

# La *cognitio per primas intentiones* nel *Tractatus de secundis intentionibus* di Erveo di Nédellec (1250–1323)

EMANUELE LACCA

## §1. Introduzione

BIETTIVO DI QUESTO CONTRIBUTO è lo studio del concetto di *primae intentiones* secondo il tomista bretone Erveo di Nédellec (1250–1323), per mezzo dell'analisi del suo *Tractatus de secundis intentionibus*. Erveo, uno dei primi discepoli di Tommaso d'Aquino, le cui opere, secondo l'opinione di Étienne Gilson<sup>1</sup>, sono mal conosciute, scrive un intero trattato sulle *intentiones* prendendo spunto dalla teoria dell'intellezione dei sensibili del suo maestro. Egli prende in esame queste entità per poterne dare, successivamente, una definizione esaustiva<sup>2</sup>. Il punto di partenza per un tale esame è determinato, secondo Erveo, dalla connessione tra il problema dell'intenzionalità e il problema degli universali, che nel periodo medievale ha raggiunto la dimensione di una vera e propria disputa.

Lo studio sulle *intentiones*, per il pensiero tomista, come per tutta la tradizione intellettuale medievale, risponde all'esigenza di fare maggiore chiarezza sul problema degli universali. Questo problema, esplicitato per la prima volta da Boezio nei suoi commenti all'*Isagoge* di Porfirio, studiato da filosofi e teologi per tutto il Medioevo, è contraddistinto dalla ricerca di ciò che è pertinente a ciascuna specie, cioè ciò che si può dire di molti. L'abbondanza delle interpretazioni ha portato, nel corso della storia, a numerosi tentativi di risoluzione riguardo l'universale; ma il proliferare di questi tentativi ha generato una vera e propria disputa dialettica, che ha portato molti pensatori

<sup>1</sup> Étienne Gilson, *La filosofia nel Medioevo* (Milano: Sansoni, 2005), p. 621: «Erveo di Nédellec [...] autore di numerosi trattati il cui contenuto è ancora conosciuto male».

<sup>2</sup> Cfr. infra p., 4 sul perché le *intentiones* vengono considerate entità.

medievali a confrontarsi tra loro. Uno dei momenti storicamente più significativi nella genesi di questa disputa è dato dall'interpretazione, nel periodo alto-medievale, delle *Categorie* di Aristotele. Un passo classico del testo aristotelico può essere preso come riferimento: «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»<sup>3</sup>.

Ciò che, quindi, nasce nel Medioevo, è l'esigenza di comprendere come trattare ciò che «non sarà mai predicato del corpo». Nonostante la tradizione medievale abbia consegnato alla storia un insieme di teorie che richiamano fortemente elementi platonici e neoplatonici, la metafisica di Tommaso d'Aquino si preoccupa di ripristinare l'autenticità della tesi aristotelica. A questo proposito De Libera scrive:

Tommaso fu preoccupato di deplatonizzare tanto la teologia cristiana, emendando l'agostinismo, quanto la filosofia, deplatonizzando Aristotele [...] doveva, in definitiva, giustificare l'empirismo aristotelico senza però sacrificare la dimensione apriorica della conoscenza in favore di una derivazione integrale dell'intelligibile dal sensibile<sup>4</sup>.

Ciò che farebbe la filosofia tomista, quindi, è rivalutare Aristotele mantenendo intatta la sua concezione di unione anima-corpo. Sulla forte influenza di Aristotele su Tommaso in teoria della conoscenza, può risultare utile il parere di Scott MacDonald:

Cognition is Aquina's fundamental epistemic category. He endorses the Aristotelian view that the soul is potentially all things, and he holds that cognition involves its actually becoming a given thing or, as he sometimes puts it, its being assimilated to that thing in a certain way<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Aristotele, *Categorie*, 2a 31–34, (Milano: Bur, 2002). Bisogna sottolineare, e ciò è importante, che il testo aristotelico fino al sec. XI non poteva essere conosciuto se non nelle interpretazioni di Boezio, intrise fortemente di elementi neoplatonici. Anche secondo Alain De Libera la struttura di partenza del problema può essere letta in *Categorie* 2 nelle figure di sostanza ed accidenti, nei rapporti di sinonimia e paronimia e nel legame tra *ousia* aristotelica ed *eidos* neoplatonico (cfr. Alain De Libera, *Il problema degli universali*, Firenze: La Nuova Italia, 1999, p.29). È possibile ritrovare un altro passo aristotelico riguardante gli universali in *De Interpretatione* 7, 17a, 39–40, da Aristotele, *Organon*, (Milano: Adelphi, 2003): «chiamo universale ciò che per natura si predica di parecchi oggetti, e per contro singolare ciò che non si predica di parecchi oggetti: uomo, ad esempio, fa parte degli oggetti universali, mentre Callia fa parte di quelli singolari».

<sup>4</sup> De Libera, *Il problema degli universali*, p. 273.

<sup>5</sup> Scott MacDonald, *Aquinas theory of knowledge in Normann Kretzmann*, Eleonore Stump, *The Cambridge companion to Aquinas*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), p. 160.

In concordanza con il pensiero aristotelico, Tommaso ribadisce la necessità dell'unione tra anima e corpo; ma, anche mutuando questa concezione dalla teologia cristiana, nel momento della morte il corpo si distacca dall'anima. Si generano così due tipi di conoscenza: una *in via* (contraddistinta dall'anima unita al corpo nell'uomo) e una prima della resurrezione (contraddistinta dalla separazione dell'anima dal corpo). È interessante comprendere il primo tipo di conoscenza, perché è da esso che Erveo prenderà le mosse per il suo trattato. La conoscenza *in via* rappresenta la conoscenza dell'uomo in questa vita e si manifesta attraverso una *conversio ad phantasmata*. Questa *conversio* è da intendere come la necessità, da parte dell'uomo, di conoscere tramite immagini<sup>6</sup>, poiché non possiamo avere conoscenza diretta dell'intelligibile e l'anima, in questa vita, è unita al corpo. In questo modo prende forma la teoria della conoscenza intellettuale, connessa a quella sensibile, in considerazione del concetto di unione anima — corpo. La conoscenza intellettuale, quindi, si costituisce nel percorso che va dalla conoscenza sensibile all'intelligibile. A questo proposito è pertinente il secondo articolo della *quaestio* 85 della *Summa Theologiae*, in cui Tommaso cerca di dimostrare che le specie intelligibili *abstractae* si configurano nel nostro intelletto come *id quod intelligitur*:

Ad tertium dicendum quod 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<sup>7</sup>.

In questo passo notiamo che l'intellezione risulta composta da due momenti di un medesimo atto: l'informazione dell'intelletto possibile per opera di una specie intelligibile e la formulazione, su questa base, del *verbum* mentale o *intentio*. Ritornando al rapporto che Tommaso intrattiene con la filosofia di Aristotele, di notevole importanza, per definire poi l'universale, è la

<sup>6</sup> Per il concetto di immagine nella conoscenza cfr. Aristotele, *Metafisica*, (Milano: Bompiani, 2006), I, XIII, 1079a, pp. 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».

<sup>7</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, quaestio 85, art.2, ad 3: <http://www.corpusthomicum.org/sth1084.html#32029> (consultato il 22/12/2019)

teorizzazione del concetto di essenza<sup>8</sup>. Tommaso afferma che un'essenza può essere considerata: *per modum partis, per modum totius, extra singulares*.

La distinzione fra i primi due modi di considerare l'essenza è quello che ci interessa di più. Questo perché l'Aquinate dà l'abbrivio alla teorizzazione della natura comune, definita come l'essenza meno la designazione della materia<sup>9</sup>. Tommaso, quindi, presenta tre tesi principali: 1) i predicabili non convengono all'essenza considerata *per modum partis*; 2) i predicabili non convengono, neppure, all'essenza intesa come una cosa esistente fuori degli individui; 3) essi convengono all'essenza solo in quanto significata *per modum totius* secondo l'essere che ha nell'anima o, piuttosto, nell'intelletto. Dopo quest'argomentazione, Tommaso giunge alla teorizzazione sullo status dell'universale, che si troverebbe soltanto nell'intelletto. È proprio questo il punto da cui si distacca Erveo per tentare una nuova formulazione della teoria delle *intentiones*, in quanto egli introduce per le *intentiones* il concetto di *conformitas realis*, differente dalla più nota *natura communis*.

## §2. Erveo di Nédellec e il *Tractatus de Secundis Intentionibus*. Un'eredita da (ri)scoprire

Erveo di Nédellec, monaco bretone vissuto a cavallo tra i secoli XIII e XIV, è un filosofo tomista pienamente inserito nella Scolastica latina<sup>10</sup>. Predicatore

<sup>8</sup> Cfr. Aristotele, *Fisica*, (Roma-Bari: Laterza, 2005), I, 186b, 23-28: «ad esempio, da una parte, lo star seduto è accidentale in quanto è separabile, dall'altra nel camuso sussiste la definizione del naso al quale noi diciamo che la camosità è accidentale. Inoltre, a proposito di tutte le cose che sono insite nel discorso definitorio o da cui questo risulta, c'è da dire che il loro concetto non implica il concetto dell'intero, come, ad esempio, il concetto di bipede non implica quello di uomo né il concetto di bianco quello di uomo bianco. Se, pertanto, le cose stanno così e per l'uomo è accidentale l'esser bipede, ne consegue che quest'ultimo è separabile, altrimenti il concetto di bipede includerà quello di uomo».

<sup>9</sup> Connesso a questa teorizzazione il rapporto tra la definizione di essenza di Tommaso e la determinazione dei predicabili da parte di Porfirio, che riflette sul modo in cui può essere stabilita l'essenza di un soggetto appartenente alle categorie aristoteliche.

<sup>10</sup> Erveo Natale o di Nédellec 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 ed 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 una *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 un'elevata notorietà tra i suoi contemporanei. Infatti, nel 1309, Erveo 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

dell'ordine dei Domenicani, Erveo, seppur presenti, e non potrebbe essere altrimenti, molti punti di contatto con il suo maestro quali la metodologia teologica e l'importanza attribuita all'esegesi biblica, tuttavia presenta anche alcuni punti di rottura piuttosto notevoli<sup>11</sup>: l'universale non è, per lui, natura comune, ma *conformitas realis*<sup>12</sup>; l'universale, cioè, è desunto dalle cose esistenti nella realtà. Egli non accetta, inoltre, la distinzione di Tommaso tra essenza ed esistenza. Proprio queste divergenze, propedeutiche alla formazione originale di un discepolo deciso a fare proprie scelte, gli consegnano una capacità critica da mettere a servizio della difesa del suo maestro per alcune tesi che furono oggetto di tremende dispute.

Definiamo il suo pensiero 'originale', perché l'interesse a studiare Erveo sta proprio negli elementi di discrepanza nei confronti del maestro e, specialmente, nella sua inclinazione a studiare la cognizione umana sia dal punto di vista ontologico che epistemologico. Ma proprio in questo Erveo manifesta la sua conoscenza profonda degli scritti di Tommaso. Infatti, sono due le domande a cui egli vuole rispondere: 1) che cosa siano gli oggetti intenzionali attraverso cui avviene la conoscenza; 2) quale sia il loro comportamento nell'atto cognitivo. E proprio per il fatto di essersi posto per primo questo tipo di domande, è possibile ritenere Erveo un pensatore autonomo slegato da 'classismi' di scuola. Il suo pensiero è da riscoprire, in quanto, dopo la crisi della Scolastica durante il Rinascimento, egli è stato quasi dimenticato, eccezion fatta per alcuni elementi riscontrabili nella filosofia della mente di Brentano<sup>13</sup>. In pieno Medioevo, invece, i suoi testi sono stati generatori di numerose controversie intellettuali. Dapprima egli polemizzò contro gli avversari del tomismo come per esempio Enrico di Gand<sup>14</sup>, poi scrisse alcuni testi che generarono discussioni in diversi pensatori, anche posteriori alla sua stessa morte, quali: Pietro Aureolo, Guglielmo d'Ockham<sup>15</sup>, Walter

presenziare, il 18 Luglio 1323, la solenne cerimonia di canonizzazione di Tommaso d'Aquino, deve rinunciare a causa delle cattive condizioni di salute.

<sup>11</sup> Per questo motivo la *Routledge Encyclopedia of Philosophy* ([http://www.rep.routledge.com/Hervaeus\\_Natalis](http://www.rep.routledge.com/Hervaeus_Natalis), consultato il 15/12/2019) sostiene che «...he did not slavishly follow Aquinas...».

<sup>12</sup> Su questo punto cfr. Gilson, *La filosofia nel Medioevo*, p. 621.

<sup>13</sup> Franco Restaino, *Storia della filosofia*, (Torino: UTET Libreria, 1999), p. 277, scrive che «la coscienza, per Brentano, ha una relazione di intenzionalità nei confronti degli oggetti o fenomeni psichici che le si presentano. La coscienza intenziona o rappresenta, nei suoi atti più significativi, i fenomeni psichici, ma non li produce [...], coglie oggetti psichici che sono in qualche modo esterni ad essa».

<sup>14</sup> Una delle opere di maggior rilievo di Erveo, i *Quodlibeta*, mira alla difesa di Tommaso d'Aquino proprio dalle obiezioni di Enrico di Gand in materia di epistemologia.

<sup>15</sup> Riguardo un possibile confronto Erveo - Ockham cfr. Guglielmo di Ockham, *Summa totius logicae*, p.

Chatton e Adamo Goddam<sup>16</sup>.

I, c.12. Il testo è disponibile on-line al link: [http://home.riise.hiroshima-u.ac.jp/~akyah59/ock.sl\\_1\\_12.html](http://home.riise.hiroshima-u.ac.jp/~akyah59/ock.sl_1_12.html) (consultato il 03/12/2019).

- <sup>16</sup> Enrico di Gand (1217–1293), filosofo agostiniano che ha vissuto tra Gand, Parigi e Colonia insieme ad Alberto Magno, si propone come oppositore alla teoria tomista in materia di essenza, intenzionalità ed illuminazione. Egli rifiuta, infatti, il concetto di *quidditas*, a favore di quello di *aliquitas*. La motivazione risiede nel fatto che gli individui creati da Dio non possiedono l'*esse essentiae*, poiché questo rappresenta l'intera essenza presente nella mente di Dio. Le creature da Lui generate, invece, vivono attraverso questa essenza. Riguardo l'intenzionalità, Enrico sostiene che non è una determinazione di tipo logico, ma appartiene ai differenti modi attraverso cui qualcosa è definibile. La dottrina dell'illuminazione, infine, distingue tra oggetti di realtà che portano l'uomo alla conoscenza del mondo e oggetti di realtà che fanno da tramite per la conoscenza di Dio. In quest'ambito si inserisce la concezione dell'universale, che va distinto in base al suo riferimento all'uomo o a Dio. Tra le opere di Enrico si possono ricordare *De scriptoribus ecclesiasticis*, *Summa Theologiae*, *Quodlibeta Theologica*.

Pietro Aureolo, *Doctor facundus* (1280–1322), francescano di origine francese, si occupa di diversi problemi teologico-filosofici, come conoscenza intellettuale, sensoriale e libero arbitrio, aventi come obiettivo quello di emendare le posizioni filosofiche precedenti, ritenute errate. Per questo motivo il suo pensiero procede per temi e confutazioni. Sul problema dell'intenzionalità, egli critica la conoscenza degli oggetti extramentali, poiché darebbero luogo ad un tipo di conoscenza simile a quella delle Idee platoniche. Viceversa, Aureolo sostiene la conoscibilità degli oggetti aventi essenza ed esistenza particolari. Gli universali, se fossero conoscibili, avrebbero quel tipo di determinazione; tuttavia, non sarebbero più universali. La forza di questa argomentazione nasce dalla necessità di stabilire una conoscenza vera e scientifica del mondo. Le sue opere fondamentali sono *Scriptum super primum Sententiarum*, *Tractatus de conceptione Beatae Mariae Virginis* e *Repercussorium, Tractatus de principiis naturae*.

Guglielmo d'Ockham, *Doctor invincibilis* (1280–1349), francescano inglese, è da ritenere uno dei primi filosofi che mettono in crisi il pensiero scolastico medievale, in quanto sostiene che la conoscenza sensibile e l'uso della ragione siano il filo conduttore della conoscenza umana. La realtà è conosciuta attraverso i sensi e il grado di perfezione conoscitiva posseduta dall'uomo è più alto quando si rifà all'esperienza. Questo tipo di conoscenza prende il nome di conoscenza intuitiva. La conoscenza dell'universale, invece, appartiene alla conoscenza astrattiva: l'universale è, quindi, un *conceptus mentis*, formatosi per astrazione in seguito ad una conoscenza di tipo intuitivo. In ambito teologico, Ockham si fa portatore della teoria del volontarismo divino, secondo la quale Dio ha creato il mondo per sua, esclusiva, volontà. Tra le opere più importanti ritroviamo la *Summa totius logicae*, le *Quaestiones in quattuor libros sententiarum*, i *Quodlibeta septem*, i *Centiloquium theologicum*.

Walter Chatton (1290–1343), teologo e filosofo inglese, propone un'interessante teoria dei concetti, meglio nota come *intellectio*. Questa teoria prende in esame la cognizione umana e, in special modo, il rifiuto dell'esistenza di oggetti universali al di fuori della mente. Infatti, ogni esistente è individuale; assume la connotazione di 'universale' solamente quando è un concetto della mente, applicabile a più individui per la sua generalità. L'intellezione di un oggetto è, quindi, la conoscenza dell'esistenza di un oggetto X nel mondo che ci circonda. Tra le opere più importanti *Reportatio super Sententias* e *Quodlibet*.

Di Adamo Goddam (1300–1358), filosofo inglese discepolo di Ockham, si sa molto poco. Oltre alla sua adesione alla filosofia scotista e al movimento occamista, è noto il suo interesse per l'epistemologia e

Ritornando alle domande sull'intenzionalità e sullo statuto dell'*intentio*, cui vuol rispondere, esse trovano soluzione nel *Tractatus de secundis intentionibus*, presumibilmente composto tra il 1307 ed il 1316, che si può considerare come il primo testo medievale che si occupi del problema dell'intenzionalità. Egli teorizza l'esistenza di oggetti intenzionali, che non possiedono esistenza soggettiva, ma solamente oggettiva. In questo modo, si arriva alla tripartizione delle entità: Erveo, infatti, distingue tra oggetti mentali, oggetti extramentali e oggetti intenzionali. Se gli oggetti mentali e gli oggetti extramentali sono intesi in chiave tradizionale, dobbiamo porre maggiore attenzione agli oggetti intenzionali. Precedentemente li abbiamo considerati aventi esistenza oggettiva: questo perché, secondo Erveo, quando noi abbiamo precisa cognizione di una cosa, siamo diretti verso quella cosa (libro, edificio, suppellettili, ecc...). Allo stesso modo, anche il resto degli individui. Questi oggetti vengono definiti da Erveo come oggetti di prima intenzione, poiché sottendono ad una conoscenza di tipo sensibile. Tuttavia, ed è questo che è conforme agli scopi che ci siamo prefissati, oltre agli oggetti primo — intenzionali, ne esistono altri, definiti da Erveo di seconda intenzione, che corrispondono agli universali. Questi vengono desunti dalla realtà (e dagli oggetti di prima intenzione o, in questo contesto, particolari) tramite un movimento astrattivo. Così trova il suo posto la *conformitas realis* cui prima avevamo fatto riferimento: gli universali sono nelle cose particolari nella misura in cui noi li astraiano dal reale. Si manifesta, così, anche secondo l'opinione di Étienne Gilson<sup>17</sup>, una posizione riguardo gli universali che si avvicina di più allo scotismo che al tomismo. E vedremo, nel corso di tutta l'argomentazione, se la posizione di Erveo sia ascrivibile ad una delle due posizioni filosofiche, o costituisca una posizione a sé stante più o meno indipendente dalle altre.

Il *Tractatus de secundis intentionibus* consta di cinque questioni riguardanti la *prima intentio*, la *secunda intentio* e il loro rapporto reciproco. La prima questione del testo riguarda lo statuto delle prime intenzioni, a partire da una definizione generale di *intentio*. Nella seconda questione vengono studiate le seconde intenzioni e il loro rapporto con gli enti reali. La terza e la quarta mostrano la relazione tra prime e seconde intenzioni in base alle loro *fundatio* e *relatio*. Nella quinta questione, infine, si cerca di capire quale scienza abbia il compito di

per la teoria della conoscenza. Goddam sostiene che un oggetto reale esiste indipendentemente dal nostro intuirlo e, una volta intuito, continua ad esistere in modo indipendente. L'apprendimento si configura, quindi, come accidentale nei confronti della cosa. Le sue opere pervenute sino alla modernità sono *Super quattuor libros sententiarum*, *Quaestio de divisione et compositione continui*, *Opera theologica*, *Tractatus de invisibilibus*.

<sup>17</sup> Gilson, *La filosofia nel Medioevo*, p. 621.

studiare le seconde intenzioni.

Esistono quattro manoscritti di questo testo: l'edizione di Parigi del 1489, redatta per conto di Georgium Mithellus; il VPL 2411, il Vat. Lat. 847 e il Basel III, 22. Gli ultimi tre sono risalenti alla seconda metà del 1400, anche se presentano una qualità e una precisione minori rispetto al manoscritto parigino.

### §3. Gli intenti di Erveo. Il proemio del *Tractatus de secundis intentionibus*

Da discepolo di Tommaso d'Aquino quale egli era, Erveo tra le sue qualità ebbe pure quella di scrivere con chiarezza: è da ricordare, infatti, che tutte le opere di Tommaso si distinguono per la chiarezza stilistica e di intenti, ed Erveo non è dimentico di tali aspetti. Ciò è desunto proprio dal *proemium* dell'opera, in cui viene data una definizione programmatica di ciò di cui tratterà l'opera: «ad evidentiam aliqualem de secundis intentionibus habendam primo quaerentur de eis quaedam in generali et postea in speciali»<sup>18</sup>. Già dalle prime parole del trattato si nota che l'intento del filosofo è nettamente delineato: è quello di fare chiarezza circa le intenzioni prime e seconde, secondo i modi generale e speciale. Quindi, in questa direzione, dichiara subito che il metodo utilizzato a questo scopo sarà il metodo deduttivo. Egli, quindi, partirà da alcune argomentazioni generali per poi affermare tesi in modo particolare. L'importanza di questo ragionamento è notevole se rapportato al modo in cui egli arriva alla teorizzazione delle intenzioni seconde. Queste sono date per astrazione dalle cose particolari, quindi sulla base di un metodo di tipo induttivo. L'opposizione deduttivo — induttivo è abbastanza importante, perché mostra come, nello studio delle intenzioni seconde, bisogna prima partire dal più generale, in quanto bisogna definire che cosa siano le intenzioni seconde, e poi interessarsi al meno generale, per capire come le intenzioni seconde siano generate e funzionino. Sempre nel *proemium*, Erveo scrive: «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»<sup>19</sup>. Si può qui notare in modo evidente la struttura teorica di Erveo. Questo modo di affrontare le questioni ci consegna un filosofo interamente immerso, in questo caso, nella posizione intellettuale tomista. Sezionare ogni

<sup>18</sup> Ivi., p. 330.

<sup>19</sup> Ibidem.

punto del problema, trattare con linearità le difficoltà, il desiderio di spiegare ogni suo modo di intendere, sono tutti elementi mutuati da Tommaso e in particolare esemplarmente dalla *Summa Theologiae*. Erveo, quindi, scrive che, in generale ci si occuperà di tre questioni.

La prima riguarda il rapporto intenzioni prime – intenzioni seconde. Qui viene sottolineata qualcosa di abbastanza importante: le intenzioni prime e le intenzioni seconde dipendono le une dalle altre e non esiste, quindi, un'intenzione seconda senza la prima, perché l'intenzione seconda in tal caso non potrebbe, effettivamente, formarsi. Infatti, come è stato detto, le intenzioni seconde possono generarsi solo per astrazione dalle intenzioni prime, legate alla conoscenza sensibile. Si può, quindi, tentare di porre questo movimento intenzionale in una scala gerarchica:

conoscenza sensibile del particolare → intenzioni prime → astrazione dalla realtà per la formazione degli universali → intenzioni seconde.

Nel percorso della conoscenza, allora, la conoscenza del sensibile è necessaria per poi poter esercitare l'attività di astrazione. Volendo semplificare al massimo, potremmo sostenere che, in questo caso, c'è uno stretto rapporto tra elementi concreti della sensibilità e astrazione. La seconda questione, invece, è relativamente più circoscritta: l'attenzione del filosofo, infatti, è tesa a considerare le intenzioni seconde in se stesse: questo sembra conferire alle intenzioni suddette uno statuto quanto meno autonomo. Quindi, pur essendo strettamente correlate alle intenzioni prime, e ciò è stato prima esplicitato, possono essere studiate autonomamente. Questo è l'argomento della terza questione: la relazione tra intenzioni seconde ed intenzioni prime. Sebbene questa questione possa sembrare simile alla prima, si può individuare una sensibile differenza: nella prima questione si cercava di capire in che modo le intenzioni seconde fossero connesse alle intenzioni prime. Successivamente, dando per concluso quel passaggio cognitivo, ci si interroga sulla relazione che intercorre tra prime e seconde intenzioni. Una relazione che sembra esserci, dato che nella prima si vuole stabilire la possibilità della relazione, nella terza la modalità di tale relazione.

Gli intenti di Erveo, comunque, sono evidentemente esposti qui in modo molto generale, poiché un'introduzione dettagliata avrebbe comportato l'inserimento di tutte le argomentazioni cui lui fa riferimento: nel *proemium*, invece, si fa menzione di sole tre problematiche. La spiegazione di ciò risiede nel fatto che, possibilmente, Erveo ha preferito racchiudere alcune questioni in

un solo corpus concettuale e, in questo modo, presentare tre argomenti di dibattito sulle *intentiones*. Si può tentare di vedere se questa interpretazione possa essere corretta alla luce delle cinque questioni delle quali discute<sup>20</sup>: 1) riguardo le intenzioni prime; 2) sulle intenzioni seconde in relazione alla loro entità; 3) sulla relazione tra intenzioni seconde e prime rispetto alla loro fondazione; 4) sulla relazione tra intenzioni prime e seconde rispetto alla predicazione; 5) sulle intenzioni seconde rispetto alla loro conoscenza. Esplicitate le questioni riguardanti il trattato, notiamo che possono effettivamente essere racchiuse in tre ordini concettuali: la 1) e la 3) possono appartenere alla prima problematica del *proemium*; la 2) e la 5) alla seconda problematica; la 4) alla terza. Così, è possibile dimostrare che le prime righe del trattato non riducono la ricchezza della problematica, ma vogliono conferire al lettore un'ordinata prefazione della complessità degli argomenti trattati.

#### §4. Significato e statuto di *intentio* e *prima intentio*

##### 4.1. Dalla definizione di *intentio* alla definizione di *prima intentio*

Tommaso d'Aquino, nel prologo del *De ente et essentia*, scrive che «ex compositis simplicium cognitionem accipere debemus et ex posterioribus in priora devenire, ut a facilioribus incipientes convenientior fiat disciplina»<sup>21</sup>. L'avvertimento di Tommaso è procedere dalle cose più conosciute a quelle meno conosciute e, tenendo presente ciò, saranno le *primae intentiones* a essere considerate per prime. A questo tipo di *intentio* è dedicata la prima questione del trattato. In riferimento al primo articolo di questa prima questione, Erveo sostiene che è necessario, prima di dedicarsi allo studio della *prima intentio*, porre particolare attenzione al concetto di *intentio* in generale, in quanto *multipliciter dicitur*<sup>22</sup>: essa può dirsi o in riferimento alla volontà (*ex parte voluntatis*), o in riferimento all'intelletto (*ex parte intellectus*). Secondo il primo modo, il significato del termine *intentio* è simile a tutti quei termini che esprimono volizione, in quanto un soggetto si pone in condizioni tali da voler fare una qualsiasi azione potenzialmente effettuabile. Inoltre, l'*intentio ex parte*

<sup>20</sup> Bisogna notare che la tavola dei contenuti presentata da Doyle nell'edizione inglese fa riferimento ad una tavola redatta nel 1489 dal curatore del manoscritto di Parigi. Sarebbe utile, ma non è questa la sede in cui farlo, verificare se il testo stampato nel 1489 presenti degli aggiustamenti riguardanti il proemio rispetto all'originale. Anche se, in base a questa possibile interpretazione, il proemio ha una relazione di compatibilità buona con le cinque questioni che presenta.

<sup>21</sup> Tommaso d'Aquino, *L'ente e l'essenza*, (Milano: Bompiani, 2006), p. 76.

<sup>22</sup> Hervaeus Natalis, *On Second Intentions*, ed. by John P. Doyle, (Milwaukee (WI): Marquette University Press, 2008), q. 1, a. 1, p. 332.

*voluntatis* può significare anche la cosa stessa che è oggetto di volizione. L'esempio presentato da Erveo è quello dell'acqua: se qualche soggetto ha l'intenzione di bere perché assetato, allora l'acqua sarà quell'*intentio* propria di colui che è assetato e bere sarà la sua volontà. Anche *ex parte intellectus* sono due le accezioni che concorrono alla definizione dell'*intentio*: la prima riguarda il soggetto, ed è denominata *ex parte intelligentis*, in quanto sussiste nel momento in cui si forma nell'intelletto il concetto della cosa di cui si sta avendo cognizione. Da questo punto di vista, quindi, è importante che nel mondo la cosa esista e non importa che questa lo sia in modo concreto o meno. Infatti, una *res* può essere intesa *formaliter* (nel senso che ha un esse reale) o *in abstracto*. Al primo tipo appartengono, ad esempio, uomo, cavallo o bue. Al secondo tipo chimera, irrocervo, ecc... Se così non fosse, l'intelletto non potrebbe avere cognizione di qualcosa. La seconda accezione è denominata *ex parte rei intellectae* e prende in considerazione la cosa che è oggetto di intellesione, tendente all'intelletto quando essa stessa è conosciuta. È la cosa, quindi, che permette all'intelletto di potersi rapportare. Questi modi dell'*intentio* che sono stati presentati concorrono a mettere in risalto la posizione realista<sup>23</sup> che Erveo ha riguardo l'*intelligere* umano. Il filosofo bretone, infatti, sembra mettere in una posizione centrale la *res* che, sia quando si parla di *intentio* nella volontà, sia quando se ne parla secondo la cognizione umana, si presenta come elemento focale di tutta la struttura intenzionale. Un elemento che gioca a favore di un Erveo realista è dato da quanto segue:

et intentio sic dicta formaliter et in abstracto dicitur terminum tantum ipsius tendentiae, sive ipsammet tendentiam quae est quaedam habitudo rei intellectae ad intellectum sive ad actum intelligendi<sup>24</sup>.

Un termine che viene messo in evidenza in questo passo è quello di *habitudo*. Con questo termine, Erveo 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, fa menzione anche dell'*actus intelligendi* che, in prima istanza, possiamo definire come l'atto attraverso il quale avviene l'intellezione da parte del soggetto. Verrebbe, così, a rafforzarsi proprio la concezione di un Erveo realista, definita proprio dall'*habitudo* che riguarda l'*intentio*. Questo elemento teorico è possibile

<sup>23</sup> In questo senso sarebbe opportuno parlare di realismo moderato. Se quello di Erveo fosse realismo estremo, poca importanza sarebbe stata data alla cognizione stessa; mentre, sarebbe stata data importanza esclusiva alla cosa esistente al di fuori del soggetto senziente.

<sup>24</sup> Hervaeus Natalis, *On Second Intentions*, q. 1, a. 1, pag. 333.

rintracciarlo già in Tommaso d'Aquino, ed in modo specifico nelle *Quaestiones disputatae de veritate*<sup>25</sup>. Nonostante Tommaso, nella sua argomentazione, stia ricercando il vero, mentre Erveo la definizione di *intentio*, entrambi possono essere comparati: quest'ultimo, nel ricercare in che modo avviene la conoscenza fa riferimento alla *res* che è conosciuta e come tale è vera. Tommaso, riferendosi alla *res* come ciò che esprime la *quidditas* dell'ente la connota secondo il suo valore di verità<sup>26</sup>. In connessione con l'*intentio* riferita alla *res* troviamo anche l'*esse intentionale*, che è possibile definire come l'essere che possiede l'*intentio*. L'*esse intentionale*, inoltre, non è altro dall'*intentio* ma deriva dal nome dell'*intentio*<sup>27</sup>, in quanto si manifesterebbe come base stessa dell'*intentio*. Erveo contempla 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; al secondo tipo, invece, fanno parte quei termini, come corpo, i quali si dicono di qualcosa ma non per la propria essenza. A questo proposito è utile notare come Erveo faccia riferimento, riguardo l'*esse intentionale denominative*, alle *Categorie* di Aristotele e, in special modo, alla definizione delle cose paronime; queste ultime, infatti, sono quelle che «differendo per il caso, derivano da qualcosa la loro denominazione, corrispondente al nome»<sup>28</sup>. L'*esse intentionale denominative*, allora, è da intendersi come esse che deriva il proprio nome dalla proprietà posseduta dalla cosa di cui si ha *intentio*. Nel caso di 'corpo', quindi, 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 cognizione umana in connessione stretta con la cosa da conoscere. Qualcosa, infatti, nell'intelletto può dirsi: *subjective* o *objective*. Se *subjective*, la cosa si trova nell'intelletto così come si trova nel soggetto. In questo modo, la cosa è conosciuta secondo la

<sup>25</sup> Cfr. Tommaso d'Aquino, *Sulla verità*, (Milano: Bompiani, 2005), 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».

<sup>26</sup> 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 falsità, secondo le proprietà che ha o di cui è privato.

<sup>27</sup> Hervaeus Natalis, *On Second Intentions*, q.1, a.1, 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, così, il senso derivativo dell'*esse intentionale* stesso.

<sup>28</sup> Aristotele, *Categorie*, 1a 13–16.

propria essenza, in quanto si trova nell'intelletto e nel soggetto alla stessa maniera. Se *objective*, Erveo individua due modi distinti:

- a) ciò che è direttamente oggetto conosciuto dall'intelletto;
- b) ciò che consegue la 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 la cosa che si trova al di fuori di noi e vederla. Per rendere più chiaro questo modo cognitivo, Erveo ritiene utile mostrare l'esempio della cognizione di una casa: «quando aliquis habet ante se totam unam domum ut visam dicitur quod talis habet in conspectu suo totam domum»<sup>29</sup>. Il filosofo francese mette in gioco, qui, il concetto di visione, quasi a sottolineare il rapporto *intellectus* — *res* necessario perché ci sia apprensione. Una casa, vista nella sua totalità, viene appresa come una casa. Questo perché è il soggetto ad apprendere quell'insieme di elementi come tale costruzione. Tuttavia, non è il soggetto stesso a creare dentro di sé il concetto di casa, ma è l'*esse intentionale essentialiter* che permette di *intenzionare* quell'insieme oggettivo di elementi come una casa. L'*intentio*, in questo caso, si manifesta come possibilità di conoscenza di ciò che è al di fuori di noi, ma non è la cosa stessa, che per sé esiste indipendentemente nel mondo.

Il secondo modo, invece, richiama il concetto di astrazione, in quanto

esse abstractum a Sorte et Platone consequitur hominem prout est objective in intellectu. Separatio enim sive abstractio hominis a Sorte et Platone non convenit homini prout est in aliquo subjective, quia constat quod homo non est in intellectu sicut in subjecto<sup>30</sup>.

Qui, la strutturazione della cosa che è nell'intelletto non proviene da una conoscenza diretta ma procede per astrazione dalle cose che sono conosciute. Intendere il termine uomo come astratto, sostiene Erveo, non significa metter di fronte al soggetto senziente un altro oggetto che possiede connotazione reale<sup>31</sup>. Infatti, uomo, in questo caso, non ha esistenza nel mondo reale come

<sup>29</sup> Hervaeus Natalis, *On Second Intentions*, q. 1, a. 1, p. 335.

<sup>30</sup> Ibidem.

<sup>31</sup> 'Reale' indica, in questo contesto, esistente nel mondo. Qui, quindi, uomo indica non ogni qualsiasi

individuo a sé stante, ma è il risultato della separazione dell'essere uomo in loro contenuto, *sive abstractio*. Necessariamente, quindi, ciò che è nell'oggetto reale come connotato soggettivamente diverge da ciò che è nell'intelletto di chi apprende, proprio in virtù del suddetto processo di astrazione. Questa divergenza autorizza Erveo a scrivere che qualcosa (una stessa cosa) può essere nel soggetto reale e nel soggetto senziente secondo una diversa connotazione. Il punto di vista appena espresso ben si accorda con quanto Erveo ha espresso nel presentare l'*intentio ex parte intellectus*, cioè *ex parte intelligentis* ed *ex parte rei intellectae*.

Da questa trattazione dell'*intentio*, emergono tre concetti fondamentali:

- *Intentio*. Dopo che presenta molteplici significati, essa non avrebbe una definizione univoca, ma secondo i punti di vista presi in considerazione, di volta in volta, assumerebbe un diverso ruolo. Tra questi si possono individuare quello psicologico, che entra in gioco nella considerazione della volontà e si esplica come oggetto della volontà di chi desidera fare qualcosa; quello epistemico, che si riscontra nel processo di apprendimento e si esplica come mezzo tramite il quale è possibile apprendere qualcosa; quello logico, che si ritrova nel momento in cui il ruolo dell'*intentio* è mostrare come la *res* si strutturi nell'intelletto secondo i modi *subjective* ed *objective*<sup>32</sup>. All'*intentio* è strettamente legato l'*esse intentionale*, definibile come l'essere dell'*intentio*, che introduce il concetto di intenzionalità ed esplica la modalità del rapportarsi alla *res* e al suo manifestarsi:
  - *soggetto*. Nel contesto dell'*intentio* erveiana è colui che si rapporta all'oggetto esterno rendendo possibile l'*intentio* stessa, in quanto è solo il suo rapportarsi all'oggetto che la determina. Ciò è sottolineato nella distinzione che Erveo fa tra i modi di conoscenza diretto e per astrazione;

individuo ma uomo come specie. Per cercare di capire se la specie sia essa stessa un'*intentio* si rimanda all'introduzione.

<sup>32</sup> Questa tripartizione dei significati dell'*intentio* colloca Erveo nel dibattito logico del suo tempo. Era, infatti, usuale, riguardo la teoria della significazione e la semantica dei termini, ricorrere a questo tipo di divisione. Cfr, ad esempio, ciò che scrive Paul Vincent Spade in Kretzmann, Stump, *La logica nel Medioevo*, pp. 103–104: «La significazione è una proprietà psico-logico-causale dei termini. [...] La principale fonte della nozione di significazione fu la traduzione boeziana di De Interpretatione 3, 16b 19: «[I verbi] pronunciati di per sé sono nomi e hanno un significato. Colui che li pronuncia, infatti, stabilisce una comprensione e chi ascolta rimane in riposo». [...] La nota psicologica di «significare» è simile al moderno «voler dire»».

- *oggetto*. Definito da Erveo come la *res*, l'oggetto è fondamentale per l'architettura della conoscenza umana. Senza l'oggetto esterno all'individuo, non ci sarebbe alcuna conoscenza e non avrebbe motivo di esistere l'*intentio* stessa. 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 appartengono loro, alla definizione di questo tipo di oggetto.

Lo studio di Erveo sull'*intentio* è funzionale alla comprensione di che cosa sia la *prima intentio*. Due, in particolare, sono gli aspetti su cui il filosofo focalizza la sua attenzione: l'*habitudo* e la distinzione tra *subjective* ed *objective* nelle cose apprese che sono nell'intelletto. Il primo aspetto è interessante perché, come si è visto precedentemente, è derivato dal concetto di adeguazione tomista e, soprattutto, pone alla base il rapporto tra soggetto ed oggetto che, secondo Erveo, sta a fondamento della cognizione. Parlare di *habitudo*, in connessione alla *prima intentio*, significa privare quest'ultima della possibilità di poter essere la cosa stessa che è appresa. Se così non fosse, la *prima intentio* sarebbe solo *ex parte voluntatis*: sarebbe solo la *res volita*, rendendo superflue le altre categorizzazioni poco prima ricordate. Invece, la *prima intentio* si viene a caratterizzare come ciò che è intelletto e una delle sue peculiarità è l'essere oggettiva nell'intelletto che apprende. Non potendo essere la cosa stessa, ma derivando dalla cosa stessa, la *prima intentio* ha due proprietà: l'*essere concretive et materialiter*<sup>33</sup>; esse sono necessarie poiché sono le proprietà che le consentono di fungere da *medium* tra la cosa intelletta e l'intelletto stesso. Con questo, tuttavia, non si vuol affermare che quest'*intentio* sia concreta e materiale in quanto è nella cosa, ma in quanto non c'è totale distacco dall'esse reale. Infatti, «quod concretive et materialiter dicit non distinguitur contra esse reale»<sup>34</sup>. Questa possibilità è data dal fatto che ciò che la *prima intentio* acquisisce è qualcosa di vero *extra animam*<sup>35</sup>, 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 quanto «pertinent ad

<sup>33</sup> Hervaeus Natalis, *On Second Intentions*, q.1, a. 1, p. 333.

<sup>34</sup> Ibidem.

<sup>35</sup> Parlando di entità *extra animam*, Erveo fa riferimento a tutte quelle cose che si trovano al di fuori dell'intelletto del soggetto senziente.

primam intentionem»<sup>36</sup>.

Da qui nasce il particolare interesse per il secondo aspetto, la distinzione *subjective — objective*, conviene primariamente focalizzare l'attenzione sulla strutturazione della *res*, nell'intelletto, nel primo modo *objective*: in questo senso, la *prima intentio* è conoscenza sensibile del particolare, cioè ciò che è conosciuto dall'intelletto quando apprende qualcosa al di fuori di esso stesso. La conoscenza che ne deriva è una conoscenza oggettiva e, quindi, proprio grazie alla *prima intentio* ciò che è *extra animam* si ritrova nell'intelletto in modo oggettivo. La possibilità di apprendere qualcosa che ha *esse realem* (un cavallo) al di fuori dell'intelletto che conosce è data proprio dal processo intenzionale. Se si volesse dare una definizione di *prima intentio*, questa potrebbe essere: il medio tramite il quale si realizza l'*habitus* tra soggetto e oggetto nell'ambito della conoscenza sensibile nel caso in cui ci si riferisca ad oggetti particolari (si potrebbe parlare, così, di condizione di possibilità attraverso cui l'intelletto può conoscere). Per questo, sostiene Erveo, «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»<sup>37</sup>. Dal punto di vista *materialiter* l'*intentio* si pone, quindi, come mezzo; da quello *formaliter*, invece, la *prima intentio* è quella che attraverso l'*habitus* viene considerata come ente di ragione. Questa considerazione fornisce un'ulteriore spiegazione del perché la *prima intentio* non sia la cosa stessa 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 del *De ente et essentia*. Nel primo capitolo, Tommaso, ponendo la distinzione tra ente reale ed ente di ragione, su quest'ultimo scrive: «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»<sup>38</sup>.

L'ente di ragione proposto da Tommaso sembra, allora, avere un rapporto con la *prima intentio* propugnata da Erveo, poiché dà all'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) non solo le affermazioni si dicono dell'ente di ragione, ma anche le privazioni e le negazioni. Anche la *prima intentio* ha simili determinazioni: si riferisce a

<sup>36</sup> Hervaeus Natalis, *On Second Intentions*, q.1, a. 1, p. 333.

<sup>37</sup> Ibidem.

<sup>38</sup> Tommaso d'Aquino, *L'ente e l'essenza*, p. 76.

qualcosa di vero, non è la cosa reale ma solo ciò che è nell'intelletto; anche le privazioni (sordo, cieco, ecc...) le sono proprie. Ciò che bisogna, adesso, capire di questa *intentio* è se sia pertinente a qualcosa di universale o di particolare; cioè, se i nomi che significano questo tipo di *intentio* siano universali o particolari. La domanda a cui si deve rispondere è: anche gli individui, come Socrate, possono appartenere alla *prima intentio* o solo gli universali, come uomo?

#### 4.2. Sul rapporto della *prima intentio* con universali e particolari

Prima di affrontare l'argomento che dà il titolo al paragrafo è utile soffermarsi sul significato di *actus intelligendi*, grazie al quale Erveo riesce a mettere in connessione la *prima intentio* con la cognizione dell'*objectum*. L'*actus* non è altro che il processo che compie l'intelletto nell'atto di apprendere e che gli permette di poter *intenzionare* un oggetto qualsiasi al di fuori di esso. Quest'atto è strettamente legato all'*esse intentionale* in quanto, come è stato precedentemente scritto, l'essere dell'*intentio* fa riferimento a ciò verso cui l'*intentio* si riferisce; essa, considerabile come *medium* tra *intellectus* e *res*, rende possibile l'apprendimento che, di conseguenza, mette l'*actus intelligendi* in condizioni tali da poter conoscere. Ecco perché *actus* ed *esse* sono così strettamente interrelati. Premesso ciò, Erveo esordisce scrivendo:

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<sup>39</sup>.

L'obiettivo da raggiungere non è, quindi, quello di comprendere se nei confronti della *res* vi sia una *prima intentio* universale o particolare, ma è quello di comprendere se e in che modo l'*intentio* si fonda su cose che sono universali o particolari (in questo caso Erveo parla di *universalia*). L'interesse, allora, è sulla fondazione dell'*intentio*: in base al rapporto con universali e particolari essa ha come base di partenza la distinzione *ex parte intelligentis* ed *ex parte rei intellectae*. In questo caso, l'interesse di Erveo è spostato sul secondo tipo di *intentio*, in quanto egli vuole analizzare il rapporto *prima intentio* — *res* dal punto di vista della cosa stessa, per verificare se essa serva o meno per rappresentare ciò che è appreso. Infatti, «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

<sup>39</sup> Hervaeus Natalis, *On Second Intentions*, q.1, a. 3, p. 353.

intentionalitas»<sup>40</sup>.

Erveo, in questo caso, ribadisce la separazione tra il piano astratto ed il piano concreto dell'*intentio*. Nel paragrafo precedente la si è analizzata nel processo intenzionale che interviene nella conoscenza. Adesso, invece, interessa scoprire come funziona dal punto di vista dell'oggetto che le è proprio: *in concreto*. Qui esordisce il concetto di *convenientia*, che mette in connessione oggetto e soggetto senziente; è facile trovare qui un accordo tra *convenientia* e *adaequatio*: entrambe esprimono la connessione tra *res* e *intellectus*. Tuttavia, mentre la seconda è rintracciabile all'interno del piano conoscitivo, della significazione e dell'intelletto, la prima agisce sul piano della cosa stessa. Il termine convenienza, inoltre, rafforza la convinzione di Erveo secondo la quale *prima intentio* e *res* non siano la stessa cosa o, comunque, non stiano sullo stesso piano. È possibile sostenere questa posizione analizzando il termine 'convenienza': esso significa 'corrispondenza, concordanza, proporzione' ed è un termine derivato da *convenire* che significa, tra gli altri, 'condividere, concordare, trovarsi d'accordo'. Appare chiaro, quindi, che nel momento in cui si utilizza il termine convenienza si 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 'convenienza') deriva dal composto *cum + venio*, che significa 'venire con', 'giungere con', 'divenire con'. Risulta, quindi, giustificata e azzeccata la scelta di Erveo riguardo l'utilizzo del termine convenienza. La distinzione tra oggetto e *intentio*, così, è tracciata in modo chiaro. Tornando alla *prima intentio in concreto*, essa è definita in modo duplice, poiché o a) fa riferimento alla convenienza della *prima intentio* con la cosa intelletta, o b) è tale che *prima intentio* e cosa intelletta non sono convenienti. Ciò comporterebbe una tripartizione della *prima intentio in concreto*: *ex parte intelligentis*, *ex parte rei intellectae* con convenienza, *ex parte rei intellectae* senza convenienza. D'altronde, questa argomentazione richiama la distinzione riguardo l'*esse intentionale*; in precedenza<sup>41</sup>, infatti, si è visto che termini come corpo si dicono di qualcosa ma non per la propria essenza creando, così, una corrispondenza tra l'accidente di ragione<sup>42</sup> realizzato dall'apprendimento della *res* e le determinazioni della *res* stessa definite da Erveo come *accidentes reales*. Così, ad esempio, i termini

<sup>40</sup> Ivi, p. 354.

<sup>41</sup> Cfr. infra p. 11.

<sup>42</sup> Si può definire accidente di ragione ciò che viene intelletto ma che non è proprio dell'intelletto e che, quindi, gli è accidentale.

bianchezza, bianco, corpo sarebbero in corrispondenza reciproca nel rapporto soggetto senziente — oggetto conosciuto. Il termine bianchezza farebbe parte del primo tipo di *prima intentio in concreto*, in quanto sarebbe ciò che viene intelletto quando conosciamo qualcosa che è bianco. Bianco, invece, farebbe parte del secondo tipo di *intentio in concreto*, perché questo termine è proprio di un oggetto che lo possiede<sup>43</sup>, ma che non ha la sua definizione. Corpo, infine, apparterrebbe al terzo tipo di *intentio in concreto*: dire che qualcosa è anche un corpo non indica, in sé, l'esistenza di una convenienza tra cosa 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. In questa argomentazione, la *prima intentio* ammetterebbe l'universalità dell'universale che si trova nell'intelletto stesso, poiché se si apprende l'uomo nell'intelletto vi sarà l'universale uomo. Tuttavia, per il concetto di *convenientia* e per il fatto che ciò che è universale nell'intelletto non si ritrova nella realtà ma è frutto di astrazione, Erveo manifesta la necessità di definire meglio il rapporto intelletto e *res* intelletta; ciò riguarda sia gli universali che i particolari. Dopo che è stato definito meglio questo rapporto, egli potrà effettivamente dire se universali e particolari siano fondanti o meno la *prima intentio*.

### 4.3. Il significato dell'universale e del particolare nell'economia della *prima intentio*

Riguardo gli universali Erveo sostiene che

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<sup>44</sup>.

L'universale, in questo caso, non possiede uno statuto esistenziale autonomo nella cosa che esiste *extra animam*<sup>45</sup>. Infatti, la nozione di uomo che è stata generata nell'intelletto tramite apprendimento, non è nella *res intellecta*. Difatti, ciò che esiste al di fuori dell'intelletto è solo il corrispettivo di ciò che è stato appreso. Per questo, quando si dice uomo, è possibile intendere due diverse cose:

<sup>43</sup> Cfr., ad esempio, Aristotele, *Categorie*, 2a 31–34.

<sup>44</sup> Hervaeus Natalis, *On Second Intentions*, q.1, a. 3, p. 356.

<sup>45</sup> In Erveo *animam* indica il soggetto senziente.

- l'uomo che esiste nel mondo come condizione di possibilità per la creazione, nell'intelletto, dell'universale corrispondente. In questo caso diversi uomini significano uomo in modo indeterminato e quest'ultimo concorre alla formazione dell'universale corrispondente, ma non possiede la definizione di universalità;
- uomo come universale esistente *in animam* che possiede la definizione stessa dell'universalità.

L'universale si presuppone, quindi, come *collectio* intellettuale di elementi esistenti al di fuori dell'intelletto che apprende. L'universale, in sé, quindi, non esiste *extra animam* ma *in animam*. Questo percorso effettuato da Erveo sembra avere un forte richiamo aristotelico e, in particolare, con un passo delle *Categorie* già preso in considerazione in questo lavoro e che conviene ancora una volta richiamare: «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»<sup>46</sup>.

In effetti, ciò che sostiene Erveo e quello che scrive Aristotele possono trovare una reciproca simmetria; Erveo sembra aver applicato lo schema aristotelico di questo passo alla definizione dell'universale. Infatti, una proprietà X, che si predica di un soggetto Y, farà sì che il soggetto possa dirsi secondo quella proprietà (corpo bianco). Tuttavia, il corpo bianco non potrà mai possedere la proprietà per come è definita in sé: non potrà mai dirsi essere la bianchezza<sup>47</sup>. Bianco sarebbe, in questo caso, una predicazione accidentale: «corpus est album non tamen includit esse album [...] quia est praedicatio accidentalis<sup>48</sup>». Così funzionerebbe per l'universale: se uomo, secondo il suo *esse* reale, possiede la proprietà di contenere una serie di individui, non possiederà, *secundum se*, l'universalità.

D'altra parte, per Erveo particolare si definisce l'individuo, la *res*, ciò che è designato per essere appreso dall'intelletto attraverso *actus intelligendi*. La cosa particolare è Socrate, Platone, ecc..., ovvero, tutto ciò che concorre alla formazione dell'universale indeterminato, ma senza definizione di universalità.

<sup>46</sup> Aristotele, *Categorie*, 2a 31–34.

<sup>47</sup> Qui potrebbe esserci una lontana eco della polemica, nata tra Platone ed Antistene, a proposito delle proprietà possedute da qualcosa, anche se, nel caso platonico, la questione ha delle ricadute di tipo nominalistico. Antistene, infatti, rimproverava a Platone che, quando vedeva un cavallo, vedeva il cavallo e non la cavallinità. A questo proposito, cfr. Aldo Brancacci, *Oikeios Logos*, (Napoli: Bibliopolis, 1990), pp. 175–182.

<sup>48</sup> Hervaeus Natalis, *On Second Intentions*, q.1, a. 3, p. 356.

Il particolare è la scomposizione dell'universale nei suoi elementi costitutivi. Tuttavia, bisogna da notare che questa divisione avviene solo dal punto di vista formale: la divisione dell'universale uomo nei vari uomini che lo costituiscono, spetta solo all'*actus intelligendi* e non si verifica secondo realtà. La *res*, quindi, non viene realmente interessata da questo processo, ma è solo una sua base, «non tamen est dare in rerum natura»<sup>49</sup>.

Dalla trattazione dell'universale e del particolare, Erveo conclude che non è possibile che la *prima intentio* sia la *res* stessa ma è, al contrario, solamente fondata sulle due entità dapprima definite. La *res* è, ancora una volta, condizione di possibilità per l'esistenza della *prima intentio* e sussiste indipendentemente dal fatto che qualche soggetto senziente compia un atto di conoscenza nei suoi confronti. Il concetto cardine, allora, è quello di *convenientia*.

#### 4.4. Il ruolo delle *species* nella formazione della *prima intentio*

L'aspetto che va compreso adesso è se le specie, che vengono astratte dai particolari, fanno o meno parte della *prima intentio*. Rispondere a questo quesito significa dover dar conto di due quesiti ulteriori: a) se la specie sia *intentio*; b) se la specie sia *prima intentio*. Al primo quesito è possibile rispondere positivamente in quanto, anche in base al modo di conoscere la *res*, l'*intentio ex parte intelligentis* si dice come «similitudo rei ducens in eius cognitionem»<sup>50</sup>. La specie, facendosi rappresentante della cosa reale nell'intelletto, può essere denominata *prima intentio*. Al secondo quesito Erveo, asserendo che è la logica ad occuparsi dell'*intentio*, risponde che la specie come *prima intentio* può essere intesa solo *ex parte intelligentis*. Infatti, la specie non può esistere come oggetto reale al di fuori dell'intelletto del soggetto senziente ma, al contrario, solo nella mente di chi apprende qualcosa. Quindi, una specie *ex parte rei intellectae* non può essere né *intentio* né *prima intentio*, poiché:

- l'ente di ragione distinto da quello reale non è quello che ha in sé la cosa vera che ha esse reale. Quest'ultimo appartiene all'ente reale, successivamente è appreso da quello di ragione;
- ciò che ha *habitus* all'*actus intelligendi* viene dopo l'*actus* stesso, differendo da ciò che viene prima, cioè la *res*. Per questo motivo, si dice che l'*actus intelligendi* è il fondamento della relazione esistente fra

<sup>49</sup> Ibidem.

<sup>50</sup> Ibidem.

l'intelletto e la cosa che è appresa.

Di conseguenza, è possibile sostenere che la specie sia *prima intentio ex parte intelligentis*, poiché le cose intelligibili sono oggetto della *prima intentio* e, essendo la specie pertinente a queste *res*, anch'essa le sarà pertinente. Coloro i quali, invece, sostengono che lo statuto di *prima intentio* vada attribuito solo alla specie, dal momento che contiene gli oggetti aventi *esse* reale, commettono uno sbaglio. Infatti:

- non solo le specie sono *prima intentio* e non solo attraverso la specie si definisce ciò che ritroviamo nell'intelletto dopo l'atto conoscitivo. Sono, altresì, *primae intentiones* tutte le relazioni che esprimono una *habitus* tra *res* e *intellectus*;
- tutto ciò che è significativo per mezzo del nome di prima imposizione è *prima intentio*<sup>51</sup>; difatti, non solo le specie hanno questo tipo di determinazione, ma tutti i nomi che esprimono qualcosa esistente nella realtà.

La *prima intentio* si riconferma, così, come il *medium* che mette in relazione l'oggetto reale e ciò che è deputato alla sua conoscenza.

#### 4.5. Sul rapporto tra *prima intentio* e *actus intelligendi*

Dal momento che è stato stabilito che la cosa esistente al di fuori dell'intelletto non è la *prima intentio*, ma solo ciò che ne determina la sua fondazione, Erveo si chiede se sia l'*actus intelligendi* a essere la *prima intentio*: quindi, il suo studio passa dal piano della cosa reale al piano dell'intelletto. In prima istanza, sembrerebbe che la *prima intentio* sia effettivamente l'*actus intelligendi* e ciò viene dimostrato tramite un ragionamento sillogistico. Infatti, se l'*intentio* viene

<sup>51</sup> Sui nomi di prima e seconda imposizione cfr. Riccardo Fedriga, Sara Puggioni, *Logica e linguaggio nel Medioevo*, (Milano: LED, 1993), pp. 29–30: «Analizzando il funzionamento delle parole, presenta una ricostruzione di come si è originato il linguaggio: la teoria della 'imposizione dei nomi'. Vengono distinte due imposizioni dei nomi: la prima ha come fondamento la percezione sensibile degli oggetti del mondo da parte degli uomini. Il primo mitico impositor nominis forma un concetto e impone un nome all'oggetto sensibile; tale atto è pubblico e presuppone che la formazione dei concetti sia un processo identico in tutti gli uomini. Successivamente gli uomini riflettono sui concetti e sulle parole e operano una seconda imposizione, in cui vengono creati i nomina nominum, cioè i nomi di seconda imposizione come 'nome, verbo', 'specie, parte', ecc., la cui funzione è quella di indicare i nomi di prima imposizione».

definita come «tendentiam intellectus in rem intellectam»<sup>52</sup> e l'*actus intelligendi* è questa stessa tendenza, allora *prima intentio* e *actus* sono la stessa cosa. Tuttavia, Erveo sostiene che questa argomentazione è errata perché genera altre due argomentazioni le quali non sono vere, ma, tuttavia, sono propedeutiche per la corretta interpretazione della questione posta.

La prima di queste argomentazioni sostiene che la *prima intentio* è il primo oggetto di intellesione, in quanto ciò che viene intelletto tramite essa né riceve né viene privato di qualcosa: la *prima intentio* non può essere *actus intelligendi*, in quanto esso è ciò che permette l'intellessione, non ciò che è intelletto. Quest'interpretazione è rifiutata, perché ci sarebbe un'identificazione tra *intentio* e *res* che, come è stato visto, per Erveo è inammissibile. Questo rifiuto viene giustificato prendendo in esame la predicazione di qualcosa che è conosciuta; possono darsi due tipi di predicazione: *per se* e *per accidens*. Definita così la *prima intentio*, il primo tipo di predicazione ammetterebbe sia che il predicato dica qualcosa in più di quanto appartenga allo stesso soggetto, sia che l'esse della *prima intentio* coincida con la cosa. Entrambe le opzioni sono false, perché «prima intentio esset illud quod concrete denotatur ab actu intelligendi»<sup>53</sup>. Ciò che scrive Erveo sembra molto chiaro ed è poco produttivo cercare di rendere la *prima intentio* omogenea alla *res*: è chiaro che la *prima intentio*, fronteggiando la cosa in quanto concreta, è il risultato dell'azione dell'*actus intelligendi*. Da qui si evidenzia anche un'altra conseguenza: la *prima intentio* non può essere solo l'*actus intelligendi*, in quanto *denotatur* da esso dal punto di vista *concrete*. Erveo, implicitamente, sta già ammettendo parte della soluzione relativa alla questione richiesta.

La seconda argomentazione sostiene, invece, che la *prima intentio* è, *in abstracto*, il *primus actus intelligendi* e, *in concreto*, la *res intellecta*. Il primo tipo di *intentio* viene definito *prima cognitio*; infatti, ciò che è appreso è la prima cosa che ritroviamo nell'intelletto. Il secondo tipo è definito *ipsa res intellecta prima cognitione*, cioè la cosa che viene appresa per prima dall'intelletto quando compie l'*actus intelligendi*. Da questo punto di vista, allora, si evidenzia un duplice modo di apprendere la cosa:

- *absoluta*: secondo questo modo la *res* è conosciuta secondo il proprio modo di essere e viene conosciuta dall'uomo in quanto essere pensante. La ragione, quindi, diviene fondamentale per l'apprendimento di questo modo della cosa.

<sup>52</sup> Hervaeus Natalis, *On Second Intentions*, q.1, a. 3, p. 340.

<sup>53</sup> Ivi, p. 341.

- *respectiva*: secondo questo modo la conoscenza avviene nel momento in cui la cosa è rapportata ai molti. La conoscenza avviene, quindi, in rapporto ad altre res prese in considerazione: di conseguenza, la denominazione *respectiva*. Questo secondo modo presuppone il primo, in quanto, la res deve prima esistere per se e, successivamente, in rapporto ad altre.

Per Erveo, questa argomentazione è fallace poiché presuppone che due *actus intelligendi* non possano essere contemporaneamente nel medesimo intelletto. Tuttavia, si è definito l'*actus* come ciò attraverso cui avviene l'intellezione da parte del soggetto. Dal momento che l'intellezione può avvenire sia di particolari che di universali, sia di cose che hanno esse reale sia di cose che non lo possiedono, allora è possibile dire che più *actus intelligendi* coesistano nel medesimo intelletto. Inoltre, secondo i rapporti di *convenientia* e *adaequatio*, è impossibile che la *prima intentio* sia la stessa *res* che viene appresa. Quanto è stato appena detto è riassunto, da Erveo, in una formula: «intentio prima in abstracto, scilicet ipsa intentionalitatis, sit ipsa habitudo rei ad actum intelligendi, haec autem habitudo plurificatur plurificatis actibus intelligendi»<sup>54</sup>.

L'unico punto su cui Erveo concorda è quello secondo il quale «actus intelligendi est prima intentio in abstracto»<sup>55</sup>. Infatti, definendola *in abstracto* come *prima cognitio*, si afferma, a ragione, che l'ambito in cui agisce la cognizione umana è l'intelletto stesso. La *prima intentio in abstracto*, infatti, si definisce come l'*habitudo* della cosa intelletta all'*actus intelligendi* tramite il quale l'intelletto apprende. Così, l'*actus intelligendi* è *prima intentio in abstracto* in quanto è necessariamente presupposto nell'intelletto per la conoscenza di qualcosa. L'*actus intelligendi*, in questo caso, assume la connotazione di intenzionalità, perché rappresenta la denotazione della cosa nell'intelletto e, dal momento che la *prima intentio* ha la medesima funzione è possibile parlare di *actus* connotato intenzionalmente. Il particolare che va tenuto in considerazione attentamente è che, in questo caso, con la *prima intentio* si considera il rapporto *res — intellectus* dal punto di vista della prima, in quanto risulta decisiva per la conoscenza. In definitiva, quindi, l'*actus intelligendi* non è la *prima intentio*; o meglio, non lo è esclusivamente: entrambi vengono a coincidere solo quando la *prima intentio* è *in abstracto accepta*, cioè quando l'*actus* rappresenta l'intenzionalità.

<sup>54</sup> Ivi, p. 348.

<sup>55</sup> Ivi, p. 342.

#### 4.6. Il ruolo di *privationes* e *figmenta* nella formazione delle *primae intentiones*

Le res che vengono apprese tramite *actus intelligendi* non esprimono tutte qualcosa di positivo o di realmente esistente. Tra le prime possiamo annoverare ‘cieco’, ‘sordo’, ecc..., mentre tra le seconde, ad esempio, ‘chimera’, ‘ircocervo’, ‘unicorno’<sup>56</sup>. L’interesse di Erveo, in questo caso, è verificare se a questo tipo di *res* possa corrispondere una *prima intentio*. L’apprendimento, per come Erveo stesso l’ha teorizzato, non porrebbe problemi a questo tipo di questione: se si ha *cognitio* di qualcosa che è *extra animam*, allora si avrà una *prima intentio*. Tuttavia, secondo alcuni *doctores*, dei quali non fa esplicitamente menzione, «esse extra animam dicit actum positivum»<sup>57</sup> e «illae quae non habent esse circumscripto omni opere intellectus ipsa concipientis non pertinent ad primam intentionem»<sup>58</sup>: lo *status quaestionis* sembra essere più complicato. ‘Essere cieco’ non darebbe luogo ad alcuna *intentio*, in quanto non esprime nulla di positivo, alla stessa stregua di ‘non vedente’; anche ‘chimera’ non darebbe luogo ad alcuna *intentio*, perché è qualcosa che esisterebbe solo nella nostra mente; d’altronde, sottolinea Erveo, tutto ciò che non possiede esistenza al di fuori della nostra anima, esiste solo *in animam*.

Partendo dalla considerazione secondo la quale l’esse delle cose esistenti nella realtà esprime qualcosa di positivo, Erveo sostiene che una buona risposta alla questione derivi da una duplice considerazione della *prima intentio ex parte rei intellectae*:

- *prima intentio* come intenzionalità, che esprime l’*habitus* tra la *res* e l’intelletto;
- *prima intentio* come ciò che è intelletto, cioè come ciò da cui l’intenzionalità può essere denominata.

<sup>56</sup> L’ircocervo, animale mitologico che nella tradizione filosofica antica e medievale è stato a lungo preso ad esempio per indicare ciò che non esiste, direbbe Erveo, *extra animam*, in realtà esiste davvero. Diodoro Siculo, nella sua *Biblioteca Historica*, indica l’ircocervo come «avente corna di cervo, e il mento irto per la lunga barba, spalle pelose, impeto velocissimo nel primo correre, e facilità a stancarsi subito». Nel 1766, Peter Simon Pallas, zoologo tedesco, individua il *Tragelaphus strepsiceros*, comunemente detto ‘cudù’, che l’IUCN SSC Antelope Specialist Group, 2008 descrive così: «è un’antilope che popola le zone boschive dell’Africa orientale e meridionale. I cudù maggiori hanno una sorta di “ciuffo” sul collo e sulle spalle e una “criniera” lungo la gola. I maschi hanno corna con una, due o tre pieghe che possono essere lunghe fino a mezzo metro».

<sup>57</sup> Hervaeus Natalis, *On Second Intentions*, q.1, a. 4, p. 357.

<sup>58</sup> Ivi, p. 361.

Secondo il primo modo, sembra non esserci *intentio* della privazione, poiché non vi potrebbe mai essere *habitus* tra l'intelletto e qualcosa che, *effective*, non esiste. Erveo, a questo proposito, individua due opzioni secondo cui quest'impossibilità è manifesta:

- a) l'essere cieco o il non essere uomo non dicono alcuna *intentio*. La ragione è molto semplice: la definizione di qualcosa che esprime privazione non dice qualcosa che si trova nel corpo; ma il corpo, o meglio, la *res*, è ciò che rende possibile l'apprendimento tramite *intentio*. Quindi, non può esserci *intentio* della privazione;
- b) per ciò che è stato stabilito immediatamente sopra, la privazione non dice alcuna *habitus* tra la *res* e l'intelletto.

Tuttavia, c'è da notare che un'argomentazione simile Erveo non avrebbe potuto accettarla: l'aspetto sotto il quale studia la *prima intentio* rapportata alle privazioni è *ex parte rei intellectae*, qui, invece, il riferimento sembra all'intelletto del soggetto senziente e all'intenzionalità che si ritrova nell'esse dell'*intentio*, cioè *ex parte intelligentis*. Tuttavia, prima di poter parlare di un rapporto di questo tipo, bisogna assicurarsi che la *res* abbia la possibilità di rapportarsi allo stesso intelletto che apprende. Per questo motivo Erveo dà preferenza al secondo modo, che prende in considerazione la *res* in quanto è intelletta. In accordo con l'argomentazione secondo la quale una cosa esiste indipendentemente dal fatto che ci sia un intelletto che la consideri, egli presenta la sua teoria riguardo il rapporto *prima intentio* — *privationes*: «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»<sup>59</sup>.

La relazione di appartenenza delle privazioni alle cose è ben sottolineato da Erveo nel momento in cui scrive che le privazioni sono proprie delle cose secondo il loro esse reale. Essere cieco, dunque, non è qualcosa di accidentale a qualche soggetto, ma gli è proprio: Erveo sostiene che privazioni e negazioni sono pertinenti alle *primae intentiones*; tuttavia, non esprimendo qualcosa di positivo, ma esprimendo qualcosa di negativo, cioè la privazione stessa che è della cosa<sup>60</sup>. Le privazioni, quindi, sono pertinenti alle *primae intentiones*, poiché

<sup>59</sup> Ivi, p. 358

<sup>60</sup> Le radici di questa teorizzazione erveiana potrebbero essere ritrovate in Aristotele, *Metafisica*, 1004a, 11-13: «ad una scienza unica compete lo studio della negazione e della privazione, per il fatto che, in

hanno esse reale in natura e, come tali, possono essere oggetto di apprendimento; Erveo, a questo proposito, presenta due motivazioni che spiegano la relazione di pertinenza; queste hanno alla base, di necessità, due elementi peculiari: a) la fondazione della *prima intentio* sulla *res* che è appresa; b) il riferimento della *prima intentio* è ciò che è denominato dall'intenzionalità; a questo compito assolve la *res*.

Una volta definiti gli elementi peculiari, Erveo sostiene che la relazione *primae intentiones* – *privationes* è determinata:

- *ex ratione primae intentionis*: come le affermazioni, anche le negazioni sono pertinenti alle prime intenzioni, in quanto non hanno una relazione di convenienza alle cose, che le fa divenire oggettive nell'intelletto. La *res*, quindi, nel momento in cui si dice avere qualche proprietà, come ad esempio cieco, la possiede come facente parte del soggetto. L'esempio di cieco, infatti, sarà attribuito a qualche soggetto che è nato con la proprietà di vedere ma che, per qualche ragione, presenta una carenza di questa possibilità. Questa, quindi, non fa parte dell'intelletto che apprende, ma è pertinente al soggetto stesso che la possiede. Successivamente, tramite la *cognitio*, l'intelletto, per mezzo della *prima intentio*, perviene alla sua conoscenza;
- *ex habitudine affirmationis ad negationem*: la necessità di suddividere affermazione e privazione è solo apparente; dire che ad una *res* appartengono determinazioni affermative o privative, fa sì che queste ultime appartengano al medesimo genere. Il motivo risiede nel fatto che esse sono attribuzioni di proprietà alle *res* che ne sono in possesso. Apprendere la vista o la cecità proprie di un uomo, significa attribuire al soggetto una proprietà desunta dallo stesso soggetto. In pratica, significa conoscere da cosa è costituita la *res* che si sta conoscendo. Non c'è motivo, dunque, di ritenere le privazioni non pertinenti alle *primae intentiones*. Ciò che deve rimanere chiara è, però, l'indipendenza della *res* dall'*intentio*. Se la cosa connessa a qualche sua predicazione esprime proposizioni affermative, allora vi sarà *convenientia* tra soggetto e predicato, viceversa *disconvenientia*.

Per stabilire, invece, l'effettiva pertinenza delle *fictiones* alla *prima intentio*, il punto di partenza scelto da Erveo è quello di coloro che sostengono che non ci possa essere alcun tipo di pertinenza, perché la *prima intentio* fa riferimento a

ambidue i casi, si studia l'uno, di cui, appunto, si dà negazione e privazione».

qualcosa che esiste in natura; quindi le *fictiones*, non esistendo, non dicono alcuna intenzione ma, piuttosto, una *positionem*: cioè, qualcosa che si dice solo per nome e non per esistenza reale. Innanzitutto, Erveo sostiene che dire una finzione significa dire una predicazione accidentale: *hyrcocervus est figmentum* e *homo est prima intentio* esprimono entrambi una predicazione che non è propria dello stesso soggetto di cui il predicato si dice. Il caso di *homo* è chiaro da ciò che si è detto nei paragrafi precedenti. Il caso di *hyrcocervus* gli è molto simile, poiché è detto di un animale che ha precisi attributi; che esso sia realmente esistente in natura, oppure no, non ha importanza in questo ambito. L'ircocervo, quindi, «non est ille actus imaginationis vel intellectus quo fingitur hyrcocervus, quia tunc hyrcocervus vere esse haberet in rerum natura, quia iste actus est quedam res vera. Sed illud quod repraesentatur per ipsum non est res; immo est vere non entitas»<sup>61</sup>.

Un oggetto fittizio, quindi, non ha nella *res* un suo rappresentante. Ciò che non esiste in natura non può, effettivamente, essere una cosa; inoltre, non può nemmeno essere un atto di immaginazione, poiché il *verum esse* dell'oggetto fittizio non risiede nell'intelletto e, quindi, non è creato dall'intelletto stesso. Presupponendo che, quando Erveo parla di intelletto, faccia riferimento alla capacità di apprendere di ogni singolo individuo, è poco percorribile la strada secondo cui è l'intelletto a creare l'oggetto fittizio. In prima istanza, ciò verrebbe emendato dal fatto che dire qualcosa di un oggetto fittizio è attribuirne 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, alcune potenzialmente divergenti fra di loro. Erveo, quindi, sostiene che, proprio per questi fattori, i *figmenta* sono pertinenti alla *prima intentio*, *duplici ratione*:

- *per oppositionem*: la *res* che noi denominiamo *factio* non consegue alla cosa stessa come oggettiva nell'intelletto; Erveo vuol sottolineare, così, che, nell'intelletto, non si esprime l'*esse rationis* della cosa. Un oggetto fittizio, quindi, possiede solo una predicazione accidentale nel momento in cui viene appresa: l'*esse* della *res* non è oggetto di considerazione da parte dell'intelletto;
- *ex habitudine complexi ad simplex*: tra le cose intelligibili, alcune possono essere semplici, alcune complesse, cioè formate 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,

<sup>61</sup> Hervaeus Natalis, *On Second Intentions*, q.1, a. 5, p. 363.

possono esserci espressioni del tipo ‘l’uomo è un asino’, formati da parti semplici che, *complexae*, divengono impossibili. È falso, infatti, dire che un uomo è un asino. Erveo 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; esse sono, semplicemente, espressioni che, non esistendo in natura, possono alla stessa stregua essere apprese da un *actus intelligendi*, poiché esistono *extra animam*.

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 delle cose non esistenti realmente. Ancora una volta, la fonte della teorizzazioni erveiane sugli oggetti fittizi risiede in Aristotele. Il *De Interpretatione* è un testo che, al suo interno, ha un preciso riferimento riguardo il significato delle espressioni in riferimento all’esse reale: «ciò 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»<sup>62</sup>. L’accordo tra le parole di Aristotele e quelle di Erveo sembra chiaro: è possibile dire di un termine qualcosa indipendentemente dal corrispettivo esistente o meno in natura. In questo caso, allora, è possibile giustificare l’uso erveiano di voci complesse attribuite alle *fictiones*.

La teorizzazione di Erveo sulle *primae intentiones*, così come esposta nel *Tractatus de secundis intentionibus*, esprime con chiarezza la posizione del bretone sulle prime fasi della conoscenza umana, precipuamente nel passaggio dell’oggetto dal mondo all’intelletto dell’individuo. Così facendo, Erveo apre la strada per lo studio della creazione delle entità astratte, che egli chiamerà *secundae intentiones*. Di tali entità egli si occuperà nella seconda parte del *Tractatus* che, alla luce di quanto discusso lungo tutto questo contributo, è meritevole di un ulteriore approfondimento, eccedente lo spazio concesso per queste righe ma senza dubbio doveroso di realizzazione.

<sup>62</sup> Aristotele, *De interpretatione*, 16a 16–18.

## REFERENCIAS

- AQUINAS, Thomas. *Summa Theologiae*. Consultato il 22/12/2019. Disponibile a: <http://www.corpusthomisticum.org/sth1084.html#32029>.
- ARISTOTELE (2002). *Categorie*. Milano: Bur.
- ARISTOTELE (2003). *Organon*. Milano: Adelphi.
- ARISTOTELE (2005). *Fisica*. Roma–Bari: Laterza.
- ARISTOTELE (2006). *Metafisica*. Milano: Bompiani.
- BRANCACCI, Aldo (1990). *Oikeios Logos*. Napoli: Bibliopolis.
- D'AQUINO, Tommaso (2005). *Sulla verità*. Milano: Bompiani.
- D'AQUINO, Tommaso (2006). *L'ente e l'essenza*. Milano: Bompiani.
- DE LIBERA, Alain (1999). *Il problema degli universali*. Firenze: La Nuova Italia.
- FEDRIGA, Riccardo; Puggioni Sara (1993). *Logica e linguaggio nel Medioevo*. Milano: LED.
- GILSON, Étienne (2005). *La filosofia nel Medioevo*. Milano: Sansoni.
- KRETZMANN, Normann; Stump, Eleonore (1993). *The Cambridge companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- NATALIS, Hervaeus (2008). *On Second Intentions*. Milwaukee (WI): Marquette University Press. [http://www.rep.routledge.com/Hervaeus\\_Natalis](http://www.rep.routledge.com/Hervaeus_Natalis), consultato il 15/12/2019).
- OCKHAM, Guglielmo di. *Summa totius logicae*, p. I, c.12. Il testo è disponibile online al link: [http://home.riise.hiroshima-u.ac.jp/~akyah59/ock.sl\\_1\\_12.html](http://home.riise.hiroshima-u.ac.jp/~akyah59/ock.sl_1_12.html) (consultato il 03/12/2019).
- PERLER, Dominik (1998). *Hervaeus Natalis*.
- RESTAINO, Franco (1999). *Storia della filosofia*. Torino: UTET Libreria.




---

### The *cognitio per primas intentiones* in the *Tractatus de secundis intentionibus* of Hervaeus Natalis (1250–1323)

The aim of this contribution is the study of the concept of *primae intentiones* according to the Breton tomist Hervaeus Natalis (1250–1323), through the analysis of his *Tractatus de secundis intentionibus*. In this text, the Breton inherits the theory of knowledge of Thomas Aquinas to re-elaborate it in the light of the concept of *intentio*, making the *Tractatus* the first work in which the theory of intentionality is exposed in a unitary way. This paper will examine the first part of this theory, in which Hervaeus theorizes the *primae*

*intentiones* as a medium by which an object of the world is known and ‘passes’ into the intellect of a knowing subject, to analyse its originality.

**Keywords:** Hervaeus Natalis · Thomas Aquinas · Intentions · *Habitude* · *Actus intelligendi*.

### **La cognitio per primas intentiones nel Tractatus de secundis intentionibus di Erveo di Nédellec (1250–1323)**

Obiettivo di questo contributo è lo studio del concetto di *primae intentiones* secondo il tomista bretone Erveo di Nédellec (1250–1323), per mezzo dell’analisi del suo *Tractatus de secundis intentionibus*. In tale testo, il bretone eredita la teoria della conoscenza di Tommaso d’Aquino per rielaborarla alla luce del concetto di *intentio*, rendendo il *Tractatus* la prima opera in cui viene esposta la teoria dell’intenzionalità in modo unitario. Questo contributo prenderà in esame la prima parte di tale teoria, nella quale Erveo teorizza le *primae intentiones* come *medium* per mezzo del quale un oggetto del mondo viene conosciuto e ‘passa’ nell’intelletto di un soggetto conoscente, per analizzarne la sua originalità.

**Palabras Clave:** Erveo di Nédellec · Tommaso d’Aquino · Intenzioni · *Habitudō* · *Actus intelligendi*.

**EMANUELE LACCA** is a Researcher at the University of South Bohemia, Czech Republic. PhD in Philosophy by cotutelle at the Università degli Studi di Cagliari (Italy) and Universidad de Salamanca (Spain), with thesis on the logical and ethical intentionality in the Dominicans of the School of Salamanca. His main interests are in the metaphysics and ethics of Dominicans and Jesuits at the Salamanca School. Has published book, *Conoscenza e azione. Uomo, mondo, intentiones nella Escuela de Salamanca* (Madrid–Porto, 2018).

**INFORMACIÓN DE CONTACTO | CONTACT INFORMATION:** Department for Philosophy and Religious Studies, Faculty of Theology, University of South Bohemia, Czech Republic. Kněžská 8, CZ–370 01 České Budějovice, Czech Republic. e–mail (✉): emanuele.lacca@gmail.com · **iD:** <http://orcid.org/0000-0002-4412-1598>.

#### **HISTORIA DEL ARTÍCULO | ARTICLE HISTORY**

Received: 22–January–2020; Accepted: 29–May–2020; Published Online: 17–September–2020

#### **COMO CITAR ESTE ARTÍCULO | HOW TO CITE THIS ARTICLE**

Lacca, Emanuele (2020). «La *cognitio per primas intentiones nel Tractatus de secundis intentionibus* di Erveo di Nédellec (1250–1323)». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 9, no. 14: pp. 203–233.

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2020