Id., *Perfil teológico del protestantismo castellano del siglo XVI*, «Diálogo Ecuménico», 17, 1982.
- Thils, Gustave, *La nature de la theologie d'après Melchior Cano*, «Ephemerides Theologicae Lovaniensis», 26, 1950.
- Tshibangu, Tharcisse, *Melchior Cano et la Théologie positive*, «Ephemerides Theologicae Lovaniensis», 40, 1964.

- Tweedale, Martin, *Mental Representations in Later Medieval Scholasticism*, in Smith, J-C., *Historical Foundations of Cognitive Science*, Kluwer, Dordrecht, 1990.
Id., *Origins of the Medieval Theory that Sensation Is an Immaterial Reception of a Form*, «Philosophical Topics», 20, 1992.
- Urdánoz, Teófilo, *La necesidad de la fe explícita para salvarse, según los teólogos de la Escuela Salmantina*, «Ciencia Tomista», 59, 1940.
- Valero García, Pilar, *Documentos para la historia de la Universidad de Salamanca*, Universidad de Extremadura, Cáceres, 1989.
- Varesco, Riccardo, *I Frati Minori al Concilio di Trento*, «Archivum Franciscanum Historicum», 41, 1948.
- Vasiliou, Iakovos, *Perception, Knowledge and the Sceptic in Aristotle*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 14, 1996.
- Velarde Fuertes, Juan, *Los fundamentos de la teología moderna en los teólogos españoles del siglo XVI*, in *España y los valores éticos en la formación de América*, Francisco de Vitoria, Madrid, 2000.
- Vooght, Paul de, *Remarques sur l'évolution de problème Ecriture-Tradition chez les théologiens de Salamanque*, «Istina», 9, 1963.
- Verhulst, Christine, *A propos des intentions premières et des intentions secondes chez Jean Duns Scot*, «Annales de l'Institut de philosophie Bruxelles», 1, 1975.
- Walz, Angelo, *Elenco dei Padri e Teologi domenicani nel Concilio di Trento*, «Angelicum», 22, 1945.

- Wantoch, Hans, *Spanien, das Land ohne Renaissance*, Müller, Monaco di Baviera, 1927.

- Wolter, Allan, *Duns Scotus on Intuition, Memory, and Our Knowledge of Individuals*, in Id., *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, Cornell University Press, Ithaca-London, 1990.
 Id., *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, Cornell University Press, Ithaca-London, 1990.

- Zaragoza Pascual, Ernesto, *Los estudios y colegios monásticos españoles (siglos XVI-XIX)*, «Memoria Ecclesiae», 13, 1998.

- Żelaniec, Wojciech, *A solution of the problem of the 'principle of individuation*, «Filo-sofija», 1, 2013.

Resumen de la tesis en español

I – Objetivo general del trabajo

Este trabajo pretende reconstruir los conceptos de conocimiento y de intencionalidad, así como se desarrollan por algunas *voces significativae* de la *Escuela de Salamanca*, a partir de la recepción de la tradición tomista y de las innovaciones del humanismo sobre el tema. Se tomarán en cuenta los textos de algunos autores pertenecientes al Orden de los Dominicos que, desarrollando sus propias teorías dentro del Convento de San Esteban, las llevan a término y las difunden en la Universidad de Salamanca. Esta universidad representa el centro motor de la difusión de la cultura ibérica entre los siglos XV y XVI, tanto en España como en el resto de Europa. Tal tipo de cultura, heredando también las reflexiones medievales sobre el tema del conocimiento y de la intencionalidad, las incorporará y las llevará a completa maduración. Sobre esta línea, cumbre de la cuestión será la *Aristotelis Logica Magna* de Juan Sánchez Sedeño (1552-1615), publicada en Salamanca en el 1600, obra en la cual este tipo de cuestiones están tratadas a la luz de toda la tradición, dando una visión completa, íntegra y madura de cosa la *Escuela de Salamanca* entendía por teoría del conocimiento y de la intencionalidad.

Para conseguir un entendimiento total de esta visión, el trabajo se divide en tres capítulos, cada uno dedicado a una precisa fase histórico-conceptual del desarrollo de esas teorías. El primer capítulo se ocupa de reconstruir algunas etapas del problema del conocimiento en la Edad Media. En particular, en este capítulo se tomarán en cuenta las teorías de Tomás de Aquino, de Hervaeus Natalis y de Duns Escoto, tres de los principales estudiosos de la teoría del conocimiento y de la formulación de las *intentiones* como instrumento para aprender. De estos autores se analizarán las *quaestiones* más significativas de sus obras, respectivamente la *Summa Theologiae*, el *Tractatus de secundis intentionibus* y el comentario al *De Anima* de Aristóteles, en las cuales los tres examinan de forma muy precisa las modalidades de acceso al mundo por parte del hombre y como este último puede conocerlo y actuar en ello. Primero, se intentará comprender como ocurre un conocimiento del punto de vista fisiológico, mostrando como el tema de la intencionalidad se ponga dentro de la problemática relativa a las operaciones de los sentidos y de como estos permiten al intelecto de

tener un conocimiento. Luego, se investigará sobre la importancia de la teoría del conocimiento y de la intencionalidad para entender de forma completa la existencia humana en el mundo. Finalmente, se procederá al análisis de las estructuras antropológicas, individuales y sociales, que permiten al hombre de vivir integralmente, permitiendo de esta manera el conocimiento y la acción.

En el segundo capítulo se mostrará como las cuestiones sobre el conocimiento y la intencionalidad, analizadas en el primer capítulo, se heredan por los teólogos y filósofos de Salamanca, exponentes de la homónima escuela, nacida en la universidad salmantina a partir de la segunda mitad del siglo XV, sobre todo gracias a las nuevas directivas de los estatutos que Papa Martín V emanados para ajustar el funcionamiento del ateneo español. Entre estos estudiosos, serán objeto de estudio Lope de Barrientos, Bartolomé de Las Casas, Melchor Cano y Domingo Báñez, que retomarán la tradición medieval, dando pero interpretaciones originales al problema. Barrientos, en la *Clavis Sapientiae*, publicada en el 1460, examina la cuestión retomando la palabra ‘intencionalidad’ declinandola en la perspectiva de su posible interpretación como teoría lógica propedéutica al conocimiento, de acuerdo con las nuevas corrientes interpretativas sobre el hombre como persona que actúa en el mundo. Las Casas, en el *De univocationis modo*, probablemente escrito entre 1522 y 1526, retoma los problemas conectados al conocimiento en conexión al concepto tomista de ‘creencia’ y explica las razones por las cuales conocer significa conectarse al mundo para entender como puede ser aprendido, en una perspectiva analógica, ni unívoca ni equívoca. Cano, en la introducción al *Tratado de la victoria de sí mismo* (1551) y en el *De Locis Theologicis* (1563), profundiza el tema del conocimiento en relación al papel terreno del hombre, entendido como persona que realiza completamente sí mismo conociendo y actuando en el mundo. De esta forma, Cano se muestra como profundo conocedor de las teorías medievales y atento observador de las elaboradas en el Concilio de Trento, donde él participó. Báñez, en los comentarios a la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino, retoma las teorías de la tradición medieval y de su entorno cultural y las reinterpreta de forma original, obteniendo una teoría homogénea que explica el conocimiento y la

intencionalidad teniendo en cuenta tanto el versante lógico que aquello volitivo del problema.

En el tercer capítulo, se mostrará como las teorías de las *voces* medievales y de los exponentes de la *Escuela de Salamanca* llegan a Sánchez Sedeño, que elabora en su *Aristotelis Logica Magna* una '*summa cognitionis et intentionalitatis*', analizando de forma muy detallada el problema del conocimiento según la tradición y, a partir de esta, creando una teoría personal que defina mejor las precedentes.

II – Intencionalidad y conocimiento en la Edad Media. La complejidad del debate

Discutir del problema del conocimiento y de la intencionalidad a través de las obras de Tomás, de Hervaeus y de Duns Escoto responde a una clara opción interpretativa que matiza como, ya en la Edad Media, se dá un preciso 'corte' teórico que los ordenes dominico y franciscano toman en la tratación de las cuestiones epistemológicas y antropológicas. En este sentido, Tomás, Hervaeus y Duns Escoto no representan la totalidad de las *voces* que en la Edad Media se ocupan de esas cuestiones, sino representan los principales exponentes de los modelos que Dominik Perler denomina de la 'identidad formal', del 'objeto intencional' y de la 'presencia intencional', que serán los modelos que los Escolásticos salmantinos considerarán como la tradición – la *traditio sive auctoritas* – sobre el tema del conocimiento⁴⁶¹. Por esto, a una mirada más profunda, además de esos autores, existe una 'constelación' de estudios, más o menos conocidos, que en aquel periodo investigan los modos a través de los cuales un hombre accede al mundo, lo conoce y actúa y que construyen en sus obras los relativos modelos epistemológicos.

El punto de partida del problemas de la *cognitio intentionalis* es, precipuamente, un problema de teoría del conocimiento, porque se trata de entender como el mundo pueda ser conocido por el hombre en todas sus partes, aunque estas parezcan 'inalcanzables'. La cuestión sobre la *cognitio intenzionalis*

⁴⁶¹ D. Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Klostermann, Frankfurt-am-Main, 2004, p. 13.

parte del desarrollo tardo-medieval del problema de los universales que, inaugurado en su complejidad por Boecio y Avicena, matiza como un sujeto conocente pueda aprender un objeto sensible. El estudio del desarrollo de la cuestión es interesante porque es propio con el comentario al *Isagoge* de Porfirio que es posible considerar el problema del conocimiento intencional como parte integrante del estudio sobre el hombre y sobre la exigencia de comprenderlo como ente existente. Esta exigencia, conectada a la tradición del problema de los universales, hace posible el nacimiento del problema de la intencionalidad. Este problema se manifiesta en el momento en el que tres elementos de la inteligibilidad del real como *conocimiento, intencionalidad, universal* confluyen en un único ámbito de análisis. El interrogativo de partida quiere mostrar las modalidades a través de las cuales un hombre puede acceder a los objetos y a los fenómenos observables en la naturaleza y como, por ellos, él puede formar en su intelecto ideas y conceptos abstractos y universales, directamente conectados al conocimiento de aquellos objetos y fenómenos.

El primer modelo de conocimiento intencional propiamente dicho, aquello que Perler llama «*das Modell der formalen Identität*»⁴⁶², surge de las primeras investigaciones conducidas por Tomás, principalmente en la *Summa Theologiae*, en el comentario al *De Anima* y en el comentario *In Sententiarum* de Pedro Lombardo. En estos textos, el Aquinate matiza las líneas fundamentales del camino que lleva el hombre al conocimiento del mundo, con la introducción del modelo intencional de conocimiento. La importancia de la ‘entrada en juego’ de las estancias de este modelo está claramente matizado por Fabrizio Amerini, que subraya que Tomás elabora una teoría del conocimiento de tipo ‘realista moderado’, que se porta de ‘origen’ para todas las teorías sucesivas elaboradas de sus primeros discípulos. Además, esta teoría actúa como ‘prueba de fuego’ para las teorías metafísicamente más complejas, no estrictamente conectadas al ‘primer tomismo’, como aquellas anglosajones que implican las relaciones entre el conocimiento y el lenguaje.

Aquella de Tomás es una teoría que consigue explicar con simplicidad y orden las modalidades a través de las cuales es posible un conocimiento

⁴⁶² Ibidem.

intelectual, de la aprensión de los objetos particulares a la formación de los conceptos mentales simples y complejos que a ellos se relacionan⁴⁶³. En este contexto teórico, se convierten en protagonistas las *intentiones* que, indicando el ‘tender’ del intelecto, explican como él pueda tener intencionalidad hacia algo y como este algo sea después presente en el intelecto. La relación que nace del ‘doble hilo’ de la intencionalidad – tender y referirse a algo – hace posible el nacimiento de lo que se denomina el ‘realismo moderado’ de Tomás⁴⁶⁴, que nace propio de este doble sentido de la dirección intelecto-mundo: del mundo al intelecto en el acto del tender, del intelecto al mundo en el acto de referirse, con el común denominador de los objetos preesistentes al acto conocitivo intelectual⁴⁶⁵. A partir de este doble sentido de intencionalidad, Perler empieza a describir la teoría de Tomás como aquella de la identidad formal entre el objeto existente y la representación intelectual del mismo objeto después de su conocimiento⁴⁶⁶.

Con este modelo gnoseológico, la tradición sucesiva a Tomás se pregunta sobre los modos a través de los cuales el hombre accede al mundo, intentando repensar la intencionalidad entendida como ‘tender y referirse a algo’. Tal tradición, retomando este modelo, está formada de una multiplicidad de *voces* en recíproca relación dialéctica. La crítica moderna ha intentado ordenar la vastedad de esas *voces*, reorganizandolas en algunas corrientes de referencia, que permiten la individuación clara y distinta de las diferentes teorías intencionales. El criterio utilizado por Perler, de acuerdo con Conti, Geach y Tweedale⁴⁶⁷, es considerar el papel jugado por las *intentiones* dentro del proceso constitutivo de un conocimiento. Además de los modelos individuados por Hervaeus y Duns Escoto que, juntos a aquellos de Tomás, serán objeto de discusión del primer capítulo, Perler identifica otros tres modelos: a) el modelo ‘constitucional’, en el cual están Petrus Olivi y Teodoricus de Friburgo. Ese es así llamado porque los objetos son conocidos a través de una construcción mental, con la que primero el intelecto

⁴⁶³ F. Amerini, *Tommaso d'Aquino e l'intenzionalità*, ETS, Pisa, 2013, pp. 13-17.

⁴⁶⁴ Relativamente a la expresión ‘realismo moderado en Tomás, se vea *ibidem*.

⁴⁶⁵ Se vea F. Amerini, *Tommaso d'Aquino e la intenzionalità*, cit., p. 13 e p. 43.

⁴⁶⁶ Se vea D. Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, cit., p. 100.

⁴⁶⁷ Se vea A. Conti, *Second Intentions in the Late Middle Ages*, in S. Ebbesen, *Medieval Analyses in Language and Cognition*, Reitzels Vorlag, Copenhagen, 1999, pp. 453-570; P. Geach, *A Medieval Discussion on Intentionality*, in Id., *Logic Matters*, University of California Press, Berkeley, 1972, pp. 129-138; M. Tweedale, *Origins of the Medieval Theory that Sensation Is an Immaterial Reception of a Form*, «Philosophical Topics», 20, 1992, pp. 215-231.

conoce la especie propia del objeto y, una vez terminada su identificación *per speciem*, conoce sus aspectos singulares⁴⁶⁸. Las *intentiones*, en este modelo, permiten la identificación del objeto partiendo de las especies y de las propiedades que la constituyen; *b*) el modelo de la ‘clasificación ontológica’, cuyos exponentes principales son Jacobus Aescolus y Guillermo de Alnwick. Este modelo, común también en los escotistas del siglo XIV, individúa la existencia de un ordenamiento jerárquico entre el objeto (*esse realis*) y su correspondiente mental (*esse intentionalis*), porque este último es solo una construcción intelectual ‘descolorida’ y subordinada a la cosa real que representa. De esta forma, el objeto y su representación mental se distinguen solo por su recíproca diferencia ontológica y las *intentiones* son las construcciones mentales que permiten al intelecto de conocer las cosas⁴⁶⁹; *c*) el modelo del ‘signo natural’, desarrollado por Guillermo de Ockham y Adam Wodeham. Este modelo – perteneciente a una más larga teoría del conocimiento sensible que se ocupa de las capacidades humanas de ordenar el mundo – investiga el intelecto relativamente a los modos con los cuales reconoce los elementos constitutivos de los objetos existentes. El intelecto, por eso, conoce a partir de las *qualitates impressae* en la mente por los sentidos. Estas calidades permiten primero la formación de una sensación intuitiva (sensación pura) y de una sensación abstractiva (imaginación) y, luego, la construcción de un conocimiento intelectual abstractivo (aprehensión pura) y intuitiva (aprehensión seguida de la formulación de un juicio perteneciente al objeto). Las *intentiones*, dentro de este modelo, representan los entes que permiten al intelecto de ‘decodificar’ las *qualitates impressae* para llegar al conocimiento, al concepto y al juicio⁴⁷⁰.

Todos estos modelos, cada uno atribuyendo a las *intentiones* un papel diferente en el camino que ‘lleva’ el objeto en el intelecto, representan propio la investigación de una posible alternativa al ‘realismo moderado’ de Tomás, para entender si, además del tender y del referirse, la relación intelecto-mundo implica otros ‘movimientos intencionales’. Estos modelos, aunque son

⁴⁶⁸ Se vea *ibidem*, cit., p. 123.

⁴⁶⁹ Cfr. *ibidem*, p. 231.

⁴⁷⁰ Cfr. *ibidem*, p. 319 e *Id.*, *Seeing and judging. Ockham and Wodeham on Sensory Cognition*, in S. Knuutila-P. Kärkkäinen, *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*, Springer, Berlino, 2008, pp. 151-169.

epistemológicamente bien formados y correctos del punto de vista de la gnoseología, no tuvieron en la recepción de la tradición por los Escolásticos renacentistas, especialmente los ibéricos, la misma fortuna que tuvieron los de Tomás, de Hervaeus y de Duns Escoto.

III – La intencionalidad en España. La llegada del tomismo en Salamanca

Desde la llegada de los Dominicos en España, probablemente en el 1218, y con la contemporánea institución de la Universidad de Salamanca, la España empieza un camino de crecimiento de los *studia* humanísticos muy cercano al del *Ordo Praedicatorum*. Este camino llega, en la segunda mitad del siglo XV, a recibir en toda su vastedad y profundidad la tradición medieval desarrollada por Tomás y sus discípulos, sin olvidar los que se pusieron en debate dialéctico con ellos. Esta recepción se realiza, según las fuentes históricas, a partir de dos acontecimientos fundamentales de la historia de la Universidad de Salamanca: los estatutos de Benedicto XIII del 1416 y los de Martín V del 1422⁴⁷¹. Con las disposiciones presentes en los dos estatutos, emanados para reconstruir los estudios del ateneo salmantino también del punto de vista de los programas de las enseñanzas, los docentes se preparan a acoger de forma estructuralmente fuerte los cambios que ocurrían e ocurrirán en la Europa de los siglos XV y XVI, teniendo en cuenta la base cultural del tomismo. Será a partir del encuentro de estas tres directrices – tradición tomista medieval, nuevos estatutos universitarios y humanismo – que se inaugurará el camino llamado de la *Escuela de Salamanca*, expresión con la que se indican los estudios surgidos en la Universidad de Salamanca de la segunda mitad del siglo XV a la primera mitad del siglo XVII. Entender de forma completa el significado histórico y filosófico de la *Escuela de Salamanca* significa considerar una muy amplia serie de contributos que, en el último siglo y medio, han profundizado todos los temas desarrollados, sobre todo en los siglos XV, XVI y XVII, de los filósofos y teólogos que vivieron y enseñaron en la ciudad del Río Tormes.

⁴⁷¹ Se vea *Constituciones de Martín V, 1422*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1984.

En tal sentido, se pone un interrogativo: ¿que significa *Escuela de Salamanca*? El discurso definitorio sobre la *Escuela* tiene importancia fundamental, porque permite fijar los límites dentro de los cuales mover cualquiera investigación a ella conectada. Indagar las producciones culturales de los autores pertenecientes a Salamanca durante tres siglos es ciertamente arduo y interesa sobre todo los estudios de filosofía, teología, derecho, ética y moral. Lo que resultaría, si se considera tal partición de los saberes, sería la existencia no de una sola escuela, sino una multiplicidad de escuelas, dentro de las cuales cada una tenía una propia disciplina de referencia. Claramente, y la crítica lo confirmaría⁴⁷², esta idea no es la más correcta, porque las interconexiones y los prestamos entre las diferentes disciplinas eran continuas y los mismos docentes de la universidad poseían conocimientos amplios y transversales.

Para entender el real valor de la expresión '*Escuela de Salamanca*', se necesita antes de todo considerar *Salamanca ante la Escuela de Salamanca*, retomando el sugerente título propuesto por José Luis Fuertes Herreros en su volume sobre la circulación de los saberes en la España renacentista y del Barroco⁴⁷³. No es posible dar cuenta de la *Escuela de Salamanca* si no se entiende de forma completa el entorno donde nace y se desarrolla. En la Salamanca de los siglos XV-XVIII las continuas interacciones entre las diferentes corrientes filosóficas y culturales (Escolástica, Erasmismo, Humanismo) determinan una floración y una circulación de los saberes que pasa por encima las diferencias disciplinares, creando un *corpus* erudito que interesaba transversalmente cada campo de investigación. Los docentes de la universidad conocían muchos saberes, como indican también las prescripciones de los estatutos universitarios, propio a partir de los de Benedicto XIII. Acercarse al estudio de la *Escuela de Salamanca* de forma multidisciplinar, con la misma inclinación de los docentes del Renacimiento, parece ser la única vía que permite una comprensión completa de su significado: no una escuela con muchas direcciones, sino muchas direcciones recogidas en una sola escuela, que los

⁴⁷² Se vea J.L. Fuertes Herreros, *El discurso de los saberes en la Europa del Renacimiento y del Barroco*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2012, p. 6.

⁴⁷³ Se vea Anxo Pena, M., *Aproximación bibliográfica a la(s) «Escuela(s) de Salamanca»*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2008, pp. 18-65.

representa enteramente y cuyos miembros tienen interés a representarla en toda su importancia. Una vez entendida la necesidad de tratar unitariamente la *Escuela*, se necesita dar una definición unívoca. Miguel Anxo Pena, en la introducción a su recolección bibliográfica sobre la *Escuela*, insiste sobre la necesidad de encontrar esta definición a través del reconocimiento crítico de los personajes, textos y acontecimientos que la caracterizan. Él subraya que, en el siglo XVI, los salmantinos tenían total conciencia del momento histórico en lo que vivían y de su pertenencia a una escuela con una precisa dirección y una clara corriente de pensamiento. Por lo contrario, en la contemporaneidad la definición de *Escuela de Salamanca* está sujeta a equívocos muy fáciles y a consideraciones muy distintas de investigador a investigador sobre los significados, los antecedentes y la herencia de la Escuela y de sus autores. Estas diferencias determinan una confusión para un investigador que decida, de forma definitiva, de establecer que es la *Escuela de Salamanca*. En su obra, Anxo Pena aconseja primero repensar el siglo XVI español no como una época de crisis, sino de cambio, en lo que los Concilios de la Iglesia y las obras de los teólogos y de los filósofos españoles que participaron en ellos, constituyen un momento de ruptura y de crecimiento con respecto a la crisis de la humanidad que estaba poniendo en peligro la estabilidad de Europa. En segundo lugar, es necesario considerar los intereses de los autores de la *Escuela*, que se dividían entre teología, filosofía y jurisprudencia. Para los investigadores salmantinos del XVI, estos intereses confluyen todos en la exigencia de mostrar una ‘vía buena’ que permitiera al hombre de actuar bien en el mundo. Por eso, según Anxo Pena, temas como la libertad del hombre y la cuestión sobre el papel del hombre son propios de las discusiones de la *Escuela de Salamanca*, que ve como exponentes fundamentales también sobre estos temas Francisco de Vitoria, Martín de Azpilcueta, Domingo de Soto, Francisco Suárez, Domingo Báñez y Luis de Molina. Como consecuencia de este cambio, jugado entre la perspectiva histórico-dogmática y la teológico-práctica, la *Summa Theologiae* de Tomás, sustituyendo las Sentencias de Pedro Lombardo, permite apreciar el nuevo interés por el mundo de los teólogos y filósofos salmantinos de los siglos XV y XVI, que abandonan las especulaciones formales, para dedicarse a entender de forma más cercana el funcionamiento del mundo. En este contexto,

no se tiene que olvidar las diferentes metodologías de investigación que se desarrollan en Salamanca, y correspondientes a las catedras presentes en la facultad de teología, de *Prima*, de *Visperas*, de *Escoto* y de *Durando*. Dentro de ellas, los maestros salmantinos, en particular Vitoria, heredan y perfeccionan los métodos de los maestros franceses e ingleses, como John Mair, John Fisher, Josse Clichtove, Jacques Lefèvre d'Étaples, Johannes Eck, Siliceus y Clenardus, llevando a completa maduración las teorías y los conceptos que, ya partiendo del Concilio de Costanza, habían encendido las reflexiones de los teóricos de Salamanca. En este sentido, la trayectoria histórica que de Constanza lleva a Trento, es significativa para mostrar cómo la *Escuela de Salamanca* encuentra y dialoga con el humanismo, y cómo los diferentes autores empiezan a dialogar y a entender la recíproca necesidad de intercambiar las ideas. Este intercambio, producido en la *Catedra de Prima* de la facultad de teología, se difunde por todo el mundo filosófico salmantino, dando origen a la transformación definitiva de la *Escuela* y a su apertura al mundo y a sus problemáticas. Lo que resulta es que, al final del siglo XVI, la *Escuela de Salamanca* se convierte en un centro de referencia para la cultura española y, luego, uno de los centros más importantes para la difusión de la cultura cristiana y para la defensa del dogma a partir de la Contrarreforma. La definición de *Escuela de Salamanca*, en este sentido, es la de centro cultural de referencia para la Europa de los siglos XV y XVI, en la cual la circulación de los textos de los maestros salmantinos son fundamentales para empezar una nueva reflexión sobre el papel del hombre en el mundo.

Dentro de este ambiente cultural, la teoría del conocimiento y de la intencionalidad, así como teorizada por el tomismo medieval, se convierte en uno de los pilares metodológicos de muchos teólogos y filósofos de la *Escuela de Salamanca*. Ya a partir del ventenio sucesivo a la emanación de los estatutos del 1422, la reflexión salmantina sobre las modalidades de acceso al mundo por parte del hombre a través de las *intentiones* toma una profundidad notable. En este sentido, uno de los primeros ejemplos es la *Clavis Sapientiae* de Lope de Barrientos que, propio a partir de los conceptos tomistas de *cognitio* y de *intentio*, alcanza responder sobre las posibilidades que un hombre tiene para relacionarse al mundo y sobre la forma con la que puede tener conocimiento de los objetos y de

los fenomenos que lo constituyen. Esta obra matiza propio su herencia de las obras del tomismo medieval, a través de continuas citas a las Sumas de Tomás y del *Tractatus* de Hervaeus. Modalidades similares se encuentran unas décadas más tarde con el *De unico vocationis modo* de Bartolomé de Las Casas. En su obra, él propone su investigación sobre el conocimiento, ayudándose con los conceptos tomistas de *cognitio* y de *intentionalitas*. La misma idea se encuentra en el *Tratato de la victoria de sí mismo* y nel *De locis theologicis* de Melchor Cano, en las cuales se pregunta, entre las muchas cuestiones, sobre las capacidades conocitivas y las normas que ajustan la acción en el mundo, recurriendo a la intencionalidad como posible teoría explicativa de esas capacidades y normas. Ejemplo aun más claro de la recepción tomista por parte de la escolástica salmantina es Domingo Báñez que, dentro de su *Scholastica Commentaria*, reinterpretar las cuestiones tomistas sobre el conocimiento, juntandolas con las nuevas propuestas de la tradición humanistica contemporanea a ello, en un ventajoso debate entre antiguo y moderno.

Estas teorías se desarrollan todas dentro del contexto cultural que Juan Belda Plans define del *humanismo crítico cultural*, que difiere del *humanismo teológico*, rechazado por los teólogos y los filósofos salmantinos⁴⁷⁴. Efectivamente, en el primer caso, se trata de un tipo de humanismo que recoge y acepta la tradición clásica y medieval relativa a las cuestiones sobre le hombre, que ayuda los salmantinos a entender mejor el nuevo sentido del hombre surgido a partir del Concilio de Costanza. Estas reflexiones llevan, dentro del siglo y medio siguiente, a considerar el hombre al centro del mundo, como ser que realiza completamente sí mismo en el mundo donde conoce y actúa. En el segundo caso, lo del humanismo teológico, los salmantinos oponen larga oposición, porque se trata de un tipo de humanismo que plega las interpretaciones biblicas a la necesidad de considerar el hombre centro del mundo, aprendo al así llamado positivismo bíblico. Partiendo de la corriente humanistica crítico-cultural, los autores que en Salamanca tratan de teoría del conocimiento y de la intencionalidad unen las estancias de la tradición con las nuevas del humanismo,

⁴⁷⁴ Cfr. M. Cano, *De Locis Theologicis*, BAC, Madrid, 2006, p. XCIV-XCV.

en un diálogo continuo entre tradición y innovación, que los llevará a ser protagonistas de la filosofía y de la teología en el Renacimiento europeo.

Hablar de teoría de conocimiento y de la intencionalidad en la *Escuela de Salamanca* no significa discutir de una ‘variación sobre el tema’ de la *cognitio* y de las *intentiones*, sino significa poner en juego todas las teorías antiguas y modernas sobre el significado de la existencia del hombre en el mundo y, a partir de estas, redefinir los límites de los significados de conocimiento y de intencionalidad, para entender porque estas teorías se presentan como aquellas mayormente funcionales para comprender el estatuto del hombre en el mundo. La funcionalidad de las teorías es justificada también por causas externas a aquellas exclusivamente lógico-epistemológicas, como por ejemplo la escalera que, en el edificio histórico de la Universidad de Salamanca, explica el camino que el hombre tiene que recorrer para mejorar sí mismo, conociendo el mundo a lo mejor de sus posibilidades y actuar en ello sin cometer errores moralmente condenables.

Los autores de la *Escuela de Salamanca* retomarán las fuentes para reinterpretarlas a la luz de las diferentes condiciones históricas, políticas, sociales y intelectuales de la época y las integrarán con las nuevas teorías filosóficas y teológicas del Renacimiento español, especialmente a partir de la época del Concilio de Trento.

IV – Juan Sánchez Sedeeño y la *Aristotelis Logica Magna*. Entre tradición e innovación

Entre los teólogos y los filósofos de la *Escuela de Salamanca*, lo que mejor retoma y lleva a completa madurez el diálogo entre tradición y modernidad en el ámbito de la teoría del conocimiento y de la intencionalidad es Juan Sánchez Sedeeño que, en su *Aristotelis Logica Magna*, hace una *summa cognitionis et intentionalitatis*. Tomando como *casus* los comentarios a los *praedicamenta* aristotélicos – las *Logica Magna* constituyen el género literario más utilizados por la Escolástica renacentista para comentar la lógica aristotélica – el dominico salmantino construye una teoría del conocimiento basada en las intenciones, que

respeta tanto la tradición tomista tanto la innovación humanística que piensa el hombre al centro de las investigaciones sobre el mundo. En este sentido, explicar como el hombre accede al mundo no es un mero ejercicio de ‘lógica del conocimiento’, sino significa establecer las modalidades a través de las cuales el hombre se puede convertir en protagonista conciente de su vida en la tierra, gracias a la correcta aprensión de los objetos y de los fenómenos que la constituyen. El análisis de la teoría del conocimiento de Sánchez Sedeño parte de la búsqueda de la relación entre los *entia realia*, los objetos del mundo, y los *entia rationis*, los mismos objetos conocidos y elaborados por el intelecto conocente. Del punto de vista lógico, el dominico matiza principalmente cuatro puntos: *a)* para entender exhaustivamente la forma de conocer es necesario entender como un ser humano configura su personal capacidad inteligible de los objetos *extra animam*; *b)* esta configuración puede ser expresada bajo la forma de relación, de la cual es posible individuar dos tipos, osea la relación entre los objetos existentes en el mundo y la relación entre el objeto del mundo y su correspondiente en el intelecto; *c)* la efectiva existencia de los entes de razón necesita una aclaración a propósito del conocimiento del universal: colateralmente a la relación, Sánchez Sedeño afirma que también el universal es un ente y como ente tiene que ser estudiado. Él consigue demostrar que el universal es un ente lógico, que puede ser estudiado sin tomar categorías metafísicas; *d)* el estudio de la relación introduce la teorización de la intencionalidad, porque *prima intentio* y *secunda intentio* son aquellos entes que permiten conocer intelectivamente algo. La primera, a través del *actus intelligendi*, propone el objeto como *id quod intelligitur*; la segunda desempeña el papel de ‘decodificador’ del objeto como *ens rationis* formado en el intelecto en seguida a un acto conocitivo. A la *secunda intentio* pertenecen la actividad abstractiva y la recognición de los predicables – en sentido porfiriano – deducidos de los entes reales.

Estos puntos representan el camino de investigación lógico y epistemológico que llevan Sánchez Sedeño a construir el edificio del conocimiento humano, explicando de forma completa, profunda y exhaustiva las modalidades con las cuales el hombre accede al mundo. Todavía, propio en virtud de la unión entre tradición y innovación y de las estancias del humanismo crítico-

cultural, Sánchez Sedeño no para su investigación – así como hubiera requerido la tratación medieval del problema – y la concesa con el más largo camino de la investigación sobre el significado de la existencia terrena del hombre. Por eso, él dedica muchas cuestiones de su obra a las conexiones de la intencionalidad con la religión, la teología y con las teorías de la correcta acción moral, demostrando su sensibilidad por los temas de la tradición y también por los expresados por los autores de su contemporaneidad.

Este trabajo, reconstruyendo la principales etapas que han llevado la intencionalidad en Salamanca, no se configura sólo como un trabajo de explicación lógica del proceso de conocimiento, sino abre la vía a una posible nueva hermenéutica de la acción humana; esta no tiene que ser evaluado sólo por el derecho –natural o positivo–, sino que puede ser estudiado también desde los puntos de vista epistemológico y moral, a fin de hacer completas, en estas dos disciplinas, las reflexiones sobre el hombre, sobre su modo de estar en el mundo y, en general, sobre su destino.

Capítulo I – *Excursus histórico acerca del problema de la intencionalidad en la Edad Media*

Las teorías del conocimiento elaboradas por Tomás de Aquino y Hervaeus Natalis se demuestran funcionales al entendimiento de la relación entre sujeto y objeto y, por consiguiente, serán las que tendrán mayor consideración en los siglos siguientes, especialmente en área ibérica, donde estos autores se verán como verdaderas *auctoritates* para comprender el funcionamiento del conocimiento y los modos a través de los cuales el hombre puede conocer el mundo que lo rodea.

Además, como la mayoría de los filósofos y teólogos ibéricos entre los siglos XV y XVI pertenecían a la Orden de los Dominicos de San Esteban de Salamanca, Tomás⁴⁷⁵ y Hervaeus⁴⁷⁶ se confirman los autores medievales que

⁴⁷⁵ Para un perfil bio-bibliográfico de Tomás de Aquino se vea P. Porro, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma, 2012.

⁴⁷⁶ Las vidas y las obras de Hervaeus Natalis son tratadas en J.P. Doyle, *A Treatise of Master Hervaeus Natalis (D. 1323), the Doctor Perspicacissimus, on Second Intentions*, Marquette University Press, Milwaukee (WI), 2008.

necesitan una mirada más atenta para comprender la herencia medieval recogida por los autores renacentistas españoles.

El primero matiza, en muchas partes de su *corpus*, una primera estructura del problema del conocimiento intencional, designando la *intentio* como una de las nociones claves que permiten entender, a nivel epistemológico, el proceso de conocimiento. El segundo escribe, al empiezo del siglo XIV, el *Tractatus de secundis intentionibus*, donde presenta, por primera vez de forma sistemática, las *intentiones* y la *cognitio per intentiones*; según Hervaeus, *prima intentio* y *secunda intentio* se convierten en el medio a través del cual un hombre puede conocer y relacionarse con el mundo sensible¹.

La renovación renacentista de los estudios filosóficos y teológicos, dentro del Orden Dominicano, se conecta principalmente a la recuperación de los estudios sobre el tomismo medieval, tanto a nivel histórico que hermenéutico, porque figuras como aquella justo antes introducidas se convierten en referencias fundamentales para defender la tradición del tomismo frente al nominalismo, para acercar el primero a las primeras teorías humanistas del Renacimiento².

La comprensión del desarrollo de las corrientes humanísticas de la España del siglo XVI nace de la análisis del tomismo medieval y, por esto, Tomás se convierte en el punto de partida sobre el senso de intencionalidad hasta llegar a Sánchez Sedeño. Aunque desde Aristóteles la teoría del conocimiento es central en la especulación filosófica, y algunos críticos³ han intentado encontrar en el

¹ Acerca de la paternidad de la teoría de la intencionalidad se vea, L.M. De Rijk, *Giraldus Odonis Opera Philosophica*, cit., pp. 251-301.

² Se vea J.A. García Cuadrado, *Domingo Báñez (1528-1604). Introducción a su obra filosófica y teológica*, Serie de Filosofía Española, Pamplona, 1999, pp. 20-21.

³ Entre los autores que se han empeñado a estudiar la teoría del conocimiento en Aristóteles se señalan J. Rohmer, *L'intentionnalité des sensations de Platon à Ockham*, «Revue des Sciences Religieuses», Vol. 25, pp. 5-39; J. Owens, *Aristotle. Cognition a Way of Being*, «Journal of Philosophy», Vol. 6, 1976, pp. 1-11; E. Runggaldier, *On the Scholastic or Aristotelian Roots of "Intentionality" in Brentano*, «Topoi», 8, pp. 97-103; G. Fine, *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Clarendon Press, Oxford, 1993; Iakovos Vasiliou, *Perception, Knowledge and the Sceptic in Aristotle*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», Vol. 14, pp. 83-131; R. Sorabji, *Intentionality and Physiological Processes. Aristotle's Theory of Sense Perception*, in M. C. Nussbaum, A. Oksenberg Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford University Press, Oxford, 1995; S. Everson, *Aristotle on Perception*, Clarendon Press, Oxford, 1997; V. Caston, *Aristotle and the Problem of Intentionality*, «Philosophy and Phenomenological Research», Vol. LVIII/2, 1998, pp. 249-298; D. Perler (eds.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Brill, Leiden, 2001; A. Chrudzimski, *Brentano and Aristotle on the Ontology of Intentionality*, in D. Fisette, G. Fréchette (eds.), *Themes from Brentano*, Rodopi, Amsterdam, 2013.

mismo Estagiríta los pródromos de la *cognitio per intentiones*, es con el Aquinate que las reflexiones van a tener la forma que será heredada del tomismo de la Segunda Escolástica⁴.

En Tomás, todavía, no está alguna tratación sistemática de la intencionalidad del punto de vista gnoseológico. Él se empeña, bajo este punto de vista, a utilizar el lenguaje filosófico de su época para entender las modalidades a través de las cuales un hombre puede conocer; en este léxico estaba también el término *intentio*⁵. Por otra parte, Tomás entrega gran importancia al uso de esa palabra. Él, en su obras más maduras, dedica un papel muy importante al concepto de ‘intención’⁶. El Aquinate define de forma muy puntual el proceso conocitivo, a través del uso del concepto de intencionalidad⁷, dentro de un más amplio debate perteneciente a la verdad en general y a la verdad de un conocimiento en particular⁸. Además, el proceso de conocimiento se pone dentro de los debates pertenecientes a la relación hombre-mundo, investigado desde los puntos de vista teológico-moral y social, más allá de la gnoseología. De aquí sale la necesidad de estructurar el estudio de los conceptos de conocimiento y de *intentio* a lo largo de tres caminos: gnoseológico, teológico-moral, antropológico.

La teoría del conocimiento en Tomás se conecta directamente al concepto de *adaequatio*, que expresa de forma precisa como un objeto y un sujeto pueden relacionarse entre ellos⁹. La *adaequatio*, a través de la *assimilatio* entre objeto y sujeto se presenta como una forma primitiva de *medium*, de lo cual empezar a investigar para comprender como funciona de forma completa el conocimiento

⁴ Se vea Aristotele, *L'anima*, a cura di Giancarlo Movia, Bompiani, Milano, 2001, II, 5, 418a 4-6; III, 4, 429a 27-29; III, 8, 432a 2-4.

⁵ Se vea Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 2000, p. 5.

⁶ Se vea D. Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, cit., p. 31: «eine der einflussreichsten mittelalterlichen Intentionalitätstheorien, die bis weit in die Neuzeit hinein diskutiert wurde auch die Entstehung der modernen Intentionalitätsdebatten im späten 19. Jh. Prägte, stammt von Thomas von Aquin».

⁷ Se vea *ibidem*, pp. 61-79.

⁸ Se vea L.M. De Rijk, *Giraldus Odonis O.F.M Opera Philosophica*, cit., p. 41.

⁹ Se vean A. Kenny, *Aquinas. A Collection of Critical Essays*, Anchor, Garden City (NY), 1969; J.P. O'Callaghan, *The Problem of Language and Mental Representation in Aristotle and St. Thomas*, «The Review of Metaphysics», Vol. 50/3, 1997, pp. 499-545; R. Pasnau, *Theories of Cognition in Later Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997; L.M. De Rijk, *Giraldus Odonis O.F.M Opera Philosophica*, cit., pp. 48-64; E. Stump, *Aquinas*, Routledge, New York, 2003; J. Brower, S. Brower-Toland, *Aquinas on Mental Representation. Concepts and Intentionality*, «Philosophical Review», Vol. 117/2, 2008, pp. 193-243; F. Amerini, *Tommaso d'Aquino e l'intenzionalità*, ETS, Pisa, 2013, pp. 49-83.

humano. El ser ‘asequible’ del mundo consiste en el poder recepcionar el objeto y construir, a partir de su conocimiento, su ‘similar’ en el intelecto. Esta asimilación genera un conocimiento ‘verdadero’ o, para acordarnos de Pierre Rousselot, un conocimiento ‘absolutamente completo y verdadero’¹⁰, porque el Aquinate encuentra aquí el lugar del concepto de *veritas*. La *adaequatio* entre *intellectus* e *res* hace posible un conocimiento, dado que el conocimiento ‘verdadero’ sigue a la concordancia entre el objeto conocido y el sujeto conociente. La conexión entre *subiectum* y *obiectum* y la estructura de la *adaequatio* de la I cuestión del *De Veritate*, llevan a afirmar que la teoría del conocimiento tomista puede ser definida como una forma de ‘realismo moderado’. Esta expresión deriva del hecho que la existencia de la *res* en el mundo sensible es necesaria para conocer, y esto explica el uso del término ‘realismo’. Este realismo es, de todas formas, moderado, porque el intelecto juega un papel fundamental para el conocimiento, porque permite formar el mismo conocimiento después del proceso de adecuación. En este caso, lo que tiene realidad tiene existencia sin el trabajo del intelecto y conocer significa aprender la realidad externa, llegando a la comprensión de su naturaleza y de los objetos en ella contenidos¹¹.

La percepción intelectual de las *res* viene de los cinco sentidos, produce una percepción de los aspectos formales de lo que existe en el mundo y no depende de la transmutación de los sentidos (*inmutación*). Con la percepción intelectual termina el conocimiento de los objetos, que vienen ‘grabados’ a nivel intelectual, a través del sentido interno, de la fantasía, de la *aestimativa* y de la memoria. A estos se añade la facultad cogitativa, que permite la elaboración de los conceptos a partir de los sentidos internos. La configuración de los sentidos internos así determinada permite elaborar un esquema del proceso de conocimiento tomista:

obiectum → sentidos externos → sentidos internos → *subiectum*

¹⁰ P. Rousselot, *L'intellectualismo di San Tommaso*, a cura di Carmelo Vigna, Vita e Pensiero, Milano, 2000, p. 105.

¹¹ F. Amerini, *Tommaso d'Aquino e l'intenzionalità*, cit., p. 49 e S. MacDonald, *Theory of Knowledge*, in N. Kretzmann, E. Stump, *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 161: «on Aquina's view, intellect is the power by virtue of which we can be assimilated in this way to reality, and by virtue of intellect's activity of understanding (*intellectus*) we can grasp the natures of things».

A este punto, considerando el esquema, se ponen tres interrogativos:

- ¿el conocimiento del mundo, a partir de esta estructura, es estable?
- ¿como se reconoce un objeto después que desaparece de los sentidos?
- ¿como se reconocen las propiedades comunes a una multiplicidad de *res*?

Tomás refina su teoría del conocimiento y propone la entrada de otros dos conceptos: *conversio ad phantasmata* y *abstractio*; ambos se sitúan en la parte de esquema que ve el pasaje de las *formas* al *subiectum*, pasando por los sentidos, tanto externos como internos, recordando que el intelecto no pertenece a los sentidos, sino es una *virtus animae*. Considerando estos nuevos conceptos, el esquema sobre la *cognitio* se enriquece:

obiectum → *formae sensibilis* → sentidos externos →
sentidos internos + *conversio ad phantasmata* → *abstractio* → *subiectum*

El *subiectum* podría ser realmente parte activa del proceso de conocimiento a partir del momento de la *abstractio*, derrocando el esquema apenas matizado¹². Bajo este punto de vista, Tomás introduce el concepto de *intentio*, con el cual él opera un cambio en su teoría de conocimiento. El *intentio* está definida «dicendum quod intentio, sicut ipsum nomen sonat, significat in aliquid tendere. [...] Sed hoc quod motus mobilis in aliquid tendit, ab actione moventis procedit»¹³. El Aquinate, en el *articulus* I de la *quaestio* 12 de la *pars* I-II de la *Summa Theologiae*, intenta establecer si la intención pueda pertenecer al solo acto de voluntad o también a aquello de intelección y, concluyendo que primariamente indica el acto de voluntad o también a aquello de intelección, piensa que es posible definir como la ‘tendencia de algo hacia algo’.

Para Tomás, el model intencional continua a contemplar la presencia de los mismos elementos: un sujeto que conoce, un objeto conocido, un *medium* entre los dos que hace posible el conocimiento. La justificación de Tomás a propósito de esta presencia está demostrada en el II artículo de la cuestión 85 de

¹² Se vean H.D. Simonin, *La notion d'intentio dans l'oeuvre de Thomas d'Aquin*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», n. 29, 1930, pp. 445-463; A. Hayen, *L'intentionnel dans la philosophie de Saint Thomas*, de Brouwer, Paris, 1942; M.D. Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Institut d'Étude Médiévales, Montréal-Paris, 1950; J. Jacobs-J. Zeis, *Form and Cognition. How to Go Out of Your Mind*, «The Monist», n. 80, 1997, p. 540;

¹³ Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 12, a. 1, *respondeo*.

la I parte de la *Summa Theologiae*. Cuando un sujeto conociente mira un objeto, el proceso que permite su conocimiento tiene dos momentos: a) *cognitio sensitiva* e b) *cognitio intellectualis*¹⁴. En el primer momento, el intelecto del sujeto conociente se limita, por medio de los sentidos, a conocer lo que existe en el mundo sensible como objeto de aquel mundo. En el segundo momento, el conocimiento del objeto se convierte en una elaboración intelectual que culmina en la creación, dentro de la mente del sujeto conociente, de la imagen del objeto conocido; este segundo momento crea el *phantasma* y lleva el intelecto a conocer de forma completa.

Considerando este punto de vista, es necesario encontrar el *medium*: ¿existe algo que pueda ser el medio de la relación conocitiva intencional, definiendo mejor el conocimiento intencional?

Una de las respuestas a esta investigación puede ser representada de la *intentio* que lleva consigo el significado de *tendere in (aliquid)*; para confirmar esta posibilidad, es útil tomar en cuenta una cita de el *Scriptum super Sententiis* donde Tomás, intentando comprender como la *intentio* puede ser entendida como propia del intelecto, escribe que

[intentio] dicitur in aliquid tendere, importatur quaedam distantia illius in quod aliquid tendit; et ideo quando appetitus fertur immediate in aliquid, non dicitur esse intentio illius, sive hoc sit finis ultimus, sive sit aliquid ad finem ultimum: sed quando per unum quod vult, in aliud pervenire nititur, illius in quod pervenire nititur, dicitur esse intentio [...]. Unde intentio in ratione sua ordinem quemdam unius ad alterum importat. Ordo autem unius ad alterum, non est nisi per intellectum, cuius est ordinare.¹⁵

A partir de esta cita, se puede concluir que para Tomás la *intentio* se define como la entidad mental que se pone entre objeto y sujeto y que permite al sujeto conociente de aprender; según Tomás las propiedades que posee son las siguientes:

¹⁴ Se vea P. Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate*, cit., p. 19.

¹⁵ Thomas de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, l. II, d. 38, q. 1, a. 3, *respondeo*.

1. *mediatio*. Lo que pone en comunicación dos elementos, en este caso objeto y sujeto, para que entre ellos se establezca una relación;
2. *distensio*. A través de la creación de una ‘distancia’ entre objeto y sujeto, la intención se convierte en medio entre los dos y permite la tensión del uno hacia el otro;
3. *ordo*. Con esta propiedad se justifica la eminencia de uno de los dos elementos de la relación; en este caso, el sujeto sobre el objeto de la aprensión.

El conocimiento de los universales, en contra, pone mayores dificultades, porque el proceso no permite explicar como de un objeto se puedan abstraer sus propiedades. Tomás intenta resolver estas dificultades en el III artículo de la *quastio* 85 de la I parte de la *Summa Theologiae*:

universale dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum quod natura universalis consideratur simul cum intentione universalitatis. Et cum intentio universalitatis, ut scilicet unum et idem habeat habitudinem ad multa, proveniat ex abstractione intellectus, oportet quod secundum hunc modum universale sit posterius [...]. Alio modo potest considerari quantum ad ipsam naturam, scilicet animalitatis vel humanitatis, prout invenitur in particularibus. Et sic dicendum est quod duplex est ordo naturae. Unus secundum viam generationis et temporis, secundum quam viam, ea quae sunt imperfecta et in potentia, sunt priora [...]. Alius est ordo perfectionis, sive intentionis naturae; sicut actus simpliciter est prius secundum naturam quam potentia, et perfectum prius quam imperfectum. Et per hunc modum, minus commune est prius secundum naturam quam magis commune, ut homo quam animal, naturae enim intentio non sistit in generatione animalis, sed intendit generare hominem.¹⁶

De esta cita se deduce que el conocimiento del universal tiene dos momentos interconectados entre ellos, como pertenecientes a un mismo acto. En el primero modo el universal se considera como *intentio universalitatis*, o sea como intención singular que es propia del sujeto que conoce y, a nivel de relación atributiva, se dice de muchos objetos. En el segundo momento, con la operación de adquisición ya concluida, se crea la formulación del *verbum* mental que realiza

¹⁶ Thomas de Aquino, *Summa Theologiae, cit.*, I, q. 85, a.3, ad 1.

intelectualmente lo que es conocido por medio de la abstracción intencional; en el intelecto del sujeto conocente la abstracción concluye en la posibilidad de generar el concepto correspondiente a las propiedades universales de una multiplicidad de objetos¹⁷. Uno de los aspectos más interesantes de este proceso, además de explicar lógicamente como lógicamente un hombre conozca los objetos que se dan a su sensibilidad de la forma más completa posible, es lo que parece establecer una doble existencia de las *intentiones*. Por eso, existen dos tipos de intenciones que se ponen en el mismo proceso intencional:

- el primer tipo es lo que permite a un sujeto conocente de ponerse en relación con el mundo que lo rodea y de conocer los objetos que lo constituyen;
- el segundo tipo es lo que permite al mismo sujeto de aprender las propiedades universales de los objetos conocidos, a través del proceso de abstracción.

El proceso intencional que se pone como común denominador es determinado de la *intentio* como *medium*, que pone en relación objeto y sujeto. Con las nociones que han sido individuadas hasta aquí, el proceso intencional de conocimiento está mejor definido:

subiectum → *intentio* como *medium* → *obiectum* → *cognitio* del singular por medio del primer tipo de intención → *abstractio* para la formación del universal → *cognitio universalis* como concepto creado por medio del segundo tipo de intención.

Los debates sobre la teoría del conocimiento y de como el hombre pueda interactuar con el mundo que lo rodea, en Tomás no se paran en el ámbito gnoseológico, sino se extienden también a los ámbitos ético-moral y antropológico. En el primero, el concepto de salvación se propone como motor de las acciones humanas y de la interacción entre hombre y mundo. La gnoseología no puede explicar de forma exhaustiva las condiciones de posibilidad con las cuales un hombre conoce y se enfrenta al mundo, especialmente si se toma en

¹⁷ Se vean R. McInerny, *L'analogia in Tommaso d'Aquino*, trad. it. Fulvio Di Blasi, Armando Editore, Roma, 1999, pp. 71-75. Se vea también A. Kenny, *Aquinas on Mind*, cit., p. 109.

cuenta el significado de la *intentiio ex parte voluntatis*. Esta, explicando como un hombre puede actuar en el mundo, abre el camino a discusiones propias de ámbitos diferentes del gnoseológico, como aquello de la teología. La teoría de la intencionalidad, como se empeña a explicar las condiciones de posibilidad del conocimiento, es la base para el estudio del papel del hombre en el mundo, tanto como ser que conoce, tanto como criatura de Dios. El estudio de la intencionalidad no puede resolverse solo en el ámbito lógico, porque sería demasiado estéril pensar que esa tipología de teoría del conocimiento se refiera a la sola elaboración de entidades lógicas, sin alguna referencia a la esfera práctica de la vida del hombre.

La relación hombre-mundo, de todas formas, se juega dentro de una sociedad constituida por una multiplicidad de personas asociadas entre ellas, que ejercen diferentes funciones además de aquellas estrictamente relacionadas al conocimiento y a la acción en el mundo. Una de esas funciones es aquella conectada a la vida en una sociedad gobernada por una forma determinada de gobierno. La reflexión acerca de esta función se rige sobre el interrogativo que se pregunta cual es la forma de gobierno más adecuado para que la relación hombre-mundo pueda desarrollarse correctamente en las formas hasta aquí analizadas. Esto se tratará en el *De Regno*, que explica como el hombre pueda vivir en el mundo en la mejor sociedad posible.

Después de las teorías de Tomás, se elaboran casi contemporaneamente dos teorías del conocimiento intencional que profundizan más de cerca las cuestiones conectadas a las *intentiones*: la de Hervaeus Natalis, uno de los primeros discipulos de Tomás, que escribe al amanecer del siglo XIV el *Tractatus de secundis intentionibus*, y la de Duns Escoto que, en diferentes parte de su *corpus*, analiza el problema de las *intentiones*.

Hervaeus escribe su tratado acerca de las *intentiones*, tomando en cuenta la teoría de la intelección *per phantasmata* de Tomás. Si por él es la *conversio* que permite el pasaje del objeto en el intelecto, por Hervaeus es necesaria la introducción de las *intentiones*, que explican el conocimiento intelectual de una *res mundi*.

Según Hervaeus, cuando una persona conoce, se dirige hacia los objetos que conoce (*tendere in aliquid*); estos objetos se definen como propios de la *primera intención*, cuya función es la de expresar lo que es conocido del intelecto cuando conoce algo existente *extra animam*. Además, existen objetos correspondientes a los universales, definidos de *segunda intención*, creados en el intelecto *per abstractionem*. Lo que resulta de la *cognitio per intentiones* es lo que Hervaeus define *conformitas realis*: los entes mentales se encuentran en el intelecto por el acto de intelcepción del mundo, donde existen como entes reales.

De esta forma, la teoría del conocimiento de Hervaeus enriquece la de su maestro y se puede esquematizar de la siguiente manera:

conocimiento sensible del particular → primeras intenciones → abstracción de la realidad para la formación de los universales → segundas intenciones

Entre conocimiento sensible y intenciones Hervaeus introduce una noción, la de *habitud*, que establece la relación de adecuación entre objeto conocido y sujeto conocente. Su tratación, junta a la de las nociones de *intentio* y de *prima intentio* es matizada en el I artículo de la I cuestión del *Tractatus*

Tomás, en el prólogo del *De ente et essentia*, escribe que «ex compositis simplicium cognitionem accipere debemus et ex posterioribus in priora devenire, ut a facilioribus incipientes convenientior fiat disciplina»¹⁸. La advertencia de Tomás, o sea proceder de las cosas más conocidas a las menos conocidas es útil a Hervaeus para justificar el estudio de la intención, porque *multipliciter dicitur*: se puede decir o en referencia a la voluntad (*ex parte voluntatis*) o en referencia al intelecto (*ex parte intellectus*)¹⁹.

Según el primer *modus intentionis*, el significado del término *intentio* se refiere a todas las palabras que expresan voluntad, utilizadas cuando un sujeto quiere hacer cualquiera acción potencialmente posible. Pero, la *intentio ex parte voluntatis* puede significar, de un punto de vista lógico, también la misma cosa

¹⁸ Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, Bompiani, Milano, 2002, c. 1, p. 76.

¹⁹ Se vea Hervaeus Natalis, *On Second Intentions*, q. 1, a. 1, ed. & trans. by John P. Doyle, Marquette University Press, Milwaukee, 2008, pp. 332-333: «primo intendo distinguere de hoc nomine 'intentio' quod multipliciter dicitur [...] ex parte voluntatis [...] ex parte autem intellectus».

que es objeto de la voluntad. El ejemplo de Hervaeus es lo del agua: si un sujeto tiene la intención de beber porque tiene sed, el agua será la *intentio* de quién tiene sed y beber será su voluntad²⁰.

También *ex parte intellectus* se presentan dos significados que contribuyen a la definición de la *intentio*:

- el primero se refiere al sujeto, y se denomina *ex parte intelligentis*; subsiste cuando en el intelecto se forma el concepto de la cosa conocida. Así, es necesario que la cosa exista o, por lo meno, que se pueda intuir intelectivamente. Por eso, una *res* puede ser entendida *formaliter* (tiene *esse reale*) o *in abstracto*;
- el segundo significado, denominado *ex parte rei intellectae*, toma en cuenta la cosa que es objeto de intelección, *qui tendit ad intellectum* cuando ella misma es conocida. Por eso, es la *res* que permite al intelecto de poderse relacionar al mundo.

Estos dos significados de la *intentio* demuestran la posición ‘realista moderada’ también de Hervaeus por lo que se refiere al *intelligere*. La función de *habitus* se conecta a la *adaequatio* de Tomás. Hervaeus, pero la considera como lo *cui tendit* el intelecto que conoce. Los dos autores, de esta forma, profundizan la relación entre el hombre que conoce y el mundo conocido por él, siempre mirando a un conocimiento ‘verdadero’ del mundo y, por consiguiente, a una acción recta, que depende de la adecuación de los dos *relata*. En Hervaeus esta adecuación se da por medio de la *habitus*; en Tomás, a través de la *veritas*. Ambas, sin embargo, realizan la misma tarea de la misma forma: conectar los términos de una relación, como aquella que subsiste entre objeto y sujeto, al fin de obtener un conocimiento verdadero y una acción recta.

El sujeto posee una *cognitio veram et obiectivam* de lo que está conociendo; esto queda claro en el ejemplo del conocimiento de una casa:

«quando aliquis habet ante se totam unam domum ut visam dicitur quod talis habet in conspectu suo totam domum»²¹. El concepto de visión subraya la relación entre intelecto y *res* para conocer y el sujeto conoce el conjunto de

²⁰ Ibidem, p. 333: «alio modo, dicitur intentio res intenta, sicut quandoque voluta dicitur res voluta quam scilicet aliquis vult, sicut sidiceretur quod bibere est voluntas sitientis».

²¹ Hervaeus Natalis, *Tractatus de secundis intentionibus*, q. 1, a. 1, p. 335.

elementos que forman la ‘casa’. Todavía, el sujeto no crea el concepto de ‘casa’, sino es la *habitus* que permite ‘intencionar’ el conjunto objetivo de elementos como una casa. En este caso, la intención se presenta como la que ofrece la posibilidad de conocer una *res*, pero no se identifica con ella, porque las cosas existen en el mundo de forma independiente.

La conexión *per habitudinem* entre intelecto y *res* determina la existencia de tres elementos, que constituyen la estructura de la *cognitio per intentiones*:

- *intentio*. Se puede analizar según tres áreas: a) lo de la *voluntas*, donde el *intentio* se explica como objeto de la voluntad de quién quiere hacer algo; b) el epistémico, que se encuentra en el proceso de aprensión y se realiza como medio a través del cual es posible conocer algo; c) el lógico, donde el papel de la *intentio* es mostrar como la *res* se estructura en el intelecto después del acto conocitivo;
- *sujeto*. Es quién se relaciona al objeto externo por medio de la *habitus*, que permite la misma *cognitio*;
- *objeto*. Definido como *res*, representa el fundamento del conocimiento. Sin el mundo de los objetos, no podría ser posible alguna aprensión. Además, la *res* tiene un estatuto existencial independiente.

Este tipo de estructura matiza la separación entre objeto y sujeto y sugiere que la *prima intentio* no es la misma cosa conocida; de esta manera, se dan dos tipos de entes: *realis* y *rationis*. A este último tipo de ente pertenece la *prima intentio*, que se refiere a algo verdaderamente existente, no es la cosa real, sino representa ella cuando viene conocida y también privaciones y negaciones le pertenecen, porque se refieren siempre a algo real.

Estos significados de *prima intentio* parecen recordar la definición de ente de razón del *De ente et essentia*. Tomás, discutiendo sobre la distinción entre ente real y ente de razón, escribe: «secundo modo potest dici ens omne illud de quo affirmatiua propositio formari potest, etiam si illud in re nichil ponat; per quem modum priuationes et negationes entia dicuntur»²².

De esta manera, el ente de razón propuesto por Tomás parece tener una conexión con la *prima intentio*, porque Hervaeus entrega a este tipo de ente las

²² Tommaso d’Aquino, *De ente et essentia*, cit., c. 1, p. 78.

siguientes determinaciones: a) se puede decir de ello algo afirmativo; b) no pone nada en la realidad; c) no solo las afirmaciones se dicen de ello, sino también privaciones y negaciones.

Dentro del pasaje entre ente real y de razón el *habitus* es fundamental, porque constituye tanto el elemento de conexión entre *prima intentio* y *res* tanto la noción que, junta a la misma *prima intentio*, hace posible la verdad de un conocimiento.

Según Hervaeus, en la estructura del conocimiento intencional la *veritas* del conocimiento y de la acción siempre se representa con la *habitus*, que es la adecuación entre intelecto y *res*, y corresponde a la *adaequatio* de Tomás. Después del conocimiento intencional el intelecto puede formar los conceptos de las cosas conocidas, y esto lo puede hacer a través de la segunda intención.

La teoría de Hervaeus demuestra que el concepto de verdad, dentro de su modelo de conocimiento, contribuye a definir las modalidades de aprehensión de los objetos del mundo sensible y explica porque ellos pueden ser conocidos *vere* por el intelecto humano, que después del conocimiento puede actuar rectamente en su vida.

La teoría de Duns Escoto, desarrollada especialmente en el comentario al *De Anima* de Aristóteles, se presenta como similar a la de Hervaeus, pero presenta una mayor atención a los sentidos como medio de conocimiento y, por cuanto sea muy interesante, no tendrá la misma fortuna de Tomás y de Hervaeus en los autores de la *Escuela de Salamanca* que se ocuparán de conocimiento y de intencionalidad.

II capítulo – *Hombre, conocimiento y intencionalidad en la Escuela de Salamanca*

Las teorías del conocimiento de Tomás y de Hervaeus representan un punto de referencia central con respecto a los modelos epistemológicos originales elaborados por los autores de la Segunda Escolástica, aunque conectados a la tradición. A partir del siglo XV, la perspectiva tomista empieza un proceso de cambio que llevará a entender el conocimiento no solo en una perspectiva teórica

(como objeto de la gnoseología), sino también en conexión con los mecanismos de la percepción. En este sentido, las *intentiones* continúan a ser los entes a través de los cuales se concentrarán los autores; todavía, estos entes se estudian en un sentido más amplio, como medios para entender las relaciones interpersonales. La Escolástica tomista, especialmente la de Salamanca, se ajusta a los cambios históricos y se demuestra capaz de interpretar estos cambios y los dominicos del Convento de San Esteban imprimirán un fuerte impulso hacia la revisión de los temas de la Escolástica, justo en conexión a los cambios culturales de los siglos XV-XVI.

La recepción de la teoría de las *intentiones* en Salamanca empieza en la segunda mitad del siglo XV. En el I capítulo se ve como Tomás y Hervaeus elaboran, del punto de vista gnoseológico, una reflexión compleja sobre las modalidades del conocimiento humano, que repiensa el hombre, considerado ahora central en el proceso de comprensión en el mundo, de como ello se constituya y de como él pueda conocerlo²³. En este periodo de cambio se pone un interrogativo de carácter antropológico: ¿cual es el nuevo papel del hombre en el mundo? A una mirada superficial se podría concluir que la Segunda Escolástica se ponga en una perspectiva que interpreta el hombre como ‘triturado’ entre Dios y el rey. Esta perspectiva se demuestra muy parcial, porque los autores de la Segunda Escolástica, y en particular los de la Escuela de Salamanca, investigarán propio la posibilidad que un hombre tiene para conocer el mundo, considerado como un ser activo tanto del punto de vista gnoseológico tanto de aquello antropológico.

En el siglo XV, en España se produce un cambio, que encuentra su total realización en la institución de nuevas facultades y que interesa de forma particular las disciplinas teológicas y filosóficas, que a partir de aquel periodo vienen enseñadas también en las universidades. Las especulaciones de los filósofos y de los teólogos se expresan ya en el nivel institucional, concretado por las *Constitutiones* de Martín V del 1422. Dentro del primer ventenio del siglo XV, se pone el cambio conceptual que mueve el interés principalmente sobre el

²³ Se vea, por ejemplo, Iannotti Manetti, *De dignitate et excellentia hominis*, edidit E.R. Leonard, Thesaurus Mundi 12, Patavii, In aedibus Antenoreis, 1975.

hombre y sobre su capacidad de interactuar tanto con el mundo, tanto con las instituciones sociales²⁴.

Probablemente se puede añadir que, si la teología sirve a explicar la relación del hombre frente a Dios, la filosofía tiene la función de explicar las interconexiones entre el hombre y el mundo. En este doble nivel de problemas, el tema de las *intentiones*, entre los siglos XV y XVI, representa el eje de las discusiones relativas a los problemas del conocimiento y del actuar del hombre en el mundo. De aquí se nota el progresivo alejarse del pensar el mundo como fuente de pecado moral hacia una idea de mundo como ambiente fructífero para el desarrollo de las potencialidades intelectuales y espirituales del hombre. Por eso, en la Salamanca del siglo XV, vuelve a tratarse el problema del conocimiento y de las intenciones, discutido en pequeños grupos de estudiosos que ponen los conceptos básicos para repensar el significado del hombre, con el soporte y el bien estar de las autoridades imperiales y papales.

Uno de los primeros autores que se encuentran es Lope de Barrientos, cuyo pensamiento se desarrolla en el entorno cultural de la Castilla y León y, en particular, en aquello de Salamanca. Nacido a Medina del Campo y fallecido en Cuenca, Barrientos expresa en toda su profundidad la exigencia de renovación surgida en el siglo XV. Dominicó del Convento de San Esteban, recibe los grados de docencia de la Catedra de Prima de Teología en la Universidad de Salamanca en el 1416, encajándose dentro el hueco trazado de los personajes que, entre Convento y Universidad, habían permitido fortalecer las relaciones entre las dos instituciones²⁵. La actividad filosófica de Barrientos se resume en su cuatro obras más importantes: el *Tractado de caso e fortuna*; el *Tractado del dormir e*

²⁴ Se vea C. Flórez Miguel, M. Hernández Marcos, R. Albares Albares (eds.), *La primera Escuela de Salamanca (1406-1516)*, Ediciones Universidad de Salamanca/Aquilafuente, Salamanca, 2012, p. 9: «en el siglo XV se pasa, en efecto, de la universidad medieval a la universidad moderna. Ese momento histórico coincide en Europa con el resurgir político de los reinos, que reivindican su autonomía frente al poder eclesiástico. Esto ocurre claramente en Francia con Luis XIV y asimismo en España a partir de la dinastía de los Trastámara, y de modo especial en la época de los Reyes Católicos».

²⁵ Se vean L.A.G. Getino, *Vida y obras de Fr. Lope de Barrientos*, Anales Salmantinos, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1927; Á. Martínez Casado, *Lope de Barrientos. Un intelectual de la corte de Juan II*, Editorial San Esteban, Salamanca, 1994; J.L. Fuertes Herreros, *Lógica y filosofía*, in L.E. San Pedro-Bezares, *Historia de la Universidad de Salamanca*, cit., v. III, págs. 499-504.

despertar; el *Tractado del divinar* y la *Clavis Sapientiae*, escrita a partir del 1445²⁶.

De estas obras, es interesante concentrarse en la última, cuya redacción empezó probablemente en Salamanca y terminada en Cuenca, para ser publicada en el 1460²⁷. En esta obra, Barrientos analiza los términos fundamentales para el comienzo de cualquiera investigación filosófica y teológica. Los objetivos del texto son ya aclarados en el *incipit* de la obra:

incipit liber qui Clavis Sapientiae intitulatur de terminorum seu vocabulorum significatione ac eorundem convenientia et differentia et sufficientia, scilicet, dialectice artis ac etiam naturali set moralis philosophie, necnon metaphysice ac theologicæ facultatis.²⁸

La obra de Barrientos es principalmente un léxico donde vienen analizados los significados de las palabras propias de la filosofía, de la teología y de la metafísica. En particular, para la filosofía él se refiere a los ámbitos de la dialéctica, de la filosofía moral y de la filosofía natural. La elección de Barrientos es muy interesante, sobre todo si se conecta al periodo de su actividad docente. No parece casual que Barrientos, habiendo enseñado en Salamanca en el periodo de la elaboración de las *Constitutiones*, haya perfectamente entendido las directivas de Martín V, aplicandolas a su obra. El mismo título, *Clavis sapientiae*, es muy importante en este sentido. En su obra él analiza más de seiscientos términos; de estas, la que interesan más – y el mismo Barrientos dedica a ellas el espacio argumentativo más largo – son: *actio, anima, cognitio, ens et essentia, forma, homo, intentio, motus, notitia, passiones, relatio et relativum, sensus, substantia, universale, unum*.

Lo que es interesante notar de la lectura de esas palabras es seguramente la presencia de dos ya presentes en la teoría del conocimiento de Tomás y de Hervaeus: *cognitio* y *intentio*. Barrientos recupera, dentro de los §§88-178 de su

²⁶ Se vea L.A.G. Getino, *Vida y obras de Fr. Lope de Barrientos*, cit., p. 125.

²⁷ Se vea veda Á. Martínez Casado, *Lope de Barrientos*, cit., pp. 149-160.

²⁸ Lope de Barrientos, *Clavis Sapientiae*, incipit. La única edición disponible que no sea el manuscrita se encuentra en A. Rísquez Madrid, *Edición crítica y comentario de Clavis sapientiae. La llave del saber de Lope de Barrientos en la Edad Media española*, Madrid, 2014.

obra, sus significados medievales y los pone en juego para construir su propia teoría del conocimiento. Aunque dentro de un contexto de tipo escolástico y enciclopédico, la teoría del dominico sigue el hilo rojo que conecta conocimiento e intencionalidad, apreciable ya en las teorías escolásticas de los siglos XIII-XIV.

Por una cuestión de brevedad, es útil mostrar el esquema de la teoría del conocimiento intencional de Barrientos, para entender de forma clara que entendía acerca de ella, demostrando también el sentido ‘reintepretativo’ de su teoría.

<i>Res</i> →		<i>Intentio ex parte voluntatis</i> <ul style="list-style-type: none"> • <i>actus volitivum</i> • <i>res intenta</i> +	→ <i>intellectus</i>
	<i>prima intentio</i> + <i>secunda intentio</i>	<i>Intentio ex parte intellectus</i> <ul style="list-style-type: none"> • <i>ex parte intelligentis</i> - <i>species intelligibilis + actus intelligendi + conceptus mentis formatus</i> • <i>ex parte rei intellectae</i> - <i>materialiter/in concreto</i> - <i>formaliter/in abstracto</i> 	

Otra *vox* bastante significativa dentro de esta reconstrucción es Bartolomé de Las Casas. También él perteneciente a los Dominicos, se destaca para su obra entre los Indios, que le permitió ser nombrado *procurador o protector universal de todos los indios de las Indias*. Después de sus viajes en las Américas, escribió muchas obras. Entre ellas, el *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem*, escrito entre 1522 y 1526²⁹. En esta obra, Las Casas explica las razones por los cuales el cristianismo tiene que ser considerado la verdadera religión, partiendo del estudio de los *modus cognitionis* del hombre. El tratado de Las Casas pretende estudiar la manera con la cual toda la humanidad es llamada a creer a la única verdadera religión, la cristiana. Para alcanzar ese objetivo, el

²⁹ Se vea P. Castañeda Delgado, A. García del Moral, O.P. (ed.), *Fray Bartolomé de Las Casas, Obras completas*, II, Alianza Editorial, Madrid, 1990, p.s. I-XLII.

obispo dominico no solo se refiere a las fuentes biblicas, sino analiza fuentes de la tradición, como Aristóteles y Tomás.

El camino de Las Casas, en este sentido, parte de cuestiones de teoría del conocimiento, que contestan siempre a la exigencia de entender como el hombre puede conocer el mundo³⁰.

Las partes más significativas se encuentran en los primeros siete párrafos del V capítulo del *De unico vocationis modo*, donde Las Casas expone las motivaciones en las que los hombres pueden llegar a creer a una sola y verdadera religión, también con la ayuda de las propias capacidades intelectuales. El punto de partida es el párrafo §7, donde Las Casas afirma que

patet affatim magnam esse similitudinem inter modum ducendi nomine ad scientiam et ad fidem sive ad veram religionem, tum ex parte principiorum, quae utrobique supponuntur, tum ex parte processus deductionis per explicationem principiorum.³¹

Los seres humanos, gracias a este don divino, pueden conocer y actuar rectamente. Las Casas subraya que el hombre recibe de Dios esa condición, ejercida como inclinación natural. El conocimiento de tipo voluntario – que difiere de aquello natural porque los objetos conocidos son adquiridos en seguida de un proceso bien definido – permite acceder a tres tipos de verdades:

- gnoseológica. A este tipo de verdad se llega por medio del proceso cognitivo que permite al hombre de conocer y reconocer los objetos existentes en el mundo y a encontrarse tanto los aspectos particulares tanto los universales. Esto es el punto de partida para cualquier investigación sobre el hombre, porque el mundo es el primer lugar donde él puede expresar si mismo y su facultades. En otras palabras, sin el mundo no podría existir tampoco el hombre como ser conocente. La verdad que viene de este conocimiento es incontestable, porque Dios creó

³⁰ Se vea F. J. González Pérez nel suo articolo *De unico vocationis modo y el experimento de la Vera Paz. Una estrategia cognitiva revolucionaria en la conquista de América*, in *Atti del XVIII convegno dell'associazione ispanisti italiani*, Bulzoni Editore, Roma, 1999, pp. 93-104.

³¹ P. Castañeda Delgado, A. García del Moral, O.P. (ed.), *Fray Bartolomé de Las Casas*, cit., p. 76.

todos los hombres con las mismas facultades conocitivas y su uso correcto concluye siempre en un correcto conocimiento del mundo;

- teológica. El conocimiento del mundo – o sea de los atributos particulares y universales de los objetos – entrega al hombre la posibilidad de reflexionar sobre cada aspecto de su vida, también lo que lo conecta directamente al máximo trascendente, que es Dios. De aquí, la voluntad humana empieza una investigación sobre la verdad divina, intentando estudiar el misterio. Dándose cuenta de la imposibilidad de este camino, intenta entender Dios a partir de los objetos que existen en el mundo. Conociéndolos, él llega al conocimiento de la existencia de Dios, a través de la contemplación del mundo sensible, propio porque el mundo es explicación de la voluntad creadora de Dios. Otra vez, aunque el ámbito trascendente de referencia, la verdad a la que el hombre accede es determinada del conocimiento del mundo sensible, sin el cual él no podría construir algún pensamiento acerca de Dios;
- religiosa. La verdad religiosa es la verdad más lejana del mundo y de su conocimiento, porque pertenece al ámbito de la fe, que encuentra sus principios principalmente en los textos sacros. Todavía, para poder justificar la fe, el ser humano necesita partir de los elementos del mundo sensible, porque son ellos que le permiten el principio del proceso racional de la creencia.

La relación entre gnoseología, teología, religion y teoría del conocimiento intencional se encuentra también en Melchor Cano y en particular en el primer párrafo del *Tratado de la victoria de sí mismo*, traducción del 1551 del *Trattato per la vita cristiana utilissimo della cognitione e vittoria di se stesso* del agustino Serafino Aceti da Fermo, del 1538.

Cano mismo subraya, en el prólogo de la obra, la importancia que este texto tiene para la resolución de algunas cuestiones acerca del hombre que lo preocupaban:

muchas veces, con admiración no pequeña, atentamente considero cuál sea la causa que habiéndonos la naturaleza formado de espíritu y carne, aquesta miserable y mortal, aquel divino y sempiterno; tengamos solicitud continua del cuerpo, cada uno á su posible, y del

alma no así, antes un extraño descuido, como si ó no la tuviésemos, ó ella de nada tuviese necesidad. [...] Lo que á mí toca, no hay que me agradecer mas que el buen deseo de que todos aprovechen con la obra ajena, puesto que no es ajeno lo que la caridad hace propio para comun utilidad de muchos.³²

Considerando que el ser humano está formado de alma y de cuerpo, y que estos le parecen tener un desequilibrio con respecto a la unidad que forman, la exigencia de Cano es aquella de entender porque el hombre parece ser más estimulado del cuerpo que del alma en las diversas acciones cumplidas en el mundo. El *Tratado* – obra ajena – según el dominico puede contestar a esa exigencia.

El primer capítulo del tratado, retomando memorias aristotélicas y platónicas, se ocupa de presentar el estatuto del hombre y define inmediatamente su estructura formal:

siendo el hombre compuesto de carne y espíritu, como un medio entre las bestias y los Ángeles, necesaria cosa es que participe las propiedades de ambos á dos, conviene á saber, sensualidad y razon.³³

El ser humano se compone de dos elementos principales, la carne y el espíritu y tiene que poseer las inclinaciones de las bestias y de los ángeles. El tendrá, en este sentido, algunas características de ambas especies, así podrá ejercer su conocimiento de las cosas terrenas y no terrenas. Las propiedades más importantes son la ‘sensualidad’, o sea la facultade de contemplar estéticamente el conocido, y la ‘razón’, o sea la facultad de reflexionar intelectivamente sobre el conocido. Esto tiene un doble significado, moral y gnoseológico:

- a) significado moral. Este significado está directamente mutuado del uso ético con el que se entienden sensualidad y razón en el tratado. La sensualidad, acercando el hombre a las bestias, convierte en un proceso más sencillo el camino que lo lleva al pecado, porque en el sujeto la voluntad no encuentra obstaculos. La razón, en contra, sabe

³² S. Aceti, (M. Cano trad.), *Tratado de la vitoria de sí mismo*, Pablo Riera, Barcelona, 1860, pp. XII e XVI. Interesante también la *advertencia* del editor, que muestra las motivaciones que convencieron Cano a traducir la obra.

³³ *Ibidem*, p. 17.

que algunos caminos llevan al pecado y limita la mera sensualidad. El intelecto alcanza a mediar entre sensualidad y razón, así que el ser humano puede desear lo que existe en el mundo, sin encontrar el pecado y, por eso, sin perder la batalla que lo lleva a la salvación;

- b) significado gnoseológico. En este caso son los significados instrumental de sensualidad y de razón a conectarlas a la gnoseología. Si se admite que con la sensualidad se pone en camino la voluntad, se afirma que el hombre desea en forma ‘bruta’, a través de los estímulos primarios que constituyen su persona. Después, a través de la razón, estos estímulos quedan bien ordenados en el intelecto. El conocimiento, en este sentido, deriva de la ‘colaboración’ entre sensualidad y razón, que hacen posible la aprensión del mundo.

La forma con la que el hombre entra en relación con el mundo, también en el *Tratado* siempre se distingue por la *voluntas* y el *intellectus*. Otra vez, los caminos que llevan los objetos en el sujeto se conectan al ámbito del ‘querer hacer algo’ y de ‘conocer como hacer algo’. En este sentido, la relación conceptual entre voluntad-intelecto y *prima intentio-secunda intentio* es posible sin muchas dificultades. El debate sobre la teoría del conocimiento, entendida como unión de teorías de tipo gnoseológico y moral continua a ponerse dentro de la importancia de la voluntad como primer momento en el que hombre y mundo entran en relación y del intelecto, como segundo momento donde el hombre ‘entiende’ el mundo y sabe como actuar rectamente en ello.

Todo este conjunto conceptual, que de Barrientos llega a Cano, se sintetiza en los *Scholastica Commentaria* (especialmente los de la primera parte), de Domingo Báñez que, retomando el estilo de la *quaestio disputata*, trata la teoría del conocimiento intencional principalmente en su significado gnoseológico, tanto recuperando la tradición tanto integrandola con las cuestiones abiertas entre el siglo XV y el XVI, abriendo el camino que será propio de Sánchez Sedeño.

III capítulo – Análisis de la obra

El tema del conocimiento, como queda claro del II capítulo, ha sido tratado por muchos autores pertenecientes a la así llamada Segunda Escolástica y, en la España del siglo XVI, se encuentran diferentes figuras que se han interesado a la comprensión de como el hombre pueda conocer el mundo que lo rodea para explicar, a partir de este tema, como el mismo hombre actúe y padece.

Entre estos autores, particularmente interesante es Juan Sánchez Sedeño, dominico castellano vivido entre 1552 y 1615, estudiante y luego docente de la Universidad de Salamanca al final del siglo XVI. Este personaje, cuyas noticias biográficas son muy escasas, hace publicar en Salamanca en el 1600 su única obra, la *Aristotelis Logica Magna*, que consiste de dos volúmenes, por un total de siete libros y 185 *quaestiones* en el estilo de la *quaestio disputata*; en este texto él se enfrenta, desde el punto de vista lógico, a la problemática del conocimiento humano, según los conceptos de *intentionalitas*, *prima intentio*, *secunda intentio*. Tal análisis procede desde la herencia de la filosofía aristotélico-tomista, que Sánchez Sedeño acoge y reinterpreta en toda su profundidad, dando lugar a una obra original, aunque firmemente enlazada al ambiente cultural que tenía como *auctoritas* más importante a la que referirse Tomás de Aquino.

Elegir la *intentio* como concepto a través de lo cual explicar la función del hombre en el mundo, para el dominico significa recuperar inmediatamente perspectivas que pueden ser adscritas a las reflexiones medievales sobre la epistemología de derivación platónico-aristotélica y que están directamente unidas al significado etimológico de la palabra *intentio* que, de acuerdo con la interpretación de Tomás de Aquino, deriva desde la unión de *in+tendere*, que se podría traducir como ‘tendencia hacia algo’. Esta tensión, siempre según Tomás, interesa tanto el ámbito ético-moral, cuando un individuo actúa bajo su propia voluntad, como el ámbito lógico, cuando por *intentio* piensa a lo correspondiente mental de los objetos que existen en el mundo, una vez que han estado conocidos³⁴.

³⁴ T. de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 85, a. 2-3; I-II, q. 12, a. 1; *In Sententiarum*, II, d. 38, q. 1, a. 3. Esta y todas las demás citas de Tomás corresponden a los textos establecidos en el *Corpus Thomisticum* online: <<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>>

Con la entrada en juego de las cuestiones de la Segunda Escolástica, especialmente después de la fin del Concilio de Trento (1545-1563), las reflexiones sobre la intencionalidad lógica amplían el horizonte del problema del conocimiento y empiezan a tratar temáticas que implican el individuo y su actuar en el mundo, buscando de esta manera una mezcla entre el concepto de *intentio* de tipo lógico y aquello de tipo moral.

Por eso, Sánchez Sedeño recuerda el concepto de *passio entis*, entendiéndolo de acuerdo con el significado tomista, que lo concreta como apetito intelectual, llamado voluntad, que mueve en el hombre el apetito sensitivo³⁵ y que así determina la interacción intelecto – mundo³⁶. Esto es muy interesante para la explicación de la *cognitio per intentiones* y de como un hombre pueda conocer.

En el III capítulo se pretende mostrar como Sánchez Sedeño construye la relación entre *intentio logica* y *intentio sive passio*, para demostrar que aún partiendo desde una perspectiva totalmente lógica como aquella de la intencionalidad, sea posible llegar a conclusiones que tengan en cuenta el ámbito de la moralidad. Para hacer esto, se tomarán brevemente en consideración algunas cuestiones de la *Aristotelis Logica Magna* que, desde mi punto de vista, se demuestran decisivas para la resolución de la cuestión: antes se mostrará como la *cognitio per intentiones* pertenezca solo a la lógica y, luego, como Sánchez Sedeño, ayudándose con el concepto de *passio*, sea capaz de aplicar tal tipo de *cognitio* también a marcos propios de la vida moral del hombre. En este sentido, la *intentio* jamás sería un *ens logicum tout court*, sino representaría el punto de partida desde lo que empezar el estudio de la función del hombre en el mundo, tanto como criatura, tanto como persona que conoce la realidad y, a partir de esta, construye su propio destino.

El punto de partida de la especulación de Sánchez Sedeño es, entonces, aquello lógico, como que su principal interés es la comprensión y la explicación de las condiciones de posibilidad a través de las cuales se dé un conocimiento verdadero de lo real en el intelecto de un sujeto; por eso, la lógica se considera la única

³⁵ Ibidem, I, q. 20, a. 1, ad 1: «*appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas, movet in nobis mediante appetitu sensitivo*»

³⁶ Se vea A. Stagnitta, *La fondazione medievale della psicologia*, ESD, Bologna, 1993, p. 26: «la passione è l'atto tipicamente umano, l'espressione più interessante dell'interazione mente – corpo».

ciencia adecuada a realizar esta tarea, porque «serán disputadas muchas cuestiones que pertenecen a la metafísica y a las demás ciencias, porque no hacerlo es el vicio máximo de nuestros tiempos, y que no dejamos; por eso escribimos más para los lógicos»³⁷.

En primer lugar, el dominico subraya que a la lógica interesa el orden de los conceptos de la mente con respecto a las *res reales*; en este caso, todo se juega en el intelecto [*habeat ratione formae*], como que «ad logicam pertineat ordinare mentis conceptus»³⁸.

Esta argumentación se traza en el II libro de la *Aristotelis Logica Magna*, donde el dominico se pregunta sobre el estatuto lógico de la intencionalidad³⁹. Se toman en examen las cuestiones V y VI del II libro, en las cuales Sánchez Sedeño analiza la relación entre las entidades que, según él, son objetos directos de la *scientia logica*, es decir *entia rationis* y *entia realia*, las *res*. Reconociendo la tradicional división entre *prima intentio* y *secunda intentio*, entendidas respetivamente como la adecuación intelectual a la *res* conocida y como creación del correspondiente concepto mental⁴⁰, el salmantino intenta demostrar si entre ente real y ente de razón se dé *aliquid commune*⁴¹ y si *effective* las *intentiones* ponen en relación directa el intelecto con las *res*. De hecho, Sánchez Sedeño se pregunta si *prima intentio* y *secunda intentio* se refieran [*denominent*] a los

³⁷ J. Sanchez Sedeño, *Aristotelis Logica Magna*, apud Ioannes Ferdinandus et Andreas Renaut, Salamanca, 1600, I, q. IV, f. 15b: «*multae questiones, quae ad metaphysicam, et alias scientias pertinent, in ipsa disputentur, quod vitium maxime proprium est nostris temporibus, et ab illo nos non expediemus omnino, propterea quod hoc scribimus magis pro provectoribus logicis*».

³⁸ *Ibidem*, *Aristotelis Logica Magna*, II, q. XVII, f. 102a: «*ad logicam pertineat ordinare mentis conceptus, ipsi mentis conceptus non cadunt sub eius consideratione, nisi ut aliquid materiale, et in ordine ad aliquid aliud, quod habeat ratione formae*». Tenemos que recordar que en el ámbito dominico la intencionalidad es estudiada por la lógica y, para Sanchez Sedeño, ella tiene el sentido de 'instrumento logico' para el conocimiento.

³⁹ Se vea M. Manzanedo, "Fray Juan Sanchez Sedeño y su doctrina lógica", en *Estudios Filosóficos*, 1956, (VI, 9), pp. 293-315 e L. Hickman, "The Logica Magna of Juan Sanchez Sedeño. A sixteenth century addition to the Aristotelian categories", en *Anuario Filosófico de la Universidad de Navarra*, 1983, (16), pp. 265-272.

⁴⁰ Aristóteles, Porfirio, Tomás de Aquino, Hervaeus Natalis, Tomás de Vío y Domingo Bañez representan, en Sanchez Sedeño, las *auctoritates* a las que referirse. Sobre estos autores se vea el ensayo introductivo a L.M. De Rijk, *Giraldus Odonis Opera Philosophica. Vol. II: De Intentionibus; Critical Edition with a Study on the Medieval Intentionality Debate up to 1350*, Brill, Leiden, 2006.

⁴¹ J. Sanchez Sedeño, *Aristotelis Logica Magna*, II, q. V, f. 158: «*quae divisio sit ista intentionis in primam et secundam: ubi consequenter disputandum, an enti reali et rationis detur aliquid commune*».

objetos o a sus representacion mental⁴². Tal cuestión juega un papel muy importante porque nos permite entender⁴³ si las reflexiones sobre la intencionalidad lógica contribuyen a la definición de las discusiones sobre el estatado de la *intentio sive passio entis*⁴⁴.

El pensamiento de Sánchez Sedeño deriva desde la consideración que entre ente de razón y ente real no se da ni una definición común ni tampoco una noción superior que les identifiquen de forma unívoca⁴⁵. Esta consideración necesita fijar cinco conclusiones, que abren la vía a la teorización de la intencionalidad lógica:

- no es posible encontrar una ciencia que estudie el ente real y el ente de razón;
- la ausencia de una ciencia común a los dos *entia* hace que sea imposible un concepto *abstractus* que recoja sus propiedades comunes⁴⁶;
- ente real y ente de razón pueden compararse solo *per analogiam*, porque intelecto y mundo se corresponden como los términos de la *analogía entis*⁴⁷;

⁴² Ibidem, *Aristotelis Logica Magna*, II, q. VI, f. 163: «*utrum prima, et secunda intentio denominent res ad extra immediate*». Esta cita saca a la luz la conexión entre el conocimiento lógico y la expresión lingüística de la *res cognita*. Sobre esto se vea A. de Libera, *Il problema degli universali*, Scandicci, Firenze, 1999, pp. 295-315, en lo que se afirma que el problema de la intencionalidad lógica es una reinterpretación del problema gramatical de los nombres de prima y de segunda *impositio*.

⁴³ Sobre la importancia de Sanchez Sedeño y de su obra se vea, L.Hickman, “The Logica Magna of Juan Sanchez Sedeño”, p. 265: «*one of the things that makes Sanchez’ work so interesting is his tendency to meet head-on the difficult issues which many of the other logicians and commentators of his time either avoided or else treated briefly or criptically*» e M. Manzanedo, “Fray Juan Sanchez Sedeño y su doctrina lógica”, p. 297: «*en cuanto a la personalidad moral e intellectual de Juan Sanchez Sedeño, todos los historiadores estan acordes en alabar sus virtudes y en ponderar especialmente su ciencia y erudicion, dotes que se pueden suponer por los cargos que desempeñò y que resaltan también en su propios escritos. Examinando sus Quaestiones, notamos ante todo una erudicion extraordinaria. Cita con exactitud a toda clase de auctores: griegos y romanos, filosofos arabes, escolasticos medievales y modernos*».

⁴⁴ J. Sanchez Sedeño, *Aristotelis Logica Magna*, I, q. IV, f. 15b: «*secundum est quod multae questiones, quae ad metaphysicam, et alias scientias pertinent, in ipsa disputentur, quod vitium maxime proprium est nostris temporibus, et ab illo nos non expediemus omnino, propterea quod hoc scribimus magis pro provectoribus logicis, quam pro iunioribus*».

⁴⁵ Ibidem, *Aristotelis Logica Magna*, I, q. V, f. 159a, «*ens rationis est simile enti reali: ergo non est aequivocatio inter illa, et non univocantur: ergo analogantur [...] non potest haec questio explicari exacte, nisi prius decidamus an ens reale et racionis conveniant in aliquo conceptu superiori, et an dicatur ens de ente reali et rationis analogice, vel univoce, vel aequivoce*».

⁴⁶ Ibidem, *Aristotelis Logica Magna*, I, q. V, f. 161a, «*illa entitas particularis ut relatio v.g. est inferior ad ens: ergo debet esse reale, vel rationis*».

⁴⁷ Ibidem, *Aristotelis Logica Magna*, I, q. V, f. 160b, «*analogia sunt media inter univoca et equivoca, et hac ratione probari solet, quod ens dicitur analogice de Deo et creatura*».

- la concordancia entre *ens reale* y *ens rationis* se da solo porque las *intentiones* tienen una *tendentia rebus*, como que el intelecto tiende a los objetos para adecuarse desde el punto de vista formal⁴⁸;
- las *intentiones*, que no representan una noción aplicable a los entes reales, pertenecen al intelecto y, por consiguiente, participan del proceso de conocimiento solo como instrumento que posibilita la adecuación entre *intellectus* y *res*⁴⁹.

Por lo tanto, se puede resumir que entre *ens reale* y *ens rationis* está solo una analogía de proporcionalidad, debida a las *intentiones* que hacen posible un conocimiento. La intencionalidad tiene, de hecho, el estatuto de ‘instrumento lógico’ diputado a la formación de un conocimiento.

De acuerdo con estas conclusiones, la definición de ‘conocimiento intencional’ no sería de gran ayuda a la investigación sobre el estudio de la función del hombre en el mundo, y este edificio lógico se demostraría solo un esfuerzo para formalizar aspectos de lo real o un intento de aplicar categorías lógicas en ámbito epistemológico.

Todavía, no es posible considerar la obra de Sánchez Sedeño perteneciente a una de esas dos categorías, como que el mismo dominico es sensible en frente a la necesidad de referir el edificio intencional a la vida moral del hombre, es decir a aclarar como ‘prácticamente’ exista la analogía ente – mundo que permite a un individuo de actuar. Esta sensibilidad se explicita en la cuestión XVII del II libro, donde se pregunta “*utrum secunda intentio sit logicae obiectum*”⁵⁰. Durante la resolución de la cuestión, Sánchez Sedeño subraya que, cuando se refiere a los *entia rationis* (de lo que es propia también la *secunda intentio*), estamos enfrentándonos a entidades que no existen *in rerum natura*, sino “*quas ratio advenit in rebus consideratis*”⁵¹. El significado del ente de razón deriva, entonces, desde el ente real, que tiene en sí mismo todas las propiedades del ente de razón, objeto propio de las *intentiones*. Si la lógica se ocupa del ente de razón, esto

⁴⁸ Ibidem, *Aristotelis Logica Magna*, I, q. V, f. 161a, «*prima enim intentio dicit terminum formalem primae tendentiae intellectum, et ita totum suum esse est ad intellectum tendentem in rem [...] secunda vero intentio est tendentia formalis secunda, qua res refertur etiam, secundo ad intellectum*».

⁴⁹ Ibidem, *Aristotelis Logica Magna*, I, q. V, f. 161a.

⁵⁰ Ibidem, *Aristotelis Logica Magna*, II, q. XVII, f. 94a.

⁵¹ Ibidem, II, q. XVII, f. 104a.

buscarà su fundamento remoto en las *res* y desde éstas es necesario partir para entender los actos intelectuales. El *munus logicae*, así, no es solo aquello de formalizar lo real, sino aquello de construir también la *forma argumentationis* que permite de comprender como ocurre la interacción entre el hombre y el mundo que lo rodea. Según Sánchez Sedeño, a través de la lógica y por medio del estudio de la relación intelecto – *res* es posible discernir la función del hombre en el mundo; la ética y la filosofía moral son las ciencias diputadas al estudio de esta función.

El enlace entre lógica y estas ciencias es señalada por el dominico al final de la cuestión XVII, donde escribe que «en la filosofía moral el objeto y el fin es la obra moral, así como el objeto y el fin intrínseco de la ciencia son las mismas cosas conocidas»⁵². De acuerdo con este argumento, en Sánchez Sedeño el acto recto, propio de la acción moral, deriva necesariamente desde las *res* conocidas *per intentiones*, con las cuales el hombre interactúa y se desarrolla como persona, como que el fin de la filosofía moral, que indica las modalidades de la acción correcta “intrinsicamente ordinatur ut via ad aliud”⁵³. También la ética sigue tal *ordo logicum*, porque, fundándose sobre los objetos extramentales, determina al hombre la vía por el comportamiento correcto⁵⁴.

Esta teoría llega a Sánchez Sedeño desde el análisis del libro V de la *Metafísica* de Aristóteles y del Comentario de Tomás de Aquino⁵⁵; tales fuentes están reinterpretadas por Sánchez Sedeño para construir el enlace lógica – filosofía moral, en el pasaje de *cognitio* a *actus* o, si queremos hablar en palabras de la filosofía contemporánea, de la epistemología a la filosofía práctica.

En este contexto, la *intentio* tiene una doble función, porque puede ser entendida tanto como medio a través de lo cual es posible el conocimiento tanto como medio con lo que las *res importantur* en el intelecto del sujeto. Lo que queda por aclarar para Sánchez Sedeño, es si la *intentio* puede ser considerada propia del intelecto conocente o del objeto conocido; en otras palabras, se pregunta si las propiedades de las cosas están elaboradas por el intelecto o si simplemente están re-conocidas por el intelecto en seguida a un acto de

⁵² Ibidem, II q. XVII, f. 95a: «in philosophia morali [...] obiectum et finem est opus morale [...] et sic obiectum et finem intrinsicum scientiae sunt res ipsae cognitae».

⁵³ Ibidem, II, q. XVII, f. 95b.

⁵⁴ Ibidem, II, q. XLII, f. 140b.

⁵⁵ Ibidem, II, q. XLII, f. 139b.

conocimiento. Este problema, si en ámbito lógico no es una cuestión fundamental, en ámbito moral es decisivo, porque interesa más entender como se estructura el proceso cognitivo, como que el *opus moralis*, si fuera hecho consecuentemente a un simple acto de re-conocimiento de la constitución del mundo extramental, se podría negar hasta el libre albedrío, porque el hombre no tendría alguna libertad en la construcción de sus propias acciones, sino se limitaría a actuar de manera previsible, simplemente en respuesta a los estímulos externos.

Para superar esta dificultad, Sánchez Sedeño introduce el concepto de *passio*, tratado en las cuestiones VII y VIII del VI libro de la *Aristotelis Logica Magna*, relacionado a aquello de *intentio*. En estas cuestiones, el dominico vuelve a preguntarse si las *intentiones* sean *effective* propias de las *res* o del *intellectus*; siguiendo la argumentación hecha por Hervaeus Natalis en su *Tractatus de secundis intentionibus*⁵⁶, Sánchez Sedeño concluye que la *intentio* es una *passio intellectus*, por la cual el hombre es parte activa y fundamental del proceso de conocimiento. El hombre ‘padece’ el mundo, no en el sentido de limitarse a reconocerlo, sino en la perspectiva de su interpretación para la acción, de modo que la *intentio* asume la función definitiva de ‘instrumento del intelecto que hace posible un conocimiento’. Queda por entender, a tal propósito, como esta definición lógica sea aplicable al ámbito de la filosofía moral; en este caso decisiva es la definición de Tomás de Aquino dada al principio de este contributo. De esta definición descende que Sánchez Sedeño esté intentando una reinterpretación del sentido de ‘intención’, tratando de hacer que los dos tipos de intención – acto de conocimiento y acto de voluntad – constituyan dos caras de la misma medalla, una que da al *cognitum* y una que da al *actum*. Si se refiere al *cognitum*, entonces será un *ens logicum*, si se refiere al *actum*, entonces será una *passio*.

En la última del capítulo, se intentará trazar una breve semblanza de cómo Sánchez Sedeño articula la tratación de la *intentio sive passio*. Para el dominico, esta puede ser interpretada de tres maneras:

⁵⁶ H. Natalis, *On Second Intentions*, ed. by John P. Doyle, Marquette University Press, Milwaukee (WI), 2008, q. I, a. 1, p. 333.

- propiedad accidental de un objeto solo cuando viene de un agente, y que produce en el objeto mismo una modificación⁵⁷;
- efecto de una acción que viene de el externo del objeto, y que es generado de una operación intelectual⁵⁸;
- modificación de un objeto, debida a un agente exterior, bajo la condición que agente y paciente no se identifiquen; la modificación, entonces, viene *ab alio*⁵⁹.

Todas las tres definiciones aceptan que la *passio* venga de algo exterior al sujeto y, por eso, se nota que Sánchez Sedeño tiene en cuenta la formula de la *Summa Theologiae* de Tomás, aunque entendida *ex parte obiecti* mas bien *ex parte subiecti*; esto respetaría la regla que proporciona – en el proceso intencional – la *res* como fundamento remoto. Los significados de *passio* se acuerdan al significado de *intentio sive passio*, porque se conserva tanto el estatuto del *intentio* – estructura lógica que permite un conocimiento consiguiente a un acto de intelección – tanto el hecho que el ser humano, para actuar, se ‘introduce’ en el mundo y actúa en el después de haber conocido y de haberse ‘modificado’ por un objeto extramental.

De esta manera, para concluir, la teoría del conocimiento intencional procesada por Sánchez Sedeño, uniendo en una vía común la *intentio logica* y la *intentio voluntatis*, no se configura sólo como una posible explicación lógica del proceso de conocimiento, sino abre la vía a una posible nueva hermenéutica de la acción humana; esto no tiene que ser evaluado sólo por el derecho – natural o positivo que sea – y puede ser estudiado también desde los puntos de vista epistemológico y moral, al fin de hacer completas, en estas dos disciplinas, la reflexiones sobre el hombre, sobre su modo de estar en el mundo y, en general, sobre su destino.

⁵⁷ J. Sanchez Sedeño, *Aristotelis Logica Magna*, VI, q. VII, f. 207b.

⁵⁸ Ibidem, VI, q. VII, f. 208b.

⁵⁹ Ibidem, VI, q. VII, f. 208b.