

LA INTENTIO Y EL ACTO INTELECTUAL: HERVEO DE NATAL VS. RADULFO BRITO

Julio A. Castello Dubra
UBA - CONICET

Resumen. El trabajo procura mostrar que la propuesta de Herveo sobre la naturaleza de las *intentiones* puede entenderse como una revisión y corrección de los planteos de Radulfo Brito. En el *De secundis intentionibus* de Herveo de Natal, el modista Radulfo Brito aparece aludido en la presentación de una de las opiniones que identifica la *intentio* con el acto intelectual (d. 1, q. 2). Conforme a esta doctrina, la cosa real que es objeto de conocimiento es denominada *intentio* precisamente a partir del acto intelectual. La fortaleza de esta doctrina radica en que parece que efectivamente el acto intelectual es requerido para que una cosa se sea *intentio*, esto es, el término de la tendencia con la cual el intelecto tiende hacia (*in-tendit*) su objeto. En efecto, parece que, si no hay acto intelectual, mal puede hablarse de dicha tendencia. Herveo considera inaceptable que la *intentio*, ya se trate de la primera o de la segunda, sea identificada con el acto intelectual, pues este es una entidad real con un *esse subiectivum*, que cae dentro de alguna de las diez categorías aristotélicas. Sin embargo, Herveo recoge la distinción de Radulfo entre *intentio in concreto* e *intentio in abstracto* y la reformula a su modo. La *intentio in abstracto* o *intentionalitas* es la relación de razón de la cosa conocida con el intelecto. La distinción entre *intentiones* primeras no se explica, como en Radulfo, como basada respectivamente en un conocimiento intrínseco y otro respectivo o relacional. Más bien se debe a una distinción entre dos "órdenes de inteligibles": lo que pertenece a las cosas en sí mismas, apartando la acción del intelecto, y lo que les pertenece como consecuencia de estar objetivamente en el intelecto. Sin embargo, Herveo retendrá a su modo la distinción de Radulfo, al considerar aquellas intenciones segundas que significan de modo relacional.

Palabras clave: Herveo de Natal, Radulfo Brito, intencionalidad, concepto,

Abstract: The article tries to show that Hervaeus Natalis's doctrine about the *intentiones* can be understood as a revision and correction of Radulfo Brito's position. In the *De secundis intentionibus* by Herveo de Natal, the modist Radulfo Brito is alluded to in the exposition of one of the opinions that identify the *intentio* with the act of understanding (d. 1, q. 2). The strong point of this doctrine is that the act of understanding is required for a thing to be an *intentio*, i.e., the term of the tendency of the intellect towards its object. Herveo rejects this, since the intellectual act is a real entity with *esse subiectivum*, which falls within the ten Aristotelian categories. However, Herveo takes up Radulfo's distinction between *intentio in concreto* and *intentio in abstracto* and reworks it in his own way. The *intentio in abstracto* or *intentionalitas* is the relation of reason of the thing known to the intellect. The distinction between first and second *intentiones* is no longer explained, as in Radulfo, as based on an intrinsic knowledge or on a respective one. Rather, it is due to a distinction between two "orders of intelligibles": what belongs to things in themselves, apart from the action of the intellect, and what belongs to them as a consequence of being objectively in the intellect.

Keywords: Hervaeus Natalis, Radulphus Brito, intentionality, concept.

El dominico Herveo de Natal (†1318), quien llegó a ser General de la orden, puede ser considerado el “primer tomista”, en la medida en que su intensa actividad intelectual estuvo en buena medida volcada a la defensa y consolidación de la doctrina de la doctrina del maestro Tomás de Aquino. Herveo fue, incluso, uno de los principales promotores de su canonización. Ello no significa que muchos aspectos de su doctrina no vayan bastante más allá del marco conceptual de Tomás de Aquino. Herveo parece haber sido el primero en dedicar un tratado entero a la cuestión de las *intentiones* segundas. En dicha obra, encontramos quizá uno de los primeros registros, en clave filosófica y específicamente aplicado al plano cognitivo, del término “*intentionalitas*”. El espectro temático en torno de este término tiene y no tiene que ver con lo que en filosofía se denomina “intencionalidad”. Por una parte, Herveo no designa con este término el “tender hacia” del agente cognitivo o del acto de conocimiento hacia su objeto, sino más bien a la inversa, la relación que este objeto guarda con el intelecto o su acto intelectual. Por la otra, es manifiesto que el complejo entramado conceptual y argumentativo elaborado por Herveo están próximas o guardan una natural afinidad, con las diferencias del caso, a todas las cuestiones relativas al “ser en” o el “existir” o “estar contenido” el objeto de conocimiento en la conciencia, a la “direccionalidad” de la conciencia hacia su objeto, o a la condición del acto mental de ser siempre “acerca de” un determinado objeto, todas caracterizaciones que entran en lo que la filosofía contemporánea, tanto en su vertiente “continental” como “analítica”, discute como el problema de la intencionalidad.

En lo que sigue me voy a ocupar de un aspecto específico del tratamiento filosófico de Herveo: la delimitación de lo que hace a una *intentio* y el lugar que ocupa en ello el acto intelectual. Me propongo mostrar cómo la propuesta filosófica de Herveo puede entenderse, en buena medida, como una corrección del tratamiento de un autor que él critica, el maestro de artes y gramático Radulfo Brito (1270?-1230?), generalmente incluido en el grupo de los “modistas”, así llamados por su especial atención a las relaciones entre los “modos” de ser, de entender y de significar.

I. Introducción: el debate sobre las *intentiones*

A partir de la segunda mitad del S. XIII se registra en el medio universitario latino occidental un debate sobre la naturaleza de las segundas *intentiones*. En una primera aproximación, sería bastante cómodo caracterizar a

las *intentiones* primeras como conceptos que corresponden a los nombres de primera imposición, es decir, nombres de cosas que no son nombres, y a las *intentiones* segundas como conceptos que corresponden a los nombres de segunda imposición, es decir, nombres de nombres. En efecto, en los autores tardomedievales es predominante —aunque no unánime— la interpretación tradicional del triángulo semántico del *De interpretatione* de Aristóteles que identifica las “pasiones del alma” que son semejanzas de las cosas con los conceptos intelectuales¹, lo que equivale a decir que los nombres significan los conceptos que nos formamos de las cosas, y por medio de dichos conceptos nos referimos a ellas. Según esto, las *intentiones* primeras serían asimilables a conceptos de primer orden, conceptos de cosas reales, mientras que las *intentiones* segundas serían asimilables a conceptos de segundo orden, conceptos de conceptos.

Esta caracterización, sin embargo, se revela pronto como imprecisa. En primer lugar, porque las *intentiones* segundas sobre las que los autores medievales discuten abarcan no solo términos como “especie”, “género” o “universal”, que expresan las propiedades lógicas de conceptos como “hombre” o “animal”, sino también términos como “proposición”, “sujeto”, “predicado” o aun “silogismo”. En otras palabras, se trata de algo que se corresponde con lo que acuerdan en considerar como las tres operaciones fundamentales del entendimiento: la aprehensión simple o la captación intelectual de determinaciones esenciales, que remata en la definición de los conceptos como “hombre” o “animal”; el juicio o la composición de aquellos simples en el acto judicativo que enuncia “el hombre es animal” y en el cual estamos ya en un nivel de verdad o falsedad; por último, la concatenación de los juicios en un razonamiento o silogismo. Con todo, es cierto que muchas veces buena parte de la discusión queda monopolizada por las primeras, es decir, los predicables de Porfirio.

En segundo lugar, claro está que con esta caracterización se asume ya una serie de compromisos que, en verdad, definen el problema. Para los autores medievales el problema es precisamente que en torno de estas *intentiones*, tanto de las primeras como las segundas, existen dudas o dificultades para precisar en dónde termina el terreno de lo real y dónde y cómo comienza el de la intervención del intelecto humano.

La discusión reconoce una doble motivación. Por una parte, remite a una cuestión planteada en las *Sentencias* de Pedro Lombardo, donde se interroga si el nombre de “persona” —fundamental en la especulación de la teología

¹ Cfr. ARISTÓTELES, *De interpretatione*, 1, 16a3-8.

trinitaria— es un nombre de “segunda intención”. La posible asociación con el término “individuo” —opuesto al predicable “universal”— podía sugerir una respuesta positiva, pero en tal caso se corría el riesgo de que la determinación de lo que es persona resultase demasiado dependiente de una distinción intelectual, mientras que las exigencias del dogma requerían que la distinción entre las personas fuese real. Por otra parte, la cuestión se relaciona con un capítulo del problema general de la clasificación de las ciencias, más precisamente, con la determinación del objeto de estudio de la lógica. A partir de un pasaje célebre del Avicena latino, se entendía que el *subiectum* de esta ciencia, aquello de lo que se ocupa propia y primariamente, eran precisamente las *intentiones secundae*, lo cual implicaba todo un cambio respecto de la comprensión de esta ciencia como un “arte sermocinal” —del lenguaje— u ocupada en la argumentación.²

II. Los sentidos de *intentio*

El término latino *intentio*, derivado del verbo *in-tendere* —etimológicamente, “tender hacia”— tiene un amplio y complejo espectro semántico en el latín filosófico medieval. Ante todo, tiene un lugar en el plano de la voluntad, en la discusión sobre los momentos de la dinámica del acto libre. Los autores medievales discutieron largamente la coordinación y la interacción de las potencias de la voluntad y el intelecto en la constitución del acto moralmente responsable. De allí que se interroguen si la *intentio* pertenece propiamente a la voluntad o al intelecto. El hecho de que un autor de peso como Tomás de Aquino haya respondido afirmativamente sobre la voluntad, y que lo haga invocando el sentido etimológico de “tender hacia”³ ha contribuido a hacer pensar que los medievales no conocieron la estructura intencional del “dirigirse” o “estar orientado hacia” más que en ese plano, y que, por tanto, tal como afirma Heidegger, “es un error tanto histórico como doctrinal decir, como es corriente hoy en día, que la teoría de la intencionalidad es una teoría escolástica”.⁴ Así tomada, la *intentio* no es otra cosa que la dirección de la voluntad hacia el fin, el sentido quizá más próximo a nuestro vocablo “intención”. Lo cierto es que *intentio* tiene una significación tempranamente aplicada al plano cognitivo con el sentido de “atención” en el análisis que Agustín de Hipona hace de la “visión exterior” —la percepción visual de los objetos presentes— y la “visión interior” —el pensamiento

² Cfr. PINI, 2002, pp. 20-36.

³ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I^a II^{ae}, q. 12 a. 1.

⁴ Cfr. HEIDEGGER, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, (citado en COURTINE, 2007, p. 17).

imaginativo o la rememoración de contenidos sensibles anteriormente percibidos y pensados actualmente—. En ambos tipos de visiones Agustín encuentra tres momentos diferenciados y enlazados que, como imperfectos vestigios, reflejan inadecuadamente la Trinidad divina: una forma que se imprime, una visión y una *intentio* que une a ambas. Aunque atribuida expresamente a la voluntad, esta *intentio* cumple un papel definido dentro de una dinámica claramente cognitiva: su función es volcar la visión hacia el objeto y retenerlo y fijarlo en él.⁵

Más allá de este contexto cognitivo, *intentio* tiene una aplicación al plano de ciertos procesos físicos o naturales, aunque relacionado con un fenómeno cognitivo específico, como es el de la visión: el caso de la difusión de la luz en el medio. Para resolver el problema de la transmisión de los colores desde el objeto visible hasta el órgano corpóreo —en el marco de la física aristotélica, que no contempla la posibilidad de una acción a distancia—, se postuló la existencia de “especies” que viajan por el medio transportando una *intentio* —nosotros estaríamos tentados a decir, un contenido informacional— correspondiente al sensible propio del sentido visual, esto es, el color.⁶ La existencia de estas *intentiones* en el medio aparece como “de tránsito” o “en flujo”, no un ser fijo o firme, sino uno justamente “tendencial”. La posibilidad efectiva del cruce de varias “corrientes” de estas especies con diferentes contenidos informacionales, y en tal medida, la coincidencia de una diversidad de *intentiones* en un mismo punto del espacio, llevó a pensar que el estado o el modo de ser de estas *intentiones* en el medio físico tenía un cierto carácter excepcional respecto del que puede hallarse en el resto de los procesos naturales. He ahí el origen del “ser intencional” (*esse intentionale*), un tipo especial de ser con el que se intenta dar cuenta tanto de la presencia y la difusión de los colores en el medio como de su recepción en el órgano sensorio.

Pero el sentido más relevante de *intentio* que nos ocupa es un resultado de la traducción latina del árabe clásico *ma'na*. Este vocablo tiene, entre otras, la acepción de “sentido” o “significado” de un nombre, en un sentido más restringido, la definición o esencia de una cosa. En tal sentido, se lo ha considerado el equivalente del griego *lógos* o *noéma*.⁷ Como resultado de la incorporación de esta traducción, el término latino *intentio* corresponde a lo que podríamos denominar el “concepto” de algo, pero atendiendo a una doble dimensión: un aspecto que nosotros llamaríamos “subjetivo”, como el hecho,

⁵ Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *De trinitate* XI 2-5, 7-8; VANNI ROVIGHI, 1978; DI MARTINO, C., 2000.

⁶ Cfr. SPRUIT, 1994.

⁷ Cfr. GYEKYE, 1971; Knudsen, 1982.

el medio o el resultado de la acción de conceptualizar; pero también un aspecto que podríamos llamar “objetivo” —no en el sentido medieval que vamos a delimitar en seguida—, como aquello mismo que es conceptualizado, el constituyente o la determinación intrínseca que objetivamente —es decir, con independencia de nuestra conceptualización— le pertenece a la cosa en sí misma. La *intentio*/concepto es así algo igualmente anclado en el ámbito intelectual o “mental”, como en el ámbito esencial, ontológico o “real”. De allí que la caracterización más ajustada que puede darse del término para el contexto de discusión que nos ocupa sea la de De Rijk: la *intentio* equivale a la *res intellecta* o, mejor, a la *res ut intellecta*, la “cosa en tanto aprehendida (intelectualmente)”, fórmula que permite retener la ambigüedad según cuál de los dos componentes se subraye: la “cosa en tanto aprehendida” o la “cosa en tanto aprehendida”.⁸

III. Puntos de partida y presupuestos

Antes de reconstruir el desarrollo de Herveo, es preciso tener presente una serie de puntos de partida. El primero es que las *intentiones* son aquello significado por los nombres, se entiende, las *intentiones* primeras son lo significado por los nombres de primera imposición, mientras que las *intentiones* segundas son lo significado por los nombres de segunda imposición. El segundo punto de partida es un tanto obvio: las *intentiones* segundas se fundan en las *intentiones* primeras. La sola denominación de primeras y segundas mienta ya un cierto orden, es decir, una relación de anterioridad y posterioridad, pero no solo eso, sino que se sobrentiende que hay una relación de fundamentación. La *intentio* primera es aquello en lo que primariamente se funda toda *intentio* segunda, aunque ciertamente lo que queda a determinar es el carácter y la modalidad de este tipo de fundamentación. El tercero es clave: las *intentiones* segundas implican algún tipo de mediación intelectual. Esto quiere decir que si a las *intentiones* segundas les cabe algún tipo de correspondencia en la realidad, no tratarse de una correspondencia directa, sino que supone algún tipo de intervención o actividad de parte del entendimiento humano. Aquí también, el alcance preciso de esta mediación y, sobre todo, su relación con el acto intelectual es algo que formará parte de la discusión misma.

La mayoría de los autores que intervienen en el debate comparten una serie de presupuestos en materia de ontología. El primero de ellos concierne a que todo aquello que se considera real debe poder encuadrarse en alguno de los diez géneros, es decir, de las categorías de Aristóteles. Si algo es

⁸ Cfr. DE RIJK, 2005, p. 23.

considerado real, sea la *intentio*, el acto intelectual o lo que fuere, debe poder explicarse si es una sustancia o un accidente, y, en tal caso, qué tipo de accidente, si una cualidad, una disposición, etc.; todavía más: la exigencia de precisión puede llevar en algunos casos a tener que determinar a cuál de las especies de estas categorías pertenece, tal como están delimitadas en los respectivos capítulos de las *Categorías*, sobre todo, en el caso de categorías clave como la cualidad y la relación.

Todo ello supone una distinción fundamental en el concepto de ente: entre este sentido de ente que se divide en los diez géneros, y otro que comprende lo que se denomina el ente de razón. Esta división viene a corresponderse con dos de los cuatro sentidos de ente según la multivocidad más amplia que enumera Aristóteles en *Metafísica* V 7 y VI 2: el ente según “las figuras de la predicación”, y el ente según lo verdadero y lo falso —o más precisamente, lo que es como lo verdadero y lo que no es como lo falso—.⁹ Como para Aristóteles, cabe recordarlo, la verdad tiene su asiento en la proposición —allí donde hay composición y división—, en tal medida no se halla en las cosas (*prágmata*), sino en el pensamiento (*diánoia*). Es por ello que para los autores medievales prontamente queda identificado —mediando otra vez el Avicena latino— como un *ens in anima*. A este ámbito pertenece todo aquello de lo cual cabe formar un enunciado verdadero, sin que por ello se esté mentando algo efectivamente existente.

Otro presupuesto fundamental que funciona detrás de todo el planteo de un autor como Herveo de Natal es una toma de posición ontológica que es resultado de la interiorización de la crítica aristotélica a la teoría de las Ideas: no existe el “Hombre-en-sí”, *el* hombre, separado de los hombres singulares. Al universal hombre que se predica de los múltiples individuos solo se accede mediante la operación de abstracción que realiza el intelecto agente humano. En tal medida, no existe más que en el pensamiento, o, en términos escolásticos, en el alma. Una frase del Averroes latino sintetiza esta posición como un lema: “el intelecto produce (*facit*) la universalidad en las cosas”.¹⁰

IV. La reorganización de los sentidos de *intentio*

El núcleo de la respuesta de Herveo a todo el problema consiste en buena medida en un sutil aparato lexicológico de los sentidos de términos técnicos fundamentales como “*intentio*”, “*intentionale*”, estar en el intelecto, “inteligible” y otros. En primer lugar, contra lo que afirma Heidegger, Herveo

⁹ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica* V 7, 1017a7-b9; VI 2, 1026a33-b2.

¹⁰ Cfr. AVERROES, *Commentarium magnum in Aristotelis de anima libros*, 12²⁵⁻²⁶.

adscribe la *intentio* tanto a la voluntad como al intelecto, y no en cualquier sentido o como un desliz, sino precisamente rescatando el sentido etimológico del “tender hacia”:

“Y como la intención comporta una tendencia hacia algo distinto (*tendentiam in quoddam alterum*), la intención conviene tanto a la voluntad que tiende a su objeto como también al intelecto respecto de su objeto.” (*De sec. int.* d. 1, q. 1, § 14; ed. Dijos, 116⁴⁻⁶)

Pues bien, en el plano de la acción, la *intentio* puede entenderse en el sentido del acto mismo de la voluntad, o bien como la cosa misma que es intentada. Del mismo modo, en el plano cognitivo, Herveo distinguirá una *intentio* “de parte del que entiende” (*ex parte intelligentis*) y una *intentio* “de parte de la cosa entendida” (*ex parte rei intellectae*). Por la primera entiende “todo aquello que por medio de alguna representación conduce al conocimiento de la cosa”, esto es, cualquiera de los dispositivos noéticos que los autores medievales entienden que intervienen en el proceso de conocimiento intelectual: la especie inteligible, el acto intelectual y el concepto o verbo mental.

Convendrá detenerse en algunas aclaraciones sobre estos tres ítems. Por especie inteligible se entiende la forma inteligible de la cosa conocida, que llega a ser en acto en el intelecto posible como resultado de la acción abstractiva del intelecto agente. Una vez informado el intelecto por esta forma, ella se constituye en el principio de la operación intelectual. A partir de la sistematización de Tomás de Aquino, los autores medievales discutieron arduamente sobre la conveniencia y la necesidad de postular o no una especie inteligible previa al acto intelectual. Herveo de Natal parece hacerse eco de esta falta de unanimidad, como lo testimonia una frase parentética recurrente que acompaña a más de una mención de la especie inteligible: “si es que hay que afirmarla” (*si ponatur*), de lo cual no necesariamente hay que inferir que no la acepte.¹¹

A diferencia de la especie inteligible, que permanece disposicionalmente en el intelecto, el acto intelectual debe ser considerado como un evento actual, de naturaleza episódica, múltiple y definitivamente singular, como entidad real que es. Si la especie inteligible es el principio de la operación intelectual, el término de dicha acción es el concepto intelectual o verbo mental, una suerte de producto interior, algo que el intelecto conforma

¹¹ Cfr. DIJS, 2012, pp. 65-66.

en sí mismo. La noción del verbo mental remite tanto a la *ratio* que se expresa en la definición de la cosa, según Aristóteles, como al verbo o “palabra interior” del *De trinitate* de Agustín de Hipona.

Aunque Herveo de Natal ha destinado una obra específica al verbo mental, en el tratado *Sobre las segundas intenciones* solo se ocupa tangencialmente de la especie inteligible y mucho más a propósito del acto intelectual. En cualquier caso, el propósito de Herveo es deslindar el sentido de *intentio* que le cabe a todo el instrumental con el que cuenta el intelecto para su operación, de aquel sentido de *intentio* que es relevante para la determinación del objeto de la lógica, aquella que sí se distingue entre *intentio* primera y segunda. Podríamos decir que la *intentio ex parte intelligentis* es aquello *por medio de lo cual* el intelecto tiende hacia su objeto, mientras que la *intentio ex parte rei intellectae* es aquello en que se termina esa tendencia del intelecto. Tomada en este sentido, la *intentio* es la cosa misma que es conocida, pero obviamente no la cosa “sin más”, o en sí misma. Lo decisivo es determinar en virtud de qué o bajo qué aspecto la cosa es considerada *intentio*. Pues bien, aquello por lo cual algo es una *intentio* es la *intentionalitas*, esto es, la *intentio* tomada formalmente, *in abstracto* o *abstractive*. Y es a partir de la *intentionalitas* que la cosa es “denominada” *intentio*, esto es, la *intentio* tomada materialmente, *in concreto* o *concretive*.

Esta distinción entre *in abstracto* e *in concreto* remite a la paronimia aristotélica, tal como está presentada en las distinciones iniciales de *Categorías*.¹² Aristóteles refiere que “gramático” —el individuo que posee del arte de la gramática— deriva de “gramática” —la disciplina misma de la gramática— por una mera flexión del nombre. En la sistematización que hacen los autores medievales, una cosa como un cuerpo se dice que es “blanca” a partir de la “blancura”. Por tal no se entiende una blancura separada o existente por sí misma —una suerte de Idea platónica de blancura más allá de las cosas blancas particulares—, sino todo lo contrario: el accidente o la propiedad del color blanco que solo existe como una propiedad de las cosas blancas particulares, solo que tomado *in abstracto*, es decir, con prescindencia de aquello en lo cual se da. En cambio, “blanco” significa algo más que la sola blancura, porque es el cuerpo el que es blanco, tomando blanco *in concreto*. La precisión apunta, entre otras cosas, a mostrar que el cuerpo no es *en sí mismo* blanco, sino que lo es solo en cuanto tiene o posee la blancura y, por ello es que se dice que el cuerpo es *denominado* blanco *a partir de* o *por derivación de* la blancura. Si aplicamos este modelo al caso de la *intentio*, veremos que la cosa que es objeto de conocimiento, la cosa conocida, no es en sí misma *intentio*, porque no entra

¹² Cfr. ARISTÓTELES, *Categorías*, I 1a12-15.

en la definición de la cosa el que sea conocida por el intelecto —lo contrario significaría suponer que la cosa siempre es conocida—. La cosa conocida es *intentio* en tanto y en cuanto en ella se da de algún modo la *intentionalitas*, aquello que hace de ella una *intentio*.

Herveo completa este cuadro terminológico con una distinción clave entre dos sentidos de ser o estar algo en el intelecto (*esse in intellectu*): (1) un modo *subiective*, es decir, como una entidad real respecto de la cual el intelecto sería su sujeto; y (2) otro modo *obiective*, es decir, sólo como un *ob-iectum*, como algo “puesto ahí delante” o representado. Ciertamente, esta noción de un ser objetivo no es sencilla de entender, o bien Herveo no aporta muchas precisiones sobre su alcance. Digamos que, en términos generales —puesto que no se trata de una invención de Herveo, sino de una noción presente en autores anteriores y posteriores— es susceptible de ser entendida en un sentido fuerte, comportando una cierta carga ontológica, como si equivaliera a algún tipo de existencia *sui generis*, cualificable como “mental”, “intencional”, “disminuida”, etc., pero un tipo de existencia al fin. Pero también es posible interpretarla en un sentido más débil, no comportando ninguna carga ontológica, si ello significa algún tipo de existencia, y reduciéndose a la representatividad o el “ser-para” el intelecto que la conoce.¹³ Y algunos pasajes de Herveo parecen avalar esta interpretación deflacionaria: “el ser objetivamente en el entendimiento no es otra cosa que el estar ante la mirada (*in prospectu*) del entendimiento como lo conocido está en la mirada del que conoce.” (HERVAEUS NATALIS, *De secundis intentionibus*, d. 3, q. 1; ed. Doyle, p. 421). En cualquier caso, hay dos notas que es preciso retener de esta noción de ser objetivo tal como Herveo la entiende. En primer lugar, en cuanto se distingue del *esse subiectivum*, que se identifica con el ente real, queda comprendida dentro del ente de razón. En segundo lugar, la cosa que se hace presente de esta manera al intelecto no es una suerte de “duplicado” distinto de la cosa real, como si se tratase de una semejanza, una imagen o una representación. En otras palabras, se trata de *la misma cosa* que existe subjetivamente en la realidad, solo que con un distinto tipo de ser, en cualquier modo que se lo interprete.

¹³ La noción de *esse obiectivum* parece haber sido acuñada por primera vez por Enrique de Gand, y, desde luego, adquiere una relevancia capital en el pensamiento de Duns Escoto. Sobre las dos interpretaciones de la noción en Escoto y sus respectivos representantes, cfr. PINI, 2015.

V. La *intentio* y el papel del acto intelectual

La primera *quaestio* que Herveo se plantea es si la intención primera es la especie inteligible. Basándose en las distinciones antedichas, la respuesta es sencilla: la especie inteligible solo es *intentio ex parte intelligentis*, es decir, es efectivamente una de aquellas cosas que por modo de representación conducen al conocimiento de la cosa. Pero no es ese sentido de *intentio* el relevante cuando se disputa sobre las intenciones primeras y segundas.¹⁴ A lo sumo puede decirse que en un sentido restringido, “especie inteligible” es *una* de las intenciones primeras, a saber, en tanto es una cosa efectivamente real — porque, después de todo, es una forma o algún tipo de cualidad inherente en el intelecto—. ¹⁵ Dicho de otro modo, en la medida en que puedo “objetivar” la especie inteligible como una realidad más, en tal medida se vuelve algo inteligible, objeto de conocimiento, y, por tanto, una *intentio prima* entre tantas, como “hombre”, “animal”, etc..

Cuando Herveo pasa a la segunda *quaestio* considera si la intención primera es el acto intelectual. Uno podría esperar una respuesta bastante sintética: si la especie inteligible es *intentio* solo *ex parte intelligentis*, lo mismo vale para el acto intelectual. Sin embargo, el asunto le exige a Herveo un desarrollo considerable. Probablemente esto se debe a que considera que hay mayores razones y más válidas para considerar al acto intelectual como una *intentio*. Pero todavía más determinante es que parece haber más opiniones de peso que así lo consideran. En el desarrollo de la respuesta, Herveo presenta y reconstruye dos opiniones. Según la primera de ellas, la intención primera es la cosa misma que es inteligida —aquella realidad que es el hombre o el animal— sin que se le añada nada a su concepto. A Herveo le resulta sencillo rebatir esta doctrina, porque si así fuese, entraría en la definición de la cosa el ser *intentio*, que es tanto como decir que es esencial a la cosa real el ser conocida por el intelecto humano.¹⁶ El realismo predominante en el pensamiento clásico lo hace evidentemente imposible.

La segunda opinión, bastante más elaborada, coincide con la de Radulfo Brito.¹⁷ Según el mismo Herveo lo expone, Radulfo distingue un

¹⁴ Cfr. HERVAEUS NATALIS, *De secundis intentionibus*, d. 1, q. 1, §§ 24-25, ed. Dijs, pp. 120-121.

¹⁵ Cfr. HERVAEUS NATALIS, *De secundis intentionibus*, d. 1, q. 1, § 28, ed. Dijs, p. 121-122.

¹⁶ Cfr. HERVAEUS NATALIS, *De secundis intentionibus*, d. 1, q. 2, § 45, ed. Dijs, 127.

¹⁷ Conforme al estilo del medio universitario latino medieval, Herveo no menciona expresamente nombres de autores contemporáneos. Judith Dijs señala que es “*quite probable*” que Herveo se esté refiriendo a Radulfo Brito (cfr. DIJS, 2012, p. 32) y que la doctrina expuesta “*strongly resembles*” la del modista (*ibid.*, p. 128). De Rijk no parece manifestar tantas reservas: cfr. DE RIJK, 2005, p. 256. El punto fue establecido por Pinborg: PINBORG, 1974, pp. 49-59.

conocimiento de la cosa en sí misma o *cognitio absoluta*, y un conocimiento de la cosa respectivo o relacional o *cognitio respectiva*. El primer tipo de conocimiento es el de las propiedades del hombre, en cuanto hombre. El segundo tipo es el del hombre “*ut in pluribus*”, por el cual se concibe al hombre —se entiende, el universal correspondiente a la especie— como existente en muchos hombres singulares, o bien al animal —el género— existente en la especie hombre y en la especie caballo. Entonces, tenemos una *intentio prima* o *secunda* según conozcamos la cosa con un conocimiento absoluto o relativo. A esto le agrega Radulfo una distinción entre la *intentio in concreto* e *in abstracto*, que equivale a la distinción entre la cosa conocida y el acto de entender por el cual se la conoce, de modo que la *intentio in abstracto* se identifica con el acto de entender, en tanto que la *intentio in concreto* equivale a la cosa conocida.¹⁸

LA INTENTIO SEGÚN RADULFO BRITO			
	<i>in concreto</i>	<i>in abstracto</i>	
<i>cognitio absoluta</i>	cosa conocida en sí misma	acto primero de entender	<i>intentio prima</i>
<i>cognitio respectiva</i>	cosa conocida <i>ut in pluribus</i>	acto segundo de entender	<i>intentio secunda</i>

En el cuadro de arriba podemos apreciar un doble criterio de distinción: entre la *intentio in concreto* e *in abstracto*, y entre la *intentio prima* y la *intentio secunda*. La distinción entre *intentio* primera y segunda no corresponde a una distinción entre dos cosas, sino entre dos modos de conocimiento de una cosa: el conocimiento de la cosa en sí misma y el conocimiento de la misma en la red de relaciones de identidad y diversidad de naturaleza, por las cuales es posible su clasificación en géneros y especies. Volveremos sobre esta distinción en el apartado siguiente. La otra distinción, entre *intentio in concreto* e *in abstracto*, se reduce, según Radulfo, a la distinción entre la cosa conocida y el acto intelectual. Habíamos visto que, según el modelo de la paronimia aristotélica, el cuerpo es denominado “blanco”, a partir de la blancura. Entonces, para Radulfo, la cosa es denominada *intentio* a partir del acto de entender, porque si no hubiera acto de entender, no habría *intentio* alguna. Según lo explica el

¹⁸ Cfr. HERVAEUS NATALIS, *De secundis intentionibus*, d. 1, q. 2, §§ 49-50, ed. Dijis, pp. 128-129.

propio Herveo, para una posición como la de Radulfo la *intentio secunda in abstracto* no puede fundarse inmediatamente en la *intentio prima in abstracto*, porque tanto una como otra son actos intelectuales, y, en tal caso, habría dos actos de entender simultáneos en el mismo sujeto inteligente.¹⁹

En el siguiente cuadro presentamos la distinción *in concreto* e *in abstracto* en ambos autores, a fin de que se aprecie el punto de la corrección de Herveo.

	cuerpo	se dice o es denominado	blanco (<i>in concreto</i>)	a partir de	blancura (<i>in abstracto</i>)
Radulfo	cosa	se dice o es denominada	<i>intentio</i> (<i>in concreto</i>)	a partir de	acto de entender (<i>intentio in abstracto</i>)
Herveo	cosa	se dice o es denominada	<i>intentio</i> (<i>in concreto</i>)	a partir de	la relación (de razón) de la cosa con el acto (<i>intentio in abstracto</i>)

El cuerpo es denominado “blanco”, en concreto, a partir de la blancura. Para Radulfo la cosa es denominada “*intentio*” a partir del acto de entender. La corrección que introducirá Herveo es que la cosa es denominada *intentio* no a partir del acto de entender, ni de ninguna entidad real, sino de un ente de razón, a saber la relación de la cosa con el acto de entender.

La teoría medieval de las relaciones está marcada por la ontología aristotélica, en la cual la división fundamental es entre la sustancia y el accidente. La estructura ontológica básica que uno puede hallar en la realidad es la inherencia del accidente en la sustancia. En estas condiciones, los autores medievales experimentan algunas dificultades para poder conceptualizar una estructura triádica del tipo: el individuo ‘x’ se relaciona con el individuo ‘y’ a través de la relación ‘R’. La concepción de la relación como algo de naturaleza intermedia, una suerte de puente o vínculo entre dos sustancias se vuelve problemática, porque no hay forma de concebir que un mismo accidente que

¹⁹ Cfr. HERVAEUS NATALIS, *De secundis intentionibus*, d. 1, q. 2, § 50, ed. Dijs, p. 129¹⁻⁵: “El dicunt quod secunda intentio fundatur supra primam intentionem non in abstracto acceptam (quia duo actus intelligendi non possunt esse simul in eodem intellectu) ...”.

pueda ser inherente a dos sujetos al mismo tiempo. Ello los lleva a forzar el concepto de relación, para traducirlo o reducirlo al esquema predicativo “S es P” o, más precisamente, a la estructura básica en la que el accidente ‘a’ inhiere en el individuo ‘x’. Entonces, que ‘x’ tiene la relación ‘R’ con ‘y’ es posible en virtud de que en ‘x’ inhiere un accidente, el accidente ‘A’. Entonces, porque ‘x’ tiene el accidente ‘A’ es que se relaciona con ‘y’. Esto se expresa en la siguiente terminología técnica: ‘x’ es el *sujeto* de la relación, el accidente ‘a’ es el *fundamento* de la relación, e ‘y’ es solamente el *término* de la relación:

$$x^a \rightarrow y$$

Una de las consecuencias contraintuitivas de este análisis es que, donde nosotros veríamos una sola relación entre ‘x’ e ‘y’, para los autores medievales hay dos relaciones: la relación de ‘x’ hacia ‘y’, y la relación de ‘y’ hacia ‘x’. La relación de ‘y’ con ‘x’ es otra relación, que tiene como fundamento otro accidente ‘b’ que es el que inhiere en ‘y’:

$$x \leftarrow y^b$$

Este modelo es el que Herveo aplica a la relación entre el intelecto y la cosa conocida. Nosotros podemos pensar que hay simplemente una única relación que va del sujeto cognoscente hacia la cosa conocida. Para un autor como Herveo hay dos relaciones: una, la relación del intelecto con la cosa conocida, que es una relación real; otra, la relación de la cosa conocida con el intelecto, que es una relación de razón. La *intentionalitas* o la *intentio in abstracto*, no es la relación del acto de entender con la cosa, que es tan real como lo es el acto de entender, sino la relación de la cosa conocida con el intelecto. Y aquí radica la sutileza de Herveo: es cierto que el acto intelectual se requiere para que haya intencionalidad. Efectivamente, una cosa no podría llegar a ser *intentio*, no podría constituir el término de la tendencia del intelecto, si no existiera un acto intelectual que acontece en un intelecto existente. Solo lo hay desde el momento en que un intelecto está conociendo efectiva y actualmente algo. Sin embargo, el acto intelectual no es el fundamento de esa relación. El fundamento —el accidente en virtud del cual la cosa adquiere esa relación con el intelecto— es la cosa misma en cuanto está *objetivamente* en el intelecto. En síntesis, Herveo reemplaza el accidente que es fundamento de una relación por una relación, el estar de la cosa en el intelecto, pero no el estar real o *sujetivamente* en el intelecto —como un accidente real que inhiere en su sujeto—, sino el estar objetivamente en el intelecto, vale decir, como un ente de razón.

La maniobra de Herveo es compleja, si no riesgosa. ¿Puede reemplazarse el accidente que es fundamento de una relación por una relación? ¿no lleva ello necesariamente a una regresión infinita? El siguiente texto intenta despejar esta dificultad:

“De otro modo el estar objetivamente en el entendimiento se dice material y concretivamente, a saber, la verdadera cosa misma que es entendida, v.g., cuando entiendo la piedra, esa piedra está objetivamente en el entendimiento. De este modo, digo que aquello que está así objetivamente en el entendimiento, esto es, la verdadera cosa misma que es entendida, es el fundamento de aquella relación de razón. Cuando preguntas si esa cosa es el fundamento de tal razón en sí misma apartando el acto de la razón o mediante el acto de la razón, respondo que ni la cosa en sí misma apartando todo acto de entender, ni el acto de entender son el fundamento de aquella relación de razón, ni tampoco el agregado de la cosa y del acto de entender, sino que el fundamento de ese ser de razón es la verdadera cosa misma que es entendida en cuanto a ella le corresponde el acto de entender como el fundamento de la relación opuesta.” (HERVAEUS NATALIS, *De secundis intionibus*, d. 1, q. 2, § 77; ed. Dijs, 139²⁰-140³)

De acuerdo con Radulfo, el problema parece ser que no podemos “hacer a un lado” la acción del intelecto para decir que algo es *intentio*. Porque, en definitiva, si no está el intelecto, no hay “tendencia” alguna del intelecto hacia algo, y, por tanto, no hay *intentio* ni intencionalidad. Herveo concede que el intelecto y su acto son requeridos para que se establezca una relación. Pero el acto de entender no es el fundamento de esa relación, sino que el fundamento de esa relación es algo que se corresponde con o es el correlato del acto de entender. El ejemplo que da a continuación lo aclara:

“Y podemos ver un símil de esto en otras relaciones que según algunos son relaciones reales. Pues la semejanza de lo blanco respecto de lo negro no se funda en la blancura apartando el negro, porque, de no existir el negro, no habría semejanza en el blanco; ni se funda en la negrura, ni en otra cosa compuesta de la blancura y la negrura, sino que se funda en la blancura en cuanto a ella le corresponde la negrura como el fundamento de

la relación opuesta.” (HERVAEUS NATALIS, *De secundis intentionibus* d. 1, q. 2, §§ 78; ed. Dijs, 140⁶⁻¹²)

Tenemos los individuos ‘x’ e ‘y’. Ocurre que ‘x’ tiene el accidente de la blancura, e ‘y’ tiene el accidente de la negrura. Como consecuencia de ello, ‘x’ tiene una relación de semejanza con ‘y’. Pero como puede observarse fácilmente, el fundamento de la semejanza de ‘x’ con respecto a ‘y’ no es la negrura de ‘y’, por más que no pueda dejarse de tener en cuenta la negrura de ‘y’. De hecho, si ‘y’ no fuera negro, ‘x’ no sería semejante a ‘y’. Entonces, ¿cuál es el fundamento de la relación de semejanza? Es la blancura de ‘x’ en cuanto “corresponde” al fundamento de la relación opuesta, es decir, a la relación que hay de ‘y’ a ‘x’. Como tenemos dos pares de relaciones, el fundamento de la relación opuesta es ese accidente de la blancura. Pues bien, el estar objetivamente la cosa en el intelecto es algo que se corresponde con el acto de entender, por el cual el intelecto se relaciona con la cosa.

	RELACIÓN REAL	RELACIÓN DE RAZÓN	
	$c \leftarrow i^a$	$c^o \rightarrow i$	
término	c = cosa real	c = cosa real	sujeto
fundamento	a = acto de entender	o = cosa existente <i>objetivamente</i> en el intelecto	fundamento
sujeto	i = intelecto	i = intelecto	término

El acto intelectual vuelve a ser considerado por Herveo hacia la segunda *Distinctio*, cuando pasa a tratar la *intentio secunda*. Y allí nuevamente aparece como un candidato a identificarse con la *intentio*, en este caso, expresamente con la *intentio secunda*. Un argumento relevante señala que merece ser considerado como *intentio secunda* todo aquello que no puede ser excluido sin que la *intentio* secunda desaparezca en la aprehensión. Y tal parece ser el acto de entender. Porque obviamente, al ser suprimido el acto de entender, se suprime la aprehensión y con ella todo objeto.²⁰ La respuesta de Herveo se basa en una sutil distinción entre dos sentidos en que algo no puede ser “excluido” o suprimido: a) en el ser o la existencia —en el sentido de una cosa

²⁰ Cfr. HERVAEUS NATALIS, *De secundis intentionibus*, d. 2, q. 1, § 5, ed. Dijs, p. 164.

que no puede existir sin la otra—; y b) en el ser entendido —en el sentido de que la *ratio* (el concepto o la definición) de una cosa no puede ser concebida sin la otra. El acto de entender ciertamente se requiere para que haya aprehensión del objeto, pero eso vale para toda cosa en general. Ello no significa que la *ratio* misma de la cosa dependa del intelecto. En la esencia de toda cosa real de la naturaleza no está el que tenga que tener una relación con el acto intelectual. En todo caso, eso ocurrirá en la *intentio secunda*, porque en el concepto mismo de género, de especie o de cualquiera de los predicables de Porfirio, está presupuesto que la cosa es conocida intelectualmente.

VI. El fundamento de la distinción entre *intentiones* primeras y segundas

Pasamos ahora al segundo criterio de distinción, esto es, entre las *intentiones* primeras y segundas. ¿Cuál es, para Herveo, el fundamento de esta distinción?

Para explicarlo apela Herveo a una nueva distinción, la más amplia que se puede establecer, entre “dos géneros de inteligibles”.²¹ El concepto de “inteligible” está tomado aquí en sentido etimológico y propio de toda la tradición platónico-aristotélica: aquello que puede llegar a ser inteligido. Conciérne, por consiguiente, no tanto a una distinción entre cosas, sino entre dos órdenes o ámbitos del ser, en definitiva, el ente real y el ente de razón. El primer género de inteligibles comprende lo que le pertenece a las cosas en sí mismas, apartando la acción del intelecto. Esto puede parecer contradictorio con lo que acabamos de decir. ¿Acaso puede haber un inteligible apartando la acción del intelecto? En verdad, no se trata de que se pueda conocer intelectualmente sin una acción intelectual, sino que aquello que conocemos mediante la acción intelectual tiene una naturaleza como tal sin la intervención del intelecto. Cuando yo conozco “hombre”, la propiedad que el hombre tiene de ser racional no la pone el intelecto. Se requiere del intelecto para conocer que el hombre es racional, pero el inteligible “hombre” es un inteligible “hombre” en sí mismo, sin ninguna intervención del intelecto. En cambio, hay un segundo género de inteligibles, el de otros objetos de conocimiento posible que son tales como consecuencia de estar objetivamente en el intelecto algo. Como, por ejemplo, el hecho de que “hombre” sea especie o universal. Lo que se aplica aquí es la distinción entre lo que forma parte de la esencia de algo, y lo que, sin entrar en la esencia de algo, se deriva de o es consecuencia de la

²¹ Cfr. HERVAEUS NATALIS, *De secundis intentionibus*, d. 1, q. 1, § 17, ed. Dijs, p. 117; d. 1, q. 1, §§ 22-23, ed. Dijs, p. 119; d. 1, q. 2, § 68, ed. Dijs, p. 136; d. 1, q. 4, § 151.

esencia de algo. Hay propiedades que les corresponden a las cosas, no en cuanto tales, sino como consecuencia o por derivación del hecho de que existen en el intelecto, y, una vez más, no del hecho de existir *subjetivamente* en el intelecto —es decir, como una cosa real o un accidente inherente en él—, sino del hecho de existir *objetivamente* en el intelecto.

Por tanto, lo que le pertenece a las cosas mismas apartando la acción del intelecto es el conocimiento del hombre en cuanto hombre. Por ejemplo, su naturaleza racional. Y eso es la *intentio* prima. El conocimiento de lo que le corresponde a algo por estar objetivamente en el intelecto es el conocimiento de hombre en tanto conocido. Solo en cuanto incorporamos la dimensión de ser conocido intelectualmente es que el hombre es especie o universal, y allí estamos ante una *intentio* secunda.

El siguiente cuadro intenta reflejar la reorganización de las distinciones que hace Herveo.

LA INTENTIO SEGÚN HERVEO DE NATAL			
	<i>in concreto</i>	<i>in abstracto</i>	
primer género de inteligibles ¹	cosa conocida denominada a partir de → [ente real]	relación de la cosa con el intelecto (en cuanto está objetivamente en él) [ente de razón]	<i>intentio prima</i>
segundo género de inteligibles ²	cosa conocida denominada a partir de → [ente de razón]	relación de la cosa con el intelecto (en cuanto está objetivamente en él) [ente de razón]	<i>intentio secunda</i>

¹ lo que pertenece a las cosas en sí mismas apartando la acción del intelecto

² lo que pertenece a las cosas como consecuencia de estar objetivamente en el intelecto

VI. Las *intentiones segundas* como entes de razón

Quisiera cerrar con un último punto en el que a su modo Herveo vuelve a rescatar algún punto de Radulfo. Hacia la cuestión cuarta de la distinción segunda, Herveo se pregunta si la *intentio secunda* es *solamente* una relación de razón. La relevancia de la pregunta se entiende por el hecho de que una amplia tradición,

iniciada por Tomás de Aquino, que tiende a considerar a las *intentiones* segundas precisamente como relaciones.²² La respuesta de Herveo es que hay algunos nombres que significan segundas *intentiones* que se dicen privativamente, como “abstracto” o “uno en especie” o “uno en género”. Y ello porque se dice “abstracto” de lo que está objetivamente en el intelecto más allá de los caracteres individuales con los que se da en la realidad, como cuando se concibe al hombre sin concebir a Sócrates y a Platón; y porque lo que es uno en especie o genéricamente se dice tal por privación de las diferencias individuantes o específicas, respectivamente. En cambio, hay algunos nombres que significan *intentiones* que se dicen positivamente, como género, especie, predicado, sujeto, etc..

Ahora bien, todas las intenciones segundas, en la medida en que son entes de razón, no son entes que caigan en ninguna categoría: ciertamente, no en la de sustancia, ni en la de cualidad, pero tampoco en la de relación. Sin embargo, para intentar dar cuenta de algún modo de este peculiar tipo de entidad, puede plantearse una cierta semejanza o grado de asimilación que tienen más con ciertos entes que con otros. Y entonces se revela que las intenciones segundas se asimilan más a las relaciones que a los otros entes y se alejan menos del concepto de relación que del de cualquier otra categoría. Ello puede probarse, según Herveo, por el lado de la relación y por el lado del ente de razón. Por el lado de la relación, porque la relación es “la más débil” de entre todas las categorías, la que tiene menor grado de entidad. Por el lado de la relación, Herveo argumenta del siguiente modo:

“Aquello que dice algo absoluto, le conviene a aquello que le pertenece, apartando la relación a algo extrínseco. Pero los entes de razón no convienen a las cosas de las cuales se dicen apartando la relación a algo extrínseco, porque no convienen a las cosas sino en cuanto están objetivamente en el intelecto, sea <en el intelecto> que aprehende la cosa, o <en> el que compara una cosa con la otra —v.g., el predicado con el sujeto, o lo superior con lo inferior—. En razón de lo cual no pueden indicar algo positivo si no es la relación de la cosa entendida con el acto de entender, o la relación de una cosa entendida con otra cosa entendida, a saber, en cuanto están objetivamente en el intelecto que compara una con la otra.” (HERVAEUS NATALIS, *De secundis intentionibus*, d. 2, q. 4, ed. Dijs, 212⁴⁻¹³)

²² Cfr. PINI, 2002, pp. 59-80.

Por tanto, la respuesta a la cuestión es que todas las intenciones segundas, en cuanto entes de razón, constituyen relaciones, no reales, sino precisamente de razón, porque pertenecen a las cosas como consecuencia de estar objetivamente en el intelecto. Pero en cuanto a su significación formal, hay algunas que no significan relaciones, porque no se dicen positiva, sino privativamente, como se ha dicho. Lo importante del caso es que, al explayarse sobre la relacionalidad inherente a todo ente de razón, Herveo agrega algo que antes no había dicho: la cosa entendida está objetivamente en el intelecto que la aprehende directamente, o bien está objetivamente en el intelecto *que comparu* una cosa con otra.

Es interesante advertir que esta distinción viene a corresponderse de algún modo, aunque con las modificaciones del caso, con las dos clases de conocimiento a las que se refería Radulfo como fundamento de la distinción entre las *intentiones* primeras y segundas: el conocimiento de la cosa en sí misma y el conocimiento de la cosa *ut in pluribus*, es decir, el conocimiento absoluto o separado de la cosa y el conocimiento relacional. Solo que Herveo distribuye esta distinción de otro modo. En sí mismas, todas las intenciones segundas suponen una relación, la “relación madre” o fundante de toda intencionalidad, o más precisamente, *la* intencionalidad en sí misma, a saber, la relación (de razón) de la cosa para con el intelecto que la conoce. Sin embargo, entre las intenciones segundas, hay algunas que significan formalmente de un modo no relacional sino privativo —como “abstracto” y “universal”—, y otras que significan relacionalmente —como especie, género, sujeto, etc.—. Ello supone que la relación de la cosa conocida con el intelecto se concreta de un doble modo: la relación de la cosa conocida con el intelecto que aprehende inmediatamente una cierta realidad, o la relación de la cosa conocida con el intelecto que compara una realidad con otra para hallar ciertas relaciones, como por ejemplo, las relaciones de subordinación entre las especies y los géneros a los cuales pertenecen.

Como podemos ver, Herveo hace una redistribución de los “ingredientes” de realidad y de intelectividad en la constitución de las *intentiones* primeras y segundas. El acto intelectual debe distinguirse de toda *intentio* como una entidad real. La *intentio* no tiene ninguna naturaleza intelectual: no es un acto cognitivo ni un concepto. Por el contrario, es la cosa misma que es objeto de conocimiento. Pero ello no lo compromete con ningún tipo de “realismo” en términos del problema de los universales.²³ No solo no hay universales realmente existentes, sino que la “cosa” en cuestión es *intentio* en tanto y en cuanto entra en una relación con el intelecto. Esa relación tampoco es una entidad real del mundo,

²³ En tal sentido observa con razón Amerini, contra Perler, que Herveo no es “más realista” —o “menos conceptualista”— que Pedro de Auriol: cfr. AMERINI, 2009, pp 239-260; PERLER, 1994, pp. 227-262.

sino un ente de razón. Y como consecuencia de ella, se abre todo un panorama de objetos posibles de conocimiento, que son tales como consecuencia de estar objetivamente en el intelecto. A ellos pertenece al dominio de la lógica.

VII. A modo de conclusión

El considerable esfuerzo que Herveo se toma en despejar las dificultades semánticas respecto del vocabulario técnico relativo a la *intentio*, y el papel clave que desempeña en buena parte de su propia propuesta, dan testimonio de la enorme ambigüedad que llegó a tener el término en el léxico filosófico medieval. Detrás de esa ambigüedad terminológica hay que ver una correspondiente ambivalencia conceptual o filosófica que constituye una característica intrínseca de la ontología aristotélica. Se trata de la permanente coimplicación entre el plano de la realidad y el del pensamiento, sintetizada en la noción —de cuño platónico— de *éidos*: algo que es a un mismo tiempo real e inteligible. A su vez, en esa coimplicación también queda comprendido finalmente el plano del lenguaje, en la medida en que es en ese medio donde se expresa lo que se concibe con el pensamiento y refiere, en última instancia, a lo real. De allí la dificultad recurrente, conocida por todos los seguidores o los intérpretes de Aristóteles de todos los tiempos, de precisar cuándo Aristóteles está diciendo algo desde el punto de vista ontológico y cuándo desde el punto de vista lingüístico o aun lógico, como si en verdad pudiera darse tal separación. Herveo reorganiza ese espacio común de forma de distinguir la *intentio*, en tanto objeto de conocimiento, del acto intelectual a través del cual se accede a él. El acto intelectual no se contrapone a lo real, porque forma parte de él: es una entidad más del mundo. El objeto de conocimiento es, en sí mismo, algo real, independiente del conocimiento, pero desde el momento en que entra en relación con el intelecto que lo conoce adquiere, por así decir, una propiedad y un nuevo *status* como *res intellecta* o como cosa conocida, en cuanto es el término de la tendencia con la que el intelecto se dirige a él. En ese nuevo *status*, el objeto de conocimiento no es ya una entidad real del mundo, sino solamente algo “frente a la mirada” del intelecto.

La distinción entre el acto intelectual y el *obiectum* al cual se dirige podemos expresarla, en una terminología más próxima al lenguaje común o filosófico contemporáneo como una distinción entre el plano de la *mente* y el plano del *pensamiento*. Para que la mente conozca, de alguna manera el objeto de conocimiento debe llegar hasta ella. Pero una cosa es decir que algo está “en la mente” y otra distinta que algo “está en el pensamiento”. El contenido de toda la exposición que acabo de hacer en este trabajo ciertamente ha estado y está, en este preciso momento en que escribo esta conclusión, “en mi mente”.

Hasta allí, queda incluido dentro de un acontecimiento del mundo — probablemente no muy importante—. Pero es bastante obvio que no es ese hecho psíquico lo que constituye el objeto de la atención del lector que ha llegado hasta estas líneas. En el caso del ejemplo que he tomado, este objeto de conocimiento es, podríamos decir, una teoría, la teoría de Herveo sobre la *intentio* y su relación con el acto intelectual. Pero no es muy distinto el caso si tomamos el conocimiento de la naturaleza de cualquier objeto material. De alguna manera, la propuesta de Herveo consiste en que la presencia del objeto de conocimiento en el cognoscente no consiste en la presencia real de alguna representación suya en la mente —aunque la supone—, sino que implica, además, una presencia del objeto en el plano del pensamiento, que resulta discernible de su presencia efectiva en la realidad, sin que por ello se trate de dos objetos distintos.

El corazón de todo el planteo de Herveo está en la noción de “ser objetivo”, con todas las dificultades y los aspectos problemáticos que puede presentar. Confrontado, por ejemplo, con el modelo semántico y el naturalismo que caracterizan al nominalismo ockhamista, les parecerá a algunos bastante menos económico o incluso oscuro. Lo cierto es que un planteo como el de Herveo no deja de emparentarse con toda posición filosófica que asuma alguna crítica al “psicologismo”. En el caso de Herveo, no se trata de tanto de mostrar la imposibilidad de reducir las leyes lógicas a leyes psicológicas, sino más bien de despejar la confusión reinante entre una consideración de los dispositivos de conocimiento intelectual —que forman parte de la “psicología” tal como él la conoce, a saber, una ciencia del alma, sus facultades y funciones— y la consideración de los objetos de conocimiento intelectual, no solo en sus propiedades naturales —que estudian las “ciencias reales”, que son sobre cosas—, sino particularmente en aquellas propiedades resultantes de la mediación del conocimiento intelectual, las *intentiones* que son objeto de estudio de una “ciencia no real”, la lógica.

Referencias

- AMERINI, F. “Realism and intentionality: Hervaeus Natalis, Peter Auriol, and William Ockham in discussion”. In: KOBUSCH, T. et al. (eds). *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*. Leiden-Boston: Brill, 2009, pp 239-260.
- COURTINE, J.F. *La cause de la phénoménologie*. Paris: Presses universitaires de France, 2007.

- DE RIJK, L.-M. "A Study on the Medieval Intentionality Debate up to ca. 1350". In: GIRALDUS ODONIS, O.F.M. *Opera philosophica, vol II: De intentionibus*, Leiden-Boston: Brill, 2005.
- DIJS, J. "Introduction". In: HERVAEUS NATALIS. *De secundis intentionibus I & II*. Leiden: Universiteit Leiden, 2012.
- DOYLE, J. P. (ed.). *A Treatise of Master Hervaeus Natalis (d. 1323) The Doctor Perspicacissimus on Second Intentions*. 2 vols. Milwaukee: Marquette University, 2008.
- GYEKYE, K. "The terms 'Prima intentio' and 'Secunda intentio' in Arabic logic". *Speculum* vol. 46, 1971, pp. 32-38.
- HERVAEUS NATALIS. *De secundis intentionibus I & II*. Critical edition with introduction and indices. Leiden: Universiteit Leiden, 2012.
- KNUDSEN, C. "Intentions and impositions". In: KRETZMANN, N. et al. (eds), *The Cambridge history of later medieval philosophy. From the rediscovery of Aristotle to the disintegration of Scholasticism: 1100-1600*. Cambridge-New York: Cambridge University Press, 1982, pp. 479-495.
- PERLER, D. "Peter Aureol vs. Hervaeus Natalis on Intentionality. A Text Edition with Introductory Remarks". *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, vol. 61, 1994, pp. 227-262.
- PINBORG, J. "Zum Begriff der 'Intentio secunda': Radulphus Brito, Hervaeus Natalis und Petrus Aureoli in Diskussion." *Cahiers de l'Institute du Moyean Age Grec et Latin*, vol. 13, 1974, pp. 49-59.
- PINI, G. *Categories and Logic in Duns Scotus. An Interpretation of Aristotle's Categories in the Late Thirteenth Century*. Leiden - Boston - Köln: Brill, 2002.
- PINI, G. "Scotus on Objective Being". *Documenti e studi sulla tradizione filosofia medievale* 26, 2015, pp. 337-367.
- SPRUIT, L. *Species Intelligibilis: From Perception to Knowledge. Classical Roots and Medieval Discussions*. Leiden - Köln - N. Y.: Brill, 1994. Vol I.
- VANNI ROVIGHI, S. "La fenomenologia della sensazione in sant'Agostino". In: *Studi di filosofia medioevale*. Milano: Vita e Pensiero, 1978, vol.I, pp. 3-21; Di Martino, C. "Il ruolo della intentio nell'evoluzione della psicologia di Agostino: dal *De libero arbitrio* al *De Trinitate*". *Revue des Études Augustiniennes*, 46, 2000, pp. 173-198.