

PAOLA MÜLLER\*

*RATIO E MODUS ESSENDI DELLE CATEGORIE*  
TOMMASO D'AQUINO, ENRICO DI GAND E GIOVANNI DUNS SCOTO

Nel Medioevo – fin dall'evocazione di Agostino nelle *Confessioni*<sup>1</sup> delle *Categorie* – 'categoria' è quasi sempre la categoria aristotelica, del testo poi tradotto e commentato da Boezio.

La trasmissione e la ricezione del testo aristotelico – in particolare le *Categorie* – nel Medioevo latino risultano quindi preliminari all'indagine.

1. *Le Categorie di Aristotele nel Medioevo latino*<sup>2</sup>

È Andronico di Rodi, scolarca della scuola peripatetica del I sec., a dare l'ordine, che sarà canonico, per la lettura delle opere dello Stagirita: s'iniziava dai trattati logici, dalle *Categorie*, introdotte dall'*Isagoge* di Porfirio. Questa disposizione servirà da modello formativo alla tradizione filosofica siriana e passerà poi nell'Occidente latino. In seguito a influenze stoiche, l'*Organon* diventa unitario tra il III e il V secolo d.C.<sup>3</sup>

Le *Categorie* sono l'unico trattato che è stato ininterrottamente letto, studiato e commentato dall'Antichità e che assume una conseguente posizione preminente.

Nel suo censimento della letteratura aristotelica prodotta nel Medioevo C. Lohr<sup>4</sup> individua più di duecento commentari alle *Categorie*, commentari che non sempre avevano lo scopo di chiarificare la comprensione del testo aristotelico, ma che spesso sono stati occasione per sviluppare il pensiero dei commentatori stessi su argomenti diversi, attingendo anche dall'opera di interpreti precedenti o a loro coevi.

---

\* Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

<sup>1</sup> AGOSTINO, *Confessioni* IV, XVI 28.

<sup>2</sup> J. BIARD - I. ROSIER CATACH (éd.), *La tradition médiévale des Catégories (XIIIe-XIVe siècle)*, Actes du XIIIe Symposium européen de logique et de sémantique médiévale (Avignon, 6-10 Juin 2000), Éditions de l'Institut Supérieure de Philosophie - Peeters, Louvain - Paris 2003; L.A. NEWTON (ed.), *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories*, Brill, Leiden - Boston 2008.

<sup>3</sup> C. MARMO, *La semiotica tardoantica e altomedievale*: <http://docplayer.it/35681587-C-marmo-la-semiotica-tardo-antica-e-alto-medievale.html>

<sup>4</sup> C. LOHR (ed.), *Latin Aristotle Commentaries., I.2 Medieval Authors M-Z*, Sismel - Edizioni del Galluzzo, FIRENZE 2010; Id., *Latin Aristotle Commentaries, I.1. Medieval Authors A-L*, Sismel - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2013.

Primo tra tutti è il già citato Porfirio, che con la sua *Isagoge* ha indirizzato verso un'interpretazione logica delle *Categorie* e ha spinto verso un tentativo di conciliazione di logica aristotelica e metafisica neoplatonica.

Da ricordare la distinzione operata da Porfirio, destinata a grande fortuna nel Medioevo, tra predicamenti e predicabili: le dieci categorie di Aristotele (*praedicamenta*) sarebbero i generi supremi degli enti, mentre i predicabili sono i modi in cui un predicato è attribuibile a un soggetto; questi ultimi avrebbero quindi a che fare con le forme universali di convenienza di un predicato a un ente. Porfirio ne distingue cinque: genere, specie, differenza, proprio e accidente.

*Isagoge* definita 'premessa inutile' da A. De Libera, il quale individua una sorta di circolo ermeneutico tra il testo di Aristotele e quello di Porfirio: l'interpretazione delle *Categorie* governa quella dell'*Isagoge*. «Per un singolare effetto di ritorno, l'*Isagoge*, che doveva permettere una più facile lettura delle *Categorie*, fu oscurata dal testo che avrebbe dovuto spiegare. Alle *Categorie* infatti toccava veicolare le vere questioni in gioco e fissare il tasso di intelligibilità variabile di un'opera che poteva concepirsi solo in relazione a esse»<sup>5</sup>.

Nella trasmissione e interpretazione del testo delle *Categorie* Boezio riveste un ruolo fondamentale: in accordo con i commentatori neoplatonici, prende le mosse da Porfirio e persegue la lettura delle *Categorie* che diventerà l'interpretazione canonica del testo aristotelico nel Medioevo, ossia che si tratta di un testo che riguarda segni vocali che significano cose. È Boezio che discute il contrasto aristotelico tra 'essere predicato di un soggetto' ed 'essere in un soggetto' in termini di due tipi di predicazione: *de subiecto* e *in subiecto*.

Le predicazioni *de subiecto* sono quelle che sarebbero comprese da una teoria o scienza del soggetto della predicazione, qualificabili come sostanziali o essenziali rispetto ai loro soggetti (genere e specie). Le predicazioni *in subiecto* non costituiscono tesi che appartengono alla teoria dei loro soggetti (accidenti e *propria*).

Sempre seguendo il lavoro di C. Lohr, possiamo vedere che dopo il VI secolo la maggior parte dei testi che riguardano le categorie ebbe come fonte la traduzione e il commento di Boezio.

Dal VI al IX secolo la maggior parte dei commenti alle *Categorie* fu scritta in siriano.

A partire dal X secolo alcuni filosofi islamici come Alfarabi, Avicenna e Averroè composero dei commenti, che entrarono nell'Occidente latino solo a partire dal XII secolo in seguito alle traduzioni dall'arabo al latino. Traduzioni che introdussero una serie di termini tecnici, utilizzati ampiamente in ambito filosofico e teologico e che favorirono un orientamento neoplatoneggiante della semantica del XII secolo.

I commenti composti fino al 1200 hanno un carattere prevalentemente 'espositivo', sebbene si inseriscano nel dibattito relativo agli universali<sup>6</sup>.

Rifacendosi alla distinzione già individuata dagli antichi tra φωνάι o suoni/voci, ὄντα o esseri/enti e νοήματα o nozioni/oggetti di pensiero, i medievali si chiedono se le categorie siano cose o concetti o parole. Le risposte date variano anche in rapporto

<sup>5</sup> A. DE LIBERA, *Il problema degli universali da Platone alla fine del Medioevo*, tr. it. di R. Chiaradonna, La Nuova Italia, Firenze 1999, p. 45.

<sup>6</sup> Vedi A.D. CONTI, *Categories and Universals in the Later Middle Ages*, in NEWTON, *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories*, pp. 369-409.

alla conoscenza del testo aristotelico. La storia del legame della dottrina degli universali con l'interpretazione delle categorie segue le differenti istanziazioni di parole, concetti e cose e si modifica in base ai testi disponibili o alle prospettive epistemiche.

In termini più moderni potremmo parlare della copresenza di una interpretazione estensionale delle categorie e di una interpretazione intensionale.

La prima – estensionale – include tutte le cose di cui un termine può essere predicato come vero e in questo senso si dice che qualcosa cade o appartiene a una categoria. Le categorie così intese sono il più alto genere di predicazione di tutti gli oggetti.

La seconda – intensionale – riguarda ciò che sono le categorie e le loro proprietà. Secondo tale accezione una categoria è ciò che costituisce un insieme di un certo tipo.

La prima interpretazione è propria della logica, la seconda della metafisica. Nei commenti medievali sono comprese entrambe le interpretazioni, spesso intersecate tra loro.

Con il XIII secolo il recupero da parte dell'Occidente latino dell'intero corpus aristotelico, specialmente degli *Analitici II*, della *Metafisica* e del *De anima*, con le loro esigenze di edificazione di una teoria scientifica e le loro più articolate dottrine semantiche fondate su una elaborata epistemologia, conduce a un arricchimento del vocabolario filosofico e ad evidenziare l'ambiguità della terminologia del testo aristotelico<sup>7</sup>.

Delle due prospettive di lettura delle categorie i maestri medievali dedicano una maggiore attenzione all'aspetto logico, spesso assimilandolo allo studio di termini, semplici elementi costitutivi delle proposizioni.

In questo periodo i commenti letterari – espositivi – cedono il passo ai commenti per questioni e aprono nuove prospettive di indagine (derivazione delle categorie, relazione tra logica e metafisica, etc.).

Non solo il confronto con i 'nuovi' testi di logica – *Primi e Secondi Analitici*, *Topici* e *Elenchi Sofistici* –, che costituiscono la base della *logica nova*, permette ai maestri medievali di approfondire gli studi della *logica vetus*<sup>8</sup> e sulle categorie, ma anche lo studio del *De anima* di Aristotele consente loro di fornire una nuova chiave di lettura delle categorie in relazione alle tre operazioni dell'intelletto: semplice apprensione, composizione, argomentazione, portando una concezione dell'*Organon* basata su criteri puramente formali (termini, proposizioni, sillogismi) a una prospettiva in chiave psicologica.

Inoltre l'approfondimento della corrispondenza tra *res*, *vox* e *conceptus* stimola gli scolastici a interrogarsi sul numero esatto delle categorie e sulla deduzione di esse. L'approccio sintattico o contestuale individua nella proposizione (non nella parola isolata) la fondamentale unità di significato. In questa prospettiva il contenuto semantico del termine soggetto è determinato in funzione del termine predicato e del verbo. Fin dalla metà del XII secolo le parole sono delineate primariamente nel loro contesto sintattico<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> G. PINI, *Reading Aristotle's Categories as an Introduction to Logic Later medieval Discussions about its Place in the Aristotelian Corpus*, in NEWTON, *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories*, pp. 145-182.

<sup>8</sup> Secondo la definizione ormai classica di J. Pinborg, l'interpretazione tardoantica della logica aristotelica trasmessa dai commentatori neoplatonici e arricchita da indagini postaristoteliche soprattutto stoiche. Vedi J. PINBORG, *Logica e semantica nel Medioevo*, tr. it. di F. Cuniberto, Bollati Boringhieri, Torino 1984.

<sup>9</sup> Per un approfondimento dell'approccio contestuale vedi L. VALENTE, <*Talia sunt subiecta qualia praedicata permittunt*>. *Le principe de l'approche contextuelle et sa genèse dans la théologie du XII<sup>e</sup> siècle*, in BIAARD - ROSIER CATACH, *La tradition médiévale des Catégories*, pp. 289-311.

Le *Categorie* vengono anche rilette in funzione del sillogismo: non sono valutate entità linguistiche, ma concettuali, ossia concetti semplici con cui il nostro intelletto rappresenta il mondo extramentale e costruisce le proposizioni.

## 2. *Categorie e seconde intenzioni*

La nuova terminologia introdotta dalle traduzioni dei commentatori arabi, in particolare la distinzione tra prime e seconde intenzioni, e l'affermazione per cui le prime intenzioni (rappresentazioni della realtà extramentale) sono studiate in metafisica e nelle scienze che riguardano il mondo extramentale, mentre le seconde intenzioni sono studiate in logica, porta gli autori a domandarsi che cosa sono le categorie, sia in generale sia alcune in particolare: sono prime o seconde intenzioni? Come devono essere intese le nozioni di prima e seconda intenzione? Che relazione c'è tra le proprietà delle cose e le cose stesse? Che distinzione c'è tra le cose come sono e le cose come sono intese da noi? Se le categorie sono intenzioni prime in quanto rappresentano delle realtà extramentali, come fa la logica, scienza delle intenzioni seconde, a studiarle?

È questo l'interrogativo cui cercherò di dare una risposta attraverso la presentazione delle posizioni di tre autori: Tommaso d'Aquino, Enrico di Gand e Giovanni Duns Scoto, mettendo in luce come una delle direzioni di indagine<sup>10</sup> a proposito delle categorie intrapresa dai maestri del Basso Medioevo sia parallela allo sviluppo della dottrina delle intenzioni e delle teorie del rapporto di significazione tra *vox*, *conceptus* e *res*. La dottrina delle categorie è infatti alla base della dottrina della significazione lessicale che è associata con una ontologia.

Prima però due parole a proposito delle *intentiones secundae*.

Nel XIII secolo il problema delle *intentiones*, in linea con la tradizione araba, sollecitò la questione dei rapporti di subordinazione tra grammatica e logica, puntualizzando la trattazione dei Modisti o grammatici speculativi. Un 'movimento' affermatosi all'Università di Parigi soprattutto nella seconda metà del XIII secolo, caratterizzato «per un approccio globale allo studio del linguaggio che si incentra sulle relazioni di significazione lessicale e della significazione grammaticale, intesa come una relazione di consignificazione (*modus significandi*), [...] che entra in sistema con altri due ordini di modi, i *modi essendi* e i *modi intelligendi*, che ne costituiscono rispettivamente origine e presupposto cognitivo»<sup>11</sup>.

Lo sviluppo della trattazione del problema della *intentiones* si dipana primariamente sul piano della definizione dell'oggetto della logica, distinguendolo da quello della grammatica<sup>12</sup>, dalla fisica<sup>13</sup>, dalla metafisica. Qualunque posizione venga assunta

<sup>10</sup> Ho detto 'una delle direzioni di indagine' perché gli approfondimenti sulle categorie in periodo medievale furono molteplici e si estesero in numerose direzioni, basti pensare al tema della liceità di applicare le categorie a Dio (in generale e in particolare, quantità - è possibile senza sostanza e qualità? Implicazioni sul piano teologico - eucarestia); dottrina dell'analogia (analogia di attribuzione alla base dell'analogia categoriale quale che sia il rapporto tra essere infinito ed enti finiti); se c'è una scienza delle categorie, etc.

<sup>11</sup> C. MARMO, *La semio-linguistica dei Modisti*, in Id., *La semiotica del XIII secolo. Tra arti liberali e teologia*, Bompiani, Milano 2010, pp. 93-113, qui p. 93.

<sup>12</sup> Contrapponendo le intenzioni seconde collegate dall'intelletto alle proprietà delle cose (logica) alle intenzioni seconde considerate proprietà dei nomi delle cose (grammatica).

<sup>13</sup> In base al tipo di astrazione: di un'intenzione da una cosa, di un'intenzione da un'intenzione.

dagli autori circa lo statuto ontologico delle intenzioni seconde, rimane invariata l'affermazione secondo cui la logica è scienza delle intenzioni seconde.

Veniamo ai tre autori in questione.

Tommaso d'Aquino non elabora una dottrina specifica delle *intentiones*, ma è possibile ricavare la sua posizione dai suoi testi.

Inizialmente identifica le *intentiones* con le specie intelleggibili, come emerge dalla lettura del *Commento alle Sentenze* (redatto nel primo periodo parigino, 1252-1254). Qui<sup>14</sup>, riprendendo la teoria semantica di Aristotele, distingue *hoc quod concipit intellectus* secondo tre prospettive.

In un primo caso, come somiglianza alla realtà extramentale; comprendendo così le parole che significano concetti che rappresentano *res extra animam* (e quindi immediatamente fondati sulla realtà). Parla di somiglianza, in quanto è la cosa stessa, in virtù della conformità all'intelletto a garantire la veridicità del concetto. In questo caso la predicazione del nome della cosa è propria.

Nella seconda possibilità, sono comprese le parole che significano concetti che seguono dal modo di comprendere le realtà extramentali; è il caso delle intenzioni che l'intelletto aggiunge a ciò che comprende (per esempio il significato del nome '*genus*' non è la rappresentazione di una realtà esistente, quanto piuttosto è un concetto che l'intelletto produce riflettendo sul suo atto di comprendere la realtà extramentale. Il fondamento di tale concetto è duplice: la causa prossima risiede nell'intelletto, la causa remota nella realtà extramentale, garantendo così la non falsità del concetto). In questo caso Tommaso riconosce diversi *modi intelligendi*, ma un solo *modus essendi*.

Infine, vi sono le parole che significano concetti che non hanno alcun fondamento (né proprio né remoto) nel mondo extramentale (per esempio il termine '*chimera*'), e quindi non hanno alcuna veridicità: *ista conceptio est falsa*.

Nelle *Quaestiones disputate De potentia*<sup>15</sup>, collocabili tra il 1265 e il 1266, distingue due atti che producono un concetto che corrisponde a una *res*: un primo atto diret-

<sup>14</sup> «Aliquando enim hoc quod intellectus concipit, est similitudo rei existentis extra animam, sicut hoc quod concipitur de hoc nomine homo; et talis conceptio intellectus habet fundamentum in re immediate, inquantum res ipsa, ex sua conformitate ad intellectum, facit quod intellectus sit verus, et quod nomen significans illum intellectum, proprie de re dicatur. Aliquando autem hoc quod significat nomen non est similitudo rei existentis extra animam, sed est aliquid quod consequitur ex modo intelligendi rem quae est extra animam: et hujusmodi sunt intentiones quas intellectus noster adinvenit; sicut significatum hujus nominis genus non est similitudo alicujus rei extra animam existentis; sed ex hoc quod intellectus intelligit animal ut in pluribus speciebus, attribuit ei intentionem generis; et hujusmodi intentionis licet proximum fundamentum non sit in re sed in intellectu, tamen remotum fundamentum est res ipsa. Unde intellectus non est falsus, qui has intentiones adinvenit. Et simile est de omnibus aliis qui consequuntur ex modo intelligendi, sicut est abstractio mathematicorum et hujusmodi. Aliquando vero id quod significatur per nomen, non habet fundamentum in re, neque proximum neque remotum, sicut conceptio Chimerae: quia neque est similitudo alicujus rei extra animam, neque consequitur ex modo intelligendi rem aliquam naturae: et ideo ista conceptio est falsa» (SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, d. 2, q. 1, a. 3).

<sup>15</sup> «Sed sciendum quod significatio nominis non immediate refertur ad rem, sed mediante intellectu: sunt enim voces notae earum quae sunt in anima passionum, et ipsae intellectus conceptiones sunt rerum similitudines, ut patet per philosophum in principio Periherm. [...]. Sunt autem quaedam rationes quibus in re intellecta nihil respondet; sed ea quorum sunt huiusmodi rationes, intellectus non attribuit rebus prout in se ipsis sunt, sed solum prout intellectae sunt; sicut patet in ratione generis et speciei, et aliarum intentionum intellectualium: nam nihil est in rebus quae sunt extra animam, cuius similitudo sit ratio generis vel speciei. Nec tamen intellectus est falsus: quia ea quorum sunt istae rationes, scilicet genus et species, non attribuit rebus secundum quod sunt extra animam, sed solum secundum quod sunt in intellectu. Ex hoc enim quod

to verso la *res* (*primae intentiones*) e un secondo atto diretto verso il nostro modo di comprendere e che formula un concetto che corrisponde al modo in cui una *res* è compresa dal nostro intelletto (*secundae intentiones*).

In questo secondo atto il nostro intelletto attribuisce alle cose alcune proprietà, non secondo il loro modo di essere nella realtà extramentale, ma secondo il loro modo di essere nell'intelletto. Questi concetti risultano essere veri, in quanto sono attribuiti a cose come sono nella mente.

Il nostro intelletto produce le intenzioni seconde comparando le *res* considerate come intese e le *res* considerate come realtà extramentali. Le intenzioni seconde sono strettamente legate alla nozione di relazione di ragione<sup>16</sup>.

Tommaso, afferma che «solo nella categoria della relazione si trovano alcune specie che non sono reali, ma soltanto di ragione. Il che non avviene nelle altre categorie: poiché queste altre, come la quantità e la qualità, prese anche secondo il loro concetto essenziale (*secundum propriam rationem*), significano qualcosa di inerente al soggetto». Nel rispondere alla quarta obiezione, distingue le relazioni solamente di ragione, ossia quelle che sorgono nelle cose in virtù delle sole operazioni della mente, dalle relazioni di ragione che seguono le operazioni della mente e intercorrono tra il verbo mentale e il principio da cui procedono. Queste ultime sono relazioni reali in quanto ciò che procede e il principio da cui procede devono convenire nello stesso ordine. Esse infatti vengono trovate (*adinventae*) in aggiunta alla cosa, sono *relationes rationis cum fundamento in re*.

Troviamo una posizione differente in Enrico di Gand – insegnante di teologia a Parigi a partire dal 1276, incarico mantenuto fino alla morte (1293) – che nella *Summa quaestionum ordinariam*, databile intorno al 1282ca, identifica le intenzioni seconde con l'operazione grazie alla quale l'intelletto stabilisce relazioni tra cose diverse, considerando proprietà reali delle cose e non modi di significare, senza menzionare alcun tipo di riflessione dell'intelletto su se stesso.

Dopo aver distinto i nomi in nomi che significano cose indipendentemente dalle considerazioni dell'intelletto (*rem puram*), nomi che significano puri concetti (*intentionem puram*) e nomi che significano cose e concetti (le cose, in quanto rappresentano in qualche modo quella natura che ha l'essere tra i singolari; i concetti, in quanto sono astratti essendo operazioni dell'intelletto).

Nel primo caso si hanno i nomi propri, nel secondo le intenzioni seconde e nel terzo le intenzioni prime.

Le intenzioni seconde corrispondono a relazioni stabilite dall'intelletto tra le cose come sono conosciute/intese (universali) e le cose come esistono (individui).

Grazie ad esse l'intelletto rappresenta delle proprietà che riguardano principalmente la realtà extramentale e non le proprietà di nomi delle cose, distinguendo così le *intentiones logicales* dalle *intentiones gramaticales*. Le prime, come genere e specie, non significano se non dei caratteri delle cose stesse comparate tra loro dall'intelletto e sono esprimibili (*exprimibiles*) con le parole, mentre le seconde, come la nozione di

---

intellectus in se ipsum reflectitur, sicut intelligit res existentes extra animam, ita intelligit eas esse intellectas: et sic, sicut est quaedam conceptio intellectus vel ratio, – cui respondet res ipsa quae est extra animam, – ita est quaedam conceptio vel ratio, cui respondet res intellecta secundum quod huiusmodi; sicut rationi hominis vel conceptioni hominis respondet res extra animam; rationi vero vel conceptioni generis aut speciei, respondet solum res intellecta» (SANCTI THOMAE DE AQUINO, *De potentia*, q. 7 a. 6 Resp.).

<sup>16</sup> Id., *Summa Theologiae* I, q. 28, a. 1, Resp. e ad 4.

nome o di verbo o di aggettivo, non significano se non i modi dei nomi e proprio per questo vengono detti nomi dei nomi<sup>17</sup>.

Differentemente da Tommaso, Enrico di Gand non ritiene che le intenzioni siano modi in cui il nostro intelletto comprende le cose e che in nessun senso sono identiche alle cose comprese; per l'Aquinate le cose comprese sono intenzioni prime. Utilizzando la distinzione tra intenzioni astratte (quando un concetto sta per ciò che significa in modo proprio, quindi per un concetto o un modo di intendere) e le intenzioni concrete (quando un concetto nomina le realtà extramentali, o in altre parole le cose intese attraverso i concetti), il Gandavense sottolinea che una intenzione non è un puro concetto della nostra mente, ma anche una cosa secondo il modo con cui viene intesa, se viene intesa come concreta. In altre parole: Enrico di Gand, applicando le proprietà dei termini (*suppositio*, *significatio* e *appellatio*) alla dottrina delle intenzioni, afferma che un nome di seconda intenzione, se sta per (*supponit*) ciò che significa, significa (*significat*) solo l'intenzione considerata astrattamente, quindi il concetto dell'intelletto. Ma se il nome di seconda intenzione sta per la realtà extramentale nominata (*appellata*), la cosa stessa è parte di ciò che il nome significa in senso ampio.

Giovanni Duns Scoto ha una posizione in parte simile a quella di Tommaso d'Aquino, in quanto come l'Aquinate riconosce che le intenzioni seconde sono fondate sulle proprietà delle cose, sebbene come esse sono intese dall'intelletto. L'opinione di Duns Scoto non è unitaria nei suoi testi<sup>18</sup>.

Nell'insieme dei commenti logici, le intenzioni sono presentate come concetti fondati su cose considerate in accordo con il loro essere conosciute e come prodotte dall'intelletto che riflette su se stesso. La causa principale della formazione dell'intenzione risulta essere l'intelletto e non la realtà extramentale o uno dei suoi modi di essere. La *res* è semplicemente l'*occasio* (possibilità), non la causa efficiente, ma ciò che causa *materialiter et originaliter*: se non ci fossero delle *res* l'intelletto non produrrebbe delle intenzioni. Affermazioni che avvicinano Duns Scoto a Tommaso d'Aquino. L'intelletto non compara tra loro una *res* e un concetto, ma due concetti.

Nei *Commenti alle Sentenze* (sia *Ordinatio* che *Lectura*) Duns Scoto mantiene la centralità dell'intelletto nella formazione delle intenzioni seconde, trattando di queste ultime come di relazioni di ragione, in contrapposizione alle intenzioni prime, che sono concetti causati immediatamente dalla cosa senza alcun intervento da parte dell'intelletto (*sine opere vel actu*)<sup>19</sup>. Le intenzioni seconde riguardano l'operazione propria dell'intelletto di comporre e dividere e sono determinate dalla comparazione che l'intelletto fa tra le cose stesse, considerandole entità mentali: non vi è quindi un riferimento a un ritorno da parte dell'intelletto sulla propria prima operazione<sup>20</sup>.

Duns Scoto esamina l'attività dell'intelletto che dapprima considera le realtà extramentali rappresentandole con dei concetti di prima intenzione. Secondariamente

<sup>17</sup> HENRICI DE GANDAVO, *Summa (Quaestiones Ordinariae)*, a. LIII, q. 5, 85-102, in *Summa (Quaestiones Ordinariae)*, art. LIII-LV (G.A. WILSON - G.J. ETZKORN [ed.], *Henrici de Gandavo Opera Omnia*, XXXI, Leuven University Press, Leuven 2014, pp. 44 ss.).

<sup>18</sup> G. PINI, *Second Intentions in Duns Scotus*, in Id., *Categories and Logic in Duns Scotus. An Interpretation of Aristotle's Categories in the late Thirteenth Century*, Brill, Leiden - Boston - Köln 2002, pp. 99-137.

<sup>19</sup> IOANNIS DUNS SCOTI *Ordinatio* I, d. 23, q. unica n. 20, in *Ordinatio* I, dist. 11-25, Typis Vaticanis, Civitas Vaticana 1959 (*Opera omnia*, V), p. 360.

<sup>20</sup> *Ibi*, I, d. 23, q. unica n. 10, ed. Vat. V, pp. 352 ss.



riflette su questi concetti con due atti: tornando su se stesso e considerando le cose come concepite oppure stabilendo una comparazione tra questi concetti. L'intenzione seconda è causata dalla comparazione che l'intelletto produce o considerando due entità come sono a lui presenti o valutando uno dei due estremi (e si hanno genere e specie) oppure l'unione dei due estremi (e si hanno *inesse/adesse*)<sup>21</sup>.

Nelle *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* chiarisce il rapporto tra relazioni di ragione e intenzioni seconde, specificando che una relazione è di ragione se soddisfa due criteri: è fondata su un essere razionale e non inerisce a qualcosa in quanto esistente, ma in quanto compreso: *Nullum enim esse habet nisi in intelligi*<sup>22</sup>. Corregge così la dottrina di Tommaso della relazione, in quanto distingue due atti che in Tommaso erano uniti: l'atto di comparare e l'atto di riflettere. Le intenzioni seconde sono formate dall'atto di riflessione dell'intelletto rivolto a due cose considerate come sono intese, ossia come entità mentali, causando così una relazione di ragione. Successivamente l'intelletto torna sulla relazione e la rappresenta con intenzioni seconde (quindi la relazione di ragione come intesa).

La logica si presenta quindi come la scienza che considera non tanto i modi relativi dell'essere, quanto piuttosto le relazioni di ragione causate dall'intelletto e fondate su cose considerate come intese.

### 3. *Le categorie e la loro deduzione*

Tenendo ferme queste veloci precisazioni circa la dottrina delle intenzioni, possiamo ritornare alle categorie, intese come fondamento delle intenzioni seconde. La posizione di Duns Scoto può essere vista come uno sviluppo e una correzione di quelle di Tommaso e di Enrico.

Tommaso d'Aquino, pur avendo commentato numerosi testi di Aristotele, non compose commenti alle *Categorie* di Aristotele né trattò tale tematica in modo sistematico. La sua posizione è ricavabile da numerosi suoi testi.

Partendo da un passo tratto dalle *Quaestiones de veritate* in cui Tommaso esplicita che ci sono diversi gradi di entità, leggiamo che:

Ciò che l'intelletto concepisce come la cosa più nota e in cui risolve tutti i concetti è l'ente, come dice Avicenna al principio della sua *Metafisica*. Perciò occorre che tutti gli altri concetti dell'intelletto siano desunti per qualcosa che si aggiunge all'ente. Ora, all'ente non si possono aggiungere delle cose come se ad esso fossero estranee, nello stesso modo in cui si aggiunge la differenza specifica al genere o l'accidente al soggetto, poiché qualsiasi natura è essenzialmente ente, cosicché anche il filosofo nel libro III della *Metafisica* dimostra che l'ente non può essere un genere. Ma si dice che alcune cose si aggiungono all'ente, in quanto esprimono un modo di essere dello stesso ente, che non è espresso con il nome di ente. E ciò accade in due modi.

In un primo modo, nel senso che il modo espresso è un certo modo specifico dell'ente. In effetti esistono diversi gradi di entità, secondo i quali sono assunti i diversi modi di essere e in base a questi modi sono assunti i diversi generi delle cose. Infatti la sostanza non aggiunge all'ente nessuna differenza, che designi una determinata natura che si aggiunge all'ente, ma

<sup>21</sup> IOANNIS DUNS SCOTI *Lectura I*, d. 23, q. unica n. 12, in *Lectura I, dist. 8-45*, Typis Vaticanis, Civitas Vaticana 1966 (*Opera omnia*, XVII), p. 306.

<sup>22</sup> Id., *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* V, n. 44, edd. R. Andrews - G. Ezkorn - G. Gál - R. Green - F. Kelley - G. Marcil - T. Noone - R. Wood, in Id., *Opera Philosophica III*, Franciscan Institute, St. Bonaventure University, St. Bonaventure (N.Y.) 1997, p. 582.



con il nome di sostanza si esprime uno specifico modo di essere, cioè un ente per sé, e lo stesso dicasi degli altri generi.

In un altro modo, nel senso che il modo espresso è un modo di essere generale che consegue ad ogni ente e questo modo può essere inteso in due maniere: in una prima maniera secondo che consegue ad ogni ente in sé, in un'altra maniera, secondo che consegue ad ogni ente in ordine ad altro<sup>23</sup>.

Tesi ribadita nel *Commento alla Metafisica*<sup>24</sup> ove Tommaso distingue tre modi in cui si può distinguere l'essere *per se: extra animam* (l'ente perfetto), *tantum in mente* (che significa l'essere) e *per potentiam et actum*. L'ente considerato nel primo modo (che è quello che riguarda il discorso sulle categorie) non è diviso come un genere nelle specie attraverso le differenze, in quanto è necessario che tali differenze siano esterne all'essenza stessa del genere (per esempio la razionalità non è inclusa nell'animalità). L'essere, come viene trovato fuori dalla mente, è ripartito nelle categorie (*praedicamenta*) sulla base del *modus praedicandi*. Il diverso modo di predicazione infatti consegue al diverso modo di essere. È necessario che a ciascun modo di predicazione corrisponda la stessa realtà: *quot modis praedicatio fit, tot modis ens dicitur*<sup>25</sup>.

Come suggerisce A. Kenny, «ogni qualvolta una predicazione è fatta in una delle categorie, è a tema l'esse di una forma o di un'altra»<sup>26</sup>.

L'Aquinate sostiene infatti che l'ente si divide nelle dieci categorie non in modo univoco, come il genere e la specie, ma secondo un diverso modo di essere. I modi di essere sono infatti proporzionali ai modi di predicazione: quanti sono i significati di cui si predica qualcosa, altrettanti sono i significati dell'essere<sup>27</sup>. Per le dieci categorie Tommaso distingue tra *ratio* e *modus essendi*, considerando le nove categorie accidentali una specificazione di un solo *modus essendi* e descritte ciascuna da una diversa *ratio* contenente il riferimento al sostrato di inerenza.

<sup>23</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Sulla verità*, q. 1, a. 1, a cura di F. Fiorentino, Bompiani, Milano 2005, pp. 119 ss.

<sup>24</sup> «Deinde cum dicit secundum se distinguit modum entis per se: et circa hoc tria facit. Primo distinguit ens, quod est extra animam, per decem praedicamenta, quod est ens perfectum. Secundo ponit alium modum entis, secundum quod est tantum in mente, ibi, amplius autem et esse significat. Tertio dividit ens per potentiam et actum: et ens sic divisum est communius quam ens perfectum. Nam ens in potentia, est ens secundum quid tantum et imperfectum, ibi, amplius esse significat et ens. Dicit ergo primo, quod illa dicuntur esse secundum se, quaecumque significant figuras praedicationis. Sciendum est enim quod ens non potest hoc modo contrahi ad aliquid determinatum, sicut genus contrahitur ad species per differentias. Nam differentia, cum non participet genus, est extra essentiam generis. Nihil autem posset esse extra essentiam entis, quod per additionem ad ens aliquam speciem entis constituat: nam quod est extra ens, nihil est, et differentia esse non potest. Unde in tertio huius probavit philosophus, quod ens, genus esse non potest. Unde oportet, quod ens contrahatur ad diversa genera secundum diversum modum praedicandi, qui consequitur diversum modum essendi; [...] oportet quod unicuique modo praedicandi, esse significet idem; ut cum dicitur homo est animal, esse significat substantiam. Cum autem dicitur, homo est albus, significat qualitatem, et sic de aliis» (SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Sententia libri Metaphysicae* V, lect. 9.)

<sup>25</sup> *Ibi*, V, lect. 9, nn. 890 e 893.

<sup>26</sup> A. KENNY, *L'essere secondo Tommaso d'Aquino. Un'ontologia problematica*, Carocci, Roma 2013, p. 177.

<sup>27</sup> «Ens dividitur in decem praedicamenta non univoce, sicut genus in species, sed secundum diversum modum essendi. Modi autem essendi proportionales sunt modis praedicandi. Praedicando enim aliquid de aliquo altero dicimus hoc esse illud; unde et decem genera entis dicuntur decem praedicamenta» (SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Sententia libri Metaphysicae*, V lect. 9). Vedi anche ID., *Commentaria in octo libros Physicorum* III, lect. 5, nn. 310-320.

Da ciò consegue che il modo in cui una categoria è significata dipende dal suo *modus essendi*. Essendo i predicamenti modi di predicare, delle forme linguistiche<sup>28</sup>, è necessario che l'ente sia ricondotto (*contrahatur*) nei diversi generi secondo un diverso modo di predicare, che segue a un diverso modo di essere, in quanto tutte le volte che si dice 'ente', con altrettanti significati si dice che qualcosa esiste. È necessario dunque che l'ente venga ricondotto ai diversi generi in base a diversi modi di predicare, cosa che deriva da un diverso modo di essere. I modi in cui si divide primariamente l'ente, sono detti essere 'categorie', dal momento che sono distinte in base a una differenza del modo di predicare.

La predicazione, specifica Tommaso, può indicare o ciò che è il soggetto o ciò che inerisce al soggetto o ciò che non inerisce al soggetto, ma è preso da qualcosa di estrinseco ad esso.

Questi modi di predicare permettono a Tommaso di dedurre le dieci categorie.

Nel primo tipo di predicazione, il predicato esprime ciò che è il soggetto, e si ha la sostanza prima, particolare. Nel secondo, si parla di inerenza al soggetto. Tale predicazione può essere *per se et absolute* (deducendo la quantità e la qualità, a seconda che segua la materia o la forma) e *in respectu ad aliud* (relazione). Il terzo tipo di predicazione riguarda un predicato che indica qualcosa che non inerisce al soggetto, ma può essere assunto da ciò che è estrinseco al soggetto stesso. Può essere completamente estrinseco rispetto al soggetto oppure *secundum aliquid*.

Per Tommaso ogni categoria ha la propria *ratio praedicandi* (vedi sostanza e accidenti). Per esempio la quantità dipende dalla sostanza, in quanto la sua *ratio* è essere misura della sostanza, la qualità in quanto la sua *ratio* è essere una disposizione della sostanza, la relazione una comparazione con qualcosa di estrinseco.

Ogni modo di predicazione intenzionale non fonda la distinzione delle categorie, ma ciò che rinvia ai modi di essere delle cose predicate.

Alla base della derivazione delle categorie di Tommaso vi è l'affermazione di un isomorfismo tra linguaggio e realtà: diversi modi di predicazione corrispondono e riflettono diversi modi in cui l'ente stesso è realizzato, o secondo il linguaggio di Tommaso diversi *modi essendi*.

La diversità nell'ordine della predicazione segue e dipende dalla differenza nell'ordine delle cose. Tale isomorfismo si estende anche al pensiero, che media tra linguaggio e realtà. Il modo in cui le parole significano non segue immediatamente i modi di essere delle cose, ma è mediato dal modo in cui le cose sono significate. Per Tommaso la significazione del nome non si riferisce immediatamente alla realtà extramentale, ma è mediata dall'intelletto<sup>29</sup>.

Si potrebbe quindi dire che nella prospettiva di Tommaso le cose nel mondo sono isomorfe ai concetti, e che i concetti a loro volta sono isomorfi alle parole così come l'uso del linguaggio segue il modo con cui noi pensiamo e questo a sua volta segue il modo di essere del mondo extramentale.

<sup>28</sup> «Oportet quod ens contrahatur ad diversa genera secundum diversum modum praedicandi, qui sequitur diversum modum essendi; quia 'quotiens ens divitur', id est quot modis aliquid praedicatur, 'toties esse significatur', id est tot modis significatur aliquid esse', et propter hoc ea, in quae dividitur ens primo, dicuntur esse praedicamenta, quia distinguuntur secundum diversum modum praedicandi» (SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Sententia libri Metaphysicae* V, lect. 9, n. 890).

<sup>29</sup> Id., *De potentia*, q. 7, a. 6, Resp.

In Enrico di Gand la terminologia è più difficoltosa: ad esempio, spesso utilizza *res* per indicare ciò che Tommaso designava con *ratio* e *ratio* per indicare l'esse. Assumiamo come punto di partenza per la sua trattazione delle categorie la distinzione tra *res praedicamenti* e *ratio praedicamenti* esplicitata nella questione 5 dell'articolo 32 della *Summa*<sup>30</sup>: la *res praedicamenti* è ciò che per la sua essenza e natura è contenuto in qualche categoria, mentre la *ratio praedicamenti* è il *modus essendi* proprio di ciò che è contenuto in un predicamento. Sostiene dunque che ogni categoria è costituita da due elementi fondanti contemporaneamente (*ex utroque simul*): la *res praedicamenti* (essenza extramentale) e la *ratio praedicamenti* (propria del modo di essere).

La *res praedicamenti* è la *realitas* di ogni essenza, è la cosa specifica cui la categoria si applica (una sorta di essenza e natura). È ciò che fa sì che l'essenza rientri in un determinato predicamento, è la cosa specifica a cui si applica (una sorta di essenza e natura). La *ratio praedicamenti* è l'essere, il modo di essere, ciò per cui ogni essenza cade in generale nell'ambito predicamentale. Nel caso di sostanza e accidenti: la *ratio* di una sostanza è un *esse in se*, mentre la *ratio* di un accidente è un *esse in alio*.

Senza l'*esse essentiae* la *res* non potrebbe cadere nel novero delle categorie e quindi non potrebbe essere soggetto negli enunciati scientifici. Ma d'altro canto è l'insieme di *res praedicamenti* e di *ratio praedicamenti* a determinare non solo una categoria, ma la differenziazione delle categorie<sup>31</sup>. Enrico riconosce una duplice *ratio praedicamenti*: una che si identifica con la stessa *ratio constituendi* della categoria, l'altra che segue il dato ed è la *ratio distinguendi* delle categorie e permette di distinguere il predicamento della sostanza dai predicamenti degli accidenti<sup>32</sup>.

Su tale affermazione fonda la propria prospettiva per dedurre le categorie aristoteliche, mantenendo fermo che tutto ciò che rientra in una categoria deve essere inteso come 'essere causato' e '*participatum*'. Questo modo comune di essere consente di mantenere la differenza tra Dio e le creature. Il modo comune di essere causato è distinto in modo di essere in sé (sostanza) e modo di essere in altro (accidenti) nel quale sussiste e a cui inerisce. Quest'ultimo è a sua volta ripartito in modo indipendente (quanto e quale) e rispetto ad altro (le altre sette categorie). Enrico di Gand non argomenta particolarmente sul numero delle categorie, ma afferma che costituiscono un sistema concettuale adeguato per descrivere la realtà.

<sup>30</sup> «Aliud est res praedicamenti, aliud vero ratio praedicamenti. Res praedicamenti est quidquid per essentiam et naturam suam est contentum in ordine alicuius praedicamenti; ratio praedicamenti est proprius modus essendi eorum quae continentur in praedicamento» [HENRICI DE GANDAVO, *Summa (Quaestiones Ordinariae)*, a. XXXII, q. 5, Sol. 15 ss., in Id., *Summa (Quaestiones Ordinariae)*, art. XXX-XXXIV, R. MACKEN [ed.], *Henrici de Gandavo Opera Omnia*, XXVII, Leuven University Press, Leuven 1991, p. 79].

<sup>31</sup> «Ex quibus duobus, scilicet ex re praedicamenti et ratione essendi eius, quae est ratio praedicamenti, constituitur ipsum praedicamentum et diversificatur unum praedicamentum ab alio» [*ibi*, a. XXXII, q. 5, Sol. 29-29, in *Summa (Quaestiones Ordinariae)*, art. XXX-XXXIV, MACKEN, *Henrici de Gandavo Opera Omnia*, XXVII, p. 79].

<sup>32</sup> «Duplex est ratio praedicamenti: una quae est ratio constituendi ipsum praedicamentum, et non distinguendi unum ab alio; alia quae consequitur ipsum constitutum, et est ratio distinguendi unum ab alio. Ratio praedicamenti primo modo est illa de qua procedit argumentum, quae constituit praedicamentum substantiae et accidentis, ut dictum est. [...] Ratio vero praedicamenti secundo modo est illa quae distinguit praedicamentum substantiae a praedicamentis accidentium, quia consequitur rem praedicamenti constitutam per primam rationem» [*ibi*, a. XXXII, q. 5 Ad 2, 32 ss., in *Summa (Quaestiones Ordinariae)*, art. XXX-XXXIV, MACKEN, *Henrici de Gandavo Opera Omnia*, XXVII, p. 109].

Enrico di Gand distingue le categorie accidentali in accidentali assolute e accidentali non assolute, considerando solo sostanza, quantità e qualità come *res* e le restanti sette come semplici modi di essere, che non necessariamente sono delle classi di enti.

La differenza tra sostanza e accidenti è letta come differenza tra cose e loro modi di essere. Le categorie risultano infatti dall'unione di una *res* con un modo di essere (*ratio*). L'universo creato non conosce che tre generi di realtà: sostanza, qualità e quantità. Le altre sette categorie altro non sono che quelle entità assolute considerate in quanto assumono un modo di essere diverso nel rapportarsi l'una con l'altra<sup>33</sup>.

Nella prospettiva di Tommaso e di Enrico, le categorie sono delle essenze di un certo tipo a cui sono stati attribuiti dei modi di essere.

Tale concezione cambia con Duns Scoto. Per il *Doctor Subtilis* infatti le categorie non sono costitutive di due aspetti della metafisica, in quanto non è possibile dividere una cosa dal suo modo di essere. Come Enrico, Duns Scoto non propone una visione puramente estensionale, in quanto identifica le categorie con un tipo di essenza che non è né individuale né universale, sebbene poi rifiuti nel complesso la posizione di Enrico circa le categorie: gli accidenti, come essenze indipendenti dalla mente, sono immediatamente e completamente diversi e non c'è un modo comune di essere corrispondente al modo comune in cui i predicati accidentali sono attribuiti al soggetto.

Le cose extramentali sono organizzate in specie e generi, in proprietà che sono nozioni intenzionali che riguardano l'essenza solo quando viene considerata come compresa.

Le categorie possono infatti venire studiate da un punto di vista logico e da uno metafisico, ma non sono costituite da due componenti.

Per Scoto, Tommaso ed Enrico confondono il modo con cui noi pensiamo le categorie (come nozioni della classificazione) e il modo in cui le categorie sono (essenze e cose indipendenti dalla mente).

Le categorie non possono essere considerate solo delle forme linguistiche, in quanto non essendoci che due modi di predicazione (qualitativo e quidditativo, *in quale* e *in quid*), ogni distinzione delle categorie fondata sui modi della predicazione non lascerebbe spazio che a due sole categorie (sostanza e qualità).

È piuttosto la nozione di essere ad avere una priorità rispetto ai modi di predicazione. La corrispondenza parola/cosa è fondata nella cosa, come per tutti gli universali<sup>34</sup>.

Da un punto di vista metafisico le categorie differiscono tra loro immediatamente e come cose diverse. Duns Scoto considera tutte le categorie come essenze semplici, realmente distinte, dieci diversi enti che differiscono tra loro *secundum se*<sup>35</sup>. Questo comporta che ciascuna categoria accidentale sia distinta realmente dalla sostanza. Le cose appartenenti alle categorie – definite assolute – quantità e qualità sulla base di un criterio di separabilità di tipo simmetrico, in quanto la sostanza può esistere senza di quelle e quelle senza la sostanza (per es transustanziazione); le cose appartenenti alle

<sup>33</sup> HENRICI DE GANDAVO, *Summa (Quaestiones Ordinariae)*, a. XXXII, q. 5, Sol. 57-60, in *Summa (Quaestiones Ordinariae)*, art. XXX-XXXIV, MACKEN, *Henrici de Gandavo Opera Omnia*, XXVII, p. 81.

<sup>34</sup> «Non quilibet modus intentionalis praedicandi distinguit praedicamenta, sed illi modi praedicandi qui sunt modi ipsorum rerum praedicatarum» (IOANNIS DUNS SCOTI *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* V, q. 5-6, nn. 67 ss., *O. Ph.* III, p. 462).

<sup>35</sup> «Decem genera sunt decem diversa entia secundum se. Sed si tantum differunt secundum modum praedicandi, essent solum decem diversa ratione» (*ibi*, V, q. 5-6, n. 37, *O. Ph.* III, p. 455).

altre categorie in base a un criterio non simmetrico, in quanto la sostanza può essere senza di quelle, ma non il contrario.

Secondo Duns Scoto, l'essere in un *subiectum* non è come, voleva Tommaso, un modo di essere che compete alle categorie accidentali, distinte tra loro in base a diverse *rationes*, quanto una condizione fattuale: la stessa inerenza è una *res* appartenente alla categoria di azione e passione, che si aggiunge alla sostanza nel momento in cui questa riceve gli accidenti. Il problema del rapporto tra accidenti e sostanza evidenzia l'intreccio di un problema metafisico con l'esame di un problema teologico, ossia il problema del rapporto tra sostanza e accidenti nel sacramento dell'Eucarestia. Tralasciando in questa sede le implicazioni teologiche<sup>36</sup>, risulta che il nodo centrale del problema è di capire se l'inerenza, ossia l'inerire di un accidente ad una sostanza, rientri nella sua stessa essenza oppure no. Per Scoto l'inerenza – ossia la dipendenza ontologica dalla sostanza – non rientra nell'essenza dell'accidente: gli accidenti sono considerati formalmente enti per se stessi, e ciò rispecchia sul versante ontologico il rifiuto dell'analogia dell'ente da un punto di vista semantico<sup>37</sup>; affermare che le categorie sono enti per se stessi non significa mettere in dubbio la loro reale dipendenza dalla sostanza, ma solo affermare che la dipendenza dalla sostanza non rientra nella loro definizione, dunque non rientra nella loro essenza.

A differenza di Tommaso d'Aquino, Duns Scoto non pensa che sia possibile dimostrare, ovvero dedurre, la *sufficientia praedicamentorum*, ossia, secondo il *Doctor Subtilis*, la divisione dell'essere nelle dieci categorie è rigorosamente indimostrabile.

Le dieci categorie sono infatti i generi supremi e costituiscono la divisione massimamente prima dell'ente; ma se si intendesse procedere ad una deduzione delle categorie dividendo preliminarmente l'essere in sé (la sostanza) dall'essere in altro (gli accidenti), e si cercasse poi di dividere l'essere in altro secondo altre sottodivisioni arrivando ad ottenere così le dieci categorie, il requisito secondo cui queste fossero le divisioni massimamente generali dell'ente risulterebbe evidentemente disatteso.

La divisione dell'ente secondo le dieci categorie è appropriata e immediata, e dunque non può essere dimostrata; le categorie vanno intese piuttosto come essenze realmente distinte tra loro. Così facendo Scoto imposta i termini del dibattito sulla distinzione reale delle categorie che attraverserà tutto il XIV secolo.

In accordo con Duns Scoto non è possibile dimostrare che le categorie sono dieci, né per il logico né per il metafisico. Approfondendo lo statuto delle categorie mette in discussione il senso della loro divisione. Chi tentasse di farlo cadrebbe in errore (*peccare*), come dice esplicitamente nelle *Quaestiones in Metaphysicam*<sup>38</sup>, dove individua ben due errori: il primo consiste nel tentativo di provare che ci sono dieci e solo dieci categorie. Tale errore poggia su uno sbaglio iniziale relativo alla divisione della predicazione in due classi principali: predicati che indicano un ente per sé e predicati che indicano enti non per sé. Da tale ripartizione seguirebbe che ci sono solo due generi ultimi di enti e non dieci.

<sup>36</sup> Per uno sguardo su questa prospettiva vedi A. TABARRONI, "Utrum Deus sit in praedicamento": *ontological simplicity and categorical inclusion*, in BIARD - ROSIER CATACH, *La tradition médiévale des Catégories*, pp. 271-269.

<sup>37</sup> PINI, *Categories and Logic in Duns Scotus*.

<sup>38</sup> IOANNIS DUNS SCOTI, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* V, q. 5-6, nn 73-74, *O. Ph.* III p. 464.

Inoltre, se si accetta che i modi di predicazione e i modi di essere corrispondono tra loro, e si volesse provare a derivare il numero delle categorie dai modi della predicazione, allora si dovrebbe concludere che ci sono solo due categorie – sostanza e accidente – e non dieci. Proprio in base ai due fondamentali tipi di predicazione ‘essere in un soggetto’ e ‘non essere in un soggetto’<sup>39</sup>.

Il secondo errore è una *petitio principii* (in termini medievali il ragionamento circolare). Ogni tentativo di dimostrare che ci sono solo dieci categorie presuppone ciò che veramente si vuole dimostrare, ossia che ci sono dieci e solo dieci categorie.

Sebbene Scoto neghi che si possa dimostrare il numero di categorie, tuttavia accetta che ve ne siano dieci, a cui non se ne può aggiungere un’undicesima<sup>40</sup>.

Affermare che ci sono dieci diversi tipi di ente non riducibili uno all’altro e sufficienti per descrivere il mondo significherebbe sostenere che tale ripartizione è una divisione prima e che riguarda la realtà<sup>41</sup>.

Duns Scoto pone quindi in rapporto la *sufficiencia* delle categorie e ciò che è extra-categoriale. Per lui la realtà (il numero attuale di categorie) e ciò che noi sappiamo a proposito di esse (ciò che noi possiamo dimostrare a proposito di esse) non corrisponde.

Le categorie come diversi tipi di cose sono distinte una dall’altra e tale diversità comporta che non c’è nulla da cui possiamo partire per stabilire il loro numero. Quando Duns Scoto parla dell’ente come di un concetto univoco sottintende che non c’è un modo reale di essere al quale corrisponde il concetto da cui scaturiscono le diverse categorie. Da un punto di vista metafisico, ci sono dieci essenze, irriducibili, che possono essere incluse sotto un unico concetto comune. Ciò però non significa che Scoto ponga le categorie tutte sullo stesso piano. Egli afferma piuttosto che tutte le categorie dividono immediatamente il reale (hanno cioè un primato di predicazione), e riconosce alla sostanza una priorità sulle altre, non di predicazione (in quanto la sostanza non si predica), ma di perfezione e causalità<sup>42</sup>. Grazie alla propria dottrina dell’univocità dell’essere Scoto mantiene l’eterogeneità del reale senza affermare la necessità di formare un concetto più comune.

Una volta ammessa la molteplicità delle categorie, è sempre possibile utilizzare la facoltà umana di associare liberamente un suono e un senso, per nominare (*nomen imponere*) ciò che è comune a questa molteplicità equivoca<sup>43</sup>.

Duns Scoto ricorda che il rapporto delle parole ai concetti è convenzionale, ma non quello dei concetti alle cose. Si può quindi avere una parola (come per esempio

<sup>39</sup> Enrico di Gand considera la proprietà ‘non essere in un soggetto’ un modo reale di essere costitutivo della sostanza, mentre per Duns Scoto questa è una proprietà intenzionale che appartiene alla categoria della sostanza solo se la sostanza è considerata dall’intelletto come genere per altro. Nel mondo extramentale non c’è un ente che corrisponda a ‘non essere in un soggetto’, quindi non c’è un modo di essere separabile dalla sostanza. Essere o inerire come seconde intenzioni è il modo in cui un predicato è attribuito al soggetto quando è esterno all’essenza del soggetto.

<sup>40</sup> IOANNIS DUNS SCOTI *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* V, q. 5-6, n. 42, *O. Ph.* III, p. 457.

<sup>41</sup> «Ideo tenendo divisionem esse sufficientem, esset dicendum quod ipsa est prima» (*ibi*, V, q. 5-6, n. 76, *O. Ph.* III, p. 465); «Concedo ergo divisionem esse sufficientem, et quod distinguuntur realiter» (*ibi*, n. 81 *O. Ph.* III, p. 466).

<sup>42</sup> «Communissima sunt primo intellecta et decem sunt communissima. Non tamen ista omnia sunt primo intellecta, sed substantia, ad quam omnia reducuntur. Et substantia est prius non praedicazione ad novem genera, sed prius perfectione et causa; nec est dare aliquod commune decem quod primo intelligatur» (*ibi*, IV q. 1 n. 86, *O. Ph.* III, p. 319).

<sup>43</sup> *Ibi*, IV, q. 1, n. 29, *O. Ph.* III, p. 301.



ens) che si rapporta a una molteplicità equivoca di categorie, ma non si possiede un concetto unico finché l'essere è molteplice. Non dipende da noi forgiare un concetto di essere più comune delle categorie.

La prospettiva di Duns Scotto circa le categorie sottolinea che lui non accetta l'isomorfismo tra pensiero e realtà comunemente riconosciuto da altri autori medievali, evidenziato da Tommaso. Per il *Doctor Subtilis* l'incapacità di dedurre il numero delle categorie è solo uno dei modi in cui il significare, il comprendere e l'essere non sono dimostrativamente isomorfici.

Una seconda differenza tra l'ordine dell'essere (realtà) e l'ordine della significazione (linguaggio) emerge dall'interpretazione della *contractio*<sup>44</sup>.

Nell'ordine concettuale, una cosa è contratta dal suo genere alla specie dalla *differentia* che distingue la specie dagli altri tipi rispetto al genere.

Nell'ordine della realtà l'ente non è contratto in nessuno dei dieci generi, perché 'ente' non ha lo stesso significato quando viene applicato a ciascuna categoria. I dieci generi più alti non hanno nulla in comune l'uno con l'altro se non il fatto che sono chiamati 'enti'. 'Ente' può essere contratto in una delle categorie, ad esempio quando si dice 'essere in sé' si intende significare la sostanza, anche se nell'ordine della realtà non avviene tale contrazione. La differenza tra realtà e pensiero è al cuore del dubbio di Duns Scotto circa la possibilità di derivare il numero delle categorie.

Il *Doctor Subtilis* individua un elemento unificante che dà unità nello studio logico delle categorie?

La nozione stessa di 'categoria' come genere generalissimo è una seconda intenzione che descrive il modo in cui il nostro intelletto comprende le categorie. Categoria è quindi la nozione unificante dello studio logico delle categorie. L'oggetto delle categorie è la nozione stessa di categoria o genere generalissimo. Vi è un unico concetto di categoria, univoco alle dieci categorie<sup>45</sup>, qualcosa che viene causato dalla ragione stessa. L'unità delle categorie non è soltanto di analogia<sup>46</sup>, ma di univocazione e questo è un modo intenzionale.

Le categorie hanno in comune l'essere della predicazione, ossia di essere predicate come attributi di soggetti diversi, nel modo più generale. Il concetto di 'cate-

<sup>44</sup> Enrico di Gand utilizza l'espressione *descendere*: vedi HENRICI DE GANDAVO, *Summa (Quaestiones Ordinariae)*, a. XXXII q. 3 Sol. 32 ss., in *Summa (Quaestiones Ordinariae)*, art. XXX-XXXIV, MACKEN, *Henrici de Gandavo Opera Omnia*, XXVII, p. 53.

<sup>45</sup> «Ideo dici potest quod hic consideratur de decem praedicamentis in quantum eis attribuitur aliquid causatum a ratione, quia aliter non possunt considerari a logico. Et illo modo non habent tantum unitatem analogiae, sed etiam univocationis; et illud univocum istis illo modo est aliquid intentionale, quod est hic primum subiectum. Illud potest nominari 'praedicamentum' vel 'generalissimum', quia omnes proprietates quae per se determinantur hic de istis determinantur de eis in quantum habent rationem generalissimi vel praedicamenti» (IOANNIS DUNS SCOTI, *Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*, q. 2, n. 19, *O. Ph.* I, pp. 249-566, qui p. 262).

<sup>46</sup> O. Boulnois evidenzia come Duns Scotto, riprendendo i tre modi dell'analogia presentati da Simone di Faversham (due specie di uno stesso genere, relazione tra anteriore e posteriore, metafora), mostri che nessuno di questi può essere correttamente applicato alle categorie. Il primo tipo si ricollega all'univocità logica, che è esclusa evidentemente dall'ente che si divide nei dieci generi; il secondo tipo, detto anche analogia di attribuzione, non ha senso per il logico (che ignora ciò che posteriore quando forma il concetto di anteriore); il terzo non vale in quanto gli accidenti non sono delle metafore della sostanza. Vedi O. BOULNOIS, *Les catégories selon Duns Scot*, in M. CARBAJO NÚÑEZ (ed.), *Giovanni Duns Scotto. Studi e ricerche nel VII centenario della sua morte. In onore di P.C. Saco Alarcón*, Antonianum, Roma 2008, I, pp. 357-377, qui p. 376.



goria' è univoco in quanto prodotto dall'intelletto. Esso è dunque il soggetto primo della dottrina delle categorie.

Da tener fermo che l'attribuzione non è la referenza reale degli altri esseri alla sostanza, ma l'applicazione logica di un concetto causato dall'intelletto. Come gli universali 'categoria' è un termine logico, ma che rinvia a una molteplicità reale. Le realtà più generali o le cose stesse, che il metafisico considera per essenza (*per se*), sono considerate dal logico per accidente, a partire dalle intenzioni seconde, concetti che sono loro applicabili<sup>47</sup>.

Da questa rapida panoramica sono emerse alcune costanti: in primo luogo il ruolo che il testo aristotelico ha avuto all'interno del Medioevo accompagnato dall'*Isagoge* di Porfirio che ha spinto a un'interpretazione prevalentemente logico-linguistica delle categorie. Interpretazione che ha trovato appoggio anche nello sviluppo della dottrina delle intenzioni seconde e del loro rapporto con la realtà. Se infatti la determinazione dello statuto ontologico delle categorie si muove parallelamente rispetto alla tematica degli universali, sono le intenzioni seconde a permettere di cogliere il carattere generale delle categorie.

Rimane problematica la deduzione delle categorie in termini di rapporto tra *ratio essendi* e *modus essendi*, in quanto tutti e tre gli autori esaminati, pur nelle reciproche peculiarità, fanno riferimento alla significatività delle parole rispetto al reale molteplice, ponendo l'attenzione soprattutto sui nomi e la loro predicazione, utilizzando l'«approccio contestuale», introdotto a proposito delle proprietà dei termini, ma senza focalizzare la riflessione sulla copula e il suo uso.

#### Abstract

All'interno del Medioevo la trasmissione e la ricezione delle *Categorie* di Aristotele, accompagnate dall'*Isagoge* di Porfirio, che ha spinto a un'interpretazione prevalentemente logico-linguistica, hanno portato a letture sia estensionali che intensionali delle categorie. Interpretazioni che hanno trovato appoggio anche nello sviluppo della dottrina delle intenzioni seconde e del loro rapporto con la realtà. Se infatti la determinazione dello statuto ontologico delle categorie si muove parallelamente rispetto alla tematica degli universali, sono le intenzioni seconde a permettere di cogliere il carattere generale delle categorie. La dottrina delle categorie è infatti alla base della dottrina della significazione lessicale che è associata con una ontologia. Al vaglio le posizioni di Tommaso d'Aquino, Enrico di Gand e Giovanni Duns Scoto.

*Parole chiave:* categorie, intenzioni seconde, *ratio essendi*, *modus essendi*

In the Middle Ages, the transmission and the reception of Aristotle's *Categories*, together with Porphyrius's *Isagoge*, a work that had driven to a predominantly logical-linguistic approach, have led to a both extensional and intensional interpretation about categories. These exegesis found support also from second intentions doctrine and their relation with reality. The determining ontological status of categories moves in parallel with universals' theories, while second intentions allow to understand the categories' general character. Categories' theory is based on lessical signification doctrine, associated with an ontology. Here we'll examine Thomas Aquinas', Henry of Ghent's and John Duns Scotus' positions.

*Keywords:* Categories, Second Intentions, *ratio essendi*, *modus essendi*

<sup>47</sup> «Patet quod quae metaphysicus considerat per se, hic considerantur per accidens, quia scilicet per se consideratur aliquid intentionale applicabile eis» (IOANNIS DUNS SCOTI, *Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*, q. 2, n. 30, *O. Ph.* 1, p. 265).