

Cap. 5  
*Intentiones e significationes*  
nei Modisti

1. *Impositiones e intentiones*

Abbiamo fin qui analizzato alcuni aspetti della dottrina grammaticale dei Modisti. Ci è parso doveroso, in particolare, soffermare l'attenzione sugli aspetti più problematici e controversi di tale dottrina. In particolare è emerso con chiarezza come nel dar conto della dinamica di funzionamento dei modi vi siano alcuni punti oscuri riguardanti la derivazione dei *modi significandi* dai *modi intelligendi* e dai *modi essendi* ed inoltre, come si è osservato nel capitolo precedente, risulta problematico il tipo di considerazione che il grammatico si trova ad avere delle *res praedicamentales*. Come viene suggerito dallo Pseudo-Kilwardby, vi è una differenza nel considerare i propri oggetti, da parte del logico e da parte del grammatico. Ed infatti, per l'anonimo autore, il grammatico dovrà considerare i *modi significandi*, mentre per il logico è necessario avere una considerazione delle *intentiones secundae fundatae in rebus*<sup>1</sup>. Lo Pseudo-Kilwardby non dice in che modo sono fondati i *modi significandi*, ma, da quello che si è visto nel capitolo precedente, sappiamo che gli autori modisti sono molto attenti nel cercare di dare una spiegazione plausibile della modalità di derivazione dei *modi significandi*. In particolare abbiamo visto Boezio di Dacia e Rodolfo il Bretonese attuare un vero e proprio parallelismo tra i modi di derivazione degli oggetti della logica e della grammatica<sup>2</sup>. I *modi significandi* hanno,

---

<sup>1</sup> Cfr. PS. KILWARDBY, *The commentary*, cit., p. 27.

<sup>2</sup> Cfr. ad esempio BOEZIO DI DACIA, *Modi sign.*, cit., q. 11, p. 45: «Logicus autem considerat res speciales, secundum quod accidunt eis communes intentiones, (...)».

dunque, lo stesso tipo di fondatezza nelle cose che hanno le *intentiones secundae*. Come afferma Pinborg, la grammatica e la logica pur essendo distinte nei loro oggetti, si occupano entrambe di *entia rationis* ed entrambe si riconducono all'ontologia, in quanto i loro oggetti devono corrispondere agli elementi della cosa designata e ai rispettivi *modi essendi*<sup>3</sup>. Inoltre, ravvisavamo nei paragrafi precedenti un'ulteriore difficoltà, che emergeva dai tentativi operati dai Modisti per spiegare la dinamica di significazione dei modi. Se i modi di significare hanno una loro fondatezza nei modi di essere, sono i *modi intelligendi* a giocare un ruolo di mediazione che permette alla dinamica dei modi di mettersi in moto, e, dunque, all'intero procedimento dell'*impositio prima* e *secunda* (attraverso la *prima articulatio vocis* e la *secunda articulatio vocis*) di attuare la sua funzione di significazione delle *res* con la produzione della *dictio (prima impositio)* e di attribuzione del *modus significandi* alla *dictio (secunda impositio)*<sup>4</sup>.

Un ulteriore aspetto, riguardante i tentativi di spiegazione dei grammatici Modisti, ci sembrava controverso, ed è proprio la parte riguardante il ruolo dell'intelletto nella dinamica di attribuzione dei *modi significandi*. Se i *modi intelligendi* rappresentano l'elemento di mediazione che permette a tutto il dispositivo dei modi di funzionare, non ci viene detto in che modo questa mediazione si attua. Rodolfo il Bretone ci fornisce un modello<sup>5</sup>, in cui si cerca di spiegare quelli che sono i rapporti di derivazione reciproca dei modi, ed in particolare la derivazione dei modi di significare da quelli

---

Grammaticus considerat res speciales secundum quod eis accidit per vocem significari»; RODOLFO IL BRETORE, *Quaest. super Priscianum*, cit., q. 4, p. 104 «Sed est intelligendum quod sicut logicus non considerat res nisi per accidens, ut scilicet super eas fundantur intentiones secundae, sic etiam grammaticus non considerat per se et primo significatum nec etiam vocem, licet totum aggregatum ex istis consideret; sed considerat illa ut ibi fundantur quaedam rationes significandi vel quaedam proportionales modorum significandi» e q. 14, p. 137: «Et huius ratio est, quia illa habet grammaticus considerare sine quibus cognitio modo rum significandi non potest haberi (...); ergo grammaticus habet considerare proprietates rerum et res, non tamen ex principali sed ex adiuncto, sicut nec logicus habet considerare res per se sed prout fundat super ipsas intentiones secundas».

<sup>3</sup> Cfr. PINBORG, *Logik und Semantik*, p. 88 (tr. it. p. 91).

<sup>4</sup> Per il chiarimento di questi concetti si veda il cap. 3, par.3.

<sup>5</sup> Vedi *supra*, cap. 4, par. 2.

d'essere, attraverso la mediazione dei modi di comprendere. Un modello, quello di Rodolfo, che, però, non dà più conto dei rapporti di significazione tra i modi, concentrandosi sulla determinazione delle relazioni d'identità o diversità tra i modi.

Ora, a noi sembra che, nel discutere le modalità di riferimento alla realtà e del funzionamento dei modi, questo costante riferimento ad un parallelismo tra gli oggetti della logica e della grammatica, sia sintomatico. Esso sembra essere il sintomo di una difficoltà nello spiegare le modalità di funzionamento del modello proposto da questi grammatici.

Cercheremo, in questo capitolo, di proporre un'analisi di un ulteriore problema, riguardante la speculazione dei Modisti, che potrebbe forse contribuire a dissipare alcune delle difficoltà che sopra segnalavamo. Come alcuni degli studi di Pinborg<sup>6</sup> hanno fatto emergere, vi sono alcuni elementi che contribuiscono a specificare quella che lo studioso danese ha definito «die Logik der Modistae», tra i quali rivestono un'importanza decisiva le *intentiones secundae*. Come abbiamo visto, però, è lo stesso Pinborg a suggerirci che tra logica e grammatica, o meglio tra i rispettivi oggetti di queste discipline, possa sussistere un parallelismo. I *modi significandi* sono gli oggetti della grammatica, gli elementi che dando conto della significazione di un termine (*impositio prima*), permettono a questo termine di assumere particolari strutture grammaticali, o parti del discorso (*impositio secunda*) e di svolgere la loro funzione all'interno di un discorso. Ed in quanto tali, essi sono il frutto di una serie di interazioni e dinamiche, che però abbiamo visto essere non sempre chiare. Allo stesso modo le *intentiones* rappresentano, in quanto oggetti della logica, gli elementi, che dando anche essi conto dell'intellezione (e dunque anche qui della significazione) di un termine, forniscono quei costituenti che permettono il vero e proprio funzionamento della logica. Ora, questo parallelismo è fondato innanzitutto su un riferimento comune ad un sostrato ontologico. Ma vi sono anche altri elementi che suggeriscono un possibile

---

<sup>6</sup> Cfr. PINBORG, *Die Logik der Modistae*, cit., pp. 45-47; ID., *Some Problems of Semantic Representations in Medieval Logic*, cit., pp. 254-263.

sconfinamento dalla logica nella grammatica (e viceversa) nel cercare di dar conto dei rispettivi oggetti. Tra questi innanzitutto il linguaggio tecnico. Ad esempio Rodolfo il Bretone, nel suo commento all'*Isagoge*, affronta il problema delle *intentiones secundae* con lo stesso linguaggio utilizzato nel commento a Prisciano. Infatti egli afferma che le *intentiones secundae*, appunto, sono conoscenze dell'oggetto o *rationes intelligendi* tratte dai modi *essendi comuni* di quell'oggetto<sup>7</sup>. È indubbio che questo fosse il linguaggio utilizzato dai maestri parigini, sia in un contesto logico, sia in un contesto grammaticale, ma il linguaggio tecnico ha degli oggetti e se il linguaggio è comune, anche gli oggetti lo dovranno essere. Fuor di metafora, il fatto che un maestro come Rodolfo nell'arco di tempo di quindici anni si sia trovato a commentare, e dunque a speculare, sia su opere di logica, sia su opere di grammatica, trasportando il linguaggio tecnico da un settore all'altro, deve essere il sintomo di qualcosa di più radicale: vi è una stessa dinamica di significazione alla base della logica e della grammatica, che viene descritta dal medesimo linguaggio tecnico.

Inoltre, vi sono ragioni di carattere didattico o redazionale o, se vogliamo, ragioni metodologiche. Non è infatti solo l'uso didattico, e quindi redazionale, ad imporre la trattazione, all'interno della Facoltà delle Arti, delle *Questiones super Priscianum*, ad esempio, parallelamente alle *Questiones super librum Perihermeneias*, o alle *Questiones* sul *De anima*, ma da questa ragione, per così dire implicita, deriva senz'altro una volontà metodologica più consapevole, e quindi teoreticamente più fondata: ossia la volontà di far intervenire in sede di analisi linguistico-grammaticale, anche l'analisi categoriale del momento fondativo della significazione e, dunque, dell'introduzione efficace di concezioni più spostate verso il versante logico-psicologico nella trattazione linguistico-grammaticale, che costituiva effettivamente il territorio d'elezione di questi autori.

---

<sup>7</sup> Brano citato in PINBORG, *Logik und Semantik*, p. 91 (tr. it. p. 94): «Ad cuius evidentiam debet intelligi, quod intentiones secundae sunt quaedam cognitiones ipsius rei sive quaedam rationes intelligendi sumptae ex quibusdam modis essendi communibus rei, et sunt praesupponentes primam rei cognitionem sicut cognitio respectiva praesupponit absolutam. Prima autem intentio vocatur propria rei cognitio sive propria ratio intelligendi sumpta a modo essendi proprio rei».

Quello che cercheremo allora di fare in questo capitolo è vedere se la dottrina delle *intentiones* presente nei testi logici dei Modisti possa contribuire a far maggior chiarezza sugli aspetti controversi, riguardanti il funzionamento dei *modi significandi*, *modi intelligendi* e *modi essendi*.

A tal proposito, ci sembra che il fenomeno che è all'origine della dinamica dei modi, e che permette il funzionamento di tutto il dispositivo dei modi, ossia l'*impositio*, possa essere chiarita proprio attraverso l'analisi del fenomeno delle *intentiones*. Infatti, tralasciando per un momento quello che è il discorso sugli oggetti di logica e grammatica (interpretati dalla tradizione medievale come paralleli, ma distinti), la connessione tra *impositiones* e *intentiones*<sup>8</sup>, potrebbe chiarire il ruolo dei *modi intelligendi* o *rationes intelligendi*, nella dinamica di imposizione delle voci. Nella trattazione logica delle *intentiones*, infatti, è messo in evidenza con maggior chiarezza la componente cognitiva nella formazione dei concetti, e di conseguenza si insiste maggiormente sulla controparte mentale della significazione. Ed allora, proveremo a mostrare se, interpretando la dinamica dei modi come una *dinamica intenzionale*, possano essere fornite delle spiegazioni, e dei chiarimenti, maggiormente plausibili di quei fenomeni particolarmente controversi che abbiamo osservato nelle pagine precedenti.

---

<sup>8</sup> Una tale connessione, e trattazione parallela è presente in maniera chiara negli studi di DAL PRÀ, *Sulla dottrina della "impositio prima et secunda"*, cit., pp. 390-399 e di KNUDSEN, *Intentions and Impositions*, in *The Cambridge History of later Medieval Philosophy*, cit., pp. 479-495. Inoltre un simile parallelismo viene suggerito da PINBORG, *Logik und Semantik*, pp. 90-92 (tr. it. pp. 92-94); ID., *A note on Some Theoretical Concepts of Logic and Grammar*, cit., pp. 286-296 e da A. DE LIBERA, *La querelle des Universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Paris 1996, pp. 283-304; (trad. it, Scandicci 1999, pp. 295-316).

## 2. La problematica intenzionale

Ogni atto mentale è sempre relativo a qualcosa, si riferisce a qualcosa, o per meglio dire ha sempre un contenuto. Ad esempio, quando penso che «devo ordinare il mio appartamento» o quando spero che «la pioggia cadrà perché è troppo caldo», nel primo caso il mio pensiero è rivolto alla casa, si riferisce alla casa, la casa è il suo oggetto; allo stesso modo, nel secondo caso, la mia speranza è rivolta alla pioggia, si riferisce alla pioggia, quest'ultima è il contenuto dell'atto di speranza<sup>9</sup>. Questi atti, ossia il pensare o lo sperare, posseggono una caratteristica in comune: sono intenzionali, ossia sono diretti verso qualcosa. Le obiezioni: «qualcuno può pensare qualcosa senza avere un contenuto di pensiero ben definito» oppure «posso avere una speranza, ma non c'è niente di preciso che spero» non hanno molto senso perché, anche quando il contenuto del mio pensiero non può essere definito con chiarezza oppure quando l'oggetto della mia speranza può solamente essere fissato in maniera vaga, c'è comunque qualcosa in direzione della quale l'atto del mio pensare o del mio sperare è diretto.

Una tale organizzazione concettuale ci deriva dal noto passo della *Psicologia da un punto di vista empirico* di Franz Brentano dove l'autore, dopo diversi secoli in cui il termine *intentio* o *intentionale* era scomparso dal vocabolario filosofico, rifacendosi alla Scolastica medievale, riporta al centro del dibattito scientifico tale nozione:

Ogni fenomeno psichico è caratterizzato da ciò che gli scolastici del Medioevo chiamavano l'inesistenza intenzionale (ovvero mentale) di un oggetto, e che noi, anche se con espressioni non del tutto prive di ambiguità, vorremmo definire il riferimento a un contenuto, la

---

<sup>9</sup> Per una panoramica generale del problema, molto attenta al dibattito contemporaneo sull'intenzionalità, si veda R. LANFREDINI, *Intenzionalità*, Scandicci (Firenze) 1997, e S. GOZZANO, *Storia e teorie dell'intenzionalità*, Roma – Bari 1997. Per un'analisi sintetica, ma comunque complessiva e pregevole, si veda P. ENGELHARDT, *Intentio*, in *Historische Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. RITTER – K. GRÜNDER, 13 B.de, Basel – Stuttgart, 1971-2007, IV (1976), pp. 466-474.

direzione verso un oggetto (che non va inteso come una realtà), ovvero l'oggettività immanente. Ogni fenomeno mentale include in se stesso qualcosa come un oggetto, sebbene non tutti lo facciano nello stesso modo: nella rappresentazione qualcosa è rappresentato, nel giudizio qualcosa è affermato o negato, nell'amore amato, nell'odio odiato, nel desiderio desiderato e così via. Questa in-esistenza intenzionale è una caratteristica esclusiva dei fenomeni mentali. Nessun fenomeno fisico mostra qualcosa di simile. Noi possiamo, dunque, definire i fenomeni mentali dicendo che sono quei fenomeni che contengono intenzionalmente un oggetto in loro stessi<sup>10</sup>.

Questo passo, citato da tutti gli studi aventi come oggetto il problema dell'intenzionalità, presenta, e lascia in eredità, vari problemi ai quali in nessun modo cerca di dare soluzione. Un primo problema riguarda la differenziazione tra fenomeni psichici e fenomeni fisici; vi è poi la questione riguardante lo *status ontologico* degli oggetti intenzionali ed infine si pone il problema dell'origine medievale di tale teoria<sup>11</sup>. I numerosi studi, che hanno avuto come tema la teoria dell'*intentio* in ambito medievale<sup>12</sup>, hanno dimostrato egregiamente come le problematiche, che emergono dal passo brentanoiano, siano già tutte iscritte nel dibattito medievale e come la questione che è stata più a cuore agli autori medievali

---

<sup>10</sup> F. BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, ed. O. KRAUS, 2 B.de, Hamburg 1974, I, pp. 124-125; trad. it., 2 voll., Roma-Bari 1989, I, pp. 154-155.

<sup>11</sup> Per una visione dettagliata di tutti i problemi che il passo brentanoiano, e più in generale la sua 'psicologia intenzionale', lascia aperti, cfr. le magistrali pagine di E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, ed. U. Panzer, (Husserliana, 19), The Hague-Boston-Lancaster 1984, p. 134-141; trad. it., Milano 1968, pp. 156-202.

<sup>12</sup> Una visione generale del problema dell'intenzionalità in ambito medievale è offerta dai seguenti studi: D. PERLER, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Frankfurt a. M. 2002; R. SORABJI, *From Aristotle to Brentano: The Development of the Concept of Intentionality*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», vol. suppl. IX (1991), pp. 227-259; A. MARRAS, *Scholastic Roots of Brentano's Conception of Intentionality*, in *The philosophy of Brentano*, a c. di L. MCALISTER, London 1976, pp. 128-139; H. SPIEGELBERG, «Intention» und «Intentionalität» in der Scholastik, bei Brentano und Husserl, in «Studia Philosophica», XXIX (1969), pp. 189-216.

sia stata soprattutto la seconda di quelle sopraelencate: ossia quella relativa allo statuto ontologico degli oggetti intenzionali.

### 3. Oltre l'ontologia

Da quando Avicenna ha introdotto nella propria definizione degli oggetti della logica l'espressione araba *ma'nā* (resa in latino proprio con *intentio*<sup>13</sup>) – «subiectum vero logicae (...) sunt intentiones intellectae secundo, quae apponuntur intentionibus intellectis primo»<sup>14</sup> –, un folto gruppo di autori ha

---

<sup>13</sup> *Intentio*, come sinonimo di *attentio*, era un termine già presente in Agostino. È, per esempio, esplicitamente adoperato in AGOSTINO D'IPPONA, *De magistro*, 8, 24, PL 32, col. 1209, ed. K. D. Daur, Turnhout 1970 (CCSL 29), p. 184, dove l'autore presenta una parte della sua semantica, descrivendo, appunto mediante l'uso di tale termine, il processo di significazione: «Quia non possum non putare ad id conclusionem referri, quod his duabus syllabis significatur, simul atque ista verba sonuerint, ea scilicet regula, quae naturaliter plurimum valet, ut auditis signis ad res significatas feratur intentio». In altri dialoghi come il *De musica* e il *De quantitate animae*, Agostino affronta questioni più marcatamente psicologiche e gnoseologiche, e in tale contesto non compare mai il termine *intentio*, ma solo *attentio*. Sofia Vanni Rovighi ha tuttavia ritenuto di poter intravedere, proprio in questi dialoghi agostiniani, il primo formarsi di una teoria dell'intenzionalità: in queste due opere, a suo parere, Agostino descrive l'anima come attiva e non soggetta ad alcuna azione da parte del corpo, per cui è giusto concludere che la sensazione è un contatto corporeo che non sfugge alle capacità dell'anima («non latere animam»); ne segue, sempre per la Vanni Rovighi, la possibilità di descrivere l'attività dell'anima come consapevolezza: ossia come una *attentio*, alla quale non sfugge («non latet») ciò che avviene nel corpo. Cfr. S. VANNI-ROVIGHI, *La fenomenologia della conoscenza in Sant'Agostino*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 54 (1962), pp. 18-32, ora in EAD., *Studi di filosofia medievale*, 2 voll., Milano 1978, II, pp. 283-298; J. ROHMER, *L'intentionnalité des sensations chez S. Augustin*, in *Augustinus Magister*, Congrès Augustinien, 3 voll., Paris 1954, I, pp. 491-498; R. LAZZARINI, *C'è una intenzionalità della conoscenza secondo la gnoseologia agostiniana?*, in «Augustinus», 3 (1958), pp. 205-213. Recentemente, l'importanza della gnoseologia agostiniana per le teorie medievali dell'intenzionalità è stata sottolineata da R. FEDRIGA, *Le migliori intenzioni. Una ricerca di storia delle idee*, Milano 2002.

<sup>14</sup> AVICENNA, *Philosophia prima*, I, 2, ed. S. VAN RIET, Leiden 1977, p. 10, e in AVICENNA (IBN SĪNĀ), *Metafisica*, a c. di O. Lizzini, Milano 2002 (Il Pensiero Occidentale), p. 31. Sulla fortuna della definizione avicenniana in ambito islamico si veda K. GYEKYE, *The terms «prima intentio» and «secunda intentio» in Arabic Logic*, in «Speculum» 46 (1971), pp. 32-38; sulla sua ricezione latina si veda invece A. MAIERÙ, *Influenze arabe e discussioni sulla natura della logica presso i latini fra XIII e XIV secolo*, in *La diffusione*

cominciato a discutere della natura di queste intenzioni, in particolare delle intenzioni seconde. Questa discussione, destinata ad assumere tra la fine del secolo XIII e l'inizio del XIV l'aspetto di una vera e propria *querelle*<sup>15</sup>, era incentrata soprattutto sulle questioni più marcatamente ontologiche, trascurando altri aspetti che pur erano stati conosciuti nel Medioevo. In particolare, è stato Duns Scoto a sottolineare come, quando si utilizza il termine *intentio*, si faccia fundamentalmente riferimento a più campi di indagine, e non solo all'ambito più marcatamente ontologico-metafisico:

(...) Hoc nomen intentio aequivocum uno modo dicitur actus voluntatis; secundo, ratio formalis in re, sicut intentio rei, a qua accipitur genus, differ ab intentione, a qua accipitur differentia; tertio modo dicitur conceptus; quarto, ratio tendendi in obiectum<sup>16</sup>.

Dominik Perler, in un suo recente studio, ha contestualizzato in vari settori della ricerca filosofica le diverse accezioni del termine *intentio* presenti nel passo di Duns Scoto. A suo parere tale termine avrebbe quattro distinti significati, corrispondenti a quattro diversi ambiti del sapere filosofico: 1) in etica e nella teoria dell'azione il termine si riferisce agli atti della volontà; 2) in metafisica esso è usato come sinonimo di *ratio* e si riferisce alla natura specifica di una cosa, espressa dalla sua definizione; 3) in filosofia del linguaggio è usato in maniera interscambiabile con

---

*delle scienze islamiche nel medioevo europeo*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1987, pp. 243-267.

<sup>15</sup> Si tratta in particolare della polemica sorta tra Pietro Aureoli ed Erveo Natale ed attestata nello *Scriptum super Primum Sententiarum* del primo, in particolare nella dist. 23, vero e proprio *locus classicus* del dibattito sull'intenzionalità nel Medioevo, nella quale si discute se *persona* sia una *intentio prima* o *secunda*, e dove Aureoli prende in esame la concezione di Erveo esposta nel suo *Tractatus de secundis intentionibus*. Sulla vivacità del dibattito critico sulla teoria della conoscenza tra la fine del secolo XIII e l'inizio del XIV, cfr. K. H. TACHAU, *Vision and certitude in the age of Ockham. Epistemology, Optics and the foundation of semantics*, Leiden 1988; O. GRASSI, *Intenzionalità. La dottrina dell'esse apparens nel secolo XIV*, Genova – Milano 2005; FEDRIGA, *Le migliori intenzioni*, cit., pp. 35-44, 91-114 e 121-140.

<sup>16</sup> GIOVANNI DUNS SCOTO, *In II Sent. (Rep. Par.)*, II, dist. 13, q. u., ed. L. Wadding – L. Vivés, Paris 1894, vol. XXIII, p. 44.

«concetto», riferendosi alla controparte mentale di un'espressione significante; 4) in filosofia della mente il termine «intenzione» è usato per caratterizzare la direzionalità degli atti intellettuali e la conoscenza acquisita dall'operatività di tali atti<sup>17</sup>. Come già rilevato, sono state soprattutto le accezioni 2 e 4 ad essere state ampiamente trattate nel corso del Medioevo ed è soprattutto su queste tematiche che la maggior parte degli studi ha concentrato la propria attenzione. Per quanto riguarda il senso 1 del termine, pur essendo presente in maniera massiccia l'espressione *intentio* come correlato di una particolare teoria dell'agire o più in generale di una teoria etica, è convenzione accettata da tutti gli studiosi di riferirsi, con il termine *intentio*, solamente alla messa in luce degli aspetti ontologici e psicologici.

Ora, quello che è davvero difficile da trovare, nel vasto orizzonte degli studi medievali, è una trattazione avente come oggetto l'accezione 3 nell'elenco fornito da Duns Scoto, ossia uno studio tendente ad approfondire le questioni più marcatamente semantiche all'interno della teoria dell'intenzionalità. Una tale connessione è sostanzialmente all'origine di tutto il problema. È, infatti, ancora Perler a sottolineare come uno degli aspetti che riguarda l'intenzionalità è proprio la sua componente semantica, sancita dalla derivazione concettuale dal *De interpretatione*<sup>18</sup>. Quello che risulta davvero difficile da capire è, però, come intendere questo rapporto, questa connessione tra semantica ed intenzionalità<sup>19</sup>; infatti, il passo del testo aristotelico, più volte analizzato in questo lavoro, più che fornire degli elementi chiari per poter avanzare delle ipotesi, complica ulteriormente le cose, e questo perché quello che è il testo fondatore della semantica sposta in verità il *focus* della questione su ulteriori tre piani:

---

<sup>17</sup> Cfr. PERLER, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter* cit., p. 10.

<sup>18</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 15-16.

<sup>19</sup> La connessione tra semantica e intenzionalità nel passo aristotelico è stata rilevata anche da F. BOTTIN, *Filosofia medievale della mente*, Padova 2005, pp. 21-29, il quale sottolinea anche la difficoltà ad intendere i rapporti sussistenti tra i singoli elementi che vanno a formare quello che è stato definito *triangolo della significazione o triangolo semiotico*.

Ora, i suoni che sono nella voce sono simboli delle affezioni che sono nell'anima, e i segni scritti lo sono dei suoni che sono nella voce. E come neppure le lettere dell'alfabeto sono identiche per tutti, neppure le voci sono identiche. Tuttavia ciò di cui queste sono segni, come di termini primi, sono affezioni dell'anima identiche per tutti, e ciò di cui queste sono immagini sono le cose, già identiche<sup>20</sup>.

Si assiste in questo passo ad una sorta di slittamento, come dicevamo prima, ma tale da causare una vera e propria proliferazione dei piani: da una teoria semantica, che descriva come le espressioni linguistiche (x<sup>7</sup>◆■☉)(♠) possano far riferimento (nel significare) a *qualcosa*, si passa ad un piano *psicologico* (quello delle *passiones animae* o ☐☉☐☹❖○☉◆☉ ♣er■ ◆☹♠☹☹ ☐◆♣☹☹) e da qui ad un piano ontologico che è quello delle *res* (☐☐☉☹❖☹○☉◆☉) sussistenti al di fuori del soggetto conoscente. Ora, senza entrare nelle difficoltà che emergono dalla complessità di tale situazione, c'è almeno da sottolineare la problematicità dei rapporti sussistenti tra i tre piani. Se le voci sono segni delle affezioni e non sono identiche presso tutti i popoli, questo significa che tra voci e affezioni vi è un rapporto di convenzionalità stabilito arbitrariamente dai parlanti, laddove tra affezioni e cose vi è un rapporto di naturalità, essendo le affezioni immagine delle cose e dunque uguali presso tutti i popoli<sup>21</sup>. Che cos'è questa supposta naturalità? E, contestualmente, cosa significa la convenzionalità delle voci? E come interpretare le

<sup>20</sup> ARISTOTELE, *De Interpretatione*, 1, 16a<sup>3-8</sup>.

<sup>21</sup> È lo stesso Aristotele, con un rimando al *De anima*, I, 1, 403a<sup>17-29</sup> («[...] le affezioni dell'anima hanno tutte un legame con il corpo: l'ira, la tenerezza, la paura, la pietà, il coraggio, e inoltre la gioia, l'amore e l'odio [...] infatti, non appena esse si producono, il corpo subisce una modificazione [...] se così stanno le cose, è manifesto che le affezioni dell'anima sono forme contenute nella materia»), formulato in questo contesto del *De Interpretatione*, 16a<sup>9</sup> («di questi argomenti si è parlato nei libri sull'anima») a spostare ancora il *focus*, e rendere difficilissima una possibile interpretazione; infatti parlando delle *passiones* in questi passi del *De interpretazione*, lo Stagirita usa indifferentemente i termini ☐☉☐☹❖○☉◆☉ e ■☐☹❖○☉◆☉, restando in qualche modo in un contesto «concettuale», laddove nel *De anima*, ci si sposta decisamente sul versante della conoscenza sensibile. A tal proposito cfr. F. BOTTIN, *Filosofia medievale della mente* cit., pp. 23-26.



il quale giungere alla *cosa stessa*; ora, essendo gli autori dell'Alto Medioevo collocati essenzialmente in un contesto *teo-logico*, il linguaggio (*ordo verborum*) è un momento di passaggio all'interno dell'ordine gerarchico-ontologico (*ordo rerum*) voluto e pensato da Dio (*ordo idearum*), ma è anche lo strumento che permette di tenere insieme e di far corrispondere i suddetti tre ordini<sup>24</sup>.

Da quando la grammatica si allontana dalla mera descrizione precettistica delle lingue date (in particolare il latino), per aspirare alla deduzione dei fondamenti universali di tutte le lingue, prende il suo avvio una tendenza diversa nel trattare le questioni semantiche; e assume di conseguenza un ruolo cruciale il brano del *De interpretatione*, che, come abbiamo visto, sembra essere un vero e proprio luogo di convergenza dei diversi aspetti costitutivi della significazione linguistica (parole-concetti-cose/linguistica-psicologia-ontologia).

Se ci riferiamo agli studi che hanno affrontato queste problematiche semantiche, in particolare il ruolo delle *intentiones* nella strutturazione complessiva della significazione, possiamo osservare come il contributo dei

---

<sup>24</sup> Questa è fondamentalmente la concezione che sta alla base del platonismo linguistico dell'Alto Medioevo, secondo la quale sussiste un accentuato isomorfismo tra linguaggio e realtà, tra parole e cose; una concezione che agli albori del Medioevo viene fatta propria da Isidoro, ma che nella lettera di Fridugiso di Tour, *De substantia nihili et tenebrarum*, assume il valore di un vero e proprio paradigma, in quanto con tale testo si apre una tendenza fondamentale per la successiva riflessione: la considerazione dell'origine dell'universo dei nomi come scaturita primariamente dagli effetti della stessa iniziativa divina che istituisce l'universo delle cose, ma, al tempo stesso, il costante riconoscimento della volontà di Dio di far corrispondere l'uno all'altro, e la conseguente necessità di tale corrispondenza. Su ciò si veda G. D'ONOFRIO, *Tra antiqui e moderni. Parole e cose nel dibattito teologico altomedievale*, in *Comunicare e significare nell'Alto Medioevo*, 2 voll., Spoleto 2005 (Settimane della Fondazione C.I.S.A.M., 52) II, pp. 821-886, e ID., *Quando la metafisica non c'era. Vera philosophia nell'Occidente latino 'pre-aristotelico'*, in *Metaphysica – sapientia – scientia divina. Soggetto e statuto della filosofia prima nel Medioevo*, Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (Bari, 9-12 giugno 2004), a c. di P. Porro, Brepols – Pagina, Turnhout – Bari 2005 [= «Quaestio», 5/2005], pp. 103-144; A. MAIERÙ, *Filosofia del linguaggio*, in *Storia della linguistica*, cit., II, pp. 101-108; J. JOLIVET, *Quelques cas de platonisme grammatical du VII au XII siècle*, in *Melanges R. Crozet*, Poitiers 1966, pp. 93-99.

Modisti, a tale tematica sia stato sottolineato e analizzato nel suo contributo alla storia della semantica medievale. Quello che non è stato sempre posto nella dovuta attenzione è proprio il ruolo che le *intentiones* possono avere nell'organizzazione generale del progetto modista di una grammatica speculativa.

Cercheremo allora di fornire una rapida descrizione di come la dottrina delle *intentiones* è formulata dai Modisti, avvalendoci anche del contributo dato a tale riguardo, da alcuni eminenti studiosi. Inoltre proveremo a sondare se la descrizione, in termini logico-psicologici, di una *dinamica intenzionale*, possa essere utile alla strutturazione complessiva della dinamica dei modi e possa contribuire alla soluzione delle problematiche più controverse riguardanti la dottrina grammaticale dei Modisti.

#### 4. La dottrina delle intentiones negli studi di Pinborg e De Libera sui Modisti

Jan Pinborg, nel lavoro pubblicato nel vol. 42 dei *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, intitolato *Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter*<sup>25</sup>, dedicò, per la prima volta, uno studio sistematico ai Modisti. In tale saggio, però, l'interesse dello studioso danese era rivolto, in particolare, al chiarimento del concetto di *modus significandi*, in vista di una trattazione sistematica, nella seconda parte del testo, di alcuni scritti di Giovanni Aurifaber.

È nello studio del 1975 intitolato *Die Logik der Modistae* che lo stesso Pinborg dedica una maggiore attenzione ad un gruppo più ampio di autori, da lui stesso qui definiti per la prima volta Modisti proprio perché sono i maestri che hanno fatto del concetto di *modus significandi* il cardine teorico del loro progetto speculativo. La novità di questo studio risiede in due aspetti: il primo è quello di allargare notevolmente il numero di autori presi in considerazione, tracciando un elenco di maestri davvero impressionante: Egidio Romano, Bartolomeo di Bruges, Boezio di Dacia, Giovanni di Dacia, Martino di Dacia, Giovanni Duns Scoto, Pietro di Alvernia, Rodolfo il Bretone, Simone di Faversham, ed infine Tommaso di Erfurt. L'altro aspetto decisivo, che rappresenta un elemento di novità di questo studio, è la trattazione della teoria delle *intentiones*<sup>26</sup>. Come ammette lo stesso Pinborg è davvero difficile, però, restituire una chiara teoria delle *intentiones* nei Modisti, perché l'argomento è trattato in più luoghi disparati, e da diversi autori, ed inoltre la natura degli stessi testi non si presta alla sistematicità<sup>27</sup>. Per questo lo studioso danese, allo scopo di tracciare una ricostruzione

---

<sup>25</sup> PINBORG, *Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter*, cit.

<sup>26</sup> Cfr. ID., *Die Logik der Modistae* cit., pp. 39-97.

<sup>27</sup> Cfr. *ibidem.*, p. 49.

compiuta e coerente di tale dottrina è costretto a far riferimento al solo Rodolfo il Bretone<sup>28</sup>.

Più ambiziosa è la ricostruzione fatta da Alain De Libera nel suo volume sugli universali, nel quale dedica un intero capitolo a *La dottrina modista delle intenzioni*<sup>29</sup>. Pur avendo alcuni limiti (una certa rapsodicità nel sistemare gli argomenti ed una certa fretta nel liberarsi da alcuni problemi per giungere a delineare una teoria degli universali fondata su quella delle *intentiones*) tale tentativo di de Libera apre senz'altro ad un'interpretazione dell'argomento e ad un'ipotesi di lavoro decisamente interessanti, forse non tenute nella dovuta considerazione dalla critica più recente.

Partendo dai risultati raggiunti da questi eminenti studiosi, e combinandoli tra loro, appare ora giustificato avviare il tentativo di dare un ordine ad una questione decisamente proteiforme e cercare di delineare una *dottrina delle «intentiones» nei Modisti*. Il lavoro di De Libera, in particolare, permette di affiancare alla teoria di Rodolfo il Bretone anche un altro autore, Simone di Faversham, ed in particolare un suo commento alle *Summulae logicales* di Pietro Ispano, edito De Rijk<sup>30</sup>. Ed è proprio grazie all'analisi di questi due autori, Rodolfo e Simone, che si può ricostruire una dottrina delle *intentiones* più sistematica e che, soprattutto, segua il doppio canale, psicologico e linguistico, che può essere, forse, considerato

---

<sup>28</sup> Cfr. *ibidem.*, p. 50. L'analisi della teoria delle *intentiones* di Rodolfo è condotta, da parte di Pinborg, sul *sophisma* del Maestro parigino il cui *incipit* è «Aliquis homo est species», trasmesso per intero in quattro manoscritti, mentre in un quinto è presente la sola *determinatio magistralis*: i quattro manoscritti principali sono: Falconara Marittima, Archivio dei Frati minori delle Marche, cod. II (sec. XIV), ff. 188<sup>ra</sup>-191<sup>rb</sup>; Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. Lat. 1202 (sec. XV), ff. 279<sup>f</sup>-312<sup>f</sup>; Nürnberg, SB Cent V. 21, s. XIV, f. 125ra-b; Parigi, BN n.a.l. 1374, s. XIV, ff. 103va-106rb; il quinto è il ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 3061 (sec. XIV), f. 36<sup>ra</sup>-38<sup>rb</sup>. L'edizione critica del *sophisma*, curata dallo stesso J. PINBORG, è in «Vivarium», XIII/2 (1975), pp. 119-152.

<sup>29</sup> A. DE LIBERA, *La querelle des Universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, cit.; (trad. it, pp. 295-316).

<sup>30</sup> Testo edito in L. M. DE RIJK, *On The Genuine Text of Peter of Spain's Summulae logicales. Simon of Faversham as a Commentator of the Tracts I-V of the Summule*, in «Vivarium», VI (1968) pp. 69-101.

caratteristico della speculazione dei Modisti o, detto in parole diverse, può essere la caratteristica all'origine della complessa questione della *processione semantica* dei modi (*essendi-intelligendi-significandi*).

## 5. Il modello modista: Simone di Faversham e Rodolfo il Bretone

Alla base della psicologia intenzionale e della classificazione delle *intentiones* operata dai Modisti, secondo gli autori che hanno studiato il problema, soggiace una distinzione delle tre operazioni dell'intelletto in *apprehensio* o apprensione dei semplici, *compositio* o composizione e divisione e *ratiocinatio*. Tale suddivisione desunta dal libro III del *De Anima* di Aristotele era considerata un *topos* in quel periodo, operante anche in altri autori, tra i quali, come vedremo, Rodolfo il Bretone; ma soprattutto era un modo per caratterizzare i temi delle opere logiche aristoteliche essendo i termini semplici oggetto delle *Categorie*, la composizione e la divisione oggetto del *Perihermeneias* e la *ratiocinatio* negli *Analitici*, nei *Topici* e negli *Elenchi*<sup>31</sup>.

Tale tripartizione delle operazioni dell'intelletto è alla base della teoria di Simone; su tale tripartizione egli fa giocare tutta la sua distinzione tra *intentiones primae* e *secundae* sul piano delle operazioni intellettuali. Dice infatti Simone:

«Duplex est intentio: prima et secunda. Intentio prima est primus intellectus sive conceptus rei quo anima rem et naturam rei comprehendit secundum se et sub intellectu eius essentiali»<sup>32</sup>.

L'intenzione prima è dunque l'intellezione di una cosa in ciò che essa è, ad esempio «quando anima intelligit homine in quantum homo, intelligit eum in quantum animale et rationale»<sup>33</sup>; il termine 'uomo', in ordine all'*intentio prima*, viene sussunto sotto un concetto essenziale: anzi, proprio

---

<sup>31</sup> Cfr., per questa caratterizzazione, KNUDSEN, *Intention and imposition*, cit.; Knudsen invoca, nell'individuare le singole operazioni della mente come trattate dalle opere aristoteliche, le testimonianze di Boezio di Dacia e di Rodolfo il Bretone.

<sup>32</sup> Ed. DE RIJK cit., p. 94.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

tale intellesione essenziale della realtà umana, l'intuizione dell'essenza uomo, viene appunto detta *intentio prima*.

Simone introduce quindi la descrizione dell'*intentio secunda* nel modo seguente:

«Intentio autem secunda est intellectus sive conceptus rei secundus, quo anima apprehendit rem non secundum se nec sub intellectu essentiali sed sub intellectu accidentali vel respectivo»<sup>34</sup>.

L'intenzione seconda è una sorta di concetto secondo, che permette all'anima di apprendere le cose non più in se stesse, ma in relazione ad altro, secondo un'intellezione accidentale e relativa. Ad esempio «quando anima intelligit homine non in quantum homo vel animal vel rationale, sed in quantum species vel diffinitio vel diffinitum»<sup>35</sup>. È detta, dunque, *intentio secunda* l'intellezione di 'uomo' come specie o come definizione. È chiaro dunque che intenzioni prime e seconde non si distinguono come il concreto si distingue dall'astratto, ma ad entrambe pertiene un carattere di astrazione che le rende entrambe concetti. Ma questo aspetto, così come è trattato da Simone in questo contesto specifico, non permette di chiarire come, e perché, la semplice apprensione di un oggetto, in questo caso un uomo, possa fornire immediatamente, come una sorta di intuizione intellettuale, l'intellezione essenziale di una realtà, prescindendo da ogni forma di dato concreto nell'apprensione dell'oggetto.

Questi problemi, circa la presenza, o meno, di un oggetto all'intelletto che l'apprende, restano anche nell'analisi che Simone fa delle intenzioni seconde. Tale analisi è condotta ancora a partire dalla tripartizione delle operazioni dell'intelletto, in base alla quale vengono distinte tre tipologie di intenzioni seconde: semplici e incomplete, «quia sunt causate a prima operatione intellectus, quae est simplicium apprehensio»; composte e complesse, «quia sunt causate a secunda operatione intellectus quae est simplicium compositio et divisio»; e le intenzioni seconde più complesse

---

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

(*magis complexe*), «quia sunt causate a tertia operatione intellectus, que est ratiocinatio»<sup>36</sup>. Il vero problema è dunque capire il rapporto che viene a stabilirsi tra l'intelletto che «intenziona» la cosa e questa stessa cosa: perché anche l'intenzione seconda, stando a quanto ci dice Simone, lungi dall'essere semplicemente aggiunta, come voleva Avicenna, all'intenzione prima, è fondata sugli oggetti<sup>37</sup>, ma non è spiegato in quale modo tale fondazione delle intenzioni seconde sugli oggetti avvenga, come non è spiegato nemmeno quale sia il rapporto sussistente tra le tre operazioni della mente e la prima intenzione.

Un tentativo di evitare questi problemi sembra quello operato dalla trattazione *psico-logica* di Rodolfo il Bretonese, il quale, nel testo forse più chiaro sull'argomento, ossia il sofisma *Aliquis homo est species* (sostanzialmente il resoconto scritto di una disputa svoltasi alla Facoltà delle Arti di Parigi sotto la presidenza di Rodolfo)<sup>38</sup>, fa suo il *topos* della tripartizione delle operazioni dell'intelletto per esporre la propria dottrina delle *intentiones*, ma arricchendolo di alcuni elementi. Innanzitutto per Rodolfo, «intentio est illud per quod intellectus tendit in rem»: questo orientamento verso la cosa, descritto come una *ratio intelligendi*, è il primo passo per formulare una teoria più complessa di quella di Simone e questo per il fatto di far intervenire ed agire, sui tre livelli delle operazioni intellettuali, la distinzione tra concreto e astratto. Ciò che complica poi ulteriormente la faccenda è il fatto di identificare l'intenzione con cui l'intelletto tende verso la cosa con una *ratio intelligendi rem* e con una *cognitio rei*. Tale *cognitio rei* è però *duplex*. In primo luogo è necessario riconoscere una «prima rei cognitio qua res primo cognoscimus secundum modum essendi proprium rei»; a questo livello (ad esempio «apprehendo homine secundum modum essendi proprium talis rei») la cognizione che si produce è una «prima intentio in abstracto», mentre la *res sic cognita* è una «prima intentio in concreto». Il modo di esprimersi di Rodolfo è qui

---

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> Cfr. *Ibidem*: «Iste autem intentiones secunde sunt triplices, quia quidam sunt semplice et incomplete, sicut ille que fundatur super objecta simplicia et incompleta, ut species, genus et consimiles».

<sup>38</sup> Per l'edizione del testo cfr. *supra*, alla nota 28.

assolutamente nuovo, non solo a paragone del tentativo di Simone di Faversham di costruire una teoria delle *intentiones*, ma rispetto, in effetti, anche a tutte le teorie dell'intenzionalità fin qui formulate. In tutti i casi precedenti, il problema era stato, infatti, spiegare la conoscenza per il tramite di entità intermedie, come la *species*, sulla scia del passo aristotelico del *De Anima* (nell'anima non sta la pietra, ma la *species* della pietra)<sup>39</sup>; la teoria delle *intentiones* modista insegna invece che nell'anima si pone non una cosa, e nemmeno la sua rappresentazione, ma un'intenzione prima concreta: una cosa è presente non *nell'*anima, ma *all'*anima «in quanto è il polo a cui essa mira, ciò verso cui l'anima è orientata»<sup>40</sup>.

È tuttavia importante riconoscere anche il prodursi di una *secunda cognitio*: ad esempio, dell' 'uomo', in quanto questi è in *pluribus*. Tale *secunda cognitio rei*, è dunque «respectiva» o «in habitudine ad aliud», ed è detta «secunda intentio in abstracto», mentre la *res sic cognita* si dice «secunda intentio in concreto». La differenza tra le due *intentiones secunde* è che, nell'esempio di «homo», nel primo caso abbiamo una *cognitio hominis* (ad esempio l'apprensione di un 'uomo' nella sua universalità comune a molti), mentre nel secondo caso abbiamo l'*homo sic cognitus* (l' 'uomo' in quanto universale). Ora questa stessa suddivisione è presente anche a livello delle altre due operazioni dell'intelletto, ossia al livello della *compositio* e della *ratio*.

Sul modo in cui è congegnata questa teoria delle *intentiones* in Simone e Rodolfo è però importante formulare alcune osservazioni, soprattutto tenendo conto dagli spunti critici di riflessione suggeriti da Jan Pinborg e Alain De Libera nell'introdurre la questione. Entrambi ritengono, come abbiamo visto<sup>41</sup>, che nei Modisti i confini tra logica e grammatica si fanno più sfumati e che nel trattare la questione delle *intentiones* essi sembrano utilizzare un doppio percorso di lavoro: psicologico e linguistico. Questo tipo di lettura ha, a nostro, avviso un preciso fondamento: essa nasce dalle

---

<sup>39</sup> Su questi temi cf. TACHAU, *Vision and certitude in the age of Ockham* cit., passim; R. PASNAU, *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, Cambridge – New York, 1997.

<sup>40</sup> DE LIBERA, *La querelle des Universaux* cit., p. 289; tr. it., p. 304.

<sup>41</sup> Cfr. *supra*, paragrafo 3.

difficoltà che emergono nel voler dar conto dei rapporti di significazione sussistenti tra i modi. Infatti i tentativi dei Modisti, condotti in ambito grammaticale, di dar conto dell'origine dei *modi significandi* dai *modi essendi* attraverso i *modi intelligendi*, non sono parsi particolarmente soddisfacenti, ed è per questo che, come abbiamo visto, Rodolfo il Bretone, nel proporre il suo sistema di derivazione dei modi<sup>42</sup> sembra abbandonare la spiegazione dei rapporti di significazione tra i modi a vantaggio di una caratterizzazione in termine di diversità o di uguaglianza. Sondare la possibilità di un'origine dei concetti semantici, utilizzati nei testi grammaticali, in un contesto logico (in particolare il ruolo dei *modi intelligendi* e della *ratio intelligendi*) potrebbe fornire una spiegazione plausibile ad una problematica che non riusciamo a risolvere, ossia il problema della derivazione dei *modi significandi* ed la natura dei rapporti tra i modi. La spiegazione dei rapporti di significazione in termine di psicologia intenzionale, potrebbe rappresentare un tentativo di chiarimenti di alcuni dei punti oscuri segnalati in più occasioni.

Una simile interpretazione lascia, però, delle domande aperte: 1) percorrendo la strada di una psicologia intenzionale non si corre il rischio di cadere in una sorta di «psicologismo» che tende ad ontologizzare gli stati mentali o operazioni della mente? 2) Proprio dove si sta cercando di costruire una teoria linguistico-grammaticale, il problema delle *intentiones*, in particolare delle *secundae*, intese come oggetti della logica, non porterebbe a spostare il *focus* della questione più sul versante logico-linguistico, anziché sfumare i confini tra logica e grammatica, come suggerito da Pinborg e De Libera?

In fondo le motivazioni teoriche dei Modisti sono tutte indirizzate a costruire una grammatica intesa come scienza universale. La componente più speculativa della loro produzione, avente come tema il linguaggio, è dunque da considerare una filosofia del linguaggio e non una filosofia della logica, ossia non come una descrizione ed analisi dei fenomeni che creano e formano gli oggetti della logica, ma poco chiara per quanto riguarda la dinamica della significazione. Ed allora, quando si vuol dar conto della

---

<sup>42</sup> Cfr. *supra*, cap. 4, par. 2.

sfumatura che sussiste tra logica e grammatica operata dai Modisti, per non cadere in questa sorta di “deriva ontologica”, che trasforma ogni elemento, utile per spiegare i fenomeni linguistici, in “oggetto”, è possibile cercare di calare questa dinamica delle *intentiones* all’interno della dinamica della significazione, così da recuperare la vera novità del metodo modista, ossia la spiegazione dei rapporti di significazione in termini di *modi essendi*, *modi intelligendi* e *modi significandi*?

## 6. Il dibattito sulle *intentiones* nei “Modisti” bolognesi

Un folto dibattito sulla natura delle *intentiones*, in particolare delle *secundae*, e sui loro rapporti con il tema della *significatio*, si tenne anche tra i logici operanti a Bologna tra la fine del secolo XIII e gli inizi del XIV, per i quali, forse, la denominazione di «Modisti» può apparire azzardata<sup>43</sup>, ma che sembrano possedere alcuni dei tratti salienti della «logica modista» dei Maestri parigini della Facoltà delle Arti<sup>44</sup>. Tra i vari tratti in comune con i Modisti parigini, i più importanti tra gli autori bolognesi, come Gentile da Cingoli, Angelo d'Arezzo e Matteo da Gubbio, posseggono ed utilizzano un apparato concettuale connesso con il termine *intentio*<sup>45</sup>.

L'interesse del maggiore di questi autori, ossia Gentile da Cingoli, per le tematiche e le metodologie proprie dei Modisti, è comunque testimoniato da due testi importanti: le *Quaestiones supra Prisciano minori*<sup>46</sup> nonché il

---

<sup>43</sup> Tali autori erano stati identificati dalla critica meno recente come appartenenti ad una corrente averroista; cfr. a tal proposito A. MAIER, *Eine italienische Averroistenschule aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts*, in *Die Vorläufer Galileis*, Roma 1949, e CH. ERMATINGER, *Averroism in Early Fourteenth Century*, in «*Medieval Studies*», XVI, 1954, pp. 35-56.

<sup>44</sup> Sul ‘possibile paradigma’ della logica dei Modisti, si veda PINBORG, *Die Logik der Modistae* cit., e le acutissime osservazioni di C. MARMO, *La Topique chez les Modistes*, in *Les lieux de l'argumentation. Histoire du syllogisme topique d'Aristote à Leibniz*, ed. par J. Biard et F. Mariano Zini, Turnhout 2009, pp. 335-358.

<sup>45</sup> Per un approccio complessivo all'insegnamento della logica a Bologna si veda *L'insegnamento della logica a Bologna nel XIV secolo*, a c. di D. Buzzetti – M. Ferriani – A. Tabarroni, Bologna 1992, e A. MAIERÙ, *L'insegnamento della logica a Bologna nel secolo XIV e il manoscritto Antoniano 391*, in *Rapporti tra le università di Padova e Bologna*, a c. di L. ROSSETTI, Trieste – Padova 1988, pp. 1-24; per le tematiche più specifiche, cfr. A. MAIERÙ, *Gli atti scolastici nelle università italiane*, in *Luoghi e metodi di insegnamento nell'Italia medioevale (secoli XII-XIV)*, a c. di L. Gargan – O. Limone, Galatina 1989, pp. 269-281; per la figura di Gentile da Cingoli rimane fondamentale il contributo di M. GRABMANN, *Gentile da Cingoli, ein italienischer Aristotelesklärer aus der Zeit Dantes*, München 1941.

<sup>46</sup> Cfr. L. MICCOLI, *Quaestiones disputatae a Magistro Gentili de Cingulo super Prisciano minori*, in *Linguistica Medievale*, a c. di F. CORVINO, Bari 1983, pp. 281-314; edizione del testo: GENTILE DA CINGOLI, *Quaestiones super Prisciano Minori*, a c. di R. Martorelli Vico, Pisa 1985.

commento ai *Modi significandi* di Martino di Dacia<sup>47</sup>. Questa convergenza di temi e di metodi ci suggerisce qualcosa d'altro e di più profondo: sia le *Quaestiones* che il commento mostrano che, accanto ad interessi logici, anche questi Maestri bolognesi, hanno avvertito forte il richiamo della chiarificazione intorno alla natura della *significazione*; tanto le *quaestiones* su Prisciano quanto i *tractati de modi significandi* erano luoghi tipici per i Modisti nei quali trattare, nel primo caso, i rapporti tra grammatica e logica al fine di individuare con precisione lo statuto proprio della grammatica, oppure, nel secondo caso, per indagare la natura della *significazione* attraverso la chiarificazione della natura dei *modi significandi*, *intelligendi* ed *essendi* ed i rispettivi rapporti tra essi.

Ma anche nei «Modisti» bolognesi, nel trattare la questione delle *intentiones* ci sembra di poter ravvisare i medesimi problemi già notati negli autori studiati da Pinborg e De Libera. Infatti, la trattazione delle *intentiones* ha, e forse non può non avere, una collocazione diversa rispetto ai trattati sulla natura della *significazione*: tale questione viene eminentemente affrontata in un ambito di filosofia della logica, in particolare nei commenti a Porfirio, prodotti da Gentile da Cingoli<sup>48</sup>, Matteo

---

<sup>47</sup> Per il commento di Gentile si veda G. C. ALESSIO, *Il commento di Gentile da Cingoli a Martino di Dacia*, in *L'insegnamento della logica* cit., pp. 3-22.

<sup>48</sup> GENTILE DA CINGOLI, *Scriptum super Porphyrii Isagoge*, conservato in quattro manoscritti: Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conventi Soppressi J. 10. 30, ff. 1<sup>ra</sup>-16<sup>va</sup> (nelle note seguenti le citazioni dell'opera vengono da questo ms.); Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conventi Soppressi F. 4. 49, ff. 1<sup>ra</sup>-15<sup>th</sup>; Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conventi Soppressi A. IV. 48, ff. 1<sup>ra</sup>-10<sup>va</sup>; Salamanca, Biblioteca Universitaria, M. 2078, ff. 1<sup>ra</sup>-8<sup>vb</sup>. Su Gentile e sulla sua concezione delle *intentiones* si veda A. TABARRONI, *Predicazione essenziale ed intentiones secondo Gentile da Cingoli*, e R. LAMBERTINI, *Logica as Science and Its Object According to Gentilis da Cingulo*, in *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*, Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M) (Helsinki, 24-29 August 1987), vol. II, eds. S. Knuutila – R. Työrinoja – S. Ebbesen, Helsinki 1990 (Publications of Luther-Agricola Society, Series B 19), rispettivamente alle pp. 631-637 e 547-557; e l'illuminante studio di R. LAMBERTINI, *La teoria delle intentiones da Gentile da Cingoli a Matteo da Gubbio. Fonti e linee di tendenza*, in *L'insegnamento della logica* cit., pp. 277-317.

da Gubbio<sup>49</sup> e Angelo d'Arezzo<sup>50</sup>, dove nel discutere le tematiche proprie dell'opera porfiriana (universale, genere, specie) questi autori recuperano la terminologia delle *intentiones*, in particolare della *secunda intentio*, per giungere ad una comprensione più approfondita degli oggetti della logica. Ora, come ben rilevato da Lambertini,<sup>51</sup> il rischio potrebbe essere quello di cadere in un'interpretazione in senso psicologistico o mentalistico della logica, dato che, ad esempio, sia in Gentile che in Angelo essa ha a che fare con «entia facta ab intellectu»<sup>52</sup>: questi enti sono universali identificati appunto con l'*intentio secunda*, che però è anche un *modus intelligendi*<sup>53</sup>. Dunque l'universale, in quanto *intentio secunda*, ha un «esse» solo «in anima», è un «ens factum ab anima» e costituisce, appunto, l'oggetto proprio della dottrina di Porfirio<sup>54</sup>. Su simili posizioni sembra attestarsi anche la teoria delle *intentiones* di Angelo d'Arezzo. Anche se quest'ultimo autore sembra insistere, rispetto a Gentile, più sulla connessione tra *res* e *intentio*<sup>55</sup>, anche per Angelo l'*intentio secunda* è un *modus intelligendi*<sup>56</sup>,

---

<sup>49</sup> MATTEO DA GUBBIO, *Reportata super Porphyrium*, ms. Krakòw, Biblioteka Jagiellonska, 737, ff. 120<sup>ra</sup>-124<sup>va</sup>.

<sup>50</sup> ANGELO D'AREZZO, *Scriptum super Porphyrium*, conservato da tre manoscritti: Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Strozzi 99, ff. 15<sup>r</sup>-42<sup>r</sup>; Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conventi Soppressi D. 6. 2649, ff. 1<sup>ra</sup>-12<sup>th</sup>; Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 4472, ff. 4<sup>ra</sup>-14<sup>th</sup> (nelle note seguenti le citazioni dell'opera vengono da questo ms.).

<sup>51</sup> LAMBERTINI, *La teoria delle intentiones* cit. p. 295.

<sup>52</sup> Cfr. GENTILE DA CINGOLI, *Scriptum super Porphyrium*, f. 1<sup>th</sup>: «Set ut eius naturam magis videamus est sciendum quod tota loyca est de entibus factis ab intellectu secundum quod cecedunt communiter eloquente de ipsa».

<sup>53</sup> Cfr. *ibid.* f. 1<sup>vb</sup>: «Set aliud est universale quod dicitur intentio secunda et hoc fit per istum modum ab intellectu. Videt enim intellectum, quando sic abstrait quiditatem aliquam (ut puta quiditatem hominis), quod non solum est abstracta et predicabilis, set etiam quod non predicatur nisi de hiis que solum differunt per quidam accidentia et in quid. Et tunc ab ista proprietate in illa quiditate reperta fundat intentionem secundam que est species. Quia modus intelligendi istud universale quod est res sub illa proprie tate dicitur species, et talis modus intelligendi est secunda intentio».

<sup>54</sup> Cfr. LAMBERTINI, *La teoria delle intentiones* cit., p. 296.

<sup>55</sup> Cfr. ANGELO D'AREZZO, *Scriptum super Porphyrium*, f. 7<sup>ra</sup>: «Hic non diffinitur intentio secunda circumscripto quocumque alio, set in comparatione ad rem».

che va inteso più che altro come un processo cognitivo, con cui l'intelletto si rivolge al primo risultato dell'astrazione. Forse è utile, ed interessante, far presente che nell'ambito della scuola bolognese si registra anche una posizione diversa da parte del Maestro Taddeo da Parma, probabilmente contemporaneo di Gentile. Per Taddeo le *intentiones secundae* invece che come *modus intelligendi* sono da definire come «aptitudo» o come «habitudinis rei multiplicandi in plura»<sup>57</sup>.

Come rilevavamo all'inizio di questo paragrafo anche nei Modisti bolognesi sembrano permanere delle ambiguità rispetto al problema delle *intentiones*, soprattutto se sottoponiamo la posizione degli autori bolognesi ad una serie di interrogativi: 1) rimanere nell'ambito degli oggetti della logica, e quindi di sostenere l'identificazione delle *secundae intentiones* con i *modi intelligendi*, non espone la posizione di questi autori all'accusa di psicologismo nella spiegazione dei fenomeni logici? 2) se le intenzioni, come oggetti della logica, si fermano al piano degli enti di ragione, quale statuto ontologico assegnare a questi enti? Non si corre il rischio di finire sul piano dei «non enti»?

Ci sembra molto difficile eludere queste domande. Ma altrettanto complesso sembra il poter fornire delle risposte. Il ricorso alla psicologia intenzionale contribuisce a fornire degli elementi che nella mera trattazione grammaticale non emergevano con chiarezza. Il funzionamento dei *modi intelligendi*, ad esempio viene meglio chiarito dal ricorso alle *intentiones*, ma contemporaneamente ci si espone ai quesiti sopramenzionati.

Ci sembra che la difficoltà a fornire una risposta alle suddette obiezioni, e chiarire le parti oscure del modello modista, provengano come abbiamo

---

<sup>56</sup> Cfr. *ibid.*, f. 4<sup>vb</sup>: «Universale autem quod est intentio secunda per hunc modum generatur: intelligendo enim rem illam subiectam – non ut precise est abstracta, nam ut sic imponitur hoc nome *humanitas*, set eam intelligendo ut habens habitudinem et tunc generata est materia intentionis secunde –, set intelligendo rem illam comparatam ad supposita ut sic vel sic sunt differentia, tunc generata est intentio secunda».

<sup>57</sup> TADDEO DA PARMA, *Quaestiones de anima*, I, 1, q. 8, *Utrum universale sit prius singulari*, ms. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conventi Soppressi J. 3. 6, f. 59<sup>rb</sup>: «Per secundam (*scil.* intentionem) intelligo autem aptitudinem rei per quam est potens plurificari differentia sic et sic».

visto, dal ruolo dei *modi intelligendi*, ma anche da un'altra problematica affrontata nel capitolo precedente: ossia quella del ruolo che le *res praedicamentales* giocano nella strutturazione complessiva della dinamica della significazione. Gli autori modisti ci avevano detto<sup>58</sup> che il grammatico deve avere una considerazione delle *res praedicamentales* solo in quanto esse sono significate. Non ci veniva spiegato, se non attraverso un vago riferimento al fatto che i *modi significandi* sono tratti dai *modi essendi*, in che modo il grammatico si riferisca, e dunque significhi, le cose. Nel suo scritto sulle *Categorie*, Gentile da Cingoli sembra proporre un approccio diverso alla questione, consistente nel vedere nell'oggetto delle *Categorie* le cose dotate di esistenza extramentale, ma nella misura in cui sono concepite dall'intelletto<sup>59</sup>. Come il linguaggio delle intenzioni forniva una struttura alla trattazione grammaticale, dobbiamo presumere che anche questi concetti provenienti alla trattazione delle categorie possono essere alla base delle considerazioni, o almeno condividere lo stesso approccio, riguardanti il rapporto tra *res praedicamentales* e grammatica.

Se questa interpretazione è plausibile le difficoltà che emergono nel chiarire le dinamiche di significazione dei modi possono essere ricondotte alla concezione che vuole la considerazione delle cose, da parte del grammatico, solo in quanto concepite o significate. Detto in maniera diversa, e per concludere queste nostre considerazioni: quello che non riescono a spiegare i Modisti è che cos'è effettivamente una *realtà significata* o *concepita*. In cosa questa considerazione del grammatico differisce da quella del metafisico? Non vi è sempre lo scoglio del realismo o addirittura quello del *platonismo grammaticale* ad inficiare ogni tentativo

---

<sup>58</sup> Vedi *supra*, cap. 4, par. 3.

<sup>59</sup> Cfr. GENTILE DA CINGOLI, *Scriptum super librum Praedicamentorum*, ms. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conventi Soppressi J. 10. 30, f. 16<sup>va</sup>: «Termini de quibus hic determinatur dicuntur res vere existentes extra animam, non ut sunt absolute extra animam, qui aut sic considerat de ispis naturalis, vel metaphysicus, et solum ut stant sub primis rationibus intelligendi per quas ordinantur in linea predicamentali». Si veda, a proposito dello scritto sulle *Categorie* di Gentile, C. MARMO, *La teoria delle relazioni nei commenti alle Categorie da Gentile da Cingoli a Matteo da Gubbio*, in *L'insegnamento della logica* cit., pp. 353-391.

di spiegazione plausibile del meccanismo dei modi e dei rapporti di significazione sussistenti tra questi?

## 7. *Intentiones e significationes*

Abbiamo indagato, in questo capitolo, la possibilità di una teoria delle *intentiones* nei Modisti, ponendo anche alcuni interrogativi alla tenuta generale di questa teoria e se essa possa contribuire a rendere più chiari i punti controversi che la teoria dei grammatici speculativi lasciava aperti. Ma abbiamo visto che ulteriori problemi emergono, anche da questa trattazione delle *intentiones*, soprattutto nel contesto più marcatamente logico ed in particolare nella chiarificazione della natura ontologica degli oggetti della logica.

In conclusione è possibile affermare che, se la dottrina delle *intentiones* ha fornito una dinamica alternativa di spiegazione dei fenomeni della significazione (chiarendone i concetti e il funzionamento, in particolare quello dei *modi intelligendi*), per recuperare quello che è il tratto originale di questi autori, è forse più corretto svolgere il cammino inverso a quello che abbiamo compiuto in questo capitolo, ossia recuperare la valenza delle riflessioni linguistiche in ambito grammaticale, ma arricchite delle concezioni acquisite dallo studio delle opere logiche sulle *intentiones*. Negli scritti di logica non è posto chiaramente il problema della derivazione e del funzionamento del triangolo dei modi, cosa che invece viene perseguito nei commenti a Prisciano, ossia dove si cerca di fondare una grammatica in quanto scienza universale e speculativa. Ma gli scritti di logica riescono ad apportare degli elementi non presenti nelle opere grammaticali e, dunque, è forse possibile provare a fornire una trattazione della dinamica e del funzionamento dei modi, dei rapporti reciproci e della derivazione dei *modi significandi*, spiegando questi fenomeni nei termini di una *dinamica intenzionale*.

Nella parte generale o nei proemi dei loro trattati *de modi significandi* o nelle *quaestiones* su Prisciano, tutti i Modisti trattano tematiche che non riguardano più gli oggetti della logica, ma sono tutti dedicati alle questioni che riguardano la significazione linguistica, ma nel contesto della grammatica. Nel discutere, ad esempio, *a quo tamquam a causa modi significandi sint accepti*, Martino di Dacia mostra come i «modi significandi sunt accepti a modis intelligendi sicut a causa immediata» mentre i «modi

essendi accepti sunt sicut a causa mediata, quia mediantibus modis intelligendi». Ora i *modi essendi*, per Martino, sono le stesse proprietà delle cose in quanto le cose sono «extra intellectum», mentre i *modi intelligendi* sono le stesse proprietà delle cose, ma in quanto le cose sono «intellectae». Infine dopo questa sorta di ‘processione’ della cosa (*modus essendi*) attraverso l’intellezione (*modus intelligendi*) si arriva alla stessa proprietà della cosa intelletta, in quanto è significata da una «vox» (*modus significandi*)<sup>60</sup>. Questo procedimento ricalca quello della formazione delle *intentiones*, per cui la cosa fuori dall’intelletto, con le sue proprietà, deve essere *intenzionata* dall’intelletto, per essere compresa e significata.

Per meglio comprendere come una tale dialettica di *intentiones* e *significationes* possa funzionare, si può tener presente la tendenza, che si consolida lungo la seconda metà del secolo XIII, a identificare i *modi significandi* e i *modi intelligendi*<sup>61</sup>. Questa posizione sembra ritornare anche al testo costitutivo di tutta la problematica semantica occidentale, ossia il passo, precedentemente discusso, dal *De interpretatione*<sup>62</sup>, che, considerato alla luce di un altro principio, leggibile nelle righe immediatamente seguenti dell’opuscolo aristotelico<sup>63</sup>, rafforza il parallelismo sussistente tra i *modi significandi* e i *modi intelligendi*. Condivisa da molti autori (tra cui Tommaso d’Aquino, Enrico di Gand, Pietro d’Alvernia) tale tendenza,

---

<sup>60</sup> Cfr. MARTINO DI DACIA, *Modi Significandi*, cit., p. 4: «Circa primum sciendum est quod modi significandi accepti sunt a modis intelligendi sicut a causa immediata. Quidquid enim contingit et significare. Et a modis essendi accepti sunt sicut a causa mediata, quia mediantibus modi intelligendi. Modi autem essendi sunt proprietates rei secundum quod res extra intellectum. Modi autem intelligenti sunt eadem proprietates rei secundum quod res est in intellectu et ut eadem proprietates cum re sunt intellectae. Modi autem significandi eadem proprietates sunt in numero secundum quod res est significata per vocem».

<sup>61</sup> Cfr. G. PINI, *Signification of Names in Duns Scotus and Some of His Contemporaries*, in «Vivarium», XXXIX (2001), pp. 20-51; I. ROSIER, *Res significata et modus significandi: Les implications d’une distinction médiévale*, cit., pp. 135-168.

<sup>62</sup> Cfr. *supra*, paragrafo 3.

<sup>63</sup> Ci riferiamo a *De interpretatione*, 1, 16b<sup>19-21</sup>, che nella traduzione latina diventa un vero e proprio ‘adagio’: «significare est intellectum constituere».

secondo alcuni studiosi<sup>64</sup>, diventerebbe caratteristica principale della speculazione linguistica dei Modisti e sarebbe criticata aspramente da Duns Scoto. C'è da rilevare, però, che a differenza degli autori più spostati verso una trattazione eminentemente logico-teologica (come Tommaso, Enrico e Pietro), i Modisti perseguivano l'obiettivo di fondare una scienza grammaticale in quanto scienza universale: il parallelismo, dunque, che non è solo tra *modi significandi* e *modi intelligendi* ma che implica anche un ulteriore, simmetrico parallelismo tra *modi intelligendi* e *modi essendi*, è sì caratteristica predominante dei Modisti, ma è calato interamente nell'ambito della speculazione grammaticale e abbandona il contesto eminentemente logico e teologico.

Se il ricorso alla terminologia della logica e, di conseguenza, al modo di intendere i propri oggetti, è utile a spiegare e chiarire alcuni punti che rimanevano oscuri nella teoria grammaticale dei Modisti, non si può non segnalare il fatto che l'utilizzo del dispositivo del *modus significandi* come architrave dell'intero sistema modista può portare a quelle conseguenze problematiche, che il maestro di Erfurt Giovanni Aurifaber ha segnalato e attraverso le quali ha mosso una critica molto serrata al progetto modista<sup>65</sup>. Secondo costui i *modi significandi* sarebbero delle entità inutili che da un lato non danno nessun valido contributo alla spiegazione della significazione, dall'altro non apportano nessun elemento utile alle già pregevoli norme fornite da Donato e Prisciano per la buona formazione e completezza della grammatica.

Sia che si cerchi di dare una chiarificazione della dinamica della significazione in logica, attraverso l'utilizzo delle *intentiones*, sia che lo si faccia in grammatica, attraverso l'utilizzo dei *modi significandi*, i problemi

---

<sup>64</sup> Cfr. PINI, *Signification of Names* cit., pp. 37-42.

<sup>65</sup> La critica di Giovanni Aurifaber è presente nella sua *Determinatio de modis significandi*, edita in PINBORG, *Die Entwicklung der Sprachtheorie*, cit., pp. 215-231: «*modi significandi sunt inventi propter congruitatem et perfectionem. Sed ista possunt haberi sine hiis, quod patet per experientiam, tam quia antiqui, scilicet Priscianus et Donatus insuper et gramatici sapientissimi, nicil tradiderunt de hiis salvantes nichilominus congruitatem et perfectionem, cum etiam hodie salvantur congruitas et perfectio in multis mundi partibus*».

restano. Dato questo stato di cose, allora, risulta davvero difficile, se non impossibile, attraverso il dispositivo della grammatica speculativa, dare una risposta alla domanda: “come accade che le nostre parole possano far riferimento agli oggetti del mondo?”.