

**CONOSCENZA E AZIONE. UOMO, MONDO, *INTENTIONES*
NELLA *ESCUELA DE SALAMANCA***

COLECCIÓN
BIBLIOTECA DE HUMANIDADES SALMANTICENSIS
SERIE FILOSOFÍA

DIRECCIÓN – COORDINACIÓN EDITOR-IN-CHIEF

José Luis Fuertes Herreros. Universidad de Salamanca. España

COMITÉ ACADÉMICO ASESOR – ACADEMIC ADVISORY BOARD

Juan Arana. Universidad de Sevilla, España

Enrique Bonete. Universidad de Salamanca, España

Antonio Campillo, Universidad de Murcia, España

José Luis Cantón, Universidad de Córdoba, España

Mário Santiago de Carvalho, Universidade de Coimbra, Portugal

Florencio-Javier García Mogollón, Universidad de Extremadura, España

Martín González Fernández, Universidad de Santiago de Compostela, España

José F. Meirinhos, Universidade do Porto, Porto

Luis Merino Jerez. Universidad de Extremadura, España

Juan Antonio Nicolás, Universidad de Granada, España

Javier Peña, Universidad de Valladolid, España

Rafael Ramón Guerrero, Universidad Complutense de Madrid, España

Luis Enrique Rodríguez-San Pedro, Universidad de Salamanca, España

Salvi Turró i Tomás, Universitat de Barcelona, España

EMANUELE LACCA

**CONOSCENZA E AZIONE. UOMO,
MONDO, *INTENTIONES* NELLA
*ESCUELA DE SALAMANCA***



1ª edición, 2018

© Emanuele lacca

© 2018, editorial Sindéresis

Venancio Martín, 45 – 28038 Madrid, España

Rua Diogo Botelho, 1327 – 4169-004 Porto, Portugal

info@editorialsinderesis.com

www.editorialsinderesis.com

ISBN: 978-84-16262-49-6

Depósito legal: M-13809-2018

Produce: Óscar Alba Ramos

Impreso en España / Printed in Spain

Foto portada: Convento de San Esteban de Salamanca, *Emanuele lacca*

Reservado todos los derechos. De acuerdo con lo dispuesto en el código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes, sin la preceptiva autorización, reproduzcan o plagien, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.

ÍNDICE

Introduzione	9
Capitolo I – Alle porte della <i>Escuela de Salamanca</i>. Uomo, mondo, intenzionalità	27
I.1 Cosa resta dell'uomo? Verso l'intenzionalità.....	31
I.2 Il paradigma pre-rinascimentale. Le origini e l'intervento di papa Martino V.....	33
I.3 Lope de Barrientos e la “ <i>cognitio per intentiones</i> ” nella <i>Clavis Sapientiae</i>	54
Capitolo II - La “rivoluzione antropocentrica” della <i>Escuela de Salamanca</i>. L'uomo e il suo posto nel mondo	83
II.1 Il recupero del senso dell'umano. La riflessione di Bartolomé de Las Casas.....	85
II.2 Antiluteranesimo ed erasmismo a Salamanca. Nuove prospettive sull'uomo.....	106
II.3 Un uomo “nuovo”. Dal Concilio di Trento a Domingo Bañez.....	141
Capitolo III - Al culmine della ricerca. Sánchez Sedeño e la sua <i>Aristotelis Logica Magna</i>	189
III.1 Tra scienza e fede. Discussione preliminare sulla teoria della conoscenza.....	191
III.2 La <i>relatio</i> . Alla base del rapporto uomo-mondo.....	203
III.3 La <i>relatio secundum esse</i> . Condizioni di esistenza nella realtà.....	226

III.3.1 <i>Fundatio relationis in substantia</i>	242
III.4 In cammino verso l'intenzionalità. L'eredità di Erveo e di Báñez.....	245
III.5 Considerazioni generali sull' <i>intentio</i>	250
III.5.1 Fondamento e statuto delle <i>secundae intentiones</i>	255
III.6 <i>Relationes e intentiones</i> . Al di là della gnoseologia.....	268
Bibliografia	273

INTRODUZIONE

Questo libro ha il desiderio di riuscire a mettersi in movimento lungo un percorso, quello dei concetti di conoscenza e di intenzionalità, nei modi in cui vengono elaborati e sviluppati da alcuni pensatori della *Escuela de Salamanca* a partire dalla seconda metà del XV secolo, periodo in cui comincia a essere sempre più forte l'esigenza di spiegare da vicino i rapporti tra l'uomo e il mondo che lo circonda. Verranno presi in considerazione alcuni testi di diversi filosofi e teologi appartenenti all'Ordine dei Domenicani che, sviluppando le proprie teorie all'interno del Convento di San Esteban, le portano a compimento e le diffondono nell'università di Salamanca. Tale università rappresenta il centro motore della diffusione della cultura iberica tra XV e XVI secolo, sia in Spagna che nell'intera Europa del tempo. Questa cultura, ereditando anche le riflessioni medievali sul tema della conoscenza e dell'intenzionalità, le recepirà e le farà giungere a completa maturazione. Su questa linea, culmine della questione sarà l'*Aristotelis Logica Magna* del domenicano Juan Sánchez Sedeño (1552-1615), edita a Salamanca nel 1600, nella quale tali problematiche vengono trattate alla luce di tutto il portato della tradizione, restituendo uno spaccato completo, integro e maturo di cosa la *Escuela de Salamanca* intendesse per teoria della conoscenza e dell'intenzionalità all'interno delle speculazioni sull'uomo e sul mondo.

Per comprendere appieno il significato di tale viaggio, il testo è suddiviso in tre capitoli, ciascuno dedicato a una determinata fase storico-concettuale dello sviluppo di suddette speculazioni,

in connessione con i principali eventi storico-critici che hanno veicolato la diffusione dei saperi tradizionali e la creazione di nuovi nell'ambiente culturale della penisola iberica del tempo. Il primo capitolo mostrerà come le tradizioni antiche e medievali vengano ereditate dagli studiosi di Salamanca, esponenti dell'omonima *Escuela*, sorta nell'università salmantina a partire dalla seconda metà del XV secolo, soprattutto grazie alle nuove direttive degli statuti che papa Martino V emana per regolare il funzionamento dell'ateneo spagnolo. Di questi studiosi, si indagheranno gli sforzi di Lope de Barrientos. Egli, nella *Clavis Sapientiae*, esamina la questione riprendendo il termine "intenzionalità" e declinandolo nell'ottica di una sua interpretazione come teoria logica propedeutica alla conoscenza, in accordo con le nuove istanze interpretative sull'uomo come persona che agisce, stimolato dal mondo che lo circonda.

I risultati delle teorie dei due autori confluiranno nel secondo capitolo, che analizzerà invece le opere di Bartolomé de Las Casas, di Melchor Cano e di Domingo Báñez sul rapporto uomo-mondo. Las Casas, nel *De unico vocationis modo*, riprende la problematica della conoscenza umana in connessione al concetto tomista di "credenza" e spiega i motivi per i quali conoscere significa connettersi al mondo, al fine di comprendere in che modo possa essere appreso, in una prospettiva analogica, né univoca né equivoca. Cano, nel *De locis theologicis* e nell'introduzione al *Tratado de la vitoria de sí mismo*, approfondisce il tema della conoscenza in connessione al ruolo terreno dell'uomo, inteso come persona che realizza pienamente se stessa conoscendo e agendo nel mondo. In tal modo, Cano si dimostra profondo conoscitore delle teorie medievali e attento osservatore di quelle elaborate nel Concilio di Trento, a cui prese parte. Báñez, nel commentario alla *Summa Theologiae* di Tommaso, riprende le teorie della tradizione medievale e del suo intorno culturale e le rielabora in modo originale, avendo come risultante

una teoria omogenea che spiega la conoscenza e l'intenzionalità tenendo conto sia del versante logico che di quello volitivo del problema.

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

I – Intenzionalità e conoscenza nel Medioevo. La complessità del dibattito

Già a partire dal Medioevo si assiste alla diffusione di una vasta produzione critica che gli ordini domenicano e francescano curano a proposito di questioni legate alla gnoseologia e all'antropologia. Il punto di partenza del problema della conoscenza si propone di comprendere come il mondo possa essere conosciuto dall'uomo in tutte le sue parti, sebbene queste sembrino spesso inafferrabili. In tal senso, in seno a questo problema emerge la questione sulla *cognitio intentionalis*, che prende avvio da uno sviluppo tardo-medievale del problema degli universali che, inaugurato nella sua complessità da Boezio e da Avicenna, mostra come un soggetto senziente possa aver conoscenza di ogni oggetto sensibile. Lo studio dello sviluppo della questione è interessante poiché è proprio con il commento di Boezio all'*Isagoge* di Porfirio che è possibile considerare a pieno titolo il problema della conoscenza intenzionale come parte integrante dello studio sull'uomo e sull'esigenza di comprenderlo come ente esistente. Tale esigenza, connessa alla trattazione del problema degli universali, dà vita al problema dell'intenzionalità. Tale problema si manifesta nel momento in

cui tre elementi dell'intellegibilità del reale come *conoscenza*, *intenzionalità*, *universale* entrano a far parte di un unico ambito di indagine¹. L'interrogativo di partenza prevede di far luce sulle modalità attraverso cui un uomo può accedere agli oggetti e ai fenomeni che sono osservabili in natura e come, da essi, egli possa formare nel suo intelletto idee e concetti astratti e universali, direttamente connessi alla conoscenza di quegli oggetti e di quei fenomeni.

Il primo modello di conoscenza intenzionale propriamente detto, quello che Dominik Perler ha denominato "*das Modell der formalen Identität*"², nasce con le prime indagini condotte da Tommaso d'Aquino, principalmente nella *Summa Theologiae*, nel commentario al *De Anima* e nel commento *In Sententiarum* di Pietro Lombardo. In tali testi, l'Aquinata traccia le linee fondamentali del percorso che porta l'uomo alla conoscenza del

¹ La presenza del problema dell'universale nel dibattito sulla conoscenza è ben segnalato da D. HEIDER, *Universals in Second Scholasticism*, John Benjamins Publications Company, Amsterdam-Philadelphia, 2014, p. 1: "The problematic of universals, in its ontological core, is concerned with the question of the extramental foundation of our common concepts (terms) or, viewed more from the logico-semantic point of view, with the problem of the reference or meaning of common terms such as "man", "cow", etc. The issue is not difficult to motivate. How can one entity be common to more individuals? How can we explain the phenomenon that things agree in one attribute? What is the ontological basis for the predication of a common property of a multitude of things? All those questions, no matter how *a priori* and *perennial* they may sound, are deeply rooted in the history of philosophy and their origin can be traced to Plato and Aristotle, or, more specifically, to Aristotle's critique of Plato. Speaking of the issue of universals in Second Scholasticism at the end of the 16th century and the first half of the 17th century with special focus on the stream called moderate realism, the proper theme of this book, one can get an adequate understanding of this subject matter only when it is considered in continuity with the previous tradition, i.e., with the tradition of medieval scholasticism ramified into the various schools and "-isms"". Cfr. anche A. DE LIBERA, *Il problema degli universali da Platone alla fine del Medioevo*, Scandicci, Firenze, 1999.

² D. PERLER, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Klostermann, Frankfurt-am-Main, 2004, p. 31.

mondo, con l'introduzione del modello intenzionale di apprensione. L'importanza dell'entrata in gioco delle istanze di tale modello è nettamente evidenziato da Fabrizio Amerini, il quale sottolinea che Tommaso elabora una teoria della conoscenza di tipo "realista moderata", che funge da "apripista" per tutte le teorie successive elaborate dai suoi primi discepoli. Inoltre, tale teoria funge da cartina tornasole per le teorie metafisicamente più complesse non strettamente legate al primo tomismo, come quelle anglosassoni che implicano le relazioni tra la conoscenza e il linguaggio.

Quella di Tommaso è una teoria che riesce a spiegare con semplicità e ordine le modalità attraverso le quali avviene la conoscenza intellettuale, dall'apprensione dei singoli oggetti alla formazione dei concetti mentali semplici e complessi ivi relazionati³. In tale contesto teorico, divengono protagoniste le *intentiones* che, rappresentando il "tendere" dell'intelletto, spiegano in che modo esso possa avere intenzionalità verso qualcosa e come questo qualcosa sia, successivamente, presente nell'intelletto. La relazione che nasce dal "doppio filo" dell'intenzionalità – tendere e rinviare a qualcosa – dà vita a quello che è stato classicamente denominato il "realismo moderato" di Tommaso, che nasce dal doppio verso della direzione intelletto-mondo: dal mondo all'intelletto nell'atto del tendere, dall'intelletto al mondo nell'atto del rinviare, con il comun denominatore degli oggetti preesistenti all'atto conoscitivo intellettuale⁴. Proprio per questo doppio verso dell'intenzionalità Perler è spinto a descrivere la teoria tommasiana come quella dell'identità formale tra l'oggetto

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

⁴ Cfr. *ivi*, p. 13 e p. 43.

esistente e la rappresentazione intellettuale di tale oggetto a seguito della sua conoscenza⁵.

A partire da questo modello gnoseologico, la tradizione successiva a Tommaso si interroga sui modi attraverso i quali l'uomo accede al mondo, provando a ripensare l'intenzionalità intesa come "tendere e rinviare a qualcosa". Tale tradizione, riprendendo tale modello, come detto è costituita da una vastità di *voces* in reciproco rapporto dialettico. La critica moderna ha tentato di ordinare la vastità e la diversità di tali *voces*, riorganizzandole in alcune correnti di riferimento, che permettessero di individuare in modo chiaro e distinto le differenti teorie intenzionali. Il criterio utilizzato da Perler, in accordo con Conti, Geach, Tweedale⁶, è quello di considerare il ruolo giocato dalle *intentiones* all'interno del processo costitutivo di una conoscenza. Al modello tomista appartengono precipuamente le teoria di Erveo Natalis e di Duns Scoto che, nelle loro opere, si propongono di studiare il ruolo dell'uomo nel mondo attraverso l'intenzionalità con la reinterpretazione dei principali spunti teorici proposti dall'Aquinate⁷. Ma, oltre a questi, Perler

⁵ Cfr. PERLER, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, cit., p. 100.

⁶ Cfr. A. CONTI, *Second Intentions in the Late Middle Ages*, in S. EBBESEN, *Medieval Analyses in Language and Cognition*, Reitzels Vorlag, Copenhagen, 1999, pp. 453-570; P. GEACH, *A Medieval Discussion on Intentionality*, in ID., *Logic Matters*, University of California Press, Berkeley, 1972, pp. 129-138; M. TWEEDALE, *Origins of the Medieval Theory that Sensation Is an Immaterial Reception of a Form*, «Philosophical Topics», 20, 1992, pp. 215-231.

⁷ Erveo proporrà tale studio nel *Tractatus de secundis intentionibus*, scritto probabilmente tra il 1318 e il 1323. L'edizione di riferimento consigliata per il suo avvicinamento è quella curata da John P. Doyle, H. NATALIS, *On Second Intentions*, Marquette University Press, Milwaukee (WI), 2008, che presenta il testo a fronte con la relativa traduzione inglese di Doyle. Duns Scoto, invece, si occuperà del problema della conoscenza e delle *intentiones* principalmente in: *Commentarius De Anima, Ordinatio, Quaestiones in I e II librum Perihemeneias Aristotelis, Quaestiones super libros Aristotelis De anima, Super universalia Porphyrii, Theoremata*. Per una loro agile consultazione si consiglia DUNS SCOTO, *Opera Omnia*, 4 voll., ed. minor a cura di G. Lauriola O.F.M., ed. AGA, Alberobello, 1998-1999.

identifica altri tre modelli: *a)* il modello “costituzionale”, nel quale rientrano Pietro Olivi e Teodorico di Vriberg. Esso viene denominato così poiché gli oggetti vengono conosciuti attraverso una costruzione mentale, in base alla quale dapprima l’intelletto conosce la specie propria dell’oggetto e, una volta completata la sua identificazione *per speciem*, ne apprende gli aspetti singolari⁸. Le *intentiones*, in tale modello, consentono l’identificazione dell’oggetto in base alla specie e alle proprietà che lo costituiscono; *b)* il modello della “classificazione ontologica”, i cui esponenti principali sono Jacopo di Ascoli e Guglielmo di Alnwick. Tale modello, comune anche tra gli scotisti del XIV secolo, individua l’esistenza di un ordinamento gerarchico tra l’oggetto (*esse realis*) e il suo corrispettivo mentale (*esse intentionalis*), in quanto quest’ultimo è solo una costruzione intellettuale “sbiadita” e subordinata alla cosa reale che raffigura. In tal modo, l’oggetto e la sua rappresentazione mentale si distinguono solo in base alla loro reciproca differenza ontologica e le *intentiones* sono le costruzioni mentali che permettono all’intelletto di conoscere le cose⁹; *c)* il modello del “segno naturale”, sviluppato da Guglielmo di Ockham e da Adamo Goddam. Tale modello – proprio di una più ampia teoria della conoscenza sensibile che riguarda la capacità di ordinare il mondo – investe l’intelletto relativamente ai modi con i quali riconosce i costitutivi degli oggetti esistenti. L’intelletto, infatti, conosce a partire dalle *qualitates impressae* nella mente dai sensi. Esse consentono prima la formazione di una sensazione intuitiva (sensazione pura) e di una sensazione astrattiva (immaginazione) e, successivamente, la costruzione di una conoscenza intellettuale astrattiva (apprensione pura) e intuitiva (apprensione seguita dalla formulazione di un giudizio riguardante l’oggetto). Le *intentiones*, in questo modello, rappresentano gli enti

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

⁹ Cfr. *ibidem*, p. 231.

che permettono all'intelletto di "decodificare" le *qualitates impressae* per giungere alla conoscenza, al concetto e al giudizio¹⁰.

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

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

Dall'arrivo dei domenicani a Salamanca, probabilmente nel 1218, e con la contemporanea istituzione dell'università di Salamanca, la Spagna inizia un percorso di crescita degli *studia* umanistici assai vicina al percorso dell'*Ordo Praedicatorum*. Tale percorso arriverà, nella seconda metà del XV secolo, a recepire in tutta la sua vastità e profondità la tradizione medievale sviluppata da Tommaso e dai suoi discepoli, senza dimenticare coloro che avevano intrapreso con essi un confronto di tipo dialettico. Tale ricezione trova realizzazione, secondo le fonti storiche, a partire da due eventi cardine della storia dell'università di Salamanca: gli statuti di Benedetto XIII del 1416 e

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

quelli di Martino V del 1422. Con le disposizioni presenti in tali statuti, volti a ricostituire gli studi dell'ateneo salmantino anche dal punto di vista dei programmi di insegnamento, i docenti si preparano ad accogliere in modo strutturalmente forte i cambiamenti che stavano avvenendo e avverranno nell'Europa del XV e del XVI secolo, avendo con loro una base culturale forte, come quella del tomismo. Sarà a partire dall'incontro di queste tre direttrici – tradizione tomistica medievale, nuovi statuti universitari e umanesimo – che si inaugurerà il percorso denominato della *Escuela de Salamanca*, espressione con la quale si indicano gli studi sorti nell'università di Salamanca dalla seconda metà del XV secolo alla prima metà del XVII. Comprendere appieno il significato storico e filosofico della *Escuela de Salamanca* significa prendere in considerazione un'ampissima serie di contributi che, nell'ultimo secolo e mezzo, hanno affrontato in profondità tutti i temi sviluppati, soprattutto nei secoli XV, XVI e XVII, dai filosofi e dai teologi che hanno vissuto e insegnato nella città del Rio Tormes.

Si pone, in tal senso, un interrogativo: “cosa significa realmente *Escuela de Salamanca*?” Il discorso definitorio sulla *Escuela* è di fondamentale importanza, poiché permette di fissare i limiti entro i quali far muovere qualsiasi indagine a essa connessa. Indagare le produzioni culturali degli autori operanti a Salamanca lungo tre secoli è sicuramente arduo e riguarda soprattutto gli studi su filosofia, teologia, diritto, etica, morale. Il risultato, se si considera tale partizione dei saperi, è il ritenere l'esistenza non di una sola scuola, ma di una molteplicità di scuole nelle quali ciascuna aveva una propria disciplina di riferimento. Chiaramente, e le indagini storico-filosofiche vanno in tal senso, tale idea non regge alla prova dei fatti, dal momento che le interconnessioni e i prestiti tra le diverse discipline erano continue e gli stessi docenti dell'università possedevano conoscenze ampie e trasversali.

Per capire il reale valore dell'espressione "*Escuela de Salamanca*", bisogna prima di tutto considerare *Salamanca ante la Escuela de Salamanca*, riprendendo la suggestiva formula proposta da José Luis Fuertes Herreros in un convegno del novembre 2014¹¹. Non è possibile dar conto della "*Escuela de Salamanca*" e delle sue teorie se non si comprende appieno l'ambiente entro il quale essa nasce e si sviluppa. Nella Salamanca dei secoli XV-XVII le continue interazioni tra le diverse correnti filosofiche e culturali (Scolastica, Erasmismo, Umanesimo) determinavano una fioritura e una circolazione dei saperi che scavalcavano le differenze disciplinari, creando un *corpus* erudito che interessava trasversalmente ogni campo di indagine. Ogni docente dell'università era istruito su ogni sapere, come indicano anche le prescrizioni degli statuti universitari, proprio a partire da quelli di Benedetto XIII. Avvicinarsi allo studio della "*Escuela de Salamanca*" in modo multi-disciplinare, con la stessa inclinazione dei docenti di quel tempo, sembra essere l'unica via che permette una piena comprensione del suo significato: non una scuola con molti indirizzi, ma molti indirizzi raccolti in una sola scuola, che li rappresentava interamente e i cui membri avevano interesse a rappresentare nella loro totalità e importanza. Una volta compresa la necessità di trattare unitariamente la *Escuela*, bisogna adesso tentare di darne una definizione univoca. Anxo Pena, nell'introduzione alla sua raccolta bibliografica sulla *Escuela*, insiste sulla necessità di ritrovare tale definizione attraverso la ricognizione critica dei personaggi, dei testi e degli eventi che l'hanno caratterizzata. Egli sottolinea come, nel XVI secolo, gli autori salmantini avessero piena

¹¹ Il convegno a cui faccio riferimento è *New Approaches to the History of the School of Salamanca*, Salamanca, 29-31 ottobre 2014, nel quale Fuertes Herreros ha presentato un intervento in cui suggeriva la necessità di studiare la *Escuela de Salamanca* in connessione ai fatti storici e alle dispute intellettuali che hanno guidato il suo sviluppo dentro la città di Salamanca e, *largo sensu*, dentro la penisola iberica.

coscienza del momento storico che stavano vivendo e del loro appartenere a una scuola con una precisa direzione e una chiara corrente di pensiero. Nella contemporaneità, invece, la definizione di *Escuela di Salamanca* si presta a facili equivoci e a prese di posizione nettamente distinte da studioso a studioso, circa il significato, gli antecedenti e l'eredità di tale scuole e dei suoi autori¹². Tali differenze determinano una confusione non indifferente per uno studioso che decida, in modo definitivo, di stabilire cosa sia la *Escuela de Salamanca*. Nel suo testo, Anxo Pena consiglia in prima istanza di ripensare il XVI secolo spagnolo non come un'epoca di crisi, ma di cambiamento, in cui i Concili della Chiesa e le opere dei teologi e dei filosofi spagnoli che vi parteciparono, costituirono un momento di rottura e di crescita rispetto alla crisi dell'umanità che stava minando la stabilità dell'Europa. In secondo luogo, bisogna considerare gli interessi degli autori della *Escuela*, che si dividevano tra teologia, filosofia e giurisprudenza. Per gli studiosi salmantini del XVI secolo, tali interessi confluivano tutti nell'esigenza di mostrare una "via buona" che permettesse all'uomo di agire bene nel mondo. Per questo, secondo Anxo Pena, temi come la libertà dell'uomo e la problematica sul ruolo dell'uomo nel mondo rientrano a pieno titolo nelle discussioni della *Escuela di Salamanca*, che vedrà tra gli altri come esponenti fondamentali, anche a proposito di questi temi Francisco de Vitoria, Martin de Azpilcueta, Domingo de Soto, Francisco Suárez, Melchor Cano, Domingo Báñez e Luis de Molina. A seguito di questo cambio, giocato tra la prospettiva storico-dogmatica e teologico-pratica, la *Summa* di Tommaso d'Aquino, sostituendo le *Sentenze* di Pietro Lombardo, ci permette di apprezzare il nuovo interesse verso il mondo degli studiosi salmantini del XV e del XVI secolo, che abbandonano le speculazioni formali, per dedicarsi a

¹² Cfr. M. ANXO PENA, *Aproximación bibliográfica a la(s) «Escuela(s) de Salamanca»*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2008, pp. 18-65.

comprendere più da vicino il funzionamento del mondo. In tale contesto, non bisogna dimenticare le differenti metodologie di indagine sviluppatesi a Salamanca, e corrispondenti alle cattedre presenti nella facoltà di teologia, di *Prima*, di *Visperas*, di *Escoto* e di *Durando*. In esse i maestri salmantini, in particolare Vitoria, ereditano e perfezionano i metodi dei maestri francesi e inglesi, come John Mair, John Fisher, Josse Clichtove, Jacques Lefevre d'Etapes, Johannes Eck, Siliceo e Clenardo, portando a completa maturazione le teorie e i concetti che, già a partire dal Concilio di Costanza, avevano acceso la riflessione degli insegnanti di Salamanca. In questo senso, la traiettoria storica che porta dal Concilio di Costanza a quello di Trento, è significativa per mostrare in che modo la *Escuela de Salamanca* incontri e dialoghi con l'umanesimo, e come i rispettivi autori comincino a dialogare e a comprendere la reciproca necessità di scambiare le proprie idee. Tale scambio, prodottosi soprattutto nella *Catedra de Prima* della facoltà di teologia dell'università, trova il modo di diffondersi in tutto il mondo filosofico salmantino, originando così la trasformazione definitiva della *Escuela* e la sua apertura al mondo e alle sue problematiche. Il risultato è che, alla fine del secolo XVI, la *Escuela de Salamanca* diverrà prima un centro di riferimento per la cultura spagnola e, successivamente, uno dei centri più importanti per la diffusione della cultura cristiana e per la difesa del dogma a partire dalla Confroniforma. La definizione di *Escuela de Salamanca*, in questo senso, può proprio essere quella di centro culturale di riferimento per l'Europa del XV e del XVI secolo, nella quale la circolazione dei testi dei suoi maestri divengono fondamentali per iniziare una nuova riflessione sul ruolo dell'uomo nel mondo.

In questo ambiente culturale la teoria della conoscenza e dell'intenzionalità, così come teorizzata dal tomismo medievale, diviene uno dei capisaldi metodologici di alcuni dei teologi e dei filosofi della *Escuela*. Già a partire dal ventennio successivo

all'emanazione degli statuti del 1422 la riflessione salmantina sulle modalità di accesso al mondo da parte dell'uomo attraverso le *intentiones* assume una profondità piuttosto notevole. Uno dei primi esempi in tal senso è rappresentato dalla *Clavis Sapientiae* di Lope de Barrientos che, proprio a partire dai concetti di *cognitio* e di *intentio*, riesce a rispondere sul come l'uomo riesca a relazionarsi con il mondo e su come possa avere conoscenza degli oggetti e dei fenomeni che ne fanno parte. Tale opera, edita nel 1460, fa leva proprio sulla ricezione dei lavori del tomismo medievale, attraverso continui rimandi alle *Summae* di Tommaso e al *Tractatus* di Erveo. Modalità simili vengono utilizzate qualche decennio dopo da Bartolomé de Las Casas nel suo *De unico vocationis modo*, edito presumibilmente tra il 1422 e il 1426, nel quale propone la sua indagine sull'apprensione, aiutandosi anch'egli con i concetti di *cognitio* e di *intentionalitas* di derivazione tomista. Stessa idea metodologica è seguita da Melchor Cano nel *Tratado de la victoria de sí mismo* (1551) e nel *De locis theologicis* (1563), nei quali si interroga, tra le altre questioni, sulle capacità conoscitive e sulle norme che regolano l'agire nel mondo, facendo ricorso all'intenzionalità come possibile teoria esplicativa di tali capacità e norme. Esempio ancor più chiaro della ricezione della tradizione da parte della scolastica salmantina è Domingo Báñez che lungo i suoi *Scholastica Commentaria* riesce a recepire le istanze tomiste sulla conoscenza e le reinterpreta affiancandogli le nuove proposte della tradizione umanistica a lui contemporanea, in un proficuo dialogo tra antico e moderno che rende merito alla sua erudizione e alla sua sensibilità sui cambiamenti della sua epoca.

Tali teorie si sviluppano all'interno di un contesto culturale che Juan Belda Plans definisce *humanismo cultural crítico*, contrapposto all'*humanismo teológico*, ampiamente rifiutato dai

teologi e dai filosofi salmantini¹³. Nel primo caso, infatti, si tratta di un umanesimo che raccoglie e accetta la tradizione antica e medievale relativa alle questioni sull'uomo, che aiuta i salmantini a comprendere il nuovo senso dell'uomo, nato a partire dalle riflessioni del Concilio di Costanza e che portano, nel corso del secolo e mezzo successivo, a considerare l'uomo al centro del mondo, come essere che realizza pienamente se stesso nel mondo che conosce e in cui vive. Nel secondo caso, quello dell'umanesimo teologico, i salmantini oppongono una strenua resistenza, dal momento che si tratta di un tipo di umanesimo che piega le interpretazioni bibliche alla necessità di considerare l'uomo centro del mondo, aprendo al cosiddetto positivismo biblico. A partire dalla corrente critico-culturale umanistica, gli autori che a Salamanca trattano di teoria della conoscenza e dell'intenzionalità integrano le istanze della tradizione con quelle nuove dell'umanesimo, in un continuo dialogo tra tradizione e innovazione, che li renderà protagonisti della filosofia e della teologia europee nel XV e nel XVI secolo.

Parlare di teoria della conoscenza e dell'intenzionalità nella *Escuela de Salamanca* non vuol dire, in tal senso, discutere su una "variazione sul tema" della *cognitio* e delle *intentiones*, ma significa mettere in gioco tutte le istanze antiche e moderne sul significato dell'esistenza dell'uomo nel mondo e, a partire da queste, ridefinire i confini dei significati di conoscenza e di intenzionalità, al fine di comprendere perché tali teorie sono quelle maggiormente funzionali per comprendere lo statuto dell'uomo nel mondo, come essere che conosce e che agisce. La funzionalità di tali teorie viene giustificata anche da fattori esterni a quelli esclusivamente logico-epistemologici, come ad esempio la scala che, nell'*edificio histórico* dell'università di Salamanca, spiega il percorso che l'uomo deve percorrere per

¹³ Cfr. Introducción a M. CANO, *De Locis Theologicis*, BAC, Madrid, 2006, p. XCIV-XCV.

migliorare se stesso, conoscere il mondo al meglio delle sue possibilità e agire in esso con cognizione di causa e senza commettere errori moralmente condannabili.

Così, la teoria della conoscenza intenzionale non si configura più solo come possibile spiegazione gnoseologica del processo di conoscenza, ma apre la via a una possibile nuova ermeneutica dell'azione umana. Gli autori della *Escuela de Salamanca* sapranno riprendere le fonti, le reinterpreteranno alla luce delle mutate condizioni storiche, politiche, sociali e intellettuali dell'epoca e le integreranno con le nuove teorie filosofiche e teologiche del Rinascimento spagnolo, specialmente a partire dall'epoca del Concilio di Trento.

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

Tra i teologi e i filosofi della *Escuela de Salamanca*, colui che probabilmente riprende e porta a completa maturazione il dialogo tra tradizione e modernità nell'ambito della teoria della conoscenza e dell'intenzionalità è Juan Sánchez Sedeño, che nella sua *Aristotelis Logica Magna* opera come già detto una sorta di *summa cognitionis et intentionalitatis*¹⁴. Prendendo come *casus* il commento ai *praedicamenta* aristotelici – le *Logica Magna* erano il genere letterario più utilizzato nella scolastica cinquecentesca per i commenti alla logica aristotelica – il domenicano salmantino è in grado di costruire una teoria della conoscenza basata sulle intenzioni, che rispetta tanto la tradizione tomista,

¹⁴ L'edizione di riferimento che qui verrà utilizzata è J. SÁNCHEZ SEDEÑO, *Aristotelis Logica Magna variis et multiplicibus quaestionibus septem libris comprehensis elucidata, in quibus praecepta Logicalia ad D. Thomae Aquinatis et doctoris Ecclesiae sententiam revocantur, et eiusdem Angelici Magistri doctrina contra adversarios illius acerrime defenditur*, apud Ioannes Ferdinandus et Andreas Renaut, Salmanticae, 1600.

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

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

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